

Informazione Filosofica

**Rivista quadrimestrale a cura dell'Istituto
Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici**

N. 12 – aprile 2024

Fine (o ritorno) della storia?



Centro Ricerche e
Formazione
UNITRE



Direttore Scientifico: Silvio Bolognini (Università eCampus)

Comitato Scientifico: Paolo Becchi (Università di Genova), Rolando Bellini (Accademia di Brera – Milano), Enrico Bocciolesi (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Alessandro Bolognini (Università eCampus), Mario Ciampi (Università Guglielmo Marconi), Massimo De Leonardis (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Franco Giuseppe Ferrari (Università Bocconi), Stefano Bruno Galli (Università degli Studi di Milano), Adria Velia González Beltrones (Universidad de Sonora, México), Pier Francesco Lotito (Università degli Studi di Firenze), Sergio Guido Luppi (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Marco Marinacci (Università eCampus), Narciso Martínez Morán (UNED – España), Eloy Martos Nuñez (Universidad de Extremadura, RIUL – España), Roberto Montanari (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli), Aldo Ocampo González (CELEI, Chile), Mario Pesce (Università eCampus), Marina Simeone (Università eCampus)

Comitato Tecnico-editoriale: Attilio Cristiano Vaccaro Belluscio, Alberto Pesce, Roberta Simeone, Luca Siniscalco

Segreteria di redazione: Anna Cattaneo

Per l'invio dei contributi originali, non inviati ad altre riviste (il testo, corredato di un *abstract* in inglese e uno nella lingua di stesura del saggio, ciascuno non più di 500 caratteri, spazi inclusi, e di 5 *key words*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un *file* a parte va spedita un documento con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, email; vanno seguite le norme redazionali disponibili online sul sito www.informazionefilosofica.it nella sezione dedicata): info.informazionefilosofica@gmail.com

I contributi destinati alla pubblicazione nelle sezioni “Autori e Idee” e “Tendenze e dibattiti” vengono preventivamente sottoposti a procedura di *double-blinded peer review* (revisione a “doppio cieco”). Il Comitato Scientifico si avvale di esperti esterni nel processo di revisione tra pari a doppio cieco. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti

Il Codice Etico di *Informazione Filosofica* è consultabile all'indirizzo web www.informazionefilosofica.it

Proprietà: CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE
Via Ariberto 11 – 20123 Milano (MI)
<https://www.unitreedu.com/pubblicazioni/9-riviste/52-informazione-filosofica.html>

Editore: Armando Editore
Via Leon Pancaldo 26 – 00147 Roma
www.armandoeditore.it

La denominazione ed il marchio dell'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici sono di proprietà del CRIFU, cui appartiene anche la testata «Informazione Filosofica». Fondatori dall'Istituto sono l'avv. Mario Giacomini e famiglia e l'avv. Gerardo Marotta, già presidente dell'Istituto Filosofico italiano di Napoli.
Sito della rivista: www.informazionefilosofica.it
Direttore responsabile: Silvio Bolognini

ISSN: 2724-1637
ISBN: 979-12-985245-2-1

SOMMARIO

PRESENTAZIONE	3
INTRODUZIONE: FINE (O RITORNO) DELLA STORIA?	5
AUTORI E IDEE	8
Il senso della storia e i suoi problemi. Annotazioni di <i>Francesco Ingravalle</i>	10
Approccio storiografico e razionalità scientifica. Il contributo di F.A. Trendelenburg di <i>Emilio Mondani</i>	36
Ciberutopía entre la muerte de la materia y el final de la historia di <i>Simone Saccomani</i>	61
Democrazie incomplete: solitudine del cristiano globale e ritorno della storia di <i>Ignazio Iacone</i>	80
TENDENZE E DIBATTITI	98
Il campo come ricerca e narrazione dell'etnografia. L'etnografia come archivio della memoria di <i>Mario Pesce</i>	100
Epistemi mediterranei: Scienza e Morale nel Medioevo di <i>Giuseppe Gimigliano</i>	112

Presentazione

Con il fascicolo nr. 1 (2020), dedicato alla riflessione filosofica sull'Ermeneutica del "Ponte" e del "Muro" e sulla metodologia che vi si accompagna, è rinata *Informazione Filosofica*. Torna così presente nel dibattito accademico nazionale – con una contestuale apertura internazionale – e nella riflessione filosofica in genere una pietra miliare della tradizione editoriale italiana, espressione di ricerca teoretica, storico-filosofica e comparatistica.

Riteniamo dunque doveroso tratteggiare la storia della rivista, segnalandone le peculiarità essenziali. Nata nel 1990 come rivista bimestrale, *Informazione Filosofica* esce a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (con sede a Napoli) in collaborazione con l'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici (con sede a Milano), del quale anche la nuova serie è emanazione diretta. L'ampia Redazione Scientifica, supportata dall'eccellente Comitato Scientifico (che vide la presenza, fra gli altri, dei filosofi Remo Bodei, Domenico Losurdo, Paul Ricoeur, Paolo Rossi e Franco Volpi) e dai numerosi collaboratori, realizzò ben 35 pubblicazioni nell'arco dei sette anni di vita del progetto culturale, conclusosi nel 1997.

Scopo primario della pubblicazione era offrire ai lettori un panorama ampio e variegato della tradizione filosofica occidentale (ma non solo), considerandone i fondamenti storici e teoretici, ma impegnandosi anche, al contempo, in un serrato approfondimento del dibattito attuale e in un accurato vaglio delle nuove prospettive di ricerca, nonché delle attività culturali – pubblicazioni, convegni e seminari – tramite cui i contenuti e il metodo proprio della filosofia vengono trasmessi e veicolati al pubblico contemporaneo.

Per sette anni, insomma, *Informazione Filosofica* ha tradotto in una sistematica rassegna l'evoluzione della filosofia italiana e internazionale, mettendo in evidenza autori e correnti, tendenze e dibattiti, libri, riviste, attività didattiche.

Oggi, a distanza di oltre due decenni, il progetto riprende vita, con rinnovato spirito e sotto l'egida del CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE (Ente di Alta Formazione e Ricerca appartenente al RIUL (Red Internacional Universidades Lectoras) e del da tempo recente connesso Istituto Lombardo di Studi Filosofici e Giuridici. La presente pubblicazione si inserisce, con un nuovo Comitato scientifico e uno tecnico-editoriale, nel solco della tradizione della prestigiosa rivista. Una continuità ideale, questa, che si declina in una metamorfosi – un rinnovamento di forme e finalità. *Informazione Filosofica* diventa infatti un quadrimestrale e acquisisce un taglio pienamente accademico, incentrando il proprio focus sulla valorizzazione della storia delle idee e della filosofia alla luce di tematiche cogenti per la contemporaneità del nuovo millennio. I numeri, integralmente monografici, si presenteranno caratterizzati da una

struttura bipartita: la sezione “Autori e Idee” raccoglie i saggi più corposi, contraddistinti da un impianto critico rigorosamente scientifico e dedicati all’approfondimento di autori e/o percorsi tematici che permettano di gettare nuova luce sulla macrotematica di volta in volta affrontata; la sezione “Tendenze e dibattiti” include contributi che, mantenendo la medesima configurazione accademica, affrontano questioni più specifiche, spesso tramite “sconfinamenti” interdisciplinari, sempre toccando questioni di estrema rilevanza e centralità nel dibattito culturale contemporaneo.

A guidarci, nella serrata trattazione di questioni impellenti non soltanto sul piano della ricerca ma dell’esistenza umana concreta, intesa e vissuta nella sua fatticità, è lo splendido aforisma di Nicolás Gómez Dávila, il quale ci ricorda che, rifiutando ogni giustificazionismo acritico e ogni subordinazione alla vulgata corrente e al *sensus communis*, “il filosofo non è portavoce della sua epoca, ma angelo prigioniero nel tempo”.

Introduzione

Fine (o ritorno) della storia?

Il titolo di questo numero di *Informazione Filosofica* mette subito in gioco una delle domande più affascinanti e controverse del pensiero contemporaneo: possiamo davvero concepire una “fine” della storia, come compimento ultimo di un processo dialettico, o siamo invece costretti a riconoscerne il ritorno, con la sua trama di conflitti, crisi e nuove possibilità?

Il dibattito non nasce oggi. Già in Hegel la storia era pensata come realizzazione progressiva della libertà, un cammino che trova nel moderno Stato razionale la sua compiutezza. Alexandre Kojève, reinterpretando Hegel a metà Novecento, aveva proposto una visione altrettanto radicale: la storia avrebbe trovato il proprio esito nella società universale e omogenea, una condizione in cui le contraddizioni politiche sarebbero state risolte. A questa linea di pensiero si è ricollegato Francis Fukuyama, che dopo la caduta del Muro di Berlino ha parlato della democrazia liberale come punto d'arrivo definitivo dell'evoluzione storico-politica dell'umanità.

Quella diagnosi – trionfalistica e fortemente segnata dal contesto del 1989 – ha avuto un impatto enorme, diventando un paradigma interpretativo non solo per la filosofia politica ma anche per la geopolitica, l'economia, la teoria della globalizzazione. L'idea di un mondo unipolare, integrato economicamente e governato dalla logica del mercato, sembrava confermare la possibilità di una fuoriuscita dai conflitti ideologici del Novecento. In questa prospettiva, la “fine della storia” coincideva con la vittoria di un ordine socio-politico definitivo, in cui il soluzionismo tecnico-scientifico avrebbe progressivamente sostituito le grandi narrazioni conflittuali del passato.

A distanza di poco più di trent'anni, il quadro appare radicalmente mutato. La promessa di stabilità e di ordine universale si è rivelata fragile. Guerre locali e regionali, tensioni identitarie, nuove forme di autoritarismo, disuguaglianze economiche crescenti e sfide globali come il cambiamento climatico o le pandemie hanno reso evidente che la storia non si è affatto conclusa. Piuttosto, assistiamo a un suo “ritorno”, spesso inatteso e traumatico.

Samuel Huntington, nel suo *Scontro delle civiltà*, aveva già colto la possibilità che il post-Guerra fredda non fosse l'alba di un'armonia globale, ma il terreno di nuovi conflitti su base culturale e religiosa. Molti eventi successivi – dal terrorismo internazionale al riemergere di nazionalismi e populismi, fino alle tensioni tra blocchi geopolitici in un ordine sempre più multipolare – hanno confermato quella intuizione.

Ma non si tratta soltanto del ritorno di vecchie categorie. La storia contemporanea è attraversata da dinamiche nuove: la potenza trasformativa della tecnologia digitale, l'urgenza di una filosofia dell'ambientalismo che si confronti con scenari apocalittici, la necessità di ripensare le categorie

del diritto internazionale di fronte a crisi globali senza precedenti. Tutti questi elementi indicano che la presunta fine della storia ha lasciato spazio a una fase in cui la storia ritorna con forza, obbligando la filosofia a ripensare le sue categorie fondamentali.

In questo contesto, interrogarsi sulla “fine” o sul “ritorno” della storia non significa soltanto discutere la validità di un paradigma filosofico, ma affrontare un nodo interdisciplinare che coinvolge:

- **Le filosofie della storia**, chiamate a confrontarsi con l'impossibilità di una narrazione lineare e teleologica.
- **Le teorie della modernità e della postmodernità**, che oscillano tra l'idea di compimento e quella di frammentazione.
- **Il nazionalismo, il populismo e le nuove identità politiche**, che rimettono al centro il tema del riconoscimento e della sovranità.
- **Il diritto e le istituzioni globali**, sollecitati da una realtà che non si lascia più ordinare da un unico modello politico.
- **L'etica e la politica nell'era del ritorno della storia**, in cui la responsabilità collettiva è chiamata a misurarsi con sfide planetarie.
- **La filosofia della tecnologia e dell'ambientalismo**, che introduce nella riflessione storica la dimensione inedita della sopravvivenza stessa dell'umanità.

Il ritorno della storia, infatti, non è semplicemente la ricomparsa di antiche tensioni, ma l'emergere di un orizzonte in cui i problemi ecologici, tecnici, economici e sociali si intrecciano, generando un campo di domande radicalmente nuove e interrogandoci sulla funzione della filosofia oggi.

Che cosa può fare la filosofia di fronte a questo scenario? Non può certo pretendere di decretare la fine o il ritorno della storia con un atto di definizione. Può però assumere il compito di chiarire le categorie attraverso cui pensiamo il tempo collettivo, di distinguere tra i miti ideologici e le analisi critiche, di custodire lo spazio dell'interrogazione aperta.

Il pericolo, da un lato, è quello di cedere al mito della fine: se la storia fosse davvero compiuta, ogni possibilità di cambiamento apparirebbe illusoria. Dall'altro, il rischio è di leggere il ritorno della storia come pura ripetizione di conflitti e catastrofi, senza riconoscerne le aperture e le potenzialità trasformative. La filosofia è chiamata a un equilibrio difficile: pensare la complessità del presente senza ridurla a schema, ma anche senza rinunciare a immaginare alternative.

Questo numero di *Informazione Filosofica* nasce con l'intento di offrire uno spazio di confronto su questi temi. I contributi raccolti esplorano le tensioni tra fine e ritorno della storia da prospettive diverse, intrecciando la riflessione teorica con l'analisi politica, giuridica, etica, tecnologica e ambientale.

Non si tratta di risolvere una volta per tutte l'enigma, ma di mostrare come esso resti un cantiere aperto: una domanda che attraversa la filosofia e che trova nuove declinazioni nel mondo attuale. Parlare oggi di “fine (o ritorno) della storia?” significa, in ultima analisi, interrogarsi sul nostro stesso presente, sulle condizioni della convivenza umana, sul destino del pianeta e sulla possibilità di un futuro condiviso.

Autori e Idee

Il senso della storia e i suoi problemi.

Annotazioni

di *Francesco Ingravalle**

ABSTRACT (ITA)

Il problema del senso della storia si colloca a metà strada tra la riflessione filosofica e la pratica storiografica. Il senso della storia vive in ogni narrazione per la natura stessa della narrazione. Ma le narrazioni sono molteplici e questa consapevolezza conduce alla negazione di ogni senso del divenire, cioè al nichilismo. Il nichilismo genera due diversi atteggiamenti: quello prometeico e quello faustiano, orientato al ben vivere della specie il primo, orientato allo sviluppo infinito del fare il secondo.

Parole chiave: senso della storia, narrazione, nichilismo, prometeismo, faustismo

The meaning of history and its problems.

Some notes

by *Francesco Ingravalle*

ABSTRACT (ENG)

The problem of the meaning of history lies halfway between philosophical reflection and historiographical practice. The sense of history lives in every narrative due to the very nature of the narrative. But the narratives are multiple and this awareness leads to the denial of any sense of becoming, that is, to nihilism. Nihilism generates two different attitudes: the Promethean and the Faustian, the first oriented towards the well-being of the species, the second oriented towards the infinite development of doing.

Keywords: meaning of history, narrative, nihilism, prometheism, faustism

* Università del Piemonte Orientale

1. Prospettazione del problema

Del “senso della storia” si può dire quello che Immanuel Kant scriveva a proposito della metafisica, cioè che essa, pur occupandosi di oggetti per definizione al di là delle possibilità conoscitive umane (limitate com’esse sono alla sfera della fenomenicità), è un bisogno della ragione umana, un’urgenza che resiste a ogni tentativo di confutazione o anche soltanto di discussione, né più, né meno di quanto resista alla critica più disincantata il bisogno di un altro mondo possibile, sperabile. Il bisogno di credere che la sequenza di eventi che compongono la storia di un singolo individuo, oppure la storia di una collettività organizzata in Stato, o, ancora, la storia della specie umana, sia dotata di un qualche senso, è un bisogno che si fatica a mettere in discussione, sia che lo si ritenga opera di una potenza trascendente, oppure di una logica immanente e terrena. Si tratta, comunque, di escludere il ruolo centrale della casualità, cioè dell’insignificanza della sequenza degli accadimenti nel tempo, introducendo nella sequenza un’“intenzione” variamente indicata, talora analiticamente descritta dai miti, dalle religioni, dalle filosofie della storia, in una molteplicità che contraddice qualsiasi aspirazione a formulare in modo incontrovertibile *un* senso della storia.

Allo scopo di lumeggiare il problema sarà opportuno richiamare brevemente quanto la storiografia dice dell’operare degli storici; successivamente ci si soffermerà brevemente sui luoghi originari del senso della storia in ambito filosofico, per cogliere il momento/i momenti in cui il senso della storia viene negato radicalmente e, infine, sul *vulnus* che questa negazione ha arrecato alle teorizzazioni della politica legate, fin dall’inizio, alla possibilità di stabilire un senso della storia, *vulnus* accompagnato da una decisa centralità delle pratiche di manipolazione collettiva a fronte di una obsolescenza di qualsiasi sforzo di riflessione sulla fondatezza e giustizia delle finalità dell’agire politico. In genere non si va oltre, su quest’ultimo punto, la tematizzazione della questione sviluppata da Kelsen (1975).

2. L’autoriflessione della storiografia

La storiografia è, per così dire, tetragona: come ha scritto Arnaldo Momigliano (1975), compito dello storico è narrare i fatti com’essi sono accaduti; se lo storico incontra il filosofo e questi gli dimostra che non è possibile farlo, lo storico deve cambiare mestiere. Come si vede, non una parola sul “senso della storia” in questa breve nota metodologica: quale che sia il senso degli accadimenti, è preliminare stabilire quali essi siano stati e *se* sia possibile stabilirlo.

Von Ranke (1885, p. VII) non aveva dubbi: compito dello storico, com'è noto, è raccontare i fatti accaduti *wie es eigentlich gewesen*, “come propriamente sono accaduti”. Obiettivo coerente, del resto, con l'etimologia della parola *storia*: in greco *historia*, “ricognizione autoptica”.

Perché andare a vedere con i propri occhi? Perché raccontare quello che abbiamo visto o appreso da monumenti e testimonianze? A che scopo raccontare? E, quale che sia lo scopo, è possibile rinvenire nella sequenza dei fatti un significato, un senso dello scorrere del tempo, nella vita di una collettività, o, nella vita di un singolo individuo? Infatti, il problema non è soltanto quello della vita individuale, ma quello della vita collettiva nella quale è ricompresa l'individualità. La biografia è un frammento della vita collettiva. Croce (1967, p. 23) ha scritto: “Realtà storica è solo il carattere delle *opere* che gli uomini compiono e non già il carattere degli *individui*, che, staccato dalle opere a cui collaborano, non è determinabile e appartiene alla comune umanità”. Le *opere*: *érge megàla kai thaumastà* degli esseri umani, come scrive Erodoto (*Storie*, I, 3) e la loro narrazione come *ktèma te es aièi*, come dice Tucidide (I, 22, 4). Ma anche qui: nessuna traccia del “senso” della storia. Perché il divenire è, per Erodoto, come per Tucidide, un cerchio che compie sempre lo stesso percorso; come dice il nano in *Così parlò Zarathustra*, “tutte le cose diritte mentono”, giacché la “natura umana è sempre uguale a sé stessa”, come recita quello che potremmo denominare il “teorema di Tucidide” (Tucidide, III, 71-85, a proposito della guerra civile a Corcira).

La natura stessa è considerata come dotata di un movimento circolare: questa è l'opinione di Talete, di Anassimandro e di Anassimene, di Eraclito, di Empedocle e di Democrito: dall'*arché* alle cose e dalle cose all'*arché*; neppure Platone e nemmeno Aristotele escono da questa visione circolare del tempo; soltanto Senofane di Colofone afferma che “non fin dal principio gli dèi hanno rivelato all'uomo la natura delle cose, ma egli, con il tempo trova quello che è meglio” (fr. 16 Diels-Kranz) delineando un'immagine dello scorrere del tempo come progresso umano verso ciò che è meglio (Edelstein, 1987); una significativa continuazione è il “mito di Protagora” riportato da Platone (*Protagora* 320c-322d), in cui i doni di Prometeo, *aidòs* e *dike*, rendono vivibile l'esistenza dei mortali. Questo è il senso della storia umana, quel senso che era escluso dalla concezione circolare del tempo. Perché il cerchio è il *senso di sé stesso*, mentre nella visione di Senofane e Protagora il senso del tempo non può che trovarsi *nel suo punto di arrivo*.

Lo scrivere di storia è inteso da Erodoto come celebrazione delle imprese *grandi* dei Greci e dei Barbari, in una linea di continuità con l'*épos* omerico; Tucidide, invece, vede nello scrivere di storia la configurazione di una conoscenza in grado di permettere la *corretta* (cioè coronata dal successo) *azione politica*, quasi con un'anticipazione della concezione della politica come scienza fondata su quello che è accaduto in politica, cioè sulla storia politica, concezione sviluppata, nel

IV secolo a.C. da Aristotele e depositatasi nella celebre immagine ciceroniana della storia come *magistra vitae* (soprattutto della vita *politica*)¹.

La storia, notoriamente, non si scrive nel vuoto sociale e politico, cioè “al di sopra delle parti”: nessuna classe politica dominante, nessuna classe sociale che le si sia opposta, hanno mai rinunciato a “mettere le mani sulla storia”. La storia garantisce, apparentemente, la costruzione di identità che accompagna ogni rivolgimento politico e ogni creazione di identità nazionale e amministrativa. La costruzione di identità è un conferimento di senso, cioè uno strumento della conquista del potere politico. Gli esseri umani, per lo più, non si accontentano del fatto, ma cercano di giustificare il fatto secondo codici simbolici variabili nel tempo sotto il profilo del contenuto, della forma, ma invariabili sotto il profilo della funzione. Il dominio deve essere sempre ‘giustificato’ e la giustificazione rientra nella nozione di “formola politica” elaborata, a suo tempo, da Gaetano Mosca, nella nozione di “derivazione” sviluppata da Pareto, oltre che nella nozione di “ideologia” elaborata da Karl Marx e da Friedrich Engels.

La figura dello storico delineata da Ranke e da Momigliano è la figura di qualcuno che, scrive Luciano di Samosata, “non ha patria – quando scrive di storia – né città né sovrano” (Canfora, 1974, p. 71).

Con Kant e con Schopenhauer, potremmo dire che lo storico è un puro soggetto teoretico, in quanto tale al di sopra delle parti e oggetto di diffidenza, se non, addirittura, dell’avversione di tutte le parti in causa – non a caso, Luciano di Samosata definisce lo storico ‘ideale’ “impavido, incorruttibile, libero, amico della verità e della parola schietta” (Canfora, 1974, p. 20). La speculazione del soggetto teoretico è fine a sé stessa, ha in sé stessa il proprio senso. Ma, nel concreto, l’attività storiografica è sempre stata funzionale agli obiettivi di forze politiche; le teorie sul senso della storia non concordano con finalità meramente teoretiche, contemplative; infatti è stato osservato da Arnaldo Momigliano (1968, p. 95) e da Luciano Canfora (1974, p. 12) che è la storiografia ebreo-cristiana che, per necessità apologetiche, è costretta a farsi anche “filosofia della storia”. Il senso del tempo, emerso con Senofane di Colofone e con Protagora di Abdera, riemerge come visione provvidenziale: il senso della storia è l’avvento del Regno di Dio.

A essa si aggiungerà, nel 1784, la teoria di Kant sulla storia considerata da un punto di vista cosmopolitico. Seguiranno la teoria di Hegel sulla storia come realizzazione dell’Assoluto, la teoria della storia come tensione a realizzare la società fondata sul sapere positivo, la teoria della storia come tensione a realizzare la società senza classe sviluppata da Karl Marx e da Friedrich Engels. Non si tratta di mere secolarizzazioni della teologia ebraico-cristiana, ma di *elaborazioni autonome concorrenti* di una nozione lineare del tempo influenzata dallo sviluppo della società

¹ “Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis” (Cicerone, *De Oratore*, II, 9, 36).

mercantile e della società tecnologica che danno corpo, in senso sociopolitico, a visioni come quella del *De augmentis scientiarum* e della *Nuova Atlantide* di Bacone. Le società pre-tecnologiche tendono a leggere la temporalità secondo il ritmo dell'andamento delle stagioni, con i suoi imprevisti e le sue irregolarità cui si cerca di porre rimedio con i riti, le società tecnologiche tendono a vivere la temporalità come continua trasformazione delle basi materiali dell'esistenza umana, a tentarne il governo con politiche economiche e sociali e a registrare la continua *frizione* fra le esigenze morali di stabilità condivise e le continue metamorfosi delle basi vitali cui le esigenze morali tendono ad applicarsi, derivando da esse. Il senso della storia si identifica, così, con la progettualità economica e politica delle classi dirigenti e tende a depositarsi in quel fondo di idee condivise che configura l'opinione pubblica di un'epoca (o lo "spirito del tempo"). E tende ad assumere *l'aspetto* di ovvietà e di certezza, di "senso comune".

3. La riflessione di alcuni filosofi

Kant era convinto che la natura spingesse l'essere umano alla piena realizzazione della sua libertà, togliendo progressivamente ostacoli all'attuazione dell'imperativo categorico, e che l'ordine che cogliamo, secondo la visione puramente meccanicistica della natura, attraverso il bello – "bello è quello che piace universalmente senza concetto" (*Critica del Giudizio*, §6) – apra la strada a cogliere la finalità del mondo come realizzazione piena della libertà umana. Non soltanto la storia umana, ma anche la storia naturale ha come finalità la piena realizzazione della libertà, vale a dire del bene assoluto.

Hegel sosterrà che la sequenza di eventi che chiamiamo "storia" è la vicenda del divenire pienamente trasparente a sé stesso del principio che muove la storia stessa, cioè dell'Assoluto identificato con la piena libertà dell'essere umano che si attua come "eticità realizzata in modo pieno" (*Lineamenti di filosofia del diritto* § 142, §258 e *Zusatz*) nello Stato e nel sapere filosofico assoluto.

È stata da tempo rilevata la matrice neoplatonica di questi modi di concepire la temporalità: è Plotino, nelle *Enneadi*, il primo narratore della peripezia dell'Uno, il principio attivo di ogni realtà, che si disperde, per emanazione, nelle cose e che attraverso le cose ritorna a sé stesso. Una circolarità, questa, nella quale si trasforma la linearità – come, del resto, nella teologia ebraico-cristiana, in cui lo stato di originaria perfezione viene riconquistato attraverso la peripezia del "peccato originale". La sequenza degli eventi, la "storia" è oggetto di una *narrazione* filosofica o teologica volta a evidenziare la mèta finale come significato del percorso.

Se le cose stanno così, la narrazione, la trama di una catena di eventi, è evocazione di un senso; la narrazione è teleologica, cioè configura una finalità. Questo, del resto, è il senso della narrazione

secondo la *Poetica* di Aristotele, come evidenziato da Ari Hiltunen (2011). Narrare consiste sempre nel conferire un senso, un significato alla catena di eventi che sono oggetto della narrazione; ma la prospettiva dalla quale si narra e, quindi la finalità del narrare, non sono pienamente universali, anche se nella più diverse narrazioni umane esistono modelli ricorrenti. Ci troviamo in uno “snodo” nel quale storia e struttura convivono, quasi a rievocare l’arduo problema dal quale è sorto l’idealismo ateniese (la teoria delle idee di Platone e la teoria del rapporto fra potenza e atto di Aristotele) e che si è riprodotto analogicamente nel dilemma “storia o struttura” tipico degli anni Sessanta-Settanta del XX secolo: se qualche cosa diviene, non è, se qualche cosa è, non diviene; se tutto l’accadere è storia, esso è costante creazione dell’imprevedibile, se tutto l’accadere è l’avvicinarsi di forme relativamente fisse, esso è apparente, o, piuttosto esso non è che la continua replica non di quello che è già stato, ma di quello che è e non diviene.

Nel 1911 Georg Simmel individuava nel movimento vitale il creatore di forme, di strutture, che continuamente vengono destrutturate dal movimento del flusso vitale in un processo potenzialmente infinito di cui consiste la storia naturale e umana.

Il mito è racconto – oltre a indicare, nella lingua greca, un dialogo, o l’enunciazione di un progetto (Vernant, 2021) –, proprio come lo è la storia; persino la dimostrazione del *lògos* è racconto, per quanto disciplinato da regole diverse. Racconto, cioè conferimento *sociale* di senso. *Sociale* in un duplice senso: perché la sua matrice è *sociale* e perché la sua fruizione è *sociale*. Tante sono le forme della socialità della specie umana, altrettanti sono le forme di conferimento di senso all’accadere narrato. Ma se, al di là della fondazione sociale, si va alla ricerca della fondazione *scientifica* (nel senso delle scienze della natura) del conferimento di senso, ci si trova di fronte almeno alle obiezioni di Karl R. Popper elaborate nel 1944 nel celebre *Miseria dello storicismo* (Popper, 1957, pp. 133-144), mosse dal punto di vista del *lògos* fondato sulla critica dell’esperienza.

Schematizzando, nella storia del pensiero filosofico occidentale delle origini il movimento degli eventi è caratterizzato da espressioni come *ananke*, *tò chreòn*, *moira*, che indicano la *necessità* (cioè il non poter essere diversamente da com’essa è) della sequenza in ogni suo momento. Soltanto a partire dal IV secolo a. C. si fa avanti *tyche*, la sorte, nella cosmologia di derivazione atomistica di Epicuro e, poi, nel teatro di Menandro.

Nell’età degli Antonini, Alessandro di Afrodisia esamina il rapporto fra necessità e sorte in una breve opera (Alessandro di Afrodisia, 2019) che, a proposito della sfera etica, politica, sociale, anticipa una tesi che sarà sostenuta, in biologia, da Jacques Monod, e cioè che l’evento fortuito può generare la necessità e che, quindi, la necessità è figlia della sorte. Ma che si consideri la catena degli eventi umani come necessaria, oppure come opera della sorte, la narrazione della

catena degli eventi umani ne costituisce, per così dire, lo “schema trascendentale” e così il senso ne costituisce l’“angolo prospettico trascendentale”.

Va considerato un effetto della struttura sintattica delle lingue europee il fatto di considerare la necessità o la sorte come persone dotate di volontà: si tende sempre ad antropizzare l’evento come opera di un soggetto più o meno divino (Feuerbach, 1960) – Platone parla, nella VII Lettera, di *thèia tyche*, “sorte divina”, quando non lo si riconduce a potenze astrologiche impersonali (ma, in via di discorso, regolarmente personificate).

Via via che ci si allontana dal mondo greco e romano, la storia viene sempre più vista come opera della Provvidenza o come esito del duello fra il soggetto decisore (o i soggetti decisori) e la sorte, come in Machiavelli (1968), ma già in Plutarco (2010), poi in Carl von Clausewitz (2000), senza che si perda il riferimento al problema del suo senso.

Decisivo è, tuttavia il versante emotivo della attribuzione di senso; Hiltunen afferma che Aristotele è stato “il primo ad analizzare la relazione tra la tecnica narrativa e l’esperienza emotiva” (Hiltunen 2011, p. 9). Ma si veda quanto Hiltunen (2011, p. 8) premette a questa affermazione: la struttura della trama ha un’influenza decisiva nel creare il “piacere pertinente”, cioè la *oikèia hedonè* che comprende la pietà, la paura e la catarsi. Per lo più la storia narrata riguarda un personaggio “affascinante, che piace, vittima di una ingiusta sfortuna. Dopo innumerevoli difficoltà, nel momento di più grande disperazione, il bene sconfigge il male e la giustizia si realizza” (Hiltunen, 2011, p. 8). Il piacere pertinente scaturisce proprio dalla trama, dal senso che essa evidenzia (la realizzazione della giustizia).

Non si tratta, dunque, a proposito della narrazione tragica esclusivamente del problema della catarsi (Lanza 1994), lumeggiato, a suo tempo, da Jakob Bernays (2020), ma del significato dell’evento narrato o messo in scena come esito di una dimensione volitiva ulteriore, divina (nel caso della tragedia attica e della vicenda di Gesù di Nazareth). Le rappresentazioni religiose “non sono sedimentazioni dell’esperienza o esiti conclusivi del pensiero, bensì illusioni, realizzazioni dei desideri più antichi, più intensi, più urgenti dell’umanità; il segreto della loro intensità sta nell’intensità di questi desideri” (Freud, 2015, p. 33). Le rappresentazioni religiose in senso proprio e le rappresentazioni della religione laica sono altrettanti conferimenti di senso alla catena degli eventi. Il soggetto umano non è solo, non agisce in un vuoto indifferente. La catena degli eventi è una teodicea, religiosa o laica.

Il punto di svolta è Schopenhauer, prima ancora che Nietzsche, con *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819). Contro l’idealismo di Hegel e la sua concezione della storia, Schopenhauer afferma che la storia è opera di un impulso cieco, fisiologico, la “volontà di vivere che vuole soltanto sé stessa” e si afferma attraverso la vita dei singoli individui, delle formazioni politiche in cui essi inevitabilmente si aggregano; essa genera una catena di dolore di piacere interamente

legato alla sua spinta a perpetuarsi nel tempo. Come si vede, una narrazione delle peripezie di un singolo o di uno Stato, in questa prospettiva, viene a mancare di qualsiasi senso che non sia il cieco impulso a vivere e a sopraffare. Al singolo non resta altro da fare che desituarsi dall'esistenza attraverso la contemplazione estetica, la pratica della compassione (che infrange l'egoismo vitalistico della volontà di vivere) o l'ascesi (che Schopenhauer mutua dal buddhismo). La rinuncia alla vita predicata da Schopenhauer è respinta da Nietzsche, già a partire dal saggio *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874) in nome di un nuovo senso dello scrivere storia e del fare storia.

4. Nietzsche e il senso della storia e dello scrivere di storia

“Quanto più la natura di un uomo ha radici forti, tanto più egli si approprierà o impadronirà del passato” (Nietzsche, 1974, p. 9). Soltanto “per la forza di usare il passato per la vita e di trasformare la storia passata in storia presente, l'uomo diventa uomo” (Nietzsche, 1974, p. 11). Tuttavia, l'eccesso di storia, di cultura storica indebolisce la personalità umana: il romano d'epoca imperiale “perdettero sé stesso sotto l'irrompere delle cose straniere e degenerò in mezzo al cosmopolitico carnevale degli dèi, costumi e arti, così deve accadere all'uomo moderno, che si fa preparare di continuo dai suoi artisti della storia la festa di una esposizione universale” (Nietzsche, 1974, p. 39). Nietzsche continua così: “Solo con la massima forza nel presente voi potete interpretare il passato: solo nella più forte tensione delle vostre qualità più nobili indovinerete ciò che del passato è degno di essere conosciuto e preservato ed è grande” (Nietzsche, 1974, p. 55). La storia o serve all'innalzamento dell'uomo (di pochi uomini), oppure nuoce all'innalzamento dell'essere umano (che avviene soltanto attraverso pochi uomini) (Nietzsche, 1974, pp. 83-86). In questo suo “servire” o “nuocere” risiede il suo senso, non nella sequenza oggettiva degli eventi, la cui rilevanza Nietzsche negherà finì ai suoi ultimi scritti: ne *La volontà di potenza* affermerà che non esistono fatti, ma soltanto interpretazioni, e che le interpretazioni sono suggerite o dalla “vita decadente” o dalla “vita ascendente”. Nietzsche anticipa così, la teoria dell'uso “psico-politico” della storia, vale a dire, della “guerra ideologica” e della “guerra psicologica” che tanto rilievo hanno avuto nel XX secolo e continuano ad avere nel XXI. La sua teorizzazione si adatta bene a quella del neo-positivismo così riassunta da Max Horkheimer (1969, p. 26): “Il significato è soppiantato dalla funzione, dall'effetto sul mondo delle cose e dei fatti”.

5. Aspetti del senso della storia e delle sue fragilità

Nel volume intitolato *Die Sinn der Geschichte* (1909), Max Nordau (1915, p. 11) nota ironicamente che “lo storiografo si diversifica dal romanziere soltanto in quanto viene limitato nella sua libertà inventiva dai fatti di cui è generalmente nota un’unica indiscussa versione”. La storiografia, prosegue, “non è scienza, ma letteratura, cioè finzione, buona, mediocre o cattiva” (Nordau, 1915, p. 16), per lo meno la storiografia corrente; la storia è “l’insieme degli episodi della lotta umana per l’esistenza” (Nordau, 1915, p. 17), lotta che si svolge contro il nemico umano e contro la natura (Nordau, 1915, p. 19). E la volontà umana è natura (Nordau, 1915, p. 21).

Nordau concorda con Nietzsche – del quale, pure, ha tracciato una poco esaltante *silhouette* nel volume *Entartung* (Nordau, 1896, pp. 447-504) – quando afferma che “i grandi conquistatori, i fondatori di Stati, i legislatori non ebbero mai ciò che si chiama il senso della storia. Fu anzi ciò la condizione della loro grandezza” (Nordau, 1915, p. 27). Alle origini della storiografia ci sono “due primordiali qualità dello spirito umano: la curiosità e l’amor proprio” (Nordau, 1915, p. 33). La tensione che la narrazione storica desta “è puramente estetica” (Nordau, 1915, p. 39), e la strumentalizzazione politica della narrazione storica è una costante (Nordau, 1915, p. 41). Sicché il “senso della storia”

è un prodotto artificiale dei dominatori, che se ne servono per circondare ciò che esiste e che solo a loro riesce vantaggioso di un fascino mistico, per scusare degli abusi magnificandone le origini, per spiegare certe istituzioni che in principio erano forse razionali, ma che son da lungo tempo divenute assurde ed inutili, per ottenere col risveglio dell’ossequio la tolleranza fatta metà di delicatezza e metà di paura, il senso della storia ha insomma lo scopo pratico di esercitare sul presente, con l’aiuto del passato, ricatto o inganno (Nordau, 1915, pp. 276-277).

Nordau cita, infine, Machiavelli: “La possanza o l’astuzia devono governare il mondo.” Ne consegue che

dietro ogni apparenza e ogni illusione noi troviamo come vero senso della storia: la manifestazione dell’istinto vitale dell’umanità mediante il parassitismo, l’illusione e la conoscenza che, in successione ascensionale, sono le forme umane dell’adattamento alla natura. Chi pretende di trovare qualche cosa d’altro nella storia, non legge, ma scrive in essa (Nordau, 1915, p. 398).

Quasi contemporaneamente, tuttavia, Jakob Burckhardt (1966, pp. 39-41) afferma:

La storia è [...] una cosa diversa dalla natura, il suo modo di creare e dare origine e fine è differente [...] mentre nella natura gli individui, sia pure delle più elevate classi animali, non hanno alcuna importanza per gli altri individui – tranne che eventualmente, quali nemici più forte o amici – nel mondo umano ha luogo una permanente influenza degli individui più privilegiati.

Egli resta, così, all'interno dello stesso paradigma nel quale si era posto Nietzsche – e, prima di lui, Thomas Carlyle (2018) che Nietzsche critica senza mezzi termini –, il paradigma relativo ai grandi individui che conferiscono senso alla storia.

6. Post-modernità e senso della storia

Due catastrofi segnano il decorso del problema del senso della storia: la guerra del 1914-1918 e la guerra del 1939-1945. Se non è eccessivamente complesso ricondurre, in chiave apologetica, sul piano di una filosofia provvidenzialistica della storia, le catastrofi a una volontà divina cui ci si deve, per forza, rassegnare, si rischia il cinismo assoluto nel tentare di dimostrare che il progresso economico, scientifico e tecnologico passa attraverso la morte rispettivamente di trentasette milioni e di sessantatré milioni di persone e di milioni e milioni di feriti e di invalidi permanenti. Per chi non è credente, né assolutamente cinico, si apre, invece, la strada dello scetticismo sul senso della storia. Uno scetticismo che sboccia in modo completo, dopo i preannunci tardo ottocenteschi, nella concezione post-moderna della storia e della storicità e in quel prospettivismo storiografico che riconduce i fatti a costruzioni interpretative. Come scrive Jean-François Lyotard (1979, p. 98), “il ricorso alle grandi narrazioni è escluso; non si saprebbe ricorrere né alla dialettica dello Spirito, né, ugualmente, all’emancipazione dell’umanità come metodo di validazione del discorso scientifico postmoderno”.

Peraltro, il criterio del consenso pubblico come criterio di validazione sembra ugualmente insufficiente. Se questo è vero, soltanto la potenza che legittima ogni sistema amministrativo e politico, è l’unico criterio anche per fissare il senso della storia: il più potente è il signore dei significati, è signore del passato e delle legittimazioni del presente (e del futuro immediato). *Legittimazione*: di fronte a quale tribunale, a quale opinione pubblica? Non certo a quella dei “dannati della terra” – per riprendere il titolo di un celebre libro di Frantz Fanon (2007). Qui il senso della storia è autoreferenziale: chi lo stabilisce è anche chi dirà che cosa ne pensa, per parafrasare un noto paradosso, assai realistico, di Max Frisch nel romanzo *Stiller* (1959). Un’autoreferenzialità così chiara toglie ogni velo alla condizione originaria dell’essere umano come mancante di altro senso che non sia prodotto dall’essere umano stesso nelle sue varianti socio-culturali (Ingravalle, 1999): il senso di un enunciato qualsiasi non esiste se non è

socialmente condiviso; ma, per essere socialmente condiviso, esso deve essere socialmente elaborato; ogni collettività, dalle cerchie sociali di cui scrive Simmel, alla collettività di tutte le collettività, lo Stato, elabora il *proprio* senso: la collettività più inclusiva finisce per fissare il senso dell'essere insieme per le comunità che la compongono, sia pure limitato ai punti di connessione, di contatto, di scambio, tra una comunità e un'altra.

Il senso, riconosciuto come esito di un processo di costruzione sociale può apparire meno psicologicamente penetrante rispetto al senso del mito. Karl Löwith (2000, p. 44) ha scritto: “Si può anelare di ritornare al mito greco e ai suoi dèi, ed anche alla ricchezza dei simboli del dogma cristiano, ma non si può restaurare né il mito, né il dogma una volta che si sia fatto il passo verso la volontà di sapere e con ciò si sia anche entrati nella *skepsis* dell'indagine”.

Tuttavia – è ancora Löwith (2000, p. 93) a osservarlo – “gli aristotelici arabi ed ebrei del X e XII secolo, appoggiavano già la tesi che l'esistenza è puro caso”. Se l'esistenza è puro caso, però, la catena stessa degli eventi che compone quello che chiamiamo “storia” è puramente casuale. L'intervento divino è arbitrario, non derivabile dalla sequenza degli eventi, né prevedibile; esso è soltanto auspicabile, sperabile; si può tentare, con la preghiera di mirare con successo all'orecchio di Dio, come consiglia un personaggio di *L'angelo della finestra d'Occidente* di Gustav Meyrink, ma il risultato, come in ogni tiro con l'arco, non è assolutamente garantito. Nel saggio del 1956 intitolato *Sinn der Geschichte*, Löwith (2000, p. 124) afferma, seguendo Hegel e Marx, che “la pienezza del senso è questione di un compimento che è nel futuro”. In una simile visione della storia non c'è niente di casuale. Löwith (2000, p. 130) continua: “La ‘scoperta’ del mondo storico e dell'esistenza storica, il cui senso è nel futuro, non è il risultato di una intuizione filosofica, bensì il prodotto di un'attesa colma di speranza che si riferì originariamente all'avvento del regno di Dio e infine a un futuro regno dell'uomo”.

Il passato è preliminare al futuro attraverso il presente. Alexis de Tocqueville, nell'introduzione a *De la démocratie en Amérique* (1835-1840), distingue così lo storico antico dallo storico moderno: il primo si chiede, di fronte a un evento: “Come siamo giunti a questo?”, mentre il secondo si chiede: “Dove stiamo andando?”. Lo storico greco Polibio riferisce quanto ha scritto Demetrio nel trattato *Sul destino*:

ma questo destino, che non scende mai a patti con la vita, che sempre annulla i nostri calcoli con nuovi colpi, che è solito dimostrare la sua potenza distruggendo le nostre speranze, anche ora questo destino, pur dando ai Macedoni tutta la ricchezza della Persia, nondimeno ha fatto manifesto a tutti gli uomini di aver dato loro queste benedizioni solo fin quando si deciderà a distribuire diversamente (Löwith, 2000, p. 132).

Per dirla con Tucidide: “natura di tutte le cose è sorgere e tramontare”. L’opposto, rispetto alla coscienza storica moderna che “non vuol più ammettere che tutte le cose sorgono e tramontano” (Löwith, 2000, p. 133). Per gli antichi, né le guerre persiane, né la guerra del Peloponneso o la conquista del mondo da parte dei Romani sono oggetto di vero sapere, ma soltanto di cronachistica attenzione o, al massimo, sono un repertorio di soluzioni pratiche alle emergenze politiche. Il presupposto moderno, continua Löwith (2000, p. 142), è “la fede nella rilevanza assoluta di ciò che vi è di più relativo, la storia.” E la storia attuale è “un compiersi del nichilismo.” Nel suo duplice aspetto: postmodernità ed economia del denaro: la mancanza di senso del divenire e l’assurgere del mezzo per vivere a finalità del vivere (Simmel, 1997). La consapevolezza di questa realtà impedisce di formulare una qualsiasi teoria dell’oggettività del senso della storia.

7. Il nichilismo concreto e lo spirito di Faust

Il nichilismo non è soltanto un fenomeno teoretico, ha osservato Nietzsche (2006), ma anche una realtà pratica, economico-sociale e politica; non ci si limita a dire “niente ha valore”, si manda concretamente in rovina quello che è. Questo modo di agire è radicato nel capovolgimento, tipico del nichilismo, del rapporto fra mezzo e fine. Nell’economia del denaro il fine – l’acquisizione di un bene – diventa il mezzo per ottenere il mezzo trasformato in fine, vale a dire la possibilità di ottenere *qualsiasi* bene. La concretezza ontologica del bene svanisce e al suo posto si configura il senso di potenza fine a sé stesso; in modo analogo, come ha notato Gunther Anders (2007) in *L’uomo è antiquato* (II), quello che si può fare, per la mentalità tecnologica si *deve* fare, indipendentemente da che cosa esso sia e dalle conseguenze ontologiche dell’agire tecnico. Sono queste le premesse per l’aggressione alla biosfera che caratterizza il cosiddetto *antropocene*, lo sfruttamento della biosfera come se questa fosse inesauribile alla ricerca del profitto massimo – che non esiste, essendo la sua scala di misurazione numerica, cioè infinita. Il finito viene sacrificato, così, all’infinito, il relativo all’assoluto, la sopravvivenza della specie allo slancio produttivo che si perde nell’indeterminato in nome del profitto di pochi. Il “signore della natura” attua il *ius utendi et abutendi* alla sua proprietà distruggendola e ponendo le basi della propria distruzione, fino a chiudere il cerchio del nichilismo e della mancanza di senso della storia umana sulla terra (System Dynamics Group, 1974; Klein, 2019; Salomone, 2019; Conversi, 2022). “I cambiamenti antropogenici apportati alla superficie terrestre, agli oceani e coste e all’atmosfera terrestre, nonché alla biodiversità, al ciclo dell’acqua e ai cicli biogeochimici sono chiaramente identificabili oltre qualunque possibile variabilità naturale” (Ellis, 2020, p. 44). Sono i segni di una nuova signoria rilevati dalla *Amsterdam Declaration on Global Change*, una nuova signoria rivolta,

oggettivamente, cioè indipendentemente dalle intenzioni soggettive, alla distruzione del contesto e, quindi all'autodistruzione umana.

L'essere umano, per larga parte, è signore della natura. Non è un caso che nel *Faust* di Goethe (1965, p. 56) il diavolo Mefistofele dica, dopo avere scritto nell'album di uno studente il celebre detto "*Eritis sicut Deus scientes bonum et malum*", "Segui pure il vecchio monito e mio cugino il Serpente. Un bel giorno, malgrado la tua somiglianza con Dio, avrai da tremare!". Quel giorno sembra avvicinarsi sempre di più. Al contrario di Prometeo che ha portato gli esseri umani al "ben-vivere", Faust, il protagonista del poema di Goethe intende essere, come uomo, signore di tutte le cose che sono e il ben-vivere non è affar suo. In lui arde la sete di infinito, quella sete che, secondo Werner Sombart (1994, p. 21), anima la più potente creazione faustiana, l'economia finanziaria (il "gigante scatenato"). Sottile sembra essere la linea di demarcazione che separa il "ben-vivere" prometeico dalla volontà di potenza faustiana proiettata nell'infinito. Sulla spinta di quest'ultima, "la storia ha cambiato il proprio andamento", come ha scritto Daniel Halévy nel 1948 (Halévy, 2018; Carena-Ingravalle 2012). Non ha ancora trovato una mèta, tuttavia. Come scrive Mosè Maimonide nella *Guida dei perplessi* (2005, p. 124):

Dice la Bibbia: "Andrò e tornerò al Mio posto" (Osea, 5, 15); significa che la "presenza" divina, che si trovava tra di noi, si ritira da noi, e a ciò segue il venir meno della provvidenza su di noi, come dice la Bibbia in forma di minaccia: "Io nasconderò loro il Mio volto, ed essi saranno divorati" (Deuteronomio, 31, 17). Infatti, quando viene meno la provvidenza, si resta prigionieri e prede di qualsiasi cosa possa accadere: il bene e il male dipendono dal caso. Che terribile minaccia! Ad essa allude la Bibbia dicendo: "Andrò e tornerò al mio posto".

La condizione nichilistica è prospettata con chiarezza cristallina: la fonte del senso di ogni evento "si nasconde", la sua presenza nella catena degli eventi scompare e, con essa scompare la provvidenza, vale a dire il senso manifesto della catena degli eventi storici; gli esseri umani "saranno divorati", non si dice da chi o da che cosa; infatti l'eclisse del senso comporta l'autodistruzione di coloro che si muovevano secondo quel senso: nella storia che procede a caso, il bene e il male si generano fuori di qualsiasi piano divino, fuori della provvidenza, senza alcun senso. La storia umana si riduce a volontà di potenza che vuole soltanto sé stessa, dunque è priva di un senso, priva di una ulteriorità. In questa situazione matura la teoria sovrumantica immaginata da Nietzsche nell'aforisma 125 della *Gaia Scienza* (Nietzsche, 1882) la cui premessa è, non a caso, la morte di Dio (Ingravalle, 1981). Nietzsche scrive: "Che cosa abbiamo noi fatto, quando abbiamo svincolato la Terra, dalle catene che la avvincevano al suo Sole? Verso dove si muove essa ora? Verso dove andiamo noi?" (Nietzsche, 1946, p. 120). E continua:

Dio è morto! Dio rimane morto! E noi l'abbiamo ucciso! La grandezza di quest'azione non è, essa, forse, troppo immane per noi? Non dobbiamo, forse divenire Dèi, per apparire solo degni di [essa]? Non c'è stata mai un'azione più grandiosa di questa, e tutti quelli che dopo di noi nasceranno, apparterranno, necessariamente, in grazia di quest'azione, a una storia superiore a tutte quelle che sono sinora esistite! (Nietzsche, 1946, p. 120).

L'antropocene è questa "storia superiore", l'essere umano signore della natura, l'essere umano che dà le leggi a sé stesso, per usare formule astratte; minoranze umane che maneggiano maggioranze umane nella concreta dinamica dell'economia capitalistica, se vogliamo darle corpo attraverso la "legge ferrea dell'oligarchia" elaborata da Robert Michels (2012) o attraverso il quadro emblematico della società nord-americana dipinto da Charles Wright Mills nel volume del 1956 intitolato *La élite del potere* (Wright Mills, 2025). Il senso della storia umana è nell'affermarsi di oligarchie fattivamente nichilistiche (anche se retoricamente legate a quadri valoriali di natura etico-politica) a tendenza demagogica? Se così fosse, il senso della storia umana sarebbe stato anticipato dal IX libro della *Repubblica* di Platone, dedicato alla tirannide e dalla trattazione contenuta nel capitolo XXXVIII della *Politica methodice digesta* (1614) di Johannes Althusius (2009). Indubbiamente, il carattere oggettivamente oligarchico delle realtà politiche che strutturano le relazioni internazionali induce a propendere per una risposta affermativa.

8. La perdita dei punti di riferimento

Ritorniamo alla diagnosi di Max Horkheimer, che potrebbe essere intesa come prodotto di una nostalgia di quella che il neopositivismo denomina "metafisica", e che Horkheimer denomina "ragione oggettiva". Prescindiamo dalla attuabilità o meno della conoscenza metafisica, limitiamoci a constatare che la razionalità oggettiva è l'unica alternativa al nichilismo, e valutiamo l'impatto sociale e politico del nichilismo di massa così descritto da Horkheimer (1974, p. 26): "Il significato è soppiantato dalla funzione, dall'effetto sul mondo delle cose e dei fatti. Nella misura in cui le parole non vengono usate per calcolare probabilità o per altri fini pratici [...] esse si espongono al sospetto di avere fini propagandistici, perché la verità non è più un fine sufficiente a sé stesso".

Se questo è vero – ed è vero – è proprio sul piano delle finalità pratiche che è possibile valutare il nichilismo, alla luce della domanda: "Qual è l'impatto del nichilismo sul destino della specie?" La funzione che ha soppiantato il significato è la funzione di creazione di profitto che si è assoggettata la produzione stimolando la elaborazione di una epistemologia probabilistica e assai flessibile che costituisce la base dell'attuale sviluppo tecnologico e che

se si preoccupa dei fini (ammesso che lo faccia), dà per certo che anche essi siano “ragionevoli” in senso soggettivo, cioè che rispondano all’interesse del soggetto per l’autoconservazione: si tratti dell’autoconservazione dell’individuo singolo o di quella della comunità, dalla cui sopravvivenza quella dell’individuo dipende. L’idea che un fine possa essere ragionevole in sé – in forza di virtù che conosciamo che esso possiede in sé – indipendentemente da un qualche vantaggio soggettivo, è completamente estranea alla ragione soggettiva anche quando, sollevandosi al di sopra della considerazione dei valori immediatamente utilitari, essa tiene conto dell’interesse della società nel suo complesso (Horkheimer, 1974, pp. 11-12).

L’“in sé ragionevole” è svanito alla luce del pragmatismo estremo della razionalità tecnologica. Un pragmatismo che si configura esattamente nei termini della definizione nietzscheana di nichilismo: “manca la risposta alla domanda: perché?”. Sul piano dell’agire tecnologico le frontiere del possibile vengono spostate sempre più avanti; sul piano della fondazione morale di ogni agire ci troviamo di fronte ai postumi di una esplosione della razionalità etica. Ci troviamo, oggi, di fronte alla fine dell’illusione che “la ragione potesse fare ciò che la fede non stava facendo più” (Bauman, 1996, p. 12). Bauman continua la riflessione sottolineando che la condotta morale non può essere garantita né da una migliore progettazione dei contesti per l’agire umano, né da una migliore formulazione dei motivi per l’agire umano; rilevando che i fenomeni morali sono intrinsecamente “non-razionali” e che, quindi, la morale è intrinsecamente aporetica e non universalizzabile e irrazionale; quindi, alle morali eteronome vanno sostituite morali fondate sulla responsabilità dell’“Io morale”. Ma per colui che agisce secondo una convinzione morale, quest’ultima non è relativa, ma assoluta.

Dalla concezione post-moderna o nichilistica dell’etica emerge un atteggiamento analogo a quello che si coglie nel famoso saggio, risalente al 1896, di William James *La volontà di credere* (2024). L’unità morale della specie umana si presenta come un orizzonte utopico, conclude Bauman, come una dimensione a cui tendere, dato l’alto livello di compenetrazione di tutti i popoli della terra in seguito all’intensificazione dei flussi migratori (che promette di aumentare in conseguenza delle guerre e della crisi climatica). Se è così, il senso della storia della specie si presenta come oggetto di volizione, come obiettivo da realizzare in una prospettiva cosmopolitica che, diversamente dalla visione kantiana, non si pone come oggettiva tendenza della “natura”, ma come soggettivo progetto umano alla ricerca dei propri strumenti di realizzazione economici, sociali e politici. Una ricerca che in opere come *Le basi pratiche della pace* di David Mitrany del 1943 (Mitrany, 2013) e *Pianificazione internazionale per la libertà* di Otto Neurath del 1942 (Neurath, 2016) si delinea con una certa chiarezza mentre è ancora in corso la Seconda Guerra Mondiale. La realizzazione è, così, una fondazione indipendentemente dalla fondazione.

Ma due problemi si pongono: chi è il soggetto della realizzazione? Le classi oppresse, guidate da minoranze illuminate come, sostanzialmente nella visione marxista-leninista? Oppure, come argomentato da Nietzsche (Ingravallo, 2020), da Fried (2024), da Burnham (1994), andiamo verso un'epoca di blocchi continentali organizzati politicamente nella lotta per la potenza e guidati dai *Führer* dell'economia e della finanza? Molti sintomi mostrano che la dinamica dell'economia finanziaria nel suo nesso con lo sviluppo tecnologico ha sempre meno bisogno di una rappresentanza politica che vada oltre la dimensione spettacolare-psicopolitica che è, ormai, più una forma di intrattenimento che un'arena in cui si giochino i destini dell'ordine economico e sociale. Come ha scritto Guy E. Debord (1990, p. 97): "Lo spettacolo è il capitale a un tal grado di accumulazione da divenire immagine". Il politico è l'ologramma del finanziere e la politica è l'involucro dell'economia finanziaria (effettivo fondamento di ogni attività produttiva e distributiva). Il senso della storia, a questo punto, consisterebbe nella lotta per il predominio di gruppi di investitori nello scenario geoeconomico mondiale e nelle sue rappresentazioni geopolitiche. In certo qual modo, saremmo ricondotti al senso della storia enucleato da Friedrich Nietzsche e da Max Nordau, quanto alla superficie politica, ma alla critica dell'ideologia di Karl Marx e Friedrich Engels e di Vilfredo Pareto (pur nella loro diversità e contrapposizione), quanto al substrato economico.

In effetti, non ci sono dubbi che, come ha rilevato Werner Sombart, il senso della storia moderna si identifichi con la storia dell'economia capitalistica. Questa sembra attivare una potenzialità già individuata da Aristotele, nel libro I della *Politica*, là dove distingue la crematistica naturale (acquisizione dei beni attraverso lo scambio mediato dal denaro) dalla crematistica innaturale (la creazione di denaro dal denaro), una potenzialità così espansiva da diventare effettivamente la storia del mondo. Come ha mostrato Georg Simmel sia nella sua *Psicologia del denaro*, risalente al 1889 (Simmel 2008), sia nella *Filosofia del denaro*, del 1900 (Simmel 2019), è psicologica la "molla" che spinge all'acquisizione del denaro inteso come "possibilità di ottenere qualsiasi cosa sia definibile "bene". Di recente il filosofo Byung Chul-Han (2024) ha elaborato una "psicopolitica" che vede nella manipolazione delle emozioni individuali inserite nel flusso emozionale collettivo la chiave stessa della politica attuale (e, forse, non soltanto della politica attuale). Il che significa che quella propensione umana allo scambio, che già Adam Smith evidenziava come dato antropologico originario e di cui Alfred Sohn-Rethel (1991) ha portato alla luce la connessione con l'intelletto astratto, matematicizzante o fisicizzante (teorizzato anche da Otto Neurath nei suoi scritti sulla *Einheitswissenschaft*, (la "scienza dell'unità del sapere") introduce a una possibile comprensione della vita associata che inverte un buon numero di prospettive presenti nella *Psychologie des foules* di Gustave Le Bon (2004; 2022), nella *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921)

di Sigmund Freud (1975), in *Le viol des foules par la propagande politique* di Sergej Čakotin (1964), in *The Hidden Persuaders* di Vance Packard (1958).

Noi siamo nel momento dell'algoritmo sovrano, il momento del trionfo della razionalità operativa, strumentale descritta da Max Horkheimer e già da Max Weber (Petterlini, 1978), che obbliga a distinguere fra manipolatori e manipolati: soltanto nelle carte costituzionali le nostre società sono fondate sull'uguaglianza dei diritti; nella realtà, le nostre società sono oligarchiche e, dato che nessuno più si illude di attuare una "prassi della verità" di tipo platonico, lo strumento unico è la manipolazione, la persuasione con ogni mezzo e, soprattutto, l'emarginazione dei competenti (Nichols, 2018) in un contesto come quello del *web* in cui, come in un supermercato, le buone merci e le cattive merci sono messe quasi sullo stesso piano, separate soltanto dal prezzo. Ma la gestione algoritmica della comunicazione va oltre e non può che andare oltre visto che la nostra società è società della comunicazione, della informazione, proprio perché i rapporti sono psico-economici e psico-politici e la dimensione dello psichismo è dimensione dell'informazione. Informazione che poggia su "un lessico povero, arido":

Dovendo comunicare con le macchine digitali, esso si configura come un linguaggio impostato su ordini e comandi. Dice alle macchine che cosa devono fare dicendo a noi come dobbiamo fare per farglielo fare. Soprattutto si tratta di un linguaggio nelle cui parole scorre una linfa carica di gerarchia e di potere; una linfa che si trasmette a noi poiché, come ogni altro linguaggio, esso porta con sé mappe culturali e paradigmi di relazione. Porta con sé e trasmette una visione del mondo esplicitamente capitalistica e oligarchica, nonostante i suoi travestimenti; una visione entro cui gli utilizzatori dei dispositivi digitali vengono equiparati alle macchine di cui si servono e alle quali, ma anche dalle quali, vengono asserviti (Curcio, 2018, pp. 22-23).

Siamo ben al di là dell'industrialismo moderno "per il quale la fabbrica è il prototipo dell'esistenza umana e il lavoro in tutti i campi dell'attività culturale dev'essere modellato sulla produzione a catena o sui metodi di direzione razionalizzata", come scriveva Horkheimer (1974, pp. 48-49) a proposito dell'orientamento neopositivista, che faceva della fisica sperimentale il prototipo di tutte le scienze e che voleva modellare tutte le sfere della vita intellettuale "sulle tecniche di laboratorio". La fabbrica era un luogo preciso e delimitato, quale che fosse la sua influenza culturale sul contesto; ora, invece abbiamo un contesto *interamente* permeato dalle logiche di gestione algoritmica che è alla base dell'intelligenza artificiale; un contesto che "mette in forma" i comportamenti e che si pone, quindi, come oggettivazione politica di finalità economiche.

Negli Stati Uniti d'America già alla metà degli anni Cinquanta del XX secolo Charles Wright Mills (1966) poteva asserire che la *élite* del potere era composta da uomini d'affari, militari e soltanto di riflesso da politici. Le finalità della vita economica, sociale e politica sono "già date" e

rispecchiano la razionalità soggettiva delle *élites* del potere che si presenta nella comunicazione pubblica con le sembianze dello spettacolo. Come osservava Débord (1990, pp. 88-89), “lo spettacolo si presenta come un’enorme positività indiscutibile e inaccessibile. Esso non dice niente di più di questo, che ‘ciò che appare è buono, ciò che è buono appare’. L’attitudine che esso esige per principio è questa accettazione passiva, che ha di fatto già ottenuto con il suo modo di apparire senza repliche, con il suo monopolio dell’apparenza”. Era il 1967, ma è innegabile che le sue parole valgano non soltanto per oggi, ma anche per il prevedibile domani.

Da questo quadro consegue anche la possibilità di interpretare le categorie nietzscheane di “nichilismo attivo” e di “nichilismo passivo” come chiavi per una lettura del presente. Ne *La volontà di potenza* leggiamo: “Il nichilismo ha due sensi: A) Nichilismo quale segno della *potenza elevata dello spirito*; il nichilismo attivo. B) Nichilismo quale *tramonto e regresso della potenza dello spirito*: il nichilismo passivo” (Nietzsche, 1944, p. 19). Per Nietzsche lo spirito (*Geist*) è quello che era per la tradizione cristiana, luterana che faceva propria l’antica immagine del motore immobile del libro XII della *Metafisica* di Aristotele: ciò che si muove da sé, ciò che è assolutamente libero, che può elevare la propria potenza, oppure decadere. Il problema non è la verità: qui siamo interamente sul terreno di quella che Horkheimer chiama “razionalità soggettiva”. Che è la razionalità tecno-scientifica faustianamente proiettata alla conquista del mondo; la sua controparte è quella razionalizzazione della sottomissione che corrisponde al tramonto della potenza dello spirito e che prende corpo presso tutti coloro che l’oligarchia dominante si è assoggettata nei modi più diversi. Se vogliamo darne una lettura in chiave marxiana: classi dominanti e classi subalterne. La lettura che Nietzsche ne dava evocava il modello schiavistico già dal tempo di *Umano, troppo umano* (1979) e, addirittura, dal tempo dei saggi *Lo Stato dei Greci* e *L’agone omerico* (2006).

9. La negazione del senso

Per certi aspetti, il limite delle riflessioni di Nietzsche è lo stesso limite imputato da Horkheimer (1978, p. 24) a Machiavelli: “In questo modo di procedere è naturalistico il fatto che i modi di reazione degli uomini sono dedotti dal concetto di individui di una specie biologica, senza tener conto dei momenti nei quali l’individuo non è determinato dalla natura extraumana, ma dalla società in sviluppo, dalle leggi sociali generali”.

Infatti, la nozione di “volontà di potenza”, che sottostà alla nozione di nichilismo è articolata in “volontà di potenza della vita ascendente” e in “volontà di potenza della vita decadente” ed è interamente fondata su una visione interamente naturalistica della vita umana (Ingravalle, 1981). Ma anche allargando la nozione dell’individualità alla sua base sociologica, il problema

dell'assenza di un senso sussiste perché nella nozione di “senso” della storia è implicita l'idea di una finalità che sta *oltre* l'accadere, anche se si può desumere dall'accadere considerando il senso immanente nell'accadere stesso. Trascendente o immanente, il senso è negato, come realtà oggettiva, sia nel naturalismo nietzscheano, sia nella visione sociologica e ricondotto a ideologia, dunque a ragione soggettiva, che può essere considerata come prodotto di una classe sociale, come geniale ritrovato di alcuni individui, ma si presenta pur sempre come relativa. Le epoche della storia umana in cui si è dato per oggettivo il senso del divenire appaiono come analoghe alle epoche in cui si davano per oggettivi i miti. L'incanto è già rotto, per quanto riguarda il mondo occidentale, nel VI secolo a.C. dai dubbi di Teognide di Megara sulla giustizia divina, sul quale, non a caso, richiama l'attenzione proprio Nietzsche (1985). E l'incanto è definitivamente cancellato dalla scepri radicale dei *Ragionamenti duplici* del V secolo a.C. (Maso, 2018). L'oggettività del senso della storia non è più credibile di quanto lo sia il mito, una volta che il sapere delle scienze naturali ha disvelato le vere modalità dell'esistenza delle realtà naturali. Noi sappiamo come siano state costruite le “grandi narrazioni” il che non le rende *ipso facto* false, ma non contribuisce, di certo, a renderle credibili come vere.

Quando Pierre Bayle, alla fine del XVII secolo, scrisse i suoi *Pensieri sulla cometa*, egli mostrò l'incompatibilità delle convinzioni diffuse sui reconditi e minacciosi significati delle comete mantenendosi in un'ottica di rigorosa teologia naturale, mostrando che la retta nozione di Dio non poteva non contraddire queste convinzioni; ma, naturalmente, egli non poté dimostrare la fondatezza della retta nozione di Dio stessa (Bayle, 1957). Ma quando, nel secolo seguente, D'Holbach (1978) assume rigorosamente la fisica meccanicistica come orizzonte del sapere umano, non può non mettere in discussione la nozione stessa di Dio e, quindi, anche la nozione di Provvidenza e, con essa, la base teologica della convinzione del potere divino dei sovrani. Né le cose vanno diversamente quando con la critica della scienza di Ernst Mach, si fa avanti la concezione probabilistica delle stesse leggi scientifiche. Il che non ha minimamente incrinato, sul piano della cultura di massa, il prestigio delle “stelle su misura”, per usare il titolo di un noto saggio di Theodor Wiesengrund Adorno (1994), e delle convinzioni astrologiche ampiamente praticate tutt'ora: l'oroscopo si trasferisce nei tracciati digitali. L'irrazionale non fatica troppo a trovare la propria espressione algoritmica. La correttezza formale non ripugna al contenuto irrazionale; l'aveva notato, del resto, Aristotele nella sua teoria del sillogismo, là dove aveva rilevato la fondamentale differenza fra correttezza di un enunciato e verità di un enunciato. La razionalità soggettiva o strumentale è un complesso di mezzi a disposizione di *qualsiasi* soggetto, razionale o irrazionale che esso sia; “in ultima analisi, la ragione soggettiva è la capacità di calcolare le probabilità e di coordinare i mezzi adatti con un dato fine” (Horkheimer, 1974, p. 13). Per la ragione strumentale o soggettiva, come del resto aveva già affermato Max Weber, “nessun

fine è ragionevole in sé, e non avrebbe senso cercar di stabilire quale, di due fini, sia più ‘ragionevole’ dell’altro; dal punto di vista soggettivistico un paragone del genere è possibile solo quando i due fini servono a un terzo, superiore a entrambi, se cioè non sono fini ma mezzi” (Horkheimer, 1974, p. 13; Weber, 1966, pp. 6-43; Mannheim, 1940).

In termini generali, non esistono limiti razionali a che sia fissata una simbolica per una comunità che si autodefinisca comunità di destino (Ingravalle, 2015), e dato che questa “fissazione” rispecchia le dinamiche delle lotte sociali e politiche è agevole comprendere quali siano i possibili esiti di un processo di questo tipo in un’epoca in cui l’intensificazione dell’uso dei *mass media* rende più semplici e più rapide le comunicazioni indipendentemente dal loro contenuto e rende straordinariamente semplice la manipolazione dei singoli e delle masse, addestrando, l’algoritmo, a una pratica di esecuzione di ordini basata sullo schema pavloviano di “stimolo/risposta”. Praticamente chiunque può essere fonte autorevole se ha numerosi *followers*, indipendentemente dal contenuto di verità di quanto egli afferma. Con buona pace di ogni manifestazione dello spirito critico e una esaltazione del gregarismo buono per qualsiasi causa. Non è più necessaria la *personalità* autoritaria, è sufficiente la *dinamica* del *web* opportunamente indirizzata.

La semplice osservazione che gli strumenti non sono buoni o cattivi implica che si debba discutere su chi li utilizza; la neutralità degli strumenti è evidente, ma irrilevante, sotto il profilo sociologico e politico; ognuna delle parti contendenti lo sottolinea, con compiacimento, spesso, alludendo alla relatività di “bene” e di “male”; mancando criteri oggettivi, ogni discussione si riduce alla contrapposizione di parole d’ordine, di fedi personalistiche, a simpatie o ad antipatie, come ogni *talk show*, ormai, quotidianamente dimostra. I tentativi di tracciare percorsi per una persuasione razionale e per una comunità dialogica – come la teoria dell’agire comunicativo di Jürgen Habermas (2022) – presuppongono proprio quel patrimonio di certezze che non è più possibile fondare e che dai flussi comunicativi viene revocato in dubbio o negato in nome di approcci più “muscolosi” che si fanno un vanto della infondatezza razionale.

Senonché l’approccio umanistico si basa su una evidenza: per l’essere umano l’essere umano è l’essere più alto; tradurre nel concreto questa evidenza significa attribuire un nuovo senso alla storia: la tutela della sociosfera e della biosfera sulla quale quest’ultima si fonda e trasformare l’antropocene da maledizione in opportunità. Ma questo implica la critica radicale dell’esistente da un punto di vista umanistico nello spirito di Prometeo e la critica di un futuro auspicato da taluno come sovrumantica autodistruzione nello spirito di Faust.

10. Prometeo contro Faust: l'ultima guerra civile dello spirito romantico nell'età dell'antropocene

Potremmo dire, anche: il progresso *nell'essere* e il progresso *contro l'essere*. Condurre l'essere alla sua pienezza, oppure dissolverlo nell'accelerazione della storia come in una fiammata? Diventare Dio, oppure diventare qualche cosa che intende porsi al di sopra di Dio? Realizzare l'essere umano oppure attuare il superuomo? Ecco altrettanti sensi della storia, guardando al futuro, che si radicano in umanità diverse e contrapposte nel concreto: economia sociale o economia tecno-finanziaria, piena realizzazione dell'umano, oppure straripante e illimitata realizzazione di pochi e/o pochissimi nel plauso adorante della maggioranza, con distruzione della sociosfera e della biosfera?

Se “romantica” è la passione per l'infinito e se “classica” è l'attrazione per la forma, la completezza, la finitezza, forse ci troviamo all'ultimo atto del conflitto fra spirito classico e spirito romantico – e se il campione dello spirito classico è Prometeo, lo si afferma nella consapevolezza dell'ampio dibattito sul “prometeismo” (Condorello, 2022), Faust è il campione dello spirito romantico. Da un lato la ricerca del bello, dall'altro la ricerca del sublime *su questa terra*. La vita, che è metamorfosi, è, comunque, forma; l'assenza di forma non si concilia con la vita; la vita è divenire, ma anche stabilità (già lo osservava Platone); la velocizzazione assoluta cancella la vita e la forma. Lo sviluppo tecno-finanziario tende al sublime; la critica dell'economia capitalistica si propone di realizzare la bellezza. Che non è, tuttavia identica al “doricismo” esaltato, a suo tempo, da Gottfried Benn (2019), ma alla visione ironica tra le macerie di Berlino, ma, in qualche modo, pacata, del *Tolemaico* (Benn, 1973) e ai dubbi dell’“uomo senza qualità” di Robert Musil (2014). La bellezza non è questione di conoscenza – bello è quello che piace universalmente senza concetto, si può dire con Kant; essa ha in sé il parametro della simmetria e quello del disordine controllato con chiare indicazioni in senso politico: non a caso nel linguaggio politico dei Greci “bella” si dice di una *politéia* che noi diremmo “ben ordinata”, una città ben ordinata è *kallìpolis* e la bellezza consiste nella libertà dal bisogno per i liberi (ma niente impedisce di riportare la definizione a tutti gli esseri umani, considerandoli naturalmente liberi). Quello che noi diciamo “giusto” è innanzitutto “bello”, cioè ordinato, per gli antichi Greci. “Giusto” non è una categoria estetica, essa implica un'indagine razionale che apre la via proprio al nichilismo. Invece, una “prospettiva estetica” si presenta come immediatamente coglibile, attuabile, praticabile come cornice per ogni altra attività umana.

Perché Prometeo è il nume tutelare di questa visione? Pensiamo non soltanto alle testimonianze mitografiche, ma al *Prometeo incatenato* di Eschilo. E perché Faust è il nume tutelare di chi aspira all'infinito? Pensiamo al Faust di Marlowe, di Lenau e di Goethe. Su entrambe le figure è opportuno soffermarsi, sia pure brevemente. Prometeo promuove il ben-vivere con le risorse

della natura assoggettate alle *technai*. Faust, invece, è assetato di potere sugli esseri umani e sulla natura. Il ben-vivere è legato all'arte che "scopre e libera il regno della forma sensibile, il piacere della sensibilità, contro tutto ciò che vi è di falso, di informe e di brutto nella percezione, fattori tutti questi repressivi della verità e del potere della sensibilità, della dimensione sensitiva come dimensione erotica" (Marcuse, 1968, p. 140). L'oggetto come visione, non come oggetto familiare, dunque. L'arte "scopre e crea una nuova immediatezza, che appare soltanto con la distruzione del vecchio. Questa nuova immediatezza si ottiene con un processo di anamnesi: immagini, idee, concetti da molto 'conosciuti' trovano, nel lavoro dell'arte, la loro rappresentazione e verifica sensibile" (Marcuse, 1968, p. 141).

Tutt'altro il paesaggio estetico di Faust: la spinta all'infinito nella funzionalità e nella velocità delle percezioni in cui la "modernità liquida" diventa un torrente impetuoso che travolge ogni cosa fondendosi con la vertiginosa circolazione delle merci e del denaro, rendendo flessibile tutto quello che è saldo, incerto tutto quello che è certo. Non a caso si è parlato di "realismo capitalista" (Fisher, 2018) e, d'altro lato, di "tecnoprimitivismo" (Sievers, 2021) come di una *sua* estrema affermazione: tra il riconoscimento che "la licenza senza limiti port[a] all'infelicità e alla disaffezione" (Fischer, 2018, p. 152) e l'affermazione di Adriano Scianca sull'uomo "che va oltre, che si supera, che percorre nuove vie ed è mosso da un'ansia faustiana di guardare in alto, che spia i venti del largo, che sono le vie senz'orme e la lontananza senza rifugi. La meschinità piccolo-borghese dell'ultimo uomo, contro l'audacia sperimentatrice infinito" (Sievers, 2021, p. 134).

Il nostro è, oggi, il paesaggio di Faust, non il paesaggio di Prometeo. Ma è probabile che, pena l'autodissoluzione della specie, in qualche modo Faust dovrà "prometeizzarsi"...

Bibliografia

- Adorno, T.W. (2010). *Stelle su misura. L'astrologia nella società contemporanea*. Einaudi.
- Alessandro di Afrodizia. (2019). *La sorte il caso e il destino* (F. Ingravallo, a cura di). Mimesis.
- Althusius, J. (2009). *La politica. Elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani* (C. Malandrino, a cura di). Claudiana.
- Anders, G. (2007). *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (M.A. Mori, trad.). Bollati Boringhieri.

- Aschheim, S.E. (1993, Ottobre). Max Nordau, Friedrich Nietzsche and Degeneration. *Journal of Contemporary History*, 28, 4, 643-657.
- Bayle, P. (1957). *Pensieri sulla cometa e Dizionario storico e critico* (G.P. Brega, a cura di). Feltrinelli.
- Benn, G. (2019). *L'universo dorico* (F. Freda, trad.). Edizioni di Ar.
- Benn, G. (1973). *Il romanzo del fenotipo. Il Tolemaico* (L. Zagari, trad.). Einaudi.
- Bernays, J. (2020). *Lineamenti del trattato perduto di Aristotele sull'effetto della tragedia*. In Gherardo Ugolini, *Jakob Bernays e l'interpretazione medica della catarsi tragica*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.
- Burckhardt, J. (1905). *Riflessioni sulla storia universale* (M.T. Mandalari, trad.). Rizzoli.
- Burnham, J. (1941). *La rivoluzione dei managers* (C. Pellizzi, trad.; A. Salsano, introduzione). Bollati Boringhieri.
- Canfora, L. (1974). *Teorie e tecnica della storiografia classica*. Laterza.
- Carena, T.C & Ingravalle, F. (2012). *Morfogenesi dell'evento*. Aracne.
- Carlyle, T. (2018). *Gli Eroi* (G. Varchi, trad.). Oaks.
- Clausewitz, von, C. (2000). *Sulla guerra* (G.E. Rusconi, a cura di). Einaudi.
- Condorello, F. (a cura di) (2022). *Eschilo, Goethe, Shelley, Gide, Pavese. Prometeo. Variazioni sul mito*. Feltrinelli.
- Conversi, D. (2022). *Cambiamenti climatici. Antropocene e politica*. Mondadori.
- Croce, B. (1967). *Storiografia e idealità morale*. Laterza.
- Curcio, R. (2018). *L'algoritmo sovrano. Metamorfosi identitarie e rischi totalitari nella società artificiale*. Sensibili alle Foglie.
- Čakotin, S. (1964). *Tecnica della propaganda politica* (P. Angarano, trad.). Sugar.
- Débord, G.E. (1990). *Commentari sulla società dello spettacolo e La società dello spettacolo* (F. Vasarri & P. Salvadori). Sugarco Edizioni.
- Maso, S. (2018). *Dissòì lògoi*. Edizione criticamente rivista, introduzione, traduzione e commento. Edizioni di Storia e Letteratura.
- Edelstein, L. (1987). *L'idea di progresso nell'antichità classica* (M. Fantuzzi, trad.). Il Mulino.
- Ellis, E.C. (2020). *Antropocene*. Giunti-Slow Food Editore.
- Fanon, F. (2007). *I dannati della terra* (L. Ellena, a cura di; C. Cignetti, trad.; J.-P. Sartre, trad.). Einaudi.
- Feuerbach, L. (1960). *Essenza del Cristianesimo* (C. Cometti, trad.; A. Banfi, prefazione). Feltrinelli.
- Finley, M.I. (1981). *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato* (B. Mcleod, trad.). Einaudi.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista* (V. Mattioli, trad.). Nero.
- Freud, S. (2015). *L'avvenire di un'illusione* (S. Mistura, con un saggio di; E. Ganni, trad.). Einaudi.

- Freud, S. (1975). *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (E.A. Panaitescu, trad.). Boringhieri.
- Fried, F. (2024). *La fine del capitalismo* (A. Treves, trad.; F. Ingravalle, introduzione). Oaks.
- Frisch, M. (1954). *Stiller* (A.L. Pandolfi, trad.). Mondadori.
- Goethe, W. (1965). *Faust* (B. Allason, trad.; C. Cases, introduzione di). Einaudi.
- Halévy, D. (2018). *L'accelerazione della storia* (T.C. Carena & F. Ingravalle, a cura di). Oaks.
- D'Holbach, P.T. (1978). *Sistema della natura* (A. Negri, a cura di). UTET.
- Habermas, J. (2022). *Teoria dell'agire comunicativo* (G.E. Rusconi, a cura di; P. Rinaudo, trad.). Il Mulino.
- Han, B.-C. (2024). *La psicopolitica e le nuove tecniche del potere* (F. Buongiorno, trad.). Nottetempo.
- Hiltunen, A. (2011). *Aristotele a Hollywood* (I. Guida, a cura di). Dino Audino Editore.
- Horkheimer, M. (1969). *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale* (E.V. Spagnol, trad.). Einaudi.
- Ingravalle, F. (1981). *Nietzsche illuminista o illuminato*. Edizioni di Ar.
- Ingravalle, F. (1999). *La teoria e le sue ombre* (P. di Vona, introduzione). Edizioni di Ar.
- Ingravalle, F. (2015). *Il mito del regresso e il nichilismo politico*. Edizioni di Ar.
- Ingravalle, F. (2020). *Friedrich Nietzsche politico. Lo Stato nella prospettiva del "radicalismo aristocratico"*. Edizioni di Ar.
- James, W. (2024). *La volontà di credere* (G. Graziussi, trad.; F. Ingravalle, introduzione). Iduna.
- Kelsen, H. (1975). *Il problema della giustizia* (M.G. Losano, a cura di). Einaudi.
- Klein, N. (2019). *Il mondo in fiamme. Contro il capitalismo per salvare il clima* (G. Carlotti, trad.). Feltrinelli.
- Lanza, D. (1994). Introduzione. In Aristotele, *Poetica* (pp. 61-74). Rizzoli.
- Le Bon, G. (2004). *Psicologia delle folle* (L. Morpurgo, trad.; P. Melograni, trad.). TEA.
- Le Bon, G. (2022). *Psicologia politica* (A. Popa, trad.). Oaks.
- Löwith, K. (2000). *Storia e fede*. Laterza.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Les Éditions Du Minuit.
- Machiavelli, N. (1968). *Il principe* (F. Chabod, a cura di). Einaudi.
- Maimonide, M. (2005). *La guida dei perplessi* (M. Zonta, a cura di). UTET.
- Mannheim, K. (1940). *Man and Society in Age of Reconstruction* (E. Shils, trad.). Routledge.
- Marcuse, H. (1968). *L'arte in una società a una dimensione*. In H. Marcuse, *Critica della società repressiva* (C. Camporesi, a cura di) (pp. 135-148). Feltrinelli.
- Meyrink, G. (2005). *L'angelo della finestra d'Occidente* (D. Sassi & G. Drago, trad.). Adelphi.
- Michels, R. (2012). *Democrazia e oligarchia* (F. Ingravalle, a cura di). Edizioni di Ar.
- Momigliano, A. (1975). *Introduzione bibliografica alla storia greca fino a Socrate*. La Nuova Italia.

- Momigliano, A. (1968). *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d. C.* In A. Momigliano, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (pp. 89-110). Einaudi.
- Musil, R. (2014). *L'uomo senza qualità* (A. Frisé, a cura di; A. Rho, G. Benedetti & L. Castoldi, trad.). Einaudi.
- Neurath, O. (2016). *Pianificazione internazionale per la libertà.* In O. Neurath, *L'utopia realmente possibile* (pp. 41-79). Mimesis.
- Nietzsche, F.W. (1944). *La volontà di potenza.* Fratelli Bocca Editori.
- Nietzsche, F.W. (1946). *La Gaia Scienza* (A. Cippico, trad.). Fratelli Bocca Editori.
- Nietzsche, F.W. (1974). *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (S. Giametta, a cura di; G. Colli, nota introduttiva). Adelphi.
- Nietzsche, F.W. (1985). *Teognide di Megara.* Laterza.
- Nietzsche, F.W. (2006). *Il nichilismo europeo* (G. Campioni, a cura di). Adelphi.
- Nietzsche, F.W. (2006). *Lo Stato dei Greci. L'agone omerico* (F. Ingravalle & F. Freda, a cura di). Edizioni di Ar.
- Nordau, M. (1896). *Degenerazione* (G. Oberosler, trad.). Fratelli Bocca.
- Nordau, M. (1915). *Il senso della storia* (R. Lovera, trad.). Attilio Barion Editore.
- Packard, V. (1958). *I persuasori occulti* (C. Fruttero, trad.). Einaudi.
- Parodi, S. (2013). *La teoria funzionalista di David Mitrany.* CET.
- Petterlini, A. (1978). *La notte della ragione.* Marsilio.
- Plutarco (2010). *De Fortuna Romanorum* (F. Ingravalle, a cura di). Edizioni di Ar.
- Popper, K.R. (1957). *Miseria dello storicismo* (S. Veca, introduzione; C. Montaleone, trad.). Feltrinelli.
- Ranke, L. von. (1885). *Vorrede a Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514.* Duncker & Humblot.
- Salomone, M. (2019). *Giustizia. Sociale e ambientale.* Doppia voce.
- Sievers. (2021). *Tecnoprimitivismo.* Polemos.
- Simmel, G. (1997). *Sulla psicologia del denaro* (F. Freda & F. Ingravalle, trad.). Edizioni di Ar.
- Simmel, G. (1998). Concetto e tragedia della cultura. In G. Simmel, *Cultura filosofica* (M. Monaldi, trad.). (pp. 189-212). Neri Pozza.
- Simmel, G. (2019). *Filosofia del denaro* (A. Cavalli & L. Perucchi, a cura di). Ledizioni.
- Sohn-Rethel, A. (1991). *Il denaro. L'apriori in contanti* (F. Coppellotti, trad.). Editori Riuniti.
- Sombart, W. (1994). *Metafisica del capitalismo* (C. Mutti, a cura di). Edizioni di Ar.
- System Dynamics Group Massachusetts Institute of Technology (MIT). (1974). *I limiti dello sviluppo.* Mondadori.
- Vernant, J.-P. (2021). *Mito* (A. Marcolongo, prefazione). Enciclopedia Italiana.

Weber, M. (1966). La scienza come professione. In M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* (A. Gioliti, trad.). (pp. 5-43). Einaudi.

Wright Mills, C. (2025). *La élite del potere* (P. Facchi, trad.; F. Ingravalle, introduzione). Oaks.

Approccio storiografico e razionalità scientifica: il contributo di F.A. Trendelenburg di *Emilio Mondani**

ABSTRACT (ITA)

Dopo aver argomentato la legittimità di un approccio storiografico alla filosofia nella cultura italiana, lo studio presenta gli sviluppi del pensiero elaborato da F.A. Trendelenburg negli anni tra il 1840 ed il 1870. Considera in successione: gli studi su Aristotele e la dottrina delle categorie, la loro rifondazione, le critiche alla dialettica hegeliana, la filosofia del diritto in chiave giusnaturalistica.

Parole chiave: logica, metafisica, categorie, diritto, persona

Historiography and Scientific Rationality: The Contribution of F.A. Trendelenburg by *Emilio Mondani*

ABSTRACT (ENG)

After arguing the legitimacy of a historiographical approach to philosophy in Italian culture, the study presents the developments of thought elaborated by F.A. Trendelenburg in the years between 1840 and 1870. We consider in order: the studies on Aristotle and the doctrine of categories, their refoundation, the criticism against the Hegelian dialectic, the philosophy of law in natural justice.

Keywords: logic, metaphysics, categories, right, person

* Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano

Introduzione

Le derive particolariste manifestatesi negli ultimi anni anche nei Paesi ad economia di mercato e le guerre ricomparse in Europa già dagli anni Novanta dello scorso secolo inducono in sede filosofica ad una riconsiderazione dell'approccio storicistico, se non altro perché la ricostruzione documentata dei fatti e la considerazione del punto di vista negativo, diverso e talora opposto al *mainstream* sociologicamente dominante, servono ad allontanarci dalla passionalità, e disporci ad un approccio razionale nel considerare punti di vista diversi.

Stimolante e a suo modo attuale si presenta la ricerca filosofica di Friedrich Adolf Trendelenburg, accademico di lingua tedesca affermatosi nella Prussia di metà Ottocento, studioso di Platone e Aristotele, avversario del pensiero di Hegel, ma attento all'autonomia del metodo sperimentale seguito dalle scienze e, nel contempo, convinto sostenitore della storicità del pensiero umano.

Dedicare attenzione a questo pensatore ci permette di riscattarci dalla visione manualistica della filosofia e cultura tedesche, che non si identificarono col pensiero filosofico idealista e poi storicista, e ancora marxista, e nemmeno nel solo irrazionalismo di Schopenhauer e Nietzsche, bensì furono ricche di attenzioni per la cultura classica e rispettose della realtà, con particolare capacità di valorizzare i dati di fatto. In tal senso, non fu un per caso che Trendelenburg abbia influito sulla ricerca filosofica e di Kierkegaard e di Dilthey.

D'altra parte, un'attenzione concreta all'approccio storicistico (con la convinzione che la verità filosofica si fa nel tempo) è stata presente tra i pensatori vissuti a Milano anche negli anni di contestazione agli autori idealisti nostrani (Gentile e Croce). Ne fornisce la prova, ad esempio Carlo Sini, emerito di Filosofia teoretica all'università Statale, con un aureo volumetto rievocativo del suo maestro: *Enzo Paci, il filosofo e la vita* (2015). Lo studioso riferisce di una duratura relazione tra Paci e Benedetto Croce nell'ultimo decennio di vita del filosofo napoletano, nata allorché Croce recensì criticamente un saggio del Paci sul *Significato storico dell'esistenzialismo*. Paci

aveva gettato un ponte tra esistenzialismo e storicismo crociano: si riferiva alla distinzione crociana dell'attività dello spirito in quattro forme, che in ogni processo concretamente storico passavano dal momento teoretico a quello pratico. Paci leggeva nel momento economico, nell'opposizione tra utile e dannoso, proprio ciò che l'esistenzialismo nominava come *esistenza*, [...] la materia stessa di cui è fatta la storia umana (Sini, 2015, p. 29).

La proposta del giovane Paci era “doppiamente sottile: ritornava ad Hegel, maestro ispiratore dello storicismo crociano e dell'attualismo gentiliano, ma lo faceva ribadendo l'imprescindibilità del momento dialettico negativo”, poiché “se la vita spirituale è un incessante processo creativo e formatore, bisognerà per forza ammettere un momento preliminare, materiale, irrazionale” (Sini,

2015, p. 30) su cui lo spirito possa elevarsi. Anzi, nell'interpretazione di Sini Croce riprese a riflettere sulla dialettica hegeliana, dandone notizia a Paci per lettera (21/09/1951) e collocando l'origine dell'opposizione “nella filosofia della pratica e più propriamente nella forma della vitalità” (Sini, 2015, p. 31).

L'impegno di Enzo Paci sulle nozioni storiciste si concretizzò ulteriormente nel testo *Ingens sylva, saggio sulla filosofia di G. B. Vico* (1949), in cui “materia e forma, esistenza e relazione, natura e storia trovano espressione compiuta” (Sini, 2015, p. 31). In dettaglio, “Paci sottolinea la riconduzione vichiana del trascendentale all'uomo concreto: Vico ha compiuto la vera rivoluzione copernicana che sarà ritrovata da Kant; ma al posto dell'Io (penso – n.d.r.) ha posto l'uomo storico, il valore dell'opera umana creatrice di storia. [...] Vico preannuncia l'uomo di Feuerbach” (Sini, 2015, p. 32). E infine Sini parafrasa il suo maestro Paci: “Principio fondamentale della filosofia e del metodo è la sintesi dialettica natura-spirito, resa possibile dal mito, dalle fantasia, dall'immagine; con ciò l'uomo comprende la storia e la proietta nel futuro. In Vico troviamo anticipata la *critica della ragione storica* che fu l'ideale di Dilthey” (Sini, 2015, p. 32). E nella storicità di Vico Paci leggerà una prefigurazione della *Lebenswelt* di Husserl: “Qualcosa che sta prima di ogni scienza, vitale ed attivo nella concreta esistenza di ogni essere umano (orientata) verso un senso del vivere e del sapere, qualcosa che già Kierkegaard aveva compreso” (Sini, 2015, p. 33); quel che Vico chiama senso comune o giudizio senza riflessione.

Le riflessioni condotte da Carlo Sini sul magistero di Enzo Paci, proprie della tradizione milanese del secondo Novecento, possono senza grande approssimazione estendersi al ruolo svolto da Trendelenburg nella cultura filosofica tedesca di metà Ottocento, rigorizzate però a partire da un approccio filologico ai concetti logici e metafisici di Aristotele, a parer nostro ben più rigoroso rispetto alla ricostruzione del mito greco – romano curata da G.B. Vico.

Visitiamo quindi la ricerca condotta da Trendelenburg: in ciò ci è d'aiuto la guida attenta di Maurizio Mangiagalli, compagno di studi di chi scrive, profondo studioso e docente di Storia della Filosofia a Roma (Università LUMSA e pontificia Lateranense) e di Filosofia morale (a Gubbio), prematuramente scomparso lo scorso anno, che proprio a Trendelenburg dedicò i primi anni di studio e varie pubblicazioni.

1. Vita e opere

A livello divulgativo Trendelenburg (d'ora in poi T.) è noto per aver contestato Hegel sul principio ispiratore della sua dialettica, ossia sulla relazione originaria tre essere, nulla e divenire. Il rapporto di negazione tra essere e nulla, secondo T., può intendersi come logico o come reale: nel primo caso nega senza dir niente di affermativo; nel secondo afferma qualcosa di altro

(opposizione reale). Ma ciò non può accadere per via soltanto logica (come Hegel invece postula nella sua Scienza della Logica), poiché la disciplina logica non considera contenuti reali – per darci contenuti di realtà occorre rivolgerci all’esperienza, l’intuizione sensibile nel lessico di T. Insomma, Hegel avrebbe confuso tra contraddizione (logica) e contrarietà (reale). Hegel, per Trendelenburg, arricchisce i concetti logici di contenuti tratti dalle intuizioni e compie perciò un’operazione metodologicamente indebita, per il fatto che Hegel notoriamente presenta la logica come pensiero divino che si rivela “prima della creazione della natura e degli spiriti finiti”.

Ma, per meglio comprendere la dimensione teoretica della visione dell’autore, risulta fondamentale contestualizzarne storicamente e biograficamente l’opera.

Friedrich Adolf Trendelenburg nacque il 3 novembre 1802 a Eutin, nell’Holstein, figlio unico del Postkommissar rappresentante della vicina Danimarca. Rampollo di una famiglia di affermati professionisti, frequentò il ginnasio locale e dal 1822 l’ateneo di Kiel, poi di Lipsia (‘24) con G. Hermann, primo grecista del suo tempo, quindi fu a Berlino (‘24-‘26), dove snobbò l’insegnamento di Hegel, preferendo le lezioni di Schleiermacher. Addottoratosi il 2 marzo 1826 con una dissertazione sull’interpretazione aristotelica di Platone, ottenne due mesi dopo l’abilitazione all’insegnamento con la tesi *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata* (Mangiagalli, 1983, pp. 15-17).

Collocatosi strategicamente come precettore in una famiglia prossima al ministro prussiano dell’Istruzione, si dedicò al commento dei tre libri di Aristotele *De Anima*, che gli valse la chiamata all’Università di Berlino come docente straordinario di Filosofia. Con gli *Elementa logicae Aristotelae*, un’antologia per la scuola secondaria, divenne professore ordinario nel 1837 e poté sposarsi con Fernanda, figlia del filosofo T.F. Becker, che gli darà sette figli. Esteso l’insegnamento a Pedagogia, Etica e Filosofia del diritto, fu per cinque volte preside della facoltà filosofica e per tre mandati rettore dell’ateneo di Berlino. Tra le sue opere fondamentali ricordiamo le *Ricerche logiche* (1840), la *Storia della dottrina delle Categorie* (1846) e il *Diritto naturale originato dall’etica* (1860). Tra i pensatori moderni studiò Kant, Herbart, Leibniz e Spinoza, che trattò nei *Contributi storici di Filosofia*. Membro della reale accademia prussiana delle scienze, fu segretario per la classe di scienze storico filosofiche dal 1847 al ‘71 (Mangiagalli, 1983, pp. 18-19). Confrontatosi col pensiero di Hegel, “maestro di color che sanno”, pure ne diffidò temendo che “chiarezza e verità per mezzo della filosofia hegeliana non possano essere promosse, nella scienza come nella vita” (Mangiagalli, 1983, p. 20). Apprezzato comunque anche dagli hegeliani ortodossi come K. Rosenkranz, ottenne lauree honoris causa in legge e teologia e fu membro di varie accademie. Morì nel gennaio 1872. Viene riconosciuto maestro da Dilthey, Brentano e Kierkegaard, che nel *Diario* pone le *Ricerche Logiche* tra le mani di un Socrate immaginato a discutere con Hegel (Kierkegaard, 1962, p. 443).

2. Lo storico del pensiero antico e la logica realista

Il contesto in cui Trendelenburg si trova a operare è permeato dall'idealismo romantico, non tanto nell'alveo di Hegel (morto nel 1831) quanto di Schelling e di Schleiermacher, e dal confronto fra teologia e scienze empiriche. T. opta per la reciproca convivenza di queste ultime, posto che i due metodi di indagine (sintetico deduttivo per la prima e analitico induttivo per le seconde) si occupino in definitiva dello stesso oggetto: l'Intero. Nella prefazione alla terza edizione delle *Ricerche Logiche* (1870), T. arriva a dire: "Dato che le scienze difettano di spirito critico, si pongono in conflitto tra loro e richiedono l'apporto della filosofia come scienza dell'Idea (*nachstaffendes Denken*)" (Trendelenburg, 1870, p. 5). Il compito di esplicitare l'Intero si concreta nello scoprire "cosa sia l'ente universale che a tutto si estende", oggetto di una scienza filosofica che Aristotele chiamò *filosofia prima* (Trendelenburg, 1870, p. 6), successivamente denominata metafisica. Essa ha per oggetto

l'ente come tale e ciò che gli conviene come elemento universale, fondamento della conoscenza esperienziale (sensibile) propria dell'uomo; perciò, Kant chiamò metafisici i principi a priori della conoscenza e scrisse una *Metafisica dei costumi*. Herbart la intende come scienza della concettualizzazione dell'esperienza, operante attraverso la rimozione delle contraddizioni, offerta sul fondamento dell'essere in sé (Trendelenburg, 1870, p. 8).

La sua dedizione a favore del realismo aristotelico prende le mosse dalla tesi discussa e pubblicata nel 1826. In essa, il giovane Adolf considera tre tipi di passi aristotelici: le citazioni da Platone, le attribuzioni a dottrine platoniche, passi di commentatori aristotelici.

A partire dalla ripartizione condotta con criteri filologici, affronta poi l'interpretazione aristotelica della dottrina delle idee, laddove lo Stagirita contesta la nozione delle idee partecipanti nella realtà sensibile (metessi) a favore della propria nozione di causa. (*Metaph.*, A 987 b 10; M 1078 b 10). Circa il rapporto tra le idee ed i numeri, T. espone una conclusione che sa di manifesto programmatico per la sua futura ricerca: "Se le idee – il bene in sé, la bellezza in sé – si riducono ad aridi numeri, la bellezza (dottrinale), l'armonia ideale che amiamo in Platone si estingue". Viceversa "se con la numerazione ogni cosa si connette, è con l'intuizione che nulla si tralascia" (Trendelenburg, 1826, p. 92). Il che porta a concludere che per Trendelenburg "l'iperuranio platonico senza Aristotele si troverebbe privo di verità effettuale e destituito del fondamento, che all'essere spirituale può giungere soltanto come risultato di una concezione organica (finalistica) del mondo" (Mangiagalli, 1983, p. 34). Col manuale scolastico *Elementa logices aristotelicae* (1836), Trendelenburg avvicina logica e linguaggio, in base al "ruolo che l'espressione verbale (esplica) nell'apprendimento delle strutture del pensiero" (Mangiagalli, 1983, p. 34); valorizza

inoltre il vocabolario aristotelico come essenziale alla filosofia stessa. T. riassume in ventidue pagine di *Lineamenta* i contenuti della logica aristotelica e costituisce con ciò un'esplicita reazione al predominio della logica trascendentale kantiana e della dialettica hegeliana (Mangiagalli, 1983, p. 35).

Il nostro autore muove da una logica proposizionale nella quale gli asserti sono enunciati secondo verità o falsità: il giudizio è il luogo della verità e da esso deve prendere le mosse lo studio della logica. Il campo della conoscenza è diviso tra sillogismo e induzione (fondamenti della scienza), la cui struttura è data da definizioni e divisioni in concetti, e si trova limitata nella dimostrazione dei primi principi, che (invece) si danno immediatamente noti per via assiomatica (Mangiagalli, 1983, p. 36).

Con la *Storia della dottrina delle Categorie*, primo volume della collana “Contributi storici di Filosofia”, Trendelenburg vuole riesaminarne l'intera serie, in luce ai problemi sollevati dalla comparsa della logica dialettica hegeliana. Per categorie s' intendono i significati e le proprietà dell'essere, binomio di termini con cui si allude alla duplice accezione della dottrina: logica, in quanto le categorie sono i predicati supremi; ontologica perché rappresentano diversi modi di esistere della realtà (Mangiagalli, 1983, p. 38). L' autore è convinto che Aristotele avesse un filo conduttore per dedurre le categorie, benché esso non ci sia pervenuto dichiaratamente: sarebbero di origine grammaticale, in quanto “dette fuori da ogni legame con la proposizione (frase che unisce soggetto, verbo, complementi) (*Categorie*, 4,1 b25; 2,1, a16). Il “senza legami” si può interpretare come uno “scindersi del giudizio stesso nelle sue componenti originarie” (Mangiagalli, 1983, p. 41) ipotizzando un'armonia prestabilita tra il mondo naturale e quello dello spirito (pensiero) attraverso la nozione di *movimento*.

Affidiamoci alle parole del commentatore per esplicitare compiutamente il passaggio: “Soltanto col giudizio sorgono per Aristotele verità ed errore; quando la connessione di soggetto e predicato corrisponde ad una connessione o scissione reale; il giudizio contiene un essenziale riferimento realtà: ecco perché la sostanza è fondamento del giudizio, soggetto del giudizio originario in cui i predicati esprimono le proprietà della cosa, un contenuto oggettivo” (Mangiagalli, 1983, p. 42).

È comunque un fatto che all'origine grammaticale delle categorie, che Trendelenburg sostiene rimanga discutibile, per la ristretta base filologica su cui si appoggia (Reale, 1957), sia invece preferibile l'interpretazione che le spiega con la loro rilevanza ontologica in un quadro di filosofia realista.

Le categorie sono – anche per Trendelenburg – i predicati supremi (*die allgemeine Praedicate*), sono parti del giudizio da cui ricevono misura (Mangiagalli, 1983, p. 57). Ma ciò non esaurisce il loro significato. La prima categoria è la *sostanza*, che funge impropriamente da predicato, in quanto

designa l'individuo – peraltro può essere intesa come forma, è il supporto della predicazione. Le altre categorie sono esistenti come in un *sostrato* che ha posizione privilegiata rispetto a loro. Alla sostanza come alle altre prime tre (*quanto, quale, relazione*) possiamo ragionevolmente attribuire una valenza ontologica (Mangiagalli, 1983, p. 48).

Ma alla loro origine Trendelenburg colloca con importanza fondativa un altro concetto: il *movimento*, con particolare riferimento all'ampia trattazione sul *quanto* (*Aristoteles Kategorienlehre*, pp. 79-103).

In Trendelenburg la logica si presenta come identica al metodo scientifico, postulato comune a tutte le scienze (discipline che ricercano le cause). Criterio supremo ne è il principio di non contraddizione: il pensiero (scientifico) di ogni cosa cerca infatti il necessario (che non può venir negato), il criterio costitutivo sia del pensiero che della realtà. Per T. esiste identità tra il pensiero e l'essere; non esiste un pensiero vuoto, è contraddittoria la realtà del pensiero rispetto a se stesso. Non si manifesta però nel nostro autore una chiara coscienza dell'intenzionalità, che invece sarà propria della ricerca filosofica di Franz Brentano (Mangiagalli, 1983, p. 53).

La convinzione che esista relazione necessaria tra pensiero ed essere porta T. ad opporsi alla formalizzazione della disciplina logica, ossia alla trattazione dei termini di concetto, giudizio, sillogismo indipendentemente dal loro contenuto. Le motivazioni sono tre:

- a) la separazione di forma e contenuto del pensiero é inaccettabile in quanto riflette una concezione dualistica del pensiero di fronte all'oggetto;
- b) il criterio formale si rivela incapace di distinguere i contenuti reali della filosofia da quelli delle scienze empiriche;
- c) i primi principi della conoscenza non possono giustificarsi sul piano semplicemente logico (i tre concetti oggetto di studio della logica richiamano a fondamento il contenuto del conoscere).

In estrema sintesi, T. ribadisce che la logica formale “non ha diritto a chiamarsi aristotelica: Aristotele cercò di comprendere le forme del pensiero a partire dalle cose”. In particolare, il sillogismo “si trova giustificato ben altrimenti che su una semplice coerenza formale, giacché il termine medio, fondamento della dimostrazione, è spiegato dallo Stagirita come ciò che rappresenta la natura, l'essenza della cosa” (Mangiagalli, 1983, p. 56). Concludendo: “Se deriva dalle cose la legge della sua verità, la logica conduce ai quesiti metafisici” (ontologici) (Trendelenburg, 1873, p. 35).

3. La critica a Hegel

La primaria importanza delle riflessioni di Trendelenburg in materia di logica si manifesta nella loro critica al pensiero dialettico hegeliano. T. prese posizione rispetto ad Hegel in due occasioni:

a) nel terzo capitolo delle *Ricerche Logiche* (1870, terza edizione) dedicato al *Metodo dialettico*; b) con due articoli polemici confluiti poi nell'opuscolo intitolato *La domanda logica nel sistema hegeliano* (1843).

Acquisito che nella nozione dialettica del pensiero il progresso si dà con l'espansione semantica del primo giudizio e si ottiene per via negativa, la critica di T. si fonda su due caposaldi:

- 1) la dialettica non è esente da presupposti, quindi non può essere sapere assoluto;
- 2) la negazione non può essere costruttiva (Mangiagalli, 1983, p.73).

Ciò comporta il contestare Hegel sia sul piano logico che su quello fenomenologico (ossia dei contenuti).

Le obiezioni, divenute in seguito celebri, sono raccolte in lingua italiana nella versione curata da M. Morselli nel 1990. La prima tesi evidenzia come la logica hegeliana non sia priva di presupposti: per Hegel, infatti, la dialettica si propone come “puro pensiero in grado di produrre per virtù propria i momenti dell'essere” (Mangiagalli, 1983, p. 74). Enunciate le prime tre figure della *Scienza della logica* (essere, nulla, divenire), come può emergere dai primi due concetti indeterminati qualcosa di determinato?

Se il divenire si palesa dapprima tramite l'intuizione, allora in esso si lasciano facilmente differenziare un essere e un non essere: quando per esempio si fa giorno, il giorno è già e non è ancora. Se tramite l'analisi rinveniamo questi momenti del divenire, non abbiamo affatto compreso come essi possano essere l'uno nell'altro. [...] Il puro essere, uguale a sé stesso è quiete; il nulla è ugualmente quiete: in che modo da due statiche rappresentazioni sorge il movimentato divenire? Palesemente perché esso stesso ve lo aggiunge, introducendo il movimento per inserire l'essere e il non essere nel flusso. [...] *Dal puro essere e dal nulla non può improvvisamente sorgere il divenire*, questa intuizione concreta che domina vita e morte (Trendelenburg, 1990, p. 7).

Hegel così si era espresso: “Il puro essere e il puro nulla sono lo stesso; [...] la loro verità è questo movimento dell'immediato dileguare dell'uno nell'altro, mediante una differenza che è anche immediatamente risolta” (Hegel, 1968, p. 71). E Trendelenburg (1990, p. 9) commenta: “Quel che accade è che questo pensiero puro, che vuole solo sé stesso, in quanto semplice non può procedere e si presenta fin dai primi passi unito ad una rappresentazione (il movimento, n.d.r.) nella quale si riconoscono come suoi momenti spazio e tempo; non è dunque pensiero puro”.

La critica è replicata dal nostro autore considerando i concetti di quantità (grandezza continua e discreta, estensiva e intensiva), di qualità (attrazione e repulsione), di relazione (causalità): anche queste figure non procedono dal pensiero puro ma sono il frutto di intuizioni sensibili (Mangiagalli, 1983, p. 75).

A noi preme evidenziare come i tre concetti successivi al divenire siano altrettante categorie aristoteliche.

Ed un altro autore italiano a noi contemporaneo considera questa obiezione come “una delle più rigorose e vigorose risposte all’idealismo, la denuncia di un vizioso processo di interpolazione surrettizia di elementi tratti dalla realtà empirica nel preteso puro auto movimento del pensiero” (Rossi, 1968, p. 57).

Gli sviluppi di questa critica avevano per la verità già sortito effetti, con il notorio proposito maturato da Karl Marx di rovesciare il pensiero hegeliano rimettendolo dalla testa sui piedi, cioè reinterpretarlo in chiave realista e materialista.

Oltre la prima accusa, condotta sul piano logico e quindi del metodo, Trendelenburg muove al pensiero di Hegel altre critiche sul piano dei contenuti (Mangiagalli, 1983, pp. 76-92). Tali rilievi possono essere riassunti in una sola considerazione che abbraccia l’intero processo dialettico:

Mentre la dialettica acuisce la contraddizione fino a suscitare le più aspre opposizioni, ancor più fortemente la nostalgia della riunificazione, il processo all’infinito, appare spesso come la forma intellettuale nella quale si rappresenta la contraddizione. [...] Questo modo di argomentare ha avuto successo perché un simile rotolare verso l’infinito viene inteso come una indeterminatezza [...] e ciò che doveva essere stato provato non viene in effetti fondato, ma vi si accenna solo indirettamente (Trendelenburg, 1990, pp. 44-45).

Quando però il processo all’infinito si ripiega nuovamente per concepire un nuovo concetto, ciò avviene solo tramite un grande salto (ad esempio quando la tangente di un cerchio va all’infinito è facile riconoscere che non è una linea che ritorni su sé stessa, ma non si è con ciò trovato un determinato cerchio o una ellisse). Del resto, riferendosi al suo maestro, afferma che “Aristotele chiamava immediato quell’elemento del pensiero che non è dedotto da altro; si tratti di un universale o di un singolo, colto attraverso i sensi, in modo che tra la rappresentazione e l’oggetto non si frapponga nulla. In questo ultimo significato (immagine sensibile vivente) il nuovo uso linguistico (introduce) il termine *immediato*” (Trendelenburg, 1990, p. 46).

Ed arriviamo alla conclusione del ragionamento:

Poiché l’intera dialettica è una catena di mediazioni, l’immediato in questo significato della logica non può comparire; invece (con la logica hegeliana) nella logica delle mediazioni si fa avanti l’immediato (l’intuizione sensibile – n.d.r.) che si sottende tacitamente ovunque: l’essere determinato viene chiamato determinatezza immediata, il continuo quanto immediato; l’esistenza vien chiamata unità della riflessione in sé e in altro [...]. La logica col suo pensiero puro cade da sé nel sensibile (Trendelenburg, 1990, pp.46-48).

È peraltro indubbio che le critiche rivolte da Trendelenburg a Hegel abbiano suscitato a loro volta reazioni (appunto dialettiche). Tra le varie, si pone in evidenza quella di Kuno Fischer. Costui obietta al nostro di aver interpretato la prima triade della logica hegeliana considerando i termini di essere e nulla come statici, astratti. “Essi invece non sono concetti fissi e il divenire non è desunto dall’intuizione sensibile e dalla percezione del movimento, perché l’essere di cui parla Hegel è l’essere del pensiero in atto, il quale pensa il nulla e possiede il divenire come suo attributo” (Mangiagalli, 1983, p. 92). Il nocciolo della riforma proposta da Fischer sta nel concepire i concetti come dinamici ed appare perciò accostabile alle considerazioni degli italiani Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile (Mangiagalli, 1983, p. 93).

Un’altra originale lettura del pensiero hegeliano si attribuisce a Kierkegaard, uditore di Trendelenburg a Berlino, che nella sua *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, pare riferirsi ad Aristotele ed alla sua “difesa” del principio di non contraddizione, ossia la considerazione secondo cui questo primo principio logico e della realtà può essere argomentato mostrando l’assurdità del negarlo. Così Kierkegaard (1972, p. 317). si esprime: “Se si deve costruire un sistema logico, bisogna badare a che non venga assunto nulla di ciò che è soggetto alla dialettica dell’esistenza. [...] Da ciò segue che l’ammirata scoperta di Hegel, introdurre il movimento nella logica, [...] equivale ad introdurre la confusione nella logica”. Riconosce inoltre a Trendelenburg “il merito di aver compreso il movimento come il presupposto inesplorabile, il terreno comune in cui essere e pensiero si unificano in reciprocità continua” (Mangiagalli, 1983, p. 96).

Il dissidio fra Trendelenburg ed Hegel a noi pare in definitiva insanabile perché opposti sono i due fondamenti filosofici: Hegel vuol sussumere la realtà dentro il pensiero, mentre T. subordina il pensiero alla realtà fattuale. Se teniamo presente la valenza teologica della *Scienza della Logica hegeliana* (studia Dio prima della creazione di natura e spiriti finiti) si può semmai tentarne un’interpretazione con i concetti della religione. Si tenga presente, ad esempio, che nel vangelo di Giovanni si attribuisce al Cristo stesso la dialettica tra spirito (pensiero) e carne (sensibilità): “Se uno non nasce dall’alto non può vedere il regno di Dio; quello che è carne è carne e quello che è nato dallo spirito è spirito; il vento soffia e ne senti la voce ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo spirito” (Gv, 3, 4-13). Per quanto possa sembrare irriverente, non escludiamo di poter leggere nelle pretese hegeliane un afflato religioso, posto che egli abbia collocato la religione come tappa necessaria del manifestarsi dello Spirito assoluto.

4. La deduzione delle categorie

Di fatto Trendelenburg fonda teoreticamente sul movimento la formulazione dei sommi concetti, i predicati della realtà. È quindi una conseguenza logica per lui rifondare le categorie proposte dal maestro Aristotele a partire dal nuovo concetto-motore. Già Kant aveva tentato l'operazione con la prima delle tre Critiche, e T. "sin dai tempi della sua formazione si era rivelato sensibile all'estetica e all'analitica trascendentale kantiana, persuaso che lo scacco alla metafisica non restasse nelle intenzioni di Kant" (Mangiagalli, 1983, p.103).

T. si mostra in accordo con Kant circa le forme di spazio e tempo, immediatamente correlandole al moto: "Necessità e rigorosa universalità sono i connotati sicuri di una conoscenza a priori, di una conoscenza indipendente da ogni esperienza: se spazio e tempo sono necessari e universali, essi sono a priori". Coglie però una lacuna nella dimostrazione kantiana dell'esclusiva soggettività di spazio e tempo. Il dissenso si esplicita nella terza edizione delle *Ricerche Logiche* (1870). Assodato che spazio e tempo non possano essere concetti empirici, perché al palesarsi di ogni fenomeno è sottesa la loro rappresentazione, non sono neppure concetti discorsivi, bensì intuizioni pure, perché luoghi e tempi diversi sono parti del medesimo spazio e/o tempo. Lo spazio è forma del senso esterno e il tempo lo è di quello interno. Dato che precedono ogni esperienza, sono condizioni oggettive e fondano rispettivamente la geometria e la fisica/scienze naturali, approdanti a necessità ed universalità (Mangiagalli, 1983, pp. 116-117).

Affrontando spazio e tempo il filosofo non può non affrontare i celeberrimi argomenti per assurdo di Zenone d'Elea, negatori del moto, e ne coglie il limite nel loro negare l'evidenza manifesta ai sensi: questa, al pari del principio di non contraddizione, non può venir negata senza contraddirsi (Mangiagalli, 1983, p. 119). T. constata che "per mezzo del moto il tempo è nello spazio e lo spazio è nel tempo; sono così inseparabilmente configurati e concresciuti che spariscono l'uno nell'altro" (Trendelenburg, 1873, p. 218). Rimandano ad una attività originaria che ne costituisce il fondamento metafisico: laddove pensiamo spazio e tempo, là pensiamo il movimento (Mangiagalli, 1983, p. 120).

Il movimento è la condizione più universale in cui pensiero ed essere si unificano: appartiene all'attività dell'essere nel mondo esterno e insieme al pensiero; resta da spiegare se sia costante, oppure come si origini.

Il moto come fatto originario è un enunciato indubbiamente metafisico, perché va al di là del dato sensibile, ma è introdotto per risolvere un problema cognitivo, ossia come rapportare pensiero ed essere, per superare un dualismo presupposto da Cartesio in poi (dualismo gnoseologico, o gnoseologismo moderno). Ciò comporta anche per Trendelenburg l'accettazione di fatto di una concezione dualistica dell'Intero (pensiero + realtà). È peraltro ben vero che il

l'autore “si muove su un orizzonte temperato dal pensiero aristotelico e non si preoccupa a fondo del dualismo: per lui pensare non significa solo *giudicare* ma anche *concepire* (*verstehen*), ed in tal modo coglie le categorie come oggetti a priori della conoscenza, universali proprio in relazione alla conoscenza sensibile” (Mangiagalli, 1983, p.127). Il moto diviene allora anche il fondamento delle categorie, ossia anche della conoscenza intellettuale. È la spontaneità dell'intelletto a fondare la ricettività dei sensi e spiega l'intuizione (moto dello spirito) come attività intellettuale o astrattiva. L'attività produttiva dello spirito-pensiero è chiamata da Trendelenburg fantasia, elevata a fondamento delle funzioni riconducibili al momento sensibile del processo cognitivo (*Einbildungskraft*) (Mangiagalli, 1983, p.128).

Se il moto produce le forme delle cose, esse sarebbero le figure geometriche ed i numeri esprimerebbero le leggi; il numero è concepito come ripetizione dell'unità, e come tale è possibile solo nella dimensione del tempo e mediante il moto (Mangiagalli, 1983, p. 130). La matematica è per T. scienza intuitiva che considera grandezze continue (geometria) e discrete (aritmetica):

L'intuizione produttiva fu per noi il primo atto; ci generò spazio e tempo, figura e numero, e con la genesi di oggetti puri rivelò la possibilità di un discernimento delle loro leggi. [...] In questo processo si manifesta un *a priori* dello spirito: se lo spirito s'introduce nelle cose per poterle comprendere ricreandole, allora ogni interrogativo che esso rivolge alle cose è *una prepotente azione che le coglie audacemente oltre l'esperienza*. Questa anticipazione è l'apriori creativo, sempre comunicato per mezzo del movimento originario (Trendelenburg, 1873, pp. 328-330).

E noi prendiamo atto di come il nostro autore si mostri capace di divulgare il pensiero di Kant attraverso l'intuizione produttiva di Fichte, in una splendida sintesi del pensiero filosofico in lingua tedesca!

In tale modello, si distinguono categorie “reali” e “modali”:

a) *Le categorie reali*

Mangiagalli (1983, p. 133) postula il riferimento di T. a una tradizionale convinzione della filosofia scolastica medievale (*nihil in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*), e da ciò deriva la convinzione che le categorie siano da intendersi non solo come i predicati più universali (livello logico-conoscitivo) ma soprattutto come gli aspetti più generali della realtà (livello ontologico-metafisico).

La prima categoria emergente dal moto è per T. la *causalità efficiente*, in relazione produttiva con le grandezze prodotte (Trendelenburg, 1873, p. 340). Se poi il processo causale viene osservato dal lato del risultato si presenta come cosa (*res*) e si chiama comunemente *sostanza*, che nell'origine greca contraddistingue l'essere a fronte del divenire e nel suo derivato latino designa ciò che permane contro il mutamento.

L'aver colto l'essere della sostanza nell'unità di materia e forma è riconosciuta da T. come intuizione aristotelica. Con ragionamenti simili ai passaggi finora riassunti, Trendelenburg deduce la *quantità* (cap. VIII, par. 7), la *qualità* (par. 8), la *misura* (par. 9), sempre riportabili alle diverse attività del movimento. Considera poi l'*unità* del molteplice, l'*inerenza* (par. 11), e il tutto rispetto alle parti: “Il moto guardato fisso è l'unità nella molteplicità; il congiungersi dei molti nell'uno esprime il nesso di inerenza (cui si connette la rappresentazione della quiete). Il rapporto di inerenza reale è ciò che lega le parti al tutto, gli accidenti alla sostanza” (Trendelenburg, 1873, p. 364-365).

Dalla loro unità si afferma la *relazione reciproca* (par. 13) che fonda a sua volta la nozione di forza (Trendelenburg, 1873, p. 367). In conclusione “causalità e sostanza, qualità e quantità, ecc. sono relazioni ideali sotto il presupposto del moto come energia del pensiero, ma sotto quello del moto come prima energia dell'essere sono anche rapporti oggettivi” (Trendelenburg, 1873, pp. 376-377).

Nel capitolo VIII delle sue *Ricerche logiche*, Trendelenburg ha considerato le categorie reali del moto, attraverso cui il pensiero manifesta l'essenza delle cose. Successivamente considera le categorie modali, relative alla sola attività cognitiva dell'uomo.

b) *Le categorie modali*

Il capitolo IX, primo del secondo volume delle *Ricerche logiche*, affronta il tema del *fine*, termine orientativo del movimento che si manifesta in ogni momento di crescita della natura, attraverso le condizioni della duplicazione (*Entzweitung*) e della molteplicità (*Vielheit*). Il fine (scopo) diventa possibile laddove c'è opposizione, è la molteplicità in vista dell'unità, la causa finale che “produce le parti a partire dal tutto” (Trendelenburg, 1873, p. 22).

Ancora, solo per doverosa chiarezza, ricordiamo che qui Trendelenburg assume la dialettica hegeliana per interpretarla con i concetti del pensiero aristotelico, ma è ben consapevole del metodo di scomposizione introdotto da Platone con i suoi dialoghi dialettici (*Parmenide*, *Sofista*).

Il fine come pensiero invisibile “non può essere oggetto d'osservazione al pari del fenomeno esterno, ma è presente come l'anima del fenomeno, la prima manifestazione dello spirito” (Trendelenburg, 1873, p. 79); è il vero principio di individuazione dell'universo: “Ogni fine è orientato a singole attività nello spazio e nel tempo, vuole cose singole” (Trendelenburg, 1873, pp. 95-96).

Quando potenza e fine stanno nello stesso soggetto si genera il concetto di medesimo, dove l'individuo sussiste nel senso più elevato (Trendelenburg, 1873, pp. 96-97). L'anima può venir definita come pensiero del fine in via di attuazione e si manifesta come coscienza. Aristotele già si era espresso in termini più precisi: “L'anima è la prima entelechia di un corpo organico naturale” (*De anima*, B1 112 a 27). Se ora l'autocoscienza è centro delle molteplici attività dello spirito, se

l'anima è pensiero del fine in via di attuazione, essa non è il risultato ma il principio, un qualcosa di reale in cui si manifesta un ideale, che definisce l'essenza uomo come interiormente finalizzato (Mangiagalli, 1983, p. 144). Così Trendelenburg può sostenere:

Nell'uomo i fini pervengono alla consapevolezza; l'uomo pensa ciò che desidera. Inoltre mentre in natura il perseguimento del fine è automatico, nell'uomo subentra un dissidio: il fine risulta anche come oggetto della volontà, acquista un carattere personale e lo è in senso pieno allorché è capace di agire a motivo di questo pensiero: se lo fa è volontà buona e si esprime come libertà. In termini kantiani "ogni pretesa dell'imperativo è una richiesta di libertà; l'etica non esige una libertà indeterminata, ma la possibilità di potere ciò che si deve, pretende dall'uomo di poter essere uomo (Trendelenburg, 1873, p. 112).

Chiarite le implicazioni del fine, T. si occupa di dedurre le categorie *modali*. Queste si distinguono dalle *reali* in quanto appartengono alla forma del pensiero. Il capitolo XIII delle *Ricerche logiche* supera le nozioni kantiane della modalità (possibilità, esistenza, necessità) per estendersi al *fondamento-condizione*. Per il nostro autore, le categorie esprimono un orientamento oggettivo (riferito all'esperienza sensibile) ed uno soggettivo (riferito al pensiero conoscente). Il concetto di *fenomeno* (oggetto di pensiero) si riferisce ad entrambi i punti di vista. T. distingue due fondamenti: la causa efficiente ed il fine; entrambi agiscono sul processo cognitivo umano, in modo simile alle quattro cause aristoteliche (formale, materiale, efficiente, finale). Compare inoltre la *possibilità*, come ente universale di pensiero cui difettano alcune condizioni per esistere, quindi è solo pensato (Trendelenburg, 1873, p. 189). Una terza categoria modale è la *necessità*, ossia l'impossibilità del contrario (la cui negazione è immediatamente contraddittoria). Ad essa Trendelenburg lega la riflessione sul concetto universale: questo non contempla solo il comune contrassegno di un gruppo di fenomeni (*aptum praedicari de pluribus*), ma va oltre la nozione empirista, perché ingloba sia "ciò che è privo di differenze", sia "la condizione comprensiva dell'intero ordine delle condizioni" (l'identità di pensiero ed essere) (Trendelenburg, 1873, pp. 205-206). Universale in quanto categoria modale è in definitiva la *legge* (Trendelenburg, 1873, p. 214). A rigore T. considera due tipi di necessità, derivanti rispettivamente dalla causa efficiente e dal fine. Il contrario del necessario è poi il contingente, che si estende al possibile e a ciò che è libero (*quod potest esse; quod potest non esse; quod potest et non potest*). Mentre il fondamento del possibile sta nell'ignoranza delle condizioni, il contingente si sottrae ad ogni legge ed è privo di ragioni (Trendelenburg, 1873, pp. 218-219).

5. Dalla logica alla metafisica

Gli ultimi due capitoli del volume di Maurizio Mangiagalli (che guida il nostro studio su Trendelenburg) riassumono i temi logici e metafisici cui il nostro autore dedica ben otto capitoli (dal XIV al XXII). Emergono alcuni contributi originali, significativi se non decisivi per la storia del pensiero filosofico contemporaneo. Limitiamoci ad un elenco schematico:

1. Il concetto resta la forma sostanziale di un contenuto spirituale, ma come può un'attività, vita della sostanza, stare racchiusa in un concetto? In altri termini: che rapporto c'è tra l'universale e la sostanza? Contro l'empirismo, T. nega che l'universale sia solo un insieme quantitativo, bensì ne coglie il carattere astrattivo, fino ad ammettere come universale anche il concetto individuale, in quanto l'intelligibile è tale solo in virtù di un suo aspetto universale (Trendelenburg, 1873, p. 242)
2. Comprensione (il contenuto) ed estensione (numero di casi contemplati) del concetto sono i termini che spiegano il rapporto tra le sostanze e l'universale (la legge che regge un certo ordine di fenomeni) (Trendelenburg, 1873, pp. 245-246)
3. Tutti i giudizi sono sia analitici (logicamente) che sintetici (psicologicamente); l'enunciato antinomico si spiega perché analitico è il legame, sintetico l'atto del connettere (Mangiagalli, 1983, p. 166).
4. Nel rapporto tra filosofia e scienze la verità scientifica ha carattere ipotetico, quella filosofica mira ad essere apodittica (basata sull'impossibilità del contraddittorio) (Mangiagalli, 1983, p. 178).
5. La legge dell'unità di pensiero ed essere, realizzata dal movimento, non è di natura immediata, bensì è il risultato di un processo razionale fondato su quattro tipi di necessità: matematica (generata dal pensiero); fisica (legata alla causalità); organica (il mondo come totalità finalizzata); etica (la libertà come legge della volontà) (Trendelenburg, 1873, pp. 448-452).
6. La metafisica si pone come scienza dell'incondizionato e trascende i limiti dell'esperienza (che va mediata in quanto teoreticamente contraddittoria) (Mangiagalli, 1983, p.187).
7. Alla concezione metafisica che vuole dialettica tutta la realtà si oppone il rilievo che se i due termini non sono contrari (opposti dello stesso genere) bensì contraddittori, la contraddizione suppone un'opposizione indebita (i termini si negano e nulla più) (Mangiagalli, 1983, p. 188).
8. Le metafisiche pensate nel corso della storia esprimono un'alternativa tra la concezione meccanicistico-fisica (propria dei materialisti) ed una teleologica-organica (che riconosce la presenza di uno o più fini ed un piano etico caratterizzato dall'umana libertà). Da ciò deriva la teoria delle scienze dello spirito, sviluppatasi con vari autori (quali: Dilthey, Windelband, Simmel, Weber, Croce) (Mangiagalli, 1983, p. 192).

9. Soltanto nel concetto di totalità (*Ganz*) riposa l'incessante moto dello spirito, ma questa nozione assume il doppio significato di totalità dell'esperienza e totalità onnicomprensiva: l'Idea. E il nostro autore propende per intenderla non un ideale limite per la ragione (Kant), ma come il Bene della *Repubblica* di Platone (Mangiagalli, 1983, p. 195).
10. L'incondizionato (assoluto filosofico, cui sono attribuite originarietà e onnirisolvenza) dev'essere distinto dal Dio religioso, la cui fondazione teoretica è compito della metafisica.
11. Circa le prove tradizionali sull'esistenza di Dio, Trendelenburg è tributario del pensiero kantiano: l'argomento ontologico, che deduce l'esistenza di Dio dalla sua perfezione (si pensi ad Anselmo d'Aosta, Cartesio, Leibniz) è rifiutato per l'indebito passare dal piano concettuale a quello dell'esistenza; la prova cosmologica su Dio causa incausata è ritenuta debole nel proiettare in Dio (infinito) la somma di tutte le contingenze, senza invocare alcuna intuizione; la prova teleologica (finalistica) ottiene il favore del Nostro, che vi coglie nell'assoluto trascendente la compiuta mediazione tra l'ordine logico e quello reale (Mangiagalli, 1983, pp. 197-198).
12. L'idea del divino come causa finale trova un limite nella sua applicabilità alla sola realtà finalizzata, organica (al limite riducibile all'ordine morale umano). I concetti finiti possono far luce solo su alcuni aspetti dell'assoluto, operando per via analogica e negativa, "per connotarlo come causa e fine assoluti, personalità dotata di libera volontà ed intelligente al massimo grado immaginabile" (Trendelenburg, 1873, pp. 479-480).
13. Il quadro di convinzioni che emerge dalle *Ricerche logiche* si pone globalmente come sintesi di idealismo e realismo, "prima forma di conciliazione tra la metafisica classica e le istanze della filosofia moderna" (Mangiagalli, 1983, p. 205).

6. La filosofia del diritto

Simmetricamente alla celeberrima pubblicazione hegeliana sui *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), anche Trendelenburg si cimentò nella maturità con una riflessione filosofica sulla giurisprudenza. Ne nacque il volume *Il diritto naturale sulla base dell'etica*, pubblicato nel 1860 e, nel decennio successivo, tradotto in italiano da Nicola Modugno (1873). Nel considerare il testo ci gioviamo ancora della guida di Maurizio Mangiagalli, autore di un penetrante articolo ospitato nel 1981 sulla *Rivista di filosofia neoscolastica*.

Dal titolo stesso comprendiamo l'orientamento giusnaturalistico dell'autore e quindi il suo convincimento di fondare la legge positiva sulla metafisica e sulla disciplina morale. In particolare, occorre ricordarci delle già considerate quattro forme di necessità colte da Trendelenburg nella realtà – matematica, fisica, organica, etica – e che innervano le sue considerazioni (Mangiagalli,

1981, p. 685). La chiave interpretativa della posizione di Trendelenburg emerge dalle parole stesse dell'autore, scritte ad un amico e pubblicate dal traduttore: "Se taluno mi domandasse quale sistema filosofico io segua, potremmo rispondere negativamente (ma) difficilmente si può concepire un essere senza il suo divenire. Su ciò sta la profonda radice di *considerare storicamente tutta la vita*" (Trendelenburg, 1873, pp. XXIII-XIV).

Senza però abbandonarsi al relativismo di una concezione storicistica assoluta, Trendelenburg (1873, p. 5) aristotelicamente aderisce a una nozione di essenza intemporale, ossia la "legge costitutiva di una sostanza e il proprio di azioni e reazioni che da questa si partono".

T. fonda le sue considerazioni sulla convinzione metafisica di una natura organica del mondo guidato da un'Idea, sintesi di pensiero ed essere, che in ultima analisi chiama in causa Dio (potremmo chiamarla Provvidenza) e nel cui ambito il diritto si giustifica, anche per la sua componente di scientificità (Mangiagalli, 1981, p. 685).

Specificamente, T. ritiene compito della scienza giuridica distinguere tra diritto naturale e positivo, la cui relazione si fonda sui concetti di universale e particolare; quindi, in termini kantiani si riferisce al giudizio determinante: "necessità determinante (che) trascina con sé la corrispondente legge fisica ed espressione logica, che nell'applicazione è il legame della necessità etica con quella fisica" (Trendelenburg, 1873, p. 8).

Prende in esame le varie formulazioni storiche del diritto in età moderna: nell'ordine quelle di Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant. Il primo fonda il principio ispiratore dell'ordine giuridico non tanto sul contratto tra sudditi e sovrano quanto sulla paura dei primi dinanzi alla possibile guerra di tutti contro tutti: allora – dice T. – "basta un po' di coraggio in più e il contratto riesce all'opposto, come in Rousseau" (Trendelenburg, 1873, p. 13). Spinoza fonda il diritto in base al naturale orientamento dell'uomo all'armonia e quindi all'unione in vista di sviluppare la sostanza; ma T. eccepisce la debolezza umana dinanzi alle passioni, che riducono all'impotenza: Alla visione che del diritto ha Rousseau (forza basata sul consenso che genera il contratto sociale tra uomini postulati buoni ed eguali) Trendelenburg contesta lo stato di natura: l'uomo nasce nel contesto della famiglia che lo protegge; inoltre obietta che il contratto non si regge senza la forza dello stato che lo impone. Solo Kant ha ragione, nel fondare il diritto sull'universalità della norma che ancora la libertà di tutti sulla garanzia di non essere strumentalizzati (la natura umana è solo fine e mai mezzo). Questa formulazione in via negativa è per il Nostro carente, esposta com'è a non poter armonizzare il libero arbitrio dei singoli tra loro. Il limite delle moderne teorie del diritto sta per T. nell'averlo separato dalla morale, "nella sconnessione tra il dovere di non ledere gli altri e quello di fare agli altri ciò che si vorrebbe per sé stessi" (Mangiagalli, 1981, p. 687).

Unico fondamento del diritto è la nozione di giustizia, come "volontà costante e perpetua di attribuire a ciascuno il suo", secondo la formula del giurista latino Ulpiano (Trendelenburg, 1873,

p. 17). È peraltro ben vero che nel contesto sociale, condizionato dalle passioni umane, sia gioco-forza (e prudente) separare il diritto dalla morale, attraverso la distinzione tra *lecito* e *doveroso*. Laddove si consideri che la legge morale è categorica (inderogabile), mentre le norme di legge positiva possono venir sospese nel loro esercizio (specialmente per ragioni morali): “Il dovere è moralmente necessario, il diritto, ciò che è permesso, esprime quanto è moralmente possibile” (Trendelenburg, 1873, p. 19).

Ma in ultima analisi la fondazione filosofica del sistema giuridico poggia sulla disciplina morale e questa su una “concezione organica del mondo”, a sua volta ancorata all’esordio del Vangelo di Giovanni (“In principio era il *logos*”) (Trendelenburg, 1873, p. 24).

L’applicazione del diritto va però supportata attraverso la psicologia (paragrafo 35), ossia una “disciplina che interpreta l’essenza dell’uomo e le condizioni della sua attuazione” (Mangiagalli, 1981, p. 692). Il piacere non può essere assunto a criterio di condotta morale: l’uomo non si distinguerebbe dalla belva “se disponesse “la ragione al servizio degli istinti” (Trendelenburg, 1873, p. 28). L’autoconservazione già teorizzata da Hobbes come criterio di condotta trova il favore anche di T., che lo ritiene elemento fondativo più rilevante del piacere, perché è indice di quella razionalità che si estende fino a comprendere il proprio perfezionamento (*Selbstvervollkommenung*) ed esige quello altrui per compiersi. Realisticamente (e profeticamente rispetto al XX secolo) T. vede rischi nell’imperativo “*salus publica suprema res esto*”, perché può diventare pretesto all’egoismo, come nella morale rivoluzionaria, che può legittimare crimini in nome del diritto di una società astratta (Mangiagalli, 1981, p. 693).

La simpatia teorizzata da A. Smith come fondamento morale è anch’essa discutibile per il nostro autore, perché è variabile nel tempo e nello spazio, alterabile dalla prossimità o dalla distanza (Trendelenburg, 1873, p. 32). Al contemporaneo Herbart che assegna i concetti morali un’attrattiva estetica, risultante da principi formali che armonizzano desideri e impulsi, T. obietta di scambiare la conseguenza con l’essenza originaria (*constitutivum*) (Trendelenburg, 1873, p. 37).

Il dovere come tendenza a uno scopo è un fatto riscontrabile in natura; si tratta d’indurre l’uomo a soddisfarlo liberamente (Trendelenburg, 1873, p. 40); perché l’uomo è certo dotato di ragione, ma è “un’essenza storica alimentata da una provvidenza che traccia il cammino dell’uomo nella storia del mondo” (Trendelenburg, 1873, p. 41). In concreto questo processo esige una lotta continua contro impulsi e piaceri irrazionali perché si attui un “libero compimento dell’individuo nella produzione dell’onesto” e per realizzarlo vanno coltivate le facoltà dell’anima che si rivolgono ai valori etici, estetici, veritativi: bene, bello, vero. Il tutto in analogia col percorso tracciato da Tommaso d’Aquino nella *Prima quaestio de veritate*, art. 1 (Mangiagalli, 1981, p. 697).

Non pare un caso che il nostro autore introduca un riferimento al Cristo come al “centro e avvenire della storia universale, poiché in lui è rivelata l’idea del divino e dell’umano”

(Trendelenburg, 1873, p. 52). Ma poiché gli uomini sono per sé esclusivi, nasce per il diritto il compito di mediare le differenze, neutralizzandone la resistenza nei confronti del tutto, senza dimenticare l'individualità. Qui Trendelenburg (1873, p. 65) introduce la nozione dell'uomo come *persona*, in quanto porta sé la vocazione alla moralità individuale ed in essa pone il suo fine. Ciò non toglie che il male esista come risultante dell'umana libertà. Questa va intesa però, oltre la nozione kantiana della vuota autodeterminazione, come sottrazione al male (irrazionalità) verso il compimento della natura umana. L'Idea che guida la realtà – vero essere secondo Platone – si presenta in Trendelenburg in tre forme: il sommo bene (*höchstes Gut*), la virtù (*Tugend*) e i doveri (*Pflichten*). Il loro completamento sta nell'amore: "Il dovere è contenuto e superato dall'amore, poiché (nel dovere) si guarderebbe come imposto ciò che nell'amore è liberamente concesso" (Trendelenburg, 1873, p. 68).

Acclarata la fondazione etico-metafisica del diritto, T. può procedere all'analisi tecnica del sistema legislativo. "Il (suo) pregio sta nell'aver determinato le forme nelle quali avviene l'azione reciproca della volontà (della singola persona) con quella altrui" (Trendelenburg, 1873, p. 71). Determina quindi diritti e doveri, e con essi le azioni per cui il tutto etico può conservarsi ed ampliarsi (Trendelenburg, 1873, p. 74).

Se ipotizziamo una società di uomini giusti, il diritto, rispettato da tutti, non avrebbe bisogno di forza coattiva, ma siccome ciò non accade, la coazione è necessaria al diritto; limitata però al minimo indispensabile alla difesa contro l'arbitrio (perché condizione della moralità personale è la libertà).

L'abitudine a sostituire alla nozione ideale l'osservazione fenomenologica comporta una restrizione nella percezione dei diritti, perché un diritto di fatto violato "solo impropriamente si può chiamare tale". La sistemazione concettuale di questa difficoltà si colloca nella ripartizione tra diritto legale, diritti concessi e comportamento lecito (Trendelenburg, 1873, p. 89). Qui T. dedica attenzione al diritto consuetudinario (dotato spesso di efficacia maggiore della legislazione, perché il riconoscimento della tradizione è più efficace del comando esterno) ed avvalorare la storicità delle forme giuridiche. Alle consuetudini si oppone comunque il diritto positivo, dove la legge è proclamata ed è sanzionato il comportamento illecito. Con riferimento costruttivo alle passioni umane, T. considera speranza e timore a supporto della coercitività della legge: il secondo più della prima, giacché mentre serbano speranze differenti tutti temono di compromettere la propria conservazione; il timore inoltre fa sì che l'uomo naturale, istintivamente egoista, possa uniformare le proprie ragioni a quella universale.

La pena esige sempre un preciso riferimento al reato legalmente considerato (*nulla poena sine lege*) e non può risolversi nel solo risarcimento dei danni. Manterrà anzi senso giuridico se coinvolgerà il pensiero e la volontà del reo, riconoscendone la personalità, non dovrà ridursi a semplice

meccanismo (Trendelenburg, 1873, p. 129). Necessariamente la pena sarà pubblica, come esempio per il prossimo e mezzo per limitare il desiderio di vendetta dell'offeso. Perché si attuino queste finalità Trendelenburg considera quattro momenti di esercizio della volontà umana: proponimento (sul singolo atto), intenzione (sugli effetti dell'atto), impulso (la spinta psicologica), motivo (condizionante l'impulso). Si intende la difficoltà intrinseca a valutare questi elementi, legati all'interiorità umana; il che offre argomenti in favore della celebrazione dei processi.

Considerando i rapporti tra logica e diritto, T. rileva che la norma giuridica è di natura sintetica e colma le proprie lacune attraverso l'analogia (somiglianza di casi) ossia il richiamo ad antecedenti già giudicati. Fondamento dell'intera dinamica è la definizione precisa circa il contenuto della volontà giuridica (del legislatore): "Le corrette definizioni sono i guardiani logici di ogni sicurezza legale, i doganieri delle determinazioni giuridiche" (Trendelenburg, 1873, p. 157).

Nell'applicazione della norma opera il sillogismo giuridico: in questo ragionamento la premessa maggiore è la legge vigente (limitata dalle regole dell'interpretazione); la premessa minore è il caso particolare (il presunto reato da giudicare); la conclusione è la sentenza, cui si richiede stretta conclusività, tanto che "in nessuna cosa la logica diviene così pratica e sensibile come nel diritto". Al fianco della deduzione/dimostrazione diretta è bene che si collochi quella indiretta (che evidenzia l'impossibilità della conclusione contraria e ne contempla le ingiuste conseguenze), riconosciuta "espressione logica della prudenza giuridica" (Trendelenburg, 1873, p. 167).

Tre soggetti del diritto sono considerati dal Trendelenburg: la persona, la famiglia e lo Stato.

Le persone (*homines statu civili praediti*) sono titolari del diritto alla libertà, che si concretizza nella volontà. Poiché peraltro nella concezione organica dell'universo il tutto prevale sulle parti, al diritto corrisponde per la persona il dovere di cooperare con la società che la tutela. In concreto, T. esplicita alcuni diritti innati (vita, libertà individuale e di coscienza). Inoltre, la volontà umana si estende durevolmente agli oggetti; quindi, la proprietà (*das Eigentum*) rientra fra i diritti personali, finalizzata com'è a garantire strumenti durevoli; "la forza dello spirito converte le cose a strumenti e il diritto le consegna alla volontà" (Trendelenburg, 1873, p. 193). Nella casistica considerata da T. si staglia il concetto complesso dell'usufrutto (*der Niessbrauch*), cioè la conservazione del possesso generico del bene, lasciandone a terzi l'uso particolare, purché il bene mantenga le sue funzioni (*salva rerum substantia*) (es. una casa) (Mangiagalli, 1981, p. 712).

La legge sulla proprietà deve comunque proteggere i presupposti che tutelano l'esercizio della volontà personale libera: "La sicurezza non sta solo laddove non è accaduto nessun delitto, ma là dove neppure è temuto; essa sola rende libere le forze di lavoro, come il pubblico commercio" (Trendelenburg, 1873, p. 211). Di qui l'importanza delle relazioni di scambio, fondate certo sulla volontà dei contraenti, ma superiori all'arbitrio del singolo, vincolate da obbligazioni nate dal comune accordo. Queste ultime sono volontarie e involontarie e tra le prime emerge il *contratto*

(*Vertrag*), accordo di due o più volontà per un fine comune, a sua volta fondato su fedeltà e fiducia (la buona fede dei contraenti). Tra le obbligazioni involontarie, T. dedica attenzione al risarcimento dei danni, che nel caso di azione illecita è il necessario complemento della pena.

In materia di diritto di famiglia, T. tiene a distinguere tra l'*Eherecht* (diritto a formare una famiglia) e l'*Hausrecht* (diritto della famiglia costituita). Circa questa la legge deve limitarsi a tutelarne l'autonomia, perché la famiglia "ha in sé la propria legge, è legge a sé stessa". Qui opera la tradizione del diritto romano, che coglie nel matrimonio il *consortium omnis vitae*, quindi l'ideale dell'indissolubilità. Infatti T. ammette il divorzio solo come tutela in favore del coniuge innocente, a fronte di adulterio o colpa grave del partner (Mangiagalli, 1981, p. 716).

La terza delle istituzioni presidiate dalle leggi è lo Stato (cui corrisponde lo *Staatrecht*), nato dal concorso di un elemento naturale (la famiglia) e un elemento morale (l'etnia che identifica un popolo su un territorio). Nello Stato entrambe le tendenze operano insieme: "Nell'organismo convergono fatto e pensiero, reale e ideale; il popolo è il supporto dello Stato, lo Stato il cosciente compimento del popolo (Trendelenburg, 1873, p. 305). Pur mantenendo le distanze dall'assolutizzazione proposta da Hegel (che vede nello Stato "l'ingresso di Dio nel mondo"), anche Trendelenburg ci pare attribuisca alla compagine statale una finalità etica, di perfezionamento dell'uomo; al punto di definirla come "la realizzazione dell'uomo universale nella forma individuale del popolo" (Trendelenburg, 1873, p. 311). Ne coglie tuttavia la realtà dinamica in cui convivono la società civile (*bürgerliche Gesellschaft*) e l'istituzione (*das Regiment*).

Lo Stato-istituzione si struttura in quattro attività: governo, legislazione, amministrazione giudiziaria, forza armata. Il suo benessere è condizionato da molteplici fattori, ossia il suo limite di sviluppo, rapporto complesso tra i limiti culturali, i bisogni e la popolazione, che possono generare conflitti endogeni (Trendelenburg considera in particolare la Cina). Il bisogno resta il motore della civiltà: la "sfida dei nostri tempi" sta nel vincere i problemi della sovrappopolazione e della svalutazione della forza lavoro umana, fame, miseria, malattie – rilievi, come si può notare, quanto mai attuali.

La legge positiva fondamentale per lo Stato è la costituzione, ma in coerenza col suo metodo di ricerca filosofica, detto storico-genetico, T. esclude che si possa darne una perfetta: "Adeguate sarà la costituzione che si adatti all'origine dello Stato, alla storia del popolo, alla particolarità dei costumi, al grado di cultura, ai rapporti coi vicini" (Trendelenburg, 1873, p. 576).

Nel fluire storico la costituzione formalizza la sapienza dello Stato nel senso della prudenza aristotelica, la luterana *Klugheit*, indipendentemente dalle forme istituzionali di base (monarchia, aristocrazia, democrazia). Compito statuale è da ultimo tutelare la dimensione religiosa, culminante col Cristianesimo. Ciò perché "nell'universale torrente della storia del mondo (esso)

tende a dare un fondamento all'anima (umana) e a non abbandonarla se non nel grembo di Dio” (Trendelenburg, 1873, p. 371).

7. Attualità di Trendelenburg

Il percorso finora condotto ha permesso di riassumere l'itinerario teoretico di Trendelenburg: dallo studio della logica d'Aristotele, la rifondazione delle categorie, alla critica della dialettica, fino all'elaborazione di una filosofia del diritto fondata sulla coscienza morale ed aperta all'istanza religiosa. Questo modello teoretico pare coincidere con il tentativo di una “trasposizione dell'unità organica della *polis* (greca) nel cuore della civiltà moderna, oltre ogni forma di teoria contrattualistica dello Stato”; una concezione che offre “l'immagine stessa della filosofia come *organische Weltansicht*, interpretazione dell'universo che regola la vita etica dell'individuo” (Mangiagalli, 1981, p. 720).

T. si rivela, per quanto detto, anticipatore delle dottrine personaliste che compariranno nel XX secolo, antagonista dialettico del neopositivismo giuridico affermatosi col pensiero di H. Hart.¹

L'attualità dei contenuti che Trendelenburg affronta si mostra nelle ultime pagine del suo *Naturrecht*, dove affronta le tipologie di legame sovranazionale tra Stati, differenziando la confederazione dall'ordinamento federale.

In lingua italiana l'importanza di Trendelenburg fu riconosciuta già un anno dopo la seconda edizione del suo *Diritto naturale*, quando il giurista Enrico Pessina, a Napoli, (18 aprile 1869) contestò la fondazione etica del diritto, che toglierebbe a questo la possibilità di coercizione: “L'essenza propria di ciò che è etico è riposta nell'essere esente da coercizione, che sarebbe illegittima se avesse l'unico scopo di condurre l'uomo ed essere morale”. Al che si risponde che norma e pena hanno per fine l'impedire il conculca mento dell'altrui libertà e vanno limitate in proporzione a questo scopo.

Circa la ricerca teoretica e morale di Trendelenburg, già si è fatto cenno alla traduzione italiana delle *Ricerche logiche* nel 1873.

Del nostro autore si occupò il filosofo Piero Martinetti, Professore a Milano, evocandolo a sostegno delle proprie critiche al formalismo della morale kantiana:

La stessa legge morale comune riconosce con sicurezza quali delle sue massime sono e quali non sono convertibili in legge; la filosofia morale ha il dovere di mettere in luce quel segreto criterio, quel valore che la coscienza nostra senz'altro le riconosce. [...] La pura forma della razionalità basta realmente a

¹ La completezza d'informazione impone peraltro di ricordare al lettore come questo autore inglese, col suo testo su *Il concetto di diritto* (1961) abbia accentuato l'autonomia dei sistemi giuridici rispetto alla morale ed alle concezioni sociologiche.

caratterizzare l'indirizzo etico della vita? Questa difficoltà venne opposta a Kant dai suoi avversari, ripetuta poi da Trendelenburg e da moltissimi altri. [...] Non meraviglia pertanto che più di un interprete riconosca la necessità di completare la legge formale per mezzo di finalità materiali. Così Trendelenburg e Zeller correggono Kant con Aristotele (Martinetti, 1926).

In anni recenti, successivi ai testi di Mangiagalli variamente impiegati nella nostra ricerca, troviamo la traduzione dal latino della aristotelica *Dottrina delle categorie*, curata da Vincenzo Cicero e Giovanni Reale nel 1994. Nel saggio introduttivo, Reale s'impegna a superare le posizioni interpretative di Trendelenburg, riassumendole per poi discuterle. E le riduce a quattro punti:

- a) Le categorie sono state formulate grazie ad osservazioni linguistico-grammaticali in base all'analisi della scomposizione semplice;
- b) le considerazioni grammaticali *non* chiariscono l'articolazione delle categorie in dieci concetti né la loro successione (*Rebeinfolge*);
- c) *non* guidano la deduzione dei modi di ogni singola categoria;
- d) qualificate come generi sommi della predicazione, sono semmai figure della disciplina logica (Reale, in Trendelenburg, 1994, pp. 32-33).

A Trendelenburg si può contrapporre F. Brentano, che colloca le categorie tra le figure della metafisica, con tre varianti di lettura:

- i) non sono concetti reali, ma solo punti di vista (*Fachwerke*), non predicati ma luogo di predicati;
- ii) sono concetti ma non in senso generico, bensì come parti del giudizio, nate dalla scomposizione della proposizione dal giudizio, ovvero "i concetti universali sotto cui cadono i predicati della proposizione semplice" (Reale, 1994, p. 40);
- iii) sono concetti reali designati dal non comune "ov", quindi metafisici (Reale, 1994, p. 41).

A questo punto Reale abbandona Trendelenburg per seguire Aristotele, laddove nella *Metafisica* così afferma: "Chiamo 'materia' ciò che di per sé non è determinato, né qualità, né alcuna altra determinazione dell'essere" (*Metaph.*, F 4 1047 a2; Z 7, 1032 a12), donde conclude che le categorie sono figure della metafisica e non della logica, riguardano le sostanze, "di esse dicono finitezza e molteplicità, mentre Dio è uno e semplice" (Reale, 1994, p. 50). In questa prospettiva, quindi, le categorie non sarebbero presenti nel concetto di Dio.

L'attualità del pensiero di Trendelenburg si conferma infine in lingua italiana anche per la compiuta formulazione del concetto di *persona*. Nel 2015 è stato infatti pubblicato il saggio *Per la storia del termine persona* (a cura di Renato Pettoello) in cui l'autore s'impegna in favore della individualità dell'essere umano e del suo valore intrinseco.

All'origine vi è il manoscritto letto da Trendelenburg nel 1870 all'Accademia prussiana delle scienze di Berlino, inedito fino al 1908 e poi pubblicato da Rudolf Eucken, prossimo vincitore in quell'anno del premio Nobel per la letteratura.

Con una ricostruzione etimologica e storica, T. elenca i significati del concetto, appoggiandosi al pensiero greco, al diritto romano e alla teologia cristiana. Intrigati anche da un'attenta recensione di Pazièti (2015), ne sequenziamo i contenuti:

1. I. Kant nella *Metafisica dei costumi* (1785) riconosce le persone come esseri ragionevoli che sono fini a se stessi, dotati di volontà che suscita rispetto da parte dei loro simili.
2. Semanticamente, il termine persona è latino e si collega all'etrusco *phersu* (maschera), in greco *prosopon* (ruolo interpretato).
3. Il filosofo Epitteto, nel suo *Manuale* (di etica) paragona il saggio ad un attore che in vita recita un ruolo assegnato; Trendelenburg vi collega il suggerimento stoico di accordare la volontà individuale all'universale moto della natura.
4. È nel diritto romano, con le *Institutiones* di Gaio, che si attribuiscono diritti alla persona e la si fa coincidere con *homo*, senza distinguere tra libero e schiavo.
5. In Boezio la persona è intesa come sostanza individuale che si specifica nella natura razionale.
6. A monte sta la riflessione teologica cristiana che con Tertulliano definisce la Trinità come “*tres personae, una substantia*” e culmina con il *Credo* proclamato nel Concilio di Nicea (325 d.C.).
7. Tommaso d'Aquino argomenta la persona come scopo a sé stessa, dotata di anima individuale creata da Dio, chiamata a realizzarsi nella comunità umana, ma in prospettiva di un destino eterno e trascendente.

Il testo è un'esemplare prova applicativa del metodo *storico genetico*, che possiamo considerare il principale lascito metodologico e spirituale del nostro autore.

Bibliografia

- Bartoli, G.P. (2021). *La filosofia del diritto in F.A. Trendelenburg*. Edizioni Nuova Cultura.
- Fisher, K. (1852-1865). *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*. Bassermann.
- Hegel, F.W.G. (1968). *Scienza della logica* (Moni-Cesa, trad.) (vol. I). Laterza.
- Mangiagalli, M. (1983). *Logica e metafisica nel pensiero di F. A. Trendelenburg*. CUSL.

- Mangiagalli, M. (1981). Il fondamento del diritto nel pensiero di F. A. Trendelenburg. *Rivista di filosofia neoscolastica*, 4, 683-720).
- Mangiagalli, M. (2006). Recenti studi su F.A. Trendelenburg. *Rivista di filosofia neoscolastica*, 3.
- Martinetti, P. (1926). *Saggi e discorsi*. https://it.wikisource.org/wiki/Pagina:Martinetti_-_Saggi_e_discorsi,_1926.djvu/111
- Pazienti, P. (2015). Per la storia del termine persona. *Fondazione Collegio San Carlo*. <https://www.fondazione sancarlo.it/recensione/per-la-storia-del-termine-persona/>
- Pessina, E. (1869). *Intorno la dottrina di A. Trendelenburg sui fondamenti della pena*. Rendiconti dell'Accademia di scienze morali e politiche (Estratto).
- Reale, G. & Antiseri, D. (2006). *Storia della filosofia* (vol. III). La Scuola.
- Rossi, M. (1968). *Da Hegel a Marx* (vol. III: *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*). Sansoni.
- Sini, C. (2015). *Enzo Paci, il filosofo e la vita*. Feltrinelli.
- Trendelenburg, A. (1873). *Il diritto naturale sulla base dell'etica* (N. Modugno a cura di). Jovene.
- Trendelenburg, F.A. (1990). *Il metodo dialettico* (M. Morselli, a cura di). Il Mulino.
- Trendelenburg, F.A. (1994). *La dottrina delle categorie in Aristotele* (V. Cicero & G. Reale, a cura di). Vita e Pensiero.
- Trendelenburg, F.A. (2015). *Per la storia del concetto di persona* (R. Pettoello, a cura di). Morcelliana.

Ciberutopía entre la muerte de la materia y el final de la historia

por *Simone Saccomani**

ABSTRACT (ESP)

El artículo, tras una presentación general del tema de la ciberutopía, y una nota metodológica, presenta algunas de las reflexiones que forman parte del debate filosófico inherente a estos temas, con especial atención a las de Negroponte y Castells. Desde esta perspectiva, la dimensión del ciberpunk y el utopismo digital representan una clave importante para comprender la dimensión hermenéutica del ciberespacio como lugar simbólico. En la parte final se analizan las perspectivas del fin de la materia y del fin de la historia, a partir de la visión de Francis Fukuyama, tomando estos elementos como paradigmas epistémicos de la sociedad digital y la comunidad comunicativa.

Palabras clave: Ciberutopía, muerte de la materia, utopismo digital, final de la historia, Francis Fukuyama

Cyber utopia between the death of matter and the end of history

by *Simone Saccomani**

ABSTRACT (ENG)

This article offers a general introduction to the theme of cyberutopia, followed by a methodological note. It then explores key reflections within the philosophical debate on the subject, with particular attention to the contributions of Nicholas Negroponte and Manuel Castells. In this framework, cyberpunk and digital utopianism are interpreted as crucial lenses for understanding the hermeneutic dimension of cyberspace as a symbolic space. In the final section, the notions of the “end of matter” and the “end of history” are analysed, drawing on the vision of Francis Fukuyama, and proposed as epistemic paradigms of the digital society and the contemporary communication community.

Keywords: Cyberutopia, death of matter, digital utopianism, end of history, Francis Fukuyama

* Università della Svizzera Italiana

Introducción y nota metodológica

Si la revolución digital se ha convertido en una de las principales – o quizá la principal – fuerza transformadora de nuestro tiempo, ello se debe no sólo al desarrollo de las TIC y de la industria vinculada a ellas, sino también a todas aquellas narrativas que, como hemos visto, la presentaron como una gran creadora de cambio y vector de futuro (Ryan, 2011, pp. 121-129). Sin embargo, hasta finales de la década de 1980, las computadoras personales eran herramientas utilizadas casi exclusivamente por expertos en tecnología. Además, para explotar plenamente el potencial emancipador y democratizador del ordenador, todavía faltaba una red de redes que los conectara. En aquel momento sólo las universidades, algunas empresas y las instituciones gubernamentales estaban conectadas a Internet (Kitchin & Dodge, 2015).

Sólo a principios de los años noventa, gracias a la intervención del Estado y a la iniciativa de los jóvenes empresarios de las metrópolis americanas, las distintas redes informáticas establecidas en las décadas anteriores se conectaron entre sí, dando la oportunidad a muchas más que la gente empiece a “navegar”. Entre los años 1974 y 1994 el número de redes conectadas pasó de 240 a 32.000 y el número de redes conectadas a Internet varió entre 150 y 300.

En los años siguientes, en la era digital, Internet se convertiría cada vez más en sinónimo de globalización, una gran ventana al mundo que, gracias a los motores de búsqueda, los mercados y las redes sociales, podría guiar y revolucionar la sociedad. Debido a la convicción absoluta de que el uso de las TIC sólo podría mejorar significativamente la vida humana (*life enhancing technology*), la revolución digital debería haber inaugurado una nueva edad de oro que, según el antiguo utopismo vinculado a este mito, liberaría a los seres humanos de las miserias del mundo (Ryan, 2011, pp. 119-120).

La retórica del cambio y la innovación que impregnó la historia de los utópicos digitales habría llevado a muchos a creer que Internet era la panacea para resolver los problemas que la modernidad dejó sin resolver. Para el sociólogo alemán, la ideología se caracteriza por su falta de proyectos concretos, por su incapacidad para transformar las estructuras económicas y sociales con las que interactúa, y por lo tanto tiene una función conservadora. La utopía, en cambio, al perseguir un cambio efectivo en el mundo real, crea nuevas formas de sociedad y comportamiento al establecer valores originales (Mannheim, 1957, pp. 45-47).

Especialmente en relación con las tecnologías, siempre existe una dialéctica muy estrecha entre las narrativas utópicas e ideológicas: las primeras suelen imponerse en el período inmediatamente posterior a la aparición de una nueva invención, mientras que las segundas surgen cuando una tecnología ya se ha extendido y se ha convertido en algo común (Miconi, 2018, p. 7).

Finalmente, para completar el cuadro, existía la creencia de que la revolución digital, heredera de las revoluciones tecnológica y de las comunicaciones que la habían precedido, constituía el mayor y definitivo salto adelante. En otras palabras, la transición de átomos a bits, que marcó el proceso de transformación tecnológica en marcha, finalmente nos convertiría a nosotros y a nuestro mundo, en palabras de Nicholas Negroponte (1995, p. 190), en “seres digitales”.

La idea de que el uso de las TIC y el nuevo lenguaje digital en el que se genera la información ha determinado profundas discontinuidades en las bases materiales de la economía, la sociedad y la cultura es el eje de los análisis del sociólogo Manuel Castells, quien investigó más a fondo la llamada “network society”, es decir, la nueva sociedad de la red producida por la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación (Castells, 2002, p. 32).

Otra característica que distingue la revolución digital de sus precedentes históricos es, según Castells, la velocidad vertiginosa con la que las TIC, en menos de dos décadas, se han extendido más o menos por el planeta. De hecho, desde mediados de los años setenta hasta mediados de los noventa, esta nueva revolución tecnológica aplicaría inmediatamente los dispositivos que creó, conectando el mundo a través de la tecnología de la información (Castells, 2002, p. 34).

En este marco, la palabra clave para entender la cesura trascendental provocada por la revolución digital, y el nuevo orden mundial que ha surgido de ella, es interconexión. De la maraña de redes, nodos, enlaces y flujos nace la sociedad red, una sociedad que, encontrando en la red su nueva infraestructura, va mucho más allá de la postindustrial descrita por Touraine (1970, p. 7) y Bell (2020, pp. 86-102).

Por sociedad red, por tanto, Castells entiende no sólo el sistema de sociedades tecnológicamente avanzadas de las últimas décadas, sino también una serie de procesos, comunicativos, materiales y financieros, que tienen todos sus referentes en el modelo red. En su lectura, la teoría de la sociedad red se basa en cinco postulados que, en conjunto, representan el fundamento esencial, el alfa y la omega de la nueva sociedad. El primer postulado del nuevo paradigma radica en la centralidad estratégica de la información; el segundo, en la difusión generalizada de los efectos de las nuevas tecnologías; el tercero se refiere a la lógica de red de cualquier sistema o conjunto de relaciones que hagan uso de las TIC; el cuarto se refiere a la flexibilidad de las tecnologías de la información; el quinto y último está representado por la creciente convergencia de tecnologías específicas en un sistema altamente integrado (Castells, 2002, pp. 75-81). En resumen, el paradigma de la tecnología de la información no evoluciona hacia el cierre como sistema, sino hacia la apertura como red multifacética. Se trata, por tanto, de un paradigma abierto, un sistema estructurado pero elástico capaz de cambiar continuamente (Hand & Sandywell, 2002).

Para Laura Sartori, por ejemplo, “las nuevas tecnologías tienen un carácter evolutivo – con aspectos positivos y negativos – más que revolucionario, y – sobre todo – están ligadas a

dinámicas sociales que ya vienen en marcha desde hace décadas, potenciando o limitando algunas características” (Sartori, 2012, p. 10). Sin embargo, es igualmente cierto que es desde estas bases que los ciberentusiastas y los ciberutópicos se habrían aprovechado para difundir su mensaje optimista que prometía renovaciones profundas y emancipación para todos (Detti & Lauricella, 2013, pp. 32-40).

Son principalmente tres matrices que suscitan el entusiasmo, la euforia impregnada de esperanza que caracterizaron los primeros debates sobre la red. La primera descende de la idea de que un fuerte desarrollo tecnológico era la *condicio sine qua non* para garantizar el bienestar de la humanidad; o deriva de la idea dieciochesca que asociaba la innovación tecnológica con una renovación global de la sociedad; o, nuevamente, del deseo decimonónico de un progreso tecnológico que hiciera de las tecnologías una herramienta igualitaria de emancipación. A esto hay que añadir sobre todo esa “religión de la tecnología” que, especialmente en los Estados Unidos, había empujado a generaciones enteras de inventores, ingenieros e intelectuales a convertirse en defensores convencidos de la bondad social intrínseca de la innovación tecnológica (Postnam, 1993, pp. 43-44).

Según este sentido, la sublimación de la tecnología y la utopía del progreso habían contribuido, especialmente en el siglo XIX, a transformar el miedo a las máquinas que se había manifestado en Europa durante la revolución industrial en una fe, a veces fanático hacia todo lo que tuviera una impronta tecnológica, fortaleciendo esa esperanza atávica del pueblo americano de recrear un nuevo Edén en la tierra (Postnam, 1993, pp. 122-123).

La segunda matriz es la cibernética, sin la cual el universo cibernético, y por tanto la propia ciberutopía, ni siquiera sería concebible. Wiener, como otros padres de la revolución digital, no se había limitado, escribió Gilbert Simondon (2017, p. 155), “a establecer una teoría del control y de la comunicación en el animal y la máquina tomados individualmente, sino que intentó ampliar sus conceptos, tomados de la teoría matemática de regulaciones y subordinación, a la esfera social y política, para la optimización y autoestabilización de la sociedad en progreso”.

Además, para los más grandes teóricos de la cibernética, dado que no existe una diferencia básica entre naturaleza y sociedad, los dispositivos de autorregulación de los sistemas artificiales, sobre todo el ordenador, podrían ser elegidos como paradigma de los mecanismos de funcionamiento de todo fenómeno, natural o social (Papacharissi, 2002). Y, por tanto, todos los fenómenos del mundo podrían entenderse en términos de relaciones, intercambio y circulación de información (Escobar, 1996). Esta visión se basó por tanto en la idea de un mundo ideal que, en su totalidad, es forma, comunicación, mensaje, información; un mundo, cuyo enemigo es la entropía, hecho de elementos siempre en movimiento, en intercambio, en interacción. Y, como ya hemos dicho, es precisamente este ideal de la información el que retoman todos los discursos que insisten, ya

en los años 1990, en el tema de la revolución de la información destinada, una vez superada la amenaza de la opacidad, el desorden y la entropía, a fomentar la llegada de un mundo mejor, una sociedad de la información abierta y transparente (Simondon, 2017, p. 168).

Finalmente, la tercera matriz es la de la contracultura libertaria, que vio en un uso diferente de las tecnologías de la información la clave para romper las cadenas que mantenían a los individuos encarcelados, víctimas de la masificación mediática, el centralismo burocrático y el control constante y opresivo del poder. De las cenizas de la contracultura libertaria de los años 1960 y 1970, brotaría luego entre los años 1980 y 1990 una nueva cultura tecno-libertaria que, aunque distinta a la de los orígenes, reflejaba, como veremos, la intolerancia en las comparaciones de las múltiples jaulas de acero del “sistema” y sus aparatos. De ese humus surgiría también el llamado *cyberpunk*, un género literario de ciencia ficción que unía la cultura cibernética con esos sentimientos de rebeldía tan extendidos especialmente en el mundo juvenil (Valvola Sclesi, 1990, p. 39).

Como señaló Vincenzo Tagliasco, el cyberpunk nació de una contradicción: “Por un lado la sala de control, aséptica y cerebral: la ciencia como poder y control. Por el otro, rebelión pura, nihilista, deliberadamente sucia, baja y obscena” (Tagliasco, 1991, p. 17).

Situándose en este contexto teórico, el cyberpunk contribuyó decisivamente, a través de una fuerte problematización de la relación entre tecnologías y poder, a alimentar la esperanza de que las tecnologías digitales no fueran sólo medios al servicio de camarillas políticas y corporaciones, sino herramientas potenciales de contrapoder (Dahlberg, 2001). Y en la imaginación cyberpunk, el nuevo campo de batalla entre poder y contrapoder se convierte en la conquista/defensa del ciberespacio, la nueva frontera virtual que los ciberentusiastas y los tecno-gurús de Internet celebrarían más tarde como “*the new home of Mind*” (Barlow, 1996; Morrison, 2009).

A nivel metodológico, el artículo examina a nivel epistémico y hermenéutico las reflexiones sobre los temas del cyberpunk como clave para la interpretación simbólica del ciberespacio y pretende insertarse en el debate más amplio sobre la sociedad digital y tecnológica en la era de la comunicación.

1. Cyberpunk, utopismo digital y una nueva dimensión del ciberespacio como lugar experimental y simbólico

Gracias a la ferviente imaginación de los escritores cyberpunk, el espacio ideal de la utopía habría adquirido, en el utopismo digital, una nueva dimensión, la virtual del ciberespacio, un elugar experimental y simbólico hecho únicamente de información (Dodge & Kitchin, 2002).

El término se debe a William Gibson (1984, p. 50), uno de los escritores más importantes de la segunda mitad del siglo XX, así como fundador del cyberpunk.

El escritor estadounidense anunció el ciberespacio con estas palabras: “Una alucinación experimentada de forma consensual todos los días por miles de millones de operadores legales en cada nación. Una representación gráfica de los datos obtenidos de las memorias de cada computadora del sistema humano” (Gibson, 1984, p. 60).

Neuromante, en verdad, describe un mundo distópico dominado por enormes corporaciones que obligan a las personas a una vida de brutalización y dificultades. Case, el protagonista de la novela, es un vaquero del ciberespacio, un hacker, es decir, uno de los nuevos héroes del espacio virtual.

A pesar de no poseer grandes conocimientos informáticos, Gibson logró concebir ese espacio inmaterial, pero representado gráficamente y accesible a quienes se conectan a la red, ese universo de datos en el que moverse sin límites ni restricciones, en el que muchos informáticos, activistas y los apologistas digitales proyectarían sus sueños y aspiraciones (Stephenson, 1995, p. 7).

El ciberespacio, imaginado como una zona de libertad ilimitada, un terreno fértil para la libre experimentación, remitía a una realidad sin barreras ni restricciones; un lugar donde el deseo podría fluir libremente, pero en este caso en las densas redes y las complejas profundidades de la galaxia de la información (Tímoto, 2009).

Dadas estas premisas, uno podría pensar entonces en el ciberespacio como una visión utópica para los tiempos posmodernos. La utopía, para More, no está en ninguna parte (*outopia*) y, al mismo tiempo, también es un lugar que sería bueno que existiera (*eutopia*). El ciberespacio, desde esta perspectiva, se proyecta en el otro lugar virtual como un “no lugar”, pero al mismo tiempo incorpora aquellos factores de armonía, racionalidad y esperanza que, junto con el deseo, constituyen, como sabemos, los elementos fundacionales del concepto de utopía entendida como “lugar de bien” (Plant, 2021, p. 231).

Mientras que el marco de referencia define un conjunto de conocimientos y habilidades prácticas movilizados por los científicos en el curso de la actividad tecnológica, el marco de uso combina las expectativas de los inventores, ingenieros y diseñadores con las actividades de los usuarios, definiendo así el valor social que se atribuye a una tecnología (Saccomani, 2022). El marco sociotécnico de referencia no está determinado por las tecnologías en sí, sino que se perfila a partir de los sueños tecnológicos o sociales de sus actores (Guglieri, 2021).

Como observa Patrice Flichy (1996, p. 185),

los sueños y las utopías no son monopolio de los inventores, sino que también pertenecen a grupos sociales mucho más amplios, cada uno de los cuales desarrolla una representación específica de la tecnología. En el origen de un marco sociotécnico encontramos, por tanto, toda una serie de imaginarios tecnológicos que creemos necesario estudiar, considerándolos no como la matriz inicial de una nueva tecnología, sino como recursos movilizados por los actores en la construcción del marco de referencia.

Centrándose precisamente en estos imaginarios tecnológicos asociados al auge de los sistemas globales de comunicación informática, en particular Internet, la Web y el ciberespacio, el sociólogo estadounidense Vincent Mosco habló de “*Digital sublime*”, designando con esta expresión ese conjunto de mitos, moldeados tanto por técnicos y científicos y por el mundo de la cultura en general, que han acompañado y apoyado el advenimiento de las tecnologías digitales (Mosco, 2004, pp. 20-23).

En referencia a las tecnologías del ciberespacio, el sociólogo estadounidense habla de lo “sublime digital” en estos términos:

Hoy el ciberespacio se ha convertido en el último icono de lo sublime tecnológico y electrónico, elogiado por sus características trascendentales y demonizado por la profundidad del mal que puede evocar. Así como los poetas románticos estaban fascinados por los majestuosos picos de Europa, los poetas de hoy, de hecho todos nosotros, experimentamos los ensueños del ciberespacio (Mosco, 2004, p. 24).

Este último, lugar favorito de los ciberutópicos, se ha convertido así en el teatro en el que se escenifican los principales mitos vinculados a las tecnologías digitales (Petrizzini & Kibati, 1999). Por ello, en las próximas páginas seguiremos esos caminos utópicos que, atravesando la era digital, han consolidado algunos de los mitos fundacionales de esta revolución: de la muerte de la materia al fin de la historia y la geografía, del mito de la globalización cerebro al de la democracia en línea. Mitos que, forjados por el auge de Internet, las PC y la Web, todavía dominan nuestro tiempo en muchos aspectos (Dodge & Kitchin, 2004).

2. La muerte de la materia

El primero de estos mitos está muy ligado a la idea de que la afirmación de lo digital habría coincidido con la desaparición, el fin de la materia. En verdad, el ciberespacio es cualquier cosa menos inmaterial: *de facto*, sin ordenadores y redes, como hemos visto, nunca habría nacido; de hecho, si queremos, el ciberespacio no es sólo material, sino que es materia que contamina, que destruye otras materias. Todas las tecnologías digitales, incluso las aparentemente más etéreas como el *Cloud*, están hechas, entre otras cosas, de rocas, silicio, litio y petróleo crudo.

Para James Bridle (2018, p. 7),

hoy la nube es la metáfora central de Internet: un sistema global con un poder inmenso y una energía colosal que, sin embargo, mantiene un aura nouménica y arcana, algo casi inconcebible [...]. El *cloud* no es impalpable y carece de peso; no es amorfo ni invisible, si sabes dónde buscarlo. La nube no es un lugar

mítico y remoto hecho de vapor y ondas de radio donde todo funciona así, por arte de magia. En todo caso, se trata de una infraestructura física formada por líneas telefónicas, fibras ópticas, satélites, cables en el fondo del océano y almacenes gigantescos llenos de ordenadores que consumen enormes cantidades de agua y energía, y que desde el punto de vista jurídico pertenecen a las jurisdicciones nacionales. La nube es un nuevo tipo de industria y es una industria particularmente hambrienta.

Cuya extracción de los materiales necesarios para las *served farm* requiere procesos altamente contaminantes y que, una vez transformados en dispositivos tecnológicos, requieren a su vez una enorme cantidad de energía para funcionar (Crawford, 2021, p. 40).

A pesar de esto, la retórica ciberutópica nunca ha dejado de celebrar las TIC como medios infalibles para garantizar la migración salvadora de lo real a lo virtual. Según el mito, con la transición de los átomos a los bits, el enorme potencial de las TIC habría llevado a un adelgazamiento progresivo de la materialidad del mundo, a una desmaterialización sustancial de la realidad general en la que vivimos. En otras palabras, este mito se basaba en el supuesto de que la revolución digital había iniciado un proceso de rápida contracción del universo de objetos materiales, que serían reemplazados por entidades cada vez más virtuales (Le Breton, 1999, p. 190).

Aunque hoy en día lo virtual y lo real están tan entrelazados que ya casi no tiene sentido considerarlos como dos dimensiones separadas y antitéticas, los ciberutópicos, por el contrario, los consideraban inexorablemente alternativas. han permitido al usuario, el llamado cibernauta, flotar libremente, sin limitaciones materiales, en el edénico espacio cibernético. Para Nicole Stenger (1991, p. 53), artista estadounidense y pionera de la realidad virtual, “el ciberespacio es como Oz: está ahí, llegamos allí, pero no tiene lugar”.

En este sentido el “abre espacio para la restauración colectiva y para paz... nuestro futuro sólo puede adquirir una dimensión brillante” (Stenger, 1991, p. 55).

Según el arquitecto Michael Benedikt, editor de un importante volumen sobre el ciberespacio, la inmaterialidad intrínseca y la maleabilidad de los contenidos del ciberespacio proporcionarían incluso las condiciones para realizar el sueño de la Ciudad Celestial, un espacio hecho sólo de información:

Donde el Edén (antes de la caída) representa nuestro estado de inocencia, o mejor dicho de ignorancia, la Ciudad Celestial representa nuestro estado de sabiduría y conocimiento; donde el Edén representa nuestro contacto íntimo con la naturaleza inmaterial, la Ciudad Celestial representa nuestra trascendencia de la materia y la naturaleza; donde el Edén representa el mundo no simbolizado, la realidad asocial, la Ciudad Celestial representa el mundo de la interacción, la forma y la información humana iluminada (Benedikt, 1991, p. 58).

Esta visión de la nueva Jerusalén, con un fuerte valor simbólico, expresa muy claramente cuáles eran las aspiraciones utópicas proyectadas en el ciberespacio, sin embargo este término tiene un significado multifacético, múltiple, difícil de definir de manera unívoca.

Como afirma Erik Davis (1998, p. 264), el ciberespacio “aún está en construcción y ahí reside su fuerza”.

Según David Bell, estudioso de la cibercultura, el ciberespacio es en realidad el resultado del encuentro entre tres dimensiones: una simbólica (lo que significa), una material (lo que es) y una experiencial (lo que hace). En cuanto al primero, el ciberespacio, sería un espacio virtual en el que las personas pueden construir nuevos yo y nuevos mundos. En cuanto al segundo, se ha dicho, el ciberespacio tiene un fuerte carácter material: “Está formado por máquinas, cables, electricidad, programas, pantallas, conexiones y es un modo de información y comunicación” (Bell, 2001, p. 7). Definiendo el ciberespacio en términos de hardware, como una red global de computadoras conectadas a través de infraestructuras de comunicaciones, es entonces la suma de todos estos nodos y todas estas redes. Pero el ciberespacio es mucho más: es también la expresión de las formas en que experimentamos el ciberespacio, i que representan una negociación de elementos materiales y simbólicos, a cada uno de los cuales se le atribuye un peso diferente según el tipo de experiencia (Elmer-Dewitt & Jackson, 1993).

De estas tres dimensiones, las más privilegiadas en las narrativas del ciberespacio de los ciberentusiastas y cibervisionarios son la simbólica y la experiencial. El inmaterialismo digital, en cambio, habría traído consigo una nueva forma de ilusión que habría afectado directamente a todo ciberutopismo, relegando la materia a una mera sierva de la realidad más auténtica: la virtual. La iluminación textual, el brillo del ser, el consuelo/alivio que sentían los infonautas cuando flotaban libremente en el ciberespacio debe asociarse, subrayó Slavoj Žižek (2001, p. 79), con la experiencia de “poseer otro cuerpo – etéreo, virtual, ingrátido –, un cuerpo que no nos obliga a la materialidad inerte y a nuestras limitaciones, un cuerpo angelical fantasmal, un cuerpo que puede ser recreado y manipulado artificialmente”.

Los nuevos mundos virtuales habrían hecho la existencia humana más sencilla, divertida, cautivadora, sociable y pacífica. Eran mundos que habrían reflejado la realidad pero, como dicta el utopismo más genuino, modificándola de sus malestares y distorsiones. Además, según este utopismo, el ciberespacio habría dado origen a un nuevo tipo de ser humano: el *homo virtualis*, un avatar virtual capaz de realizar un número cada vez mayor de tareas que antes realizaba nuestro yo corporal (Lanier, 2017, p. 56).

3. El final de la historia

El mito de que la comunicación aboliría las desigualdades y haría el espacio infinitamente maleable sigue siendo así. No se ha formado una única cultura global, lo que ha llevado a los expertos a acuñar la expresión “regionalización de la globalización” para indicar el intento de defender la originalidad de la cultura, de la producción y de las identidades locales frente al conformismo y el aplanamiento resultante de la globalización (Hafez, 2007, pp. 168-170). El problema de la brecha digital no ha hecho que el uso de las TIC sea realmente accesible para todos, condenando a una parte del mundo al analfabetismo digital.

A pesar de estas aporías, para los ciberentusiastas la respuesta a la pregunta de si hemos entrado en una nueva era es ciertamente afirmativa.

Los ciberooptimistas no sólo estaban animados por la sólida creencia de que las tecnologías digitales estaban transportando a la humanidad hacia una nueva era, sino que algunos incluso creían que era la última era, la definitiva de la historia de la humanidad, y en esta utopía es así posible reconocer un elemento decididamente distópico en esta corriente de pensamiento (Claeys, 2016, p. 7).

En un período en el que, con el colapso de la Unión Soviética, Francis Fukuyama había hablado del “final de la historia” (Fukuyama, 1992, pp. I-XXIII), los ciberentusiastas, reconectando con la idea de que el orden democrático liberal y el sistema capitalista se habían impuesto de una vez por todas para todos, habrían vinculado esta visión a aquella, expresión del paradigma cibernético, según el cual la nueva era en la que estábamos entrando estaría enteramente dominada por la información. Theodore Roszak incluso llegó a hablar del culto a la información:

La visión es la siguiente: estamos sentados frente a una pantalla brillante, pulsando teclas, observando cosas notables en la pantalla a la velocidad de la luz. Palabras, fotografías, imágenes aparecen de la nada. De niños volvemos a creer en la magia. Como esto es magia, una embriagadora sensación de poder acompaña la acción. ¡Tenemos aquí la cultura de todo el planeta, al alcance de nuestra mano! Todas las bases de datos, bibliotecas, archivos, películas, museos de arte, vallas publicitarias, teléfonos y faxes del mundo están en esta caja (Roszak, 1994, p. 86).

Esta Era de la Información, libre e ilimitada, sería la culminación de todas las eras y revoluciones que la habían precedido, proponiendo una nueva *Weltanschauung* y una concepción diferente del espacio, la materia, la naturaleza, la evolución, el progreso y el tiempo. Así como en la historia de la civilización hubo una transición de la era del mito a la de la razón, la opinión compartida por los ciberutópicos fue que la comunicación por ordenador marcaba una nueva transición que, en

este caso, conduciría a un nuevo tiempo, definible como la era de la información y un nuevo espacio, identificado como ciberespacio (Moore, 1996).

En general, según uno de los topoi más clásicos del ucronismo, el nuevo comienzo representado por la Era Digital coincidió con la liberación definitiva de la historia, que finalmente se concretó. El fin de la historia, el punto omega, correspondió, para los ciberaficionados, al advenimiento de la sociedad digital, una sociedad reorganizada en torno a la comunicación reducida a su pura esencia informativa.

Como había señalado Vilém Flusser (2004, p. 166) “lo que hace posible el poder ya no es la posesión sino la información (ya no el hardware sino el software) y la infraestructura de la aldea (de la sociedad) ya no es la economía, sino la comunicación”.

También en este caso, como ya sucedió en el pasado, los grandes logros de la tecnología están fuertemente rodeados de un aura mítica, que aquí ha adquirido características de una especie de “ciberreligión”. Una religiosidad, resumiendo lo dicho hasta ahora, que presuponía un movimiento de la historia que iba de la materialidad a la espiritualidad, una alianza entre los seres humanos y las “máquinas inteligentes” y una comunicación permanente entre conciencias que, a través del ciberespacio, conduciría a su unificación. en una sociedad de la información global.

También en este caso, como ya sucedió en el pasado, los grandes logros de la tecnología están fuertemente rodeados de un aura mítica, que aquí ha adquirido características de una especie de “ciberreligión” (Malik, 2021). Una religiosidad, resumiendo lo dicho hasta ahora, que presuponía un movimiento de la historia que iba de la materialidad a la espiritualidad, una alianza entre los seres humanos y las máquinas inteligentes y una comunicación permanente entre conciencias que, a través del ciberespacio, conduciría a su unificación en una sociedad de la información global (Obadia, 2017).

Para Vincenzo Susca, las nuevas tecnologías digitales han producido un nuevo imaginario que el estudioso no duda en definir como tecnomágico: “En el apogeo de su historia, cada técnica adquiere siempre una resonancia mágica con rasgos a la vez sorprendentes y terribles. [...] la humanidad es hoy objeto, más que sujeto, de una metamorfosis que trasciende sus cualidades biológicas y sociales, tradicionales y morales” (Susca, 2022, pp. 15-16).

Con el mito del fin de la historia probablemente se haya alcanzado la cima de las expectativas, esperanzas y promesas que lo digital había difundido liberalmente con entusiasmo. Alvin Toffler, sociólogo y futurólogo estadounidense, autor entre los años 70 y 80, ofreció algunos de los argumentos más convincentes en apoyo de esta narrativa gracias a los dos auténticos best-sellers que influirían profundamente en la cultura ciberutópica de los años 90.

En el libro titulado *Future Shock* (1970) Toffler describe la transición hacia lo que él llama la sociedad superindustrial, invitando al lector, a pesar de los cambios abruptos y en cierto modo

traumáticos provocados por la revolución digital, a no tener miedo del futuro, sino proyectarnos con confianza y energía hacia él. La revolución superindustrial, afirma Toffler con el entusiasmo digno del utopismo más genuino, “puede eliminar el hambre, las enfermedades, la ignorancia y la violencia” (Toffler, 1970, p. 191). Además, la superindustrialización “no limitará al hombre, no lo aplastará, reduciéndolo a una uniformidad escuálida y dolorosa. Al contrario, irradiará nuevas oportunidades de progreso personal, aventura y felicidad” (Toffler, 1970, p. 192).

Esta tesis suscita una amarga controversia entre quienes, como los exponentes de la Escuela de Frankfurt, veían una dimensión alienante y represiva en la sociedad industrial y consumista (Marcuse, 1967, pp. 158-182).

Toffler, por otra parte, reivindica el carácter radicalmente liberador de la sociedad del futuro: los individuos del futuro, predice, “se encontrarán ante no una elección, sino una hiperelección. Les espera una explosiva extensión de la libertad. Y esta libertad está a punto de llegar no a pesar de la nueva tecnología, sino gracias a ella” (Toffler, 1970, p. 300). Esta posibilidad de elección, incluso demasiado amplia, que podría haber causado inestabilidad y desorientación, debía afrontarse y gobernarse con las herramientas de la nueva ciencia del futuro, precisamente la futurología. Estos últimos, recuperando el bagaje de la tradición utópica, deberían haber utilizado la utopía no como un escape de la realidad, sino como una ciencia seria y fiable capaz de identificar el rumbo que tomaría la sociedad del futuro.

Y es precisamente en la estructura y dirección del cambio en lo que se centra el segundo libro de Toffler, titulado *The Third Wave* (1980). De hecho, aunque en *Shock del futuro* Toffler había hablado de la llegada prematura del futuro, todavía no había intentado delinear de manera integral y sistemática la sociedad del mañana como lo habría hecho en *La tercera ola*. Aquí Toffler expone su tesis más famosa: que la humanidad está en vísperas de un gran salto adelante que corresponde a la transformación social más profunda que jamás haya presenciado. Se trata de la construcción, a partir de los cimientos, de una nueva civilización: la civilización de la Tercera Ola. Siguiendo bastante fielmente el esquema de un Saint-Simon, un Comte o un Fourier, el futurólogo norteamericano divide el progreso de la civilización en tres grandes etapas u oleadas: la primera oleada de cambio se remonta a la revolución agrícola; el segundo, con el advenimiento de la sociedad industrial; el tercero y último a la revolución tecnológica en curso. Esta nueva civilización emergente, que habría barrido inexorablemente a la industrial, “está escribiendo para nosotros un nuevo código de conducta y nos llevará más allá de la estandarización, la sincronización y la centralización, y más allá de la concentración de energía, dinero y poder” (Toffler, 1980, p. 13).

Este pasaje, que parece resumir bien una cierta retórica sobre lo digital, introduce en el corazón de su reflexión teórica, enteramente centrada en el carácter definitivo que parece asumir la

civilización de la Tercera Ola: una civilización “con su propia visión distinta del mundo, y con modos propios de actitud hacia el tiempo, el espacio, la lógica y la causalidad” (Toffler, 1980, p. 14).

Lo que Toffler prefigura es una reconfiguración total de la sociedad, sus supuestos y su estructura. El motor de estos cambios trascendentales es, evidentemente, las nuevas tecnologías digitales, que ofrecen infinitas y extraordinarias posibilidades. La primera gran revolución que producirá la civilización de la tercera ola es, mediante la conexión de los ordenadores a las redes, la creación de una tecnosfera capaz de conectar el globo, un entorno de información inteligente al que Toffler da el nombre de “infosfera”: hoy, “al construir la nueva infosfera para la civilización de la tercera ola, estamos infundiendo el entorno inanimado que nos rodea, no con vida, sino con inteligencia. La clave de este proceso revolucionario es, por supuesto, las computadoras” (Toffler, 1980, p. 545). La amplia difusión de los ordenadores en los hogares, predice agudamente Toffler, representaría un paso más en la creación de un entorno inteligente a partir del doméstico. En este sentido, el futurólogo estadounidense habla del hogar electrónico, del teletrabajo, del teletrabajo, de la telecomunidad y, en general, de todos los apasionantes cambios que provocaría en la vida cotidiana.

la contribución de las computadoras: explica, “podemos pedirles que piensen lo impensable y lo previamente impensado. Hace posible un mar de nuevas teorías, ideas, ideologías, conocimientos artísticos, avances técnicos, innovaciones económicas y políticas que eran, en el sentido más literal, impensables e inimaginables hasta ahora” (Toffler, 1980, p. 215).

A nivel económico, la gran innovación reside en el nacimiento de un nuevo sujeto, el *prosumer*, que encarna en una misma persona la doble figura del productor y del consumidor. Este neologismo, que habría tenido un éxito extraordinario, es un acrónimo de los términos ingleses *producer* y *consumer* e indica un consumidor que es él mismo productor o que, en el mismo momento en que consume, contribuye a la producción (Kotler, 1986; Ritzer, 2015).

El término, en opinión de Toffler, servía para describir el protagonismo de los consumidores en una era en la que las nuevas tecnologías, a pesar de la producción en serie propia de la civilización industrial, daban más o menos la oportunidad a cualquiera de satisfacer sus gustos y sobre todo sus necesidades: “En lugar de clasificar a las personas en función de lo que poseen, como hace la ética del mercado, la ética del prosumidor valora mucho lo que hacen” (Toffler, 1980, p. 495).

Esta visión encontraría su culminación en la esfera política, donde el ciudadano estaba llamado a asumir un papel cada vez más protagónico, participando activamente en las elecciones que afectan más de cerca la vida de toda la comunidad (Ertz, Cao & Barragán Maravilla, 2024), todos estos cambios habrían contribuido a disolver la polvorienta, ingobernable y obsoleta civilización

industrial. Y en este sentido, como afirma el sociólogo, la civilización de la Tercera Ola es precisamente eso: un futuro alternativo “utópicamente alcanzable”.

Otro autor que influyó en gran medida en el ciberutopismo de los años 1990 es el futurólogo John Naisbitt, autor, en 1982, del exitoso libro *Megatrends*. Tratando de dar una interpretación del futuro próximo de su país, John Naisbitt, volviendo a conectarse con Toffler, afirmó que Estados Unidos vivía en la época de los paréntesis, sin haber abandonado aún por completo la forma de ser entralizada, industrializada y económicamente cerrada del pasado, pero aún no haber abrazado la evolución del futuro (Naisbitt, 1984, pp. 39-55). Este período entre períodos, sin embargo, debería haber conducido de una sociedad industrial a una sociedad de la información. Los diez puntos cruciales de la transformación, examinados en el libro, incluyen cambios en una economía basada en la constitución y distribución de información; el uso de alta tecnología; el abandono del liderazgo industrial estadounidense; desarrollos a largo plazo en la empresa; la capacidad de actuar desde abajo en patrones sociales; el abandono de la atención institucionalizada; la transición de la democracia representativa a la participativa; el abandono de estructuras jerárquicas; el paso de muchos americanos del Norte industrial en el Sur y el Oeste; y finalmente la transformación de la sociedad actual en una caracterizada por elecciones libres y múltiples (Naisbitt, 1996).

Es el paso trascendental de la segunda a la tercera ola, de la que tomó forma la ideología ciberutópica, que permitió la creación de herramientas multimedia, un salto tecnológico de calidad indispensable para poder alimentar la esperanza de un mundo de paz, armonía y prosperidad. Con el paso de los años, como ya había anticipado Toffler, la tecnología de la información, para los ciberentusiastas, ya no sólo se referiría a los ordenadores, sino que se convertiría en un estilo de vida. El flujo vertiginoso de información, que aumentaría las interconexiones entre los individuos, habría creado un mundo adaptado a cada individuo, permitiendo a la humanidad no estar sujeta a estándares o limitaciones (Toffler, 1980, pp. 227-230).

4. Conclusiones

Considerada como un proceso histórico inevitable, la era digital, escribió Nicholas Negroponte (1995, p. 190), “no puede ser rechazada ni detenida. Tiene cuatro fortalezas, que conducirán a su triunfo definitivo: descentralización, globalización, armonización y empoderamiento humano”. Nicholas Negroponte es sin duda una de las figuras clave para entender la era digital, pero sobre todo la historia que se ha contado sobre ella. Informático del MIT de Boston, donde dirigió durante años el Media Lab, el científico estadounidense ha contribuido, especialmente a través de

sus artículos científicos, a consolidar el mito de lo Digital como destino terminal de la historia de la humanidad (Negroponte, 1969, pp. 9-12).

Además de su pasión por la tecnología, Negroponte (1996a, pp. 65-68) ha cultivado un particular talento para la gestión que, perfeccionando sus cualidades diplomáticas, le ha convertido en un perfecto embajador de la era digital.

Inspirándose en las intuiciones de Kemeny, Negroponte soñaba con crear un periódico digital personalizado que, por la economía de su historia, debería haber representado el emblema de lo que es Digital: multimedia, interconectividad, desintermediación y personalización (Negroponte, 1996b, pp. 2-8). Utilizando hábilmente estas cualidades de lo digital, el informático estadounidense creó una narrativa tan apasionante que transformó la transición de los átomos a los bits en un mito seductor y cautivador. Pero en la historia de Negroponte no se permitieron alternativas: lo digital, como se mencionó, es “irreversible e imparable tanto como una fuerza de la naturaleza” (Negroponte, 2003, pp. 1-34). Además, es un hecho casi genético, ya que cada generación se volverá más digital que la que la precedió.

Más allá de un cierto tono triunfalista, Negroponte captó bien, especialmente en retrospectiva, algunas de las propiedades calificativas de lo digital: de la multimedia a la desintermediación, de la interconectividad a la personalización, de la miniaturización a la progresiva desaparición de las interfaces. Estas son, de hecho, las características que, como había previsto, habrían permitido al creación de todos esos dispositivos inteligentes de los que hoy dependemos en gran medida (Negroponte, 2000, pp. 417-418). Lo que deja mucho más desconcertante sobre el discurso de Negroponte es su naturaleza determinista, su narrativa esencialmente unidireccional de lo digital como un instrumento providencial y salvador incluso inscrito en la naturaleza humana (Negroponte, 1989, pp. 109-113). Y es precisamente por este fuerte acento teleológico, protomilenial, que Giovanni Sartori, en *Homo videns*, habría contestado Negroponte, tratado como un vendedor digital, y contra la charlatanería intelectual del negropontismo, de los profetas, o mejor dicho de los gurús, del valiente nuevo mundo electrónico (Sartori, 2011, p. 108).

La idea de que detrás de los discursos más radicales y entusiastas de Internet se escondía un fervor casi religioso también ha sido señalada por otros críticos. Pierre Musso (1998, pp. 4-5), al trazar una especie de genealogía de Internet, la remonta a la “filosofía de las redes” de Saint-Simon y a su “religión universal de la comunicación”. Philippe Breton, por su parte, habló claramente del “culto a Internet”, refiriéndose a un conjunto de creencias que llevan todo a un único factor: la “visión de un mundo cuya única realidad, la única verdad, es la información” (Breton, 2001, p. 55).

El valor absoluto atribuido a la revolución digital también llevó recientemente a Gabriele Balbi, en *La última ideología* (2022), a darle un “carácter cuasi religioso” (p. 75).

Al fin y al cabo, como todas las religiones, la religión “cibernética” también puede presumir de sus santuarios, sus reliquias y, sobre todo, de sus apóstoles, que promueven incansablemente una visión de lo digital como instrumento de liberación y redención de la humanidad.

Entendida como un sistema de creencias, la ideología de lo digital adquiere en Balbi un perfil preciso: es sistemática, omnicomprensiva, busca orientar y transformar la sociedad y, finalmente, es una forma de hegemonía cultural que de hecho ha ocupado gran parte del imaginario actual. Sobre la base de estas consideraciones, introduce cuál es la tesis central del libro, a saber, que la revolución digital es la última de las ideologías contemporáneas. Y ello por tres razones fundamentales: es la última por orden cronológico, heredera de las revoluciones política, industrial y comunicacional que la precedieron; es la última si se la considera la causa última, o como un detonador necesario para desencadenar otras revoluciones; y es el último en la medida en que parece el definitivo, es decir, en la visión del final de la historia, incluso el último posible.

Respecto a este último punto, si es aceptable afirmar con Balbi (2022, p. 120) que la revolución digital es una “poderosa construcción retórica e ideológica”, parece más problemático, sin embargo, reducir toda la complejidad de este fenómeno histórico a puro y simple ideología. Más que la revolución digital en sí, lo que pueden considerarse ideologías, en todo caso, son algunas de las historias que esta revolución ha dado origen. Historias en las que, como hemos visto, siempre ha estado presente una fuerte carga utópica. Lo que representa una verdadera ideología, más que cualquier otra cosa, es ese turbocapitalismo tecnolibertario que, exhibiendo una visión triunfalista de la globalización como panacea para todos los males, ha apoyado e impulsado impetuosamente la ola de la revolución digital (De Luca, 2022). Una ideología sin precedentes que mezclaba la pasión por las nuevas tecnologías, la exaltación del libre mercado y algunos de los mitos clásicos del utopismo americano.

Bibliografía

- Balbi, G. (2022). *L'ultima ideologia. Breve storia della rivoluzione digitale*. Laterza.
- Baratta, A. (1990). Le fonti del diritto e il diritto giurisprudenziale. *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 20, 1, 189-210.
- Barlow, J.P. (1996). A Declaration of the Independence of Cyberspace. En J. Casimir (ed.), *Postcards from the Net: An Intrepid Guide to the Wired World* (pp. 365-367). Allen and Unwin.
- Bell, D. (2001). *An Introduction to Cybercultures*. Routledge.

- Bell, D. (2020). *The information society reader*. Routledge.
- Benedikt, M. (1991). *Cyberspace. First Steps*. MIT Press.
- Breton, P. (2001). *Il culto di Internet. L'interconnessione globale e la fine del legame sociale*. Testo & Immagine.
- Bridle, J. (2018). *New Dark Age: Technology and the End of the Future*. Verso Books.
- Castells, M. (2002). *La nascita della società in rete*. Università Bocconi Editore.
- Claeys, G. (2016). *Dystopia. A Natural History*. Oxford University Press.
- Crawford, K. (2021). *Né Intelligente né Artificiale. Il lato oscuro dell'IA*. Il Mulino.
- Dahlberg, L. (2001). Democracy via Cyberspace. *New Media & Society*, 3, 2, 155-177.
- Davis, E. (1998). *Techgnosis: Myth, Magic, + Mysticism in the Age of Information*. Harmony Books.
- De Luca, S. (2022). Data Revolution e democrazia: un rapporto problematico. *Storia del pensiero politico*, 3, 431-448.
- Detti, T. & Lauricella, G. (2013). *Le origini di Internet*. Mondadori.
- Dodge, M. & Kitchin, R. (2002). New cartographies to chart cyberspace. *Geoinformatics*, 3-4, 38-41.
- Dodge, M. & Kitchin, R. (2004). Charting movement: mapping internet infrastructures. En R. Hanley (ed.), *Moving people, goods and information in the 21st century: The cutting-edge infrastructures of networked cities* (pp. 159-185). Routledge.
- Elmer-Dewitt, P. & Jackson, D.S. (1993). Cyberpunk!. *Time*, 141, 6, 58-65.
- Ertz M., Cao, X. & Barragán Maravilla, J.M. (2024). The Prosumer. *Encyclopedia*, 4, 3, 1263-1278.
- Escobar, A. (1996). Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture. En Z. Sardar & J.R. Ravetz (eds.), *Cyberfutures: Culture and Politics on the Information Superhighway* (pp. 111-137). New York University Press.
- Flichy, P. (1996). *L'innovazione tecnologica. Le teorie dell'innovazione di fronte alla rivoluzione digitale*. Feltrinelli.
- Flusser, V. (2004). *La cultura dei media*. Bruno Mondadori.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and The Last Man*. Free Press.
- Gibson, W. (1984). *Neuromante*. Mondadori.
- Guglieri, F. (2021). Il futuro non è scritto. En W. Gibson, B. Sterling & N. Stephenson (eds.), *Cyberpunk. Antologia assoluta* (pp. 1343-1353). Mondadori.
- Hafez, K. (2007). *The Myth of Media Globalization*. Polity.
- Hand, M. & Sandywell, B. (2002). E-topia as Cosmopolis or Citadel: On the Democratizing and Dedemocratizing Logics of the Internet, or, Toward a Critique of the New Technological Fetishism. *Theory, Culture & Society*, 19, 1-2, 197-225.

- Kitchin, R. & Dodge, M. (2015). Placing Cyberspace: Geography, Community and Identity. *Information Technology, Education and Society*, 16, 1, 23-43.
- Kotler, P. (1986). Prosumers: A New Type of Consumer. *The Futurist*, 20, 1, 24-28.
- Lanier, J. (2017). *Dawn of the New Everything: A Journey Through Virtual Reality*. Bodley Head.
- Le Breton, D. (1999). *L'adieu au corps*. Métailié.
- Malik, H. (2021). Cyber Religion Dan Real Religion Di Tengah Masyarakat Digital. *Komunika*, 4, 1, 63-78.
- Mannheim, K. (1957). *Ideologia e utopia*. Il Mulino.
- Marcuse, H. (1967). *L'uomo ad una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*. Einaudi.
- Miconi, A. (2018). *Teorie e pratiche del Web*. Il Mulino.
- Moore, R.K. (1996). Cyberspace Inc. and the Robber Baron Age: An Analysis of PFF's 'Magna Carta'. *Information Society*, 12, 315-323.
- Morrison, A.N. (2009). An impossible future: John Perry Barlow's 'Declaration of the Independence of Cyberspace'. *New Media & Society*, 11, 1-2, 53-71.
- Mosco, V. (2004). *The Digital Sublime. Myth, Power, and Cyberspace*. MIT Press.
- Musso, P. (1988). *Télécommunications et philosophie des reseaux. La postérité paradoxale de Saint-Simon*. Presses Universitaires de France.
- Naisbitt, J. (1984). *Megatrends*. Sperling & Kupfer.
- Naisbitt, J. (1996). Megatrends Asia: An Institute interview with John Naisbitt. *Australian Company Secretary*, 48, 7, 318-320.
- Negroponte, N. (1969). Toward a theory of architecture machines. *Journal of Architectural Education*, 23, 2, 9-12.
- Negroponte, N. (1989). An iconoclastic view beyond the desktop metaphor. *International Journal of Human-Computer Interaction*, 1, 1, 109-113.
- Negroponte, N. (1995). *Essere digitali*. Sperling & Kupfer.
- Negroponte, N. (1996a). The digital revolution: Reasons for optimism. *Futurist*, 29, 6, 65-68.
- Negroponte, N. (1996b). Books without pages. *ACM SIGDOC Asterisk Journal of Computer Documentation*, 20, 3, 2-8.
- Negroponte, N. (2000). From being digital to digital beings. *IBM Systems Journal*, 39, 3.4, 417-418.
- Negroponte, N. (2003). Creating a culture of ideas. *Technology Review*, 106, 1, 1-34.
- Obadia, L. (2017). Cyber-religion. *The Wiley-Blackwell encyclopedia of social theory*, 1-3 (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118430873.est0081>).
- Papacharissi, Z. (2002). The Virtual Sphere: The Internet as a Public Sphere. *New Media & Society*, 4, 1, 9-27.

- Petrazzini, B. & Kibati, M. (1999). The Internet in Developing Countries. *Communications of the ACM*, 42, 6, 31-36.
- Plant, S. (2021). *Zero, Uno. Donne digitali e tecnocultura*. Luiss University Press.
- Postnam, N. (1993). *Technopoly. La resa della cultura alla tecnologia*. Bollati Boringhieri.
- Ritzer, G. (2015). Prosumer capitalism. *Sociological Quarterly*, 56, 3, 413-445.
- Roszak, T. (1994). *The Cult of Information: A Neo-Luddite Treatise on High-Tech, Artificial Intelligence, and the True Art of Thinking*. University of California Press.
- Ryan, J. (2011). *Storia di Internet e il futuro digitale*. Einaudi.
- Saccomani, S. (2022). Arte, ciberespacio y nuevos medios en la postmodernidad. *Medium e medialità*, 2, 52-66.
- Sartori, G. (2011). *Homo videns*. Laterza.
- Sartori, L. (2012). *La società dell'informazione*. Il Mulino.
- Simondon, G. (2017). *Sulla tecnica*. Orthotes.
- Stenger, N. (1991). Mind is Leaking Rainbow. En M. Benedikt (ed.), *Cyberspace. First Steps*. MIT Press.
- Stephenson, N. (1995). *Snow Crash*. Shake.
- Susca, V. (2022). *Tecnomagia. Estasi, totem e incantesimi nella cultura digitale*. Mimesis.
- Tagliasco, V. (1999). *Dizionario degli esseri umani fantastici e artificiali*. Mondadori.
- Timeto, F. (2009). Per una teoria del cyberfemminismo oggi. Dall'utopia tecnoscientifica alla critica situata del cyberspazio. *Studi culturali*, 3, 453-478.
- Toffler, A. (1970). *Lo choc del futuro*. Rizzoli.
- Toffler, A. (1980). *La terza ondata. Il tramonto dell'era industriale e la nascita di una nuova civiltà*. Sperling & Kupfer.
- Touraine, A. (1970). *La società post-industriale*. Il Mulino.
- Valvola Sclesi, R. (1990). *Cyberpunk. Antologia di testi politici*. Shake.
- Žižek, S. (2001). *Il godimento come fattore politico*. Raffaello Cortina Editore.

Democrazie incompiute, solitudine del cristiano globale e ritorno della storia

di *Ignazio Iacone**

ABSTRACT (ITA)

Nel XXI secolo la decostruzione dell'umano, accompagnata da profezie sulla fine della storia da un lato, e dalla rinascita di politiche autarchiche dall'altro, rischia di corrodere lentamente la democrazia liberale. La teoria della "fine della storia" si è dimostrata quanto meno ingenua, giacché assistiamo, in non poche zone del pianeta, ad una rinascita di politiche autarchiche se non addirittura teocratiche. È pur vero che la storia si muove inesorabilmente verso la libertà e i diritti, espressi politicamente nelle democrazie liberali, ma una filosofia della storia autentica non può tematizzare soltanto lo sviluppo di una determinata civiltà o società, ma il significato della storia universale. E la storia riguarda l'uomo. Una democrazia liberale, che con ogni probabilità non si compirà mai del tutto, necessita di un "nuovo illuminismo" non tanto di stampo razionalistico, quanto personalistico in cui la persona umana, punto di partenza e d'arrivo di ogni azione politica, sia posto al centro di quel movimento storico verso la libertà, i diritti, il rispetto dell'individuo, l'uguaglianza e la giustizia.

Parole chiave: fine della storia, democrazia liberale, autocrazia, diritti, libertà

Unfinished Democracies, the Solitude of the Global Christian and the Return of History by *Ignazio Iacone*

ABSTRACT (ENG)

In the 21st century, the deconstruction of the human being – accompanied on one hand by prophecies about the end of history and on the other by the resurgence of autarkic policies – risks slowly corroding liberal democracy. The theory of the "end of history" has proven to be, at the very least, naïve, since we are witnessing, in many parts of the world, a revival of autarkic and even theocratic politics. It is true that history moves inexorably toward freedom and rights, which find political expression in liberal democracies; however, an authentic philosophy of history cannot focus solely on the development of a particular civilization or society, but must consider the meaning of universal history. And history is about humanity. A liberal democracy – which in all likelihood will never be fully realized – requires a "new Enlightenment," not so much rationalistic as personalistic, in which the human person – both the starting point and the goal of all political action – is placed at the center of that historical movement toward freedom, rights, respect for the individual, equality, and justice.

Keywords: end of history, liberal democracy, autocracy, rights, freedom

*Università LUMSA

1. Introduzione

Sono trascorsi più di trent'anni dalla pubblicazione del saggio *La fine della storia e l'ultimo uomo* di Francis Fukuyama. Sin dalla prima apparizione, nel 1992, il testo subì attacchi feroci da parte di giornalisti, “lettori colti” e politologi. Tutti erano concordi nell’addebitare a Fukuyama un errore madornale: la storia non era affatto finita, anzi proseguiva, semmai peggiorando. Dopo trent'anni il saggio ha ancora qualcosa da dire nella sua potente provocazione.

A dispetto di tali critiche, è necessario, dopo una serie di avvenimenti che sembrano minacciare seriamente la democrazia liberale, rileggere attentamente il saggio e scoprirne la sua potente attualità. Quando Fukuyama afferma che, dopo la caduta del muro di Berlino del 1989, in un gran numero di paesi era emersa un notevole consenso verso la legittimità della democrazia liberale come sistema di governo, e che questo avrebbe potuto costituire il punto d’arrivo dell’evoluzione ideologica dell’umanità e quindi la fine della storia, non intende affatto riferirsi alla storia nel suo significato convenzionale di successione di avvenimenti; quella che Fukuyama ipotizza non è la storia degli avvenimenti, grandi e gravi che siano, ma la storia intesa come processo evolutivo unico e coerente in grado di tenere conto delle esperienze di tutti i popoli e in tutti i tempi. Questa concezione della storia di stampo tipicamente hegeliano ritiene che l’evoluzione delle società umane avrà termine quando l’umanità raggiungerà una forma di società tale da soddisfare i suoi più profondi e fondamentali desideri. L’interrogativo che inquietava Fukuyama alla fine del XX secolo è lo stesso che inquieta noi a vent’anni dall’inizio del XXI: “Ha ancora senso per noi, parlare di una storia coerente e direzionale dell’umanità che finirà col portare la grande maggioranza della medesima alla democrazia liberale?” (Fukuyama, 2023, p. 17).

Se per Fukuyama la risposta è affermativa per due ordini di motivi – uno legato ad argomentazioni di carattere economico e un altro correlato al concetto di “lotta per il riconoscimento” – per noi la risposta non è del tutto scontata. Un primo problema è legato proprio ad argomentazioni di natura economica e al fenomeno della globalizzazione, e un secondo correlato ad un *revival* di politiche tipiche del secolo appena trascorso. Del resto, lo stesso Fukuyama in un’intervista del 2019 ritorna sull’argomento, precisando:

L’opinione che una globalizzazione sempre più forte sia positiva per il mondo è ormai poco sostenibile. Un ulteriore incremento della migrazione non sarà certamente accolto positivamente. Ogni politico democraticamente eletto, che intenda combattere le cause del populismo, dovrà affrontare questi problemi. Nella UE è ancora più semplice dare un nome a queste cause: l’euro non è solido, Schengen non funziona. Si devono correggere tali debolezze per togliere il vento alle vele dei populist. Questo è esattamente un vantaggio della democrazia, che essa può e deve reagire alla pressione del popolo ed è così riformabile (Fukuyama, 2019).

Se si osserva la globalizzazione attraverso il filtro dei notevoli progressi tecnologici, è quasi scontato convincersi che essa sia un fenomeno inesorabile. Nella contemporaneità gli straordinari mezzi di comunicazione e l'applicazione incessante dell'Intelligenza Artificiale nella quasi totalità dei comparti della vita sociale, dall'economia alla comunicazione, dalla sanità alla produzione industriale, stanno facilitando le connessioni, accorciando le distanze e dissolvendo lentamente gli stessi confini nazionali. Viviamo in un unico grande mercato globale fatto di servizi, capitali e lavoro. "La globalizzazione, tuttavia non è prodotta solo dalla tecnologia, né la tecnologia basta a decidere, in qualsiasi momento, tra versioni concorrenti della globalizzazione" (King, 2017, p. 18). Se la globalizzazione capitalistica è stata possibile lo si deve alla conquista da parte dell'Occidente dell'agognata democrazia liberale. Va da sé che quest'ultimo modello non è stato sempre esente da critiche. Tra le più ricorrenti vi è quella per cui la democrazia avrebbe condotto, soprattutto negli ultimi decenni, a governi deboli che, confrontandosi continuamente contro ostruzionismi di ogni tipo, finiscono per produrre solo insignificanti compromessi. È vero che alcune democrazie, come quella americana, sono diventate disfunzionali, polarizzate e paralizzate, dominate sempre più da perniciosi interessi particolari, ma sarebbe quanto meno disorientante affermare che per conseguire

dei risultati servano solo politici energici, autoreferenziali e autarchie rigide.

Una democrazia moderna e liberale deve basarsi, invece, su tre pilastri fondamentali. Prima di tutto lo Stato dovrebbe essere in grado di esercitare il suo potere in difesa della comunità facendo rispettare le leggi. In secondo luogo, lo stato di diritto deve porre dei limiti al monopolio statale della forza. Il terzo pilastro è il principio democratico secondo il quale i cittadini possono votare e non rivotare i loro leader. L'istituzione che ne scaturisce non è un centro di potere ma un'istituzione che limita il monopolio del potere. Se i tre pilastri non sono in equilibrio la democrazia liberale fallisce, a favore di uno stato corrotto o di uno in cui il potere del governo è praticamente illimitato. La "fine della storia" di cui parla Fukuyama, perciò, significa fundamentalmente che non ci sono alternative che sul lungo periodo siano migliori del sistema di democrazia liberale.

Per capire gli enormi vantaggi della democrazia liberale è inevitabile stabilire un confronto tra Occidente e Medio Oriente, dove imperversa il conflitto tra Sciiti e Sunniti. Turchia, Iran, Arabia Saudita alimentano in qualche modo questo conflitto. Ciò che avviene oggi in Medio Oriente è la versione postmoderna di ciò che si è consumato in Europa durante la Guerra dei Trent'anni. Se gli uomini prendono sul serio temi come la religione, l'identità, la nazione è necessario un contesto dove poter sviluppare pacificamente le risoluzioni migliori ai possibili conflitti. Nell'era della seconda globalizzazione gli uomini vivono insieme in un caleidoscopio etnico, linguistico, religioso. Un pacifico bilanciamento che sia anche una forma funzionale di integrazione lo può

realizzare solo un sistema democratico cristiano e liberale che si basi su un'idea autentica di tolleranza, rispetto reciproco e diversità d'opinione. Un sistema autenticamente cristiano, liberale e democratico pare la soluzione razionale per un governo della diversità.

2. Democrazia e democrazia “cristiana”

La democrazia è un'invenzione greca. Nella primitiva bozza del preambolo della Costituzione europea, dopo non pochi maneggiamenti, si è pensato di imprimerle il marchio greco-classico citando l'epitaffio che Tucidide attribuisce a Pericle (430 a. C.). Nel preambolo, non più esistente nella redazione definitiva, le parole di Pericle tucidideo si presentano così: “La nostra Costituzione è chiamata democrazia perché il potere è nelle mani non di una minoranza ma del popolo intero”. Questa primissima elaborazione è

una falsificazione di quello che Tucidide fa dire a Pericle [...]. Dice Pericle, nel discorso assai impegnativo che Tucidide gli attribuisce: “la parola che adoperiamo per definire il nostro sistema politico è democrazia per il fatto che, nell'amministrazione (la parola usata è appunto *oikein*), esso si qualifica non rispetto ai pochi ma rispetto alla maggioranza (dunque non c'entra il *potere*, e men che meno il popolo intero. [...]) Si può sofisticare quanto si vuole ma la sostanza è che Pericle pone in antitesi “democrazia” e “libertà” (Canfora, 2023, p. 12).

L'archeologia ha portato alla luce sul suolo greco, soprattutto in contesti urbani, tracce di prassi assembleari (Effenterre, 1969, p. 13). L'*agorà* costituiva lo spazio formale in cui la cittadinanza ateniese discuteva e prendeva alcune importanti decisioni. Ma da chi era composta la cittadinanza al tempo di Pericle? Chi erano coloro che liberamente prendevano parte alla prassi democratica assembleare? Coloro che erano liberi e cittadini erano i guerrieri, coloro che possedevano dei beni. In una prima fase della democrazia ateniese, dunque, coloro che prendevano parte alla vita democratica erano gli appartenenti alla comunità di uomini in armi. Solo con il traffico marittimo, l'intensificazione delle attività commerciali e lo sviluppo delle *città-greche*, il *demos* ebbe una rilevante estensione anche ai cosiddetti non possidenti. L'estensione della cittadinanza ai non possidenti determinò alcune dinamiche ai vertici del sistema – la parola sistema non è usata in maniera casuale, tra il 410 e il 405 a.C. la democrazia ad Atene non è altro che un sistema: i gruppi dirigenti, tutti esponenti delle classi alte e ricche rimangono ai vertici del sistema. Strateghi, ipparchi, *ellenotami* sono i dirigenti del sistema politico.

Abbiamo voluto riportare questi brevi e incompiuti spunti storici solo per asserire che la democrazia ad Atene non determina un “governo popolare” ma una guida del “regime popolare” da parte di quella non piccola porzione di ricchi e signori che accettano il sistema. Del resto, il

suo crollo, che fu causa di rovina sia per Spartani che per Ateniesi, avvenne quando le due città decretarono l'esclusione dalla prassi democratica i non possidenti di altre città sottomessi militarmente, ritenuti addirittura appartenenti ad altra razza.

Se dal punto di vista formale l'Occidente ha poggato tutta la sua evoluzione politica sulla nozione di *demokratia*, nella sostanza quest'ultima ha dovuto accettare storicamente confronti che l'hanno modificata e interpretata. Il primo *con-fronto* è stato col cristianesimo. La conversione di Costantino aprì un'era nuova che poneva termine a talune questioni e ne annunciava altre “in un mondo ancora profondamente pagano, ove il cristianesimo diveniva la religione ufficiale” (De Laubier, 1991, p. 69). La configurazione che il rapporto fra mondo greco/romano e cristianesimo viene ad assumere non può ignorare le premesse contestuali che la predispongono in maniera sicuramente determinante. L'Alessandria cristiana fra il II e III secolo non è la Cartagine dove Tertulliano può invocare l'antitesi fra Atene e Gerusalemme appellandosi al paradosso provocatorio del credo *quia absurdum*. Da secoli la città era il laboratorio di un processo d'inculturazione fra l'ellenismo e la “saggezza straniera”, rappresentata non solo, sia pure entro certi limiti, dalla tradizione egiziana, ma soprattutto dal giudaismo cristiano. In questo senso, David Runia (1995) ha sostenuto, ad esempio, che l'acquisizione della cultura e della filosofia greche è posta a servizio della Scrittura in Filone, Origene e in altri scrittori e altri padri cristiani, laddove rimangono sostanzialmente fedeli alla religione di appartenenza. Analogamente alla rivisitazione in senso radicalmente scritturistico di Filone, gli studi recenti – non ultimi gli importanti contributi di Marco Rizzi (2000, pp. 129-133) – hanno messo in evidenza come le concezioni di Clemente Alessandrino siano riconducibili strutturalmente al messaggio della rivelazione biblica, vetero e neotestamentaria, come suo nucleo ispiratore. A fare da ulteriore supporto a questo riconoscimento c'è peraltro l'idea tipica di Clemente Alessandrino (non senza importanti presupposti in apologisti come Giustino e Atenagora) per cui la filosofia deve essere considerata alla stregua di una “rivelazione” del *Logos* ai Greci, ancorché non sia equiparabile alla sua economia rivelativa nella storia d'Israele e della Chiesa. Se Origene non lo seguirà su tale strada, mostrandosi assai più riservato (Chadwick, 1999, p. 51), occorre anche ricordare come a volte Clemente si riveli capace di svincolarsi dall'ipoteca dottrinale della filosofia greca più di quanto avvenga col suo preteso “discepolo”. Del resto, lo stesso Clemente riprende ampiamente la visuale polemico-apologetica del “furto dei Greci” che tende a ridurre la positività del raccordo fra ellenismo e saggezza barbara come due strade in qualche modo parallele dell'economia provvidenziale del *Logos*. In ogni caso l'incontro-confronto fra Cristianesimo ed ellenismo ha prodotto una mediazione culturale della dottrina cristiana e una traduzione credente della cultura. Il messaggio biblico, attraverso i suoi teologi e pensatori, si è incarnato nelle maglie della cultura che ha incrociato provando a cristianizzare le stesse categorie culturali mediante le quali è stato

imposto. Non è scontato, come taluni affermano, che ci sia stato solo una cristianizzazione della cultura greco-romana e non una ellenizzazione del cristianesimo. Le invasioni arabe hanno finito per dividere il mediterraneo in due inventando l'Europa così come la conosciamo, e il cristianesimo ha definitivamente contribuito a tracciare una linea di demarcazione netta tra l'Occidente divenuto col tempo civilizzato, capitalistico e liberale e l'Oriente capitalistico, autoreferenziale e per certi versi nemico della democrazia liberale. Anche se cristianesimo e islam, nel confronto con la cultura ellenica, si sono presentati come universali e capaci di superare le identità etnico-nazionali, ad oggi questa finalità non è stata realizzata. La Chiesa cattolica, ad esempio, si è sempre definita come realtà metastorica al di sopra dei popoli e delle nazioni. Ai tempi della concomitanza tra colonialismo e ultramontanismo si è costituita come una sorta di istituzione missionaria mondiale relativamente autonoma rispetto alle potenze coloniali. Ma il richiamo biblico è ben presente anche nel linguaggio e nella retorica politica dei coloni:

Poiché è piaciuto a Dio onnipotente, per saggia determinazione della sua divina provvidenza, di ordinare e disporre le cose in modo che noi ci troviamo riuniti a vivere sul fiume Connecticut, ci aduniamo e associamo per formare un solo pubblico Stato o Commonwealth, per mantenere e preservare la libertà e la purezza del Vangelo [...]. Avendo intrapreso un viaggio per fondare la prima colonia nella zona settentrionale della Virginia, a maggior gloria di Dio e per la diffusione della fede cristiana (Aquirone, Negri & Scelba, 1961, pp. 114-121).

Non può sfuggire che in questi uomini di fede, convinti assertori di “diritti” e “libertà” formati alla scuola di Locke e Hobbes, la schiavitù nelle loro colonie o addirittura in casa propria è e rimane un fatto assolutamente normale. Bangou (1987, p. 122) scrive con non poca ironia:

Il vero motore della storia e delle istituzioni sia politiche che sociali – e cioè l'economia, e non lo spirito, o la ragione o qualche altro demiurgo – non esigeva ancora la scomparsa del modo di produzione schiavistico dall'orizzonte degli Stati Uniti. [...] Non c'era neanche più traccia dell'incoerenza, quando arruolavano i neri promettendo loro la libertà, e contemporaneamente si promettevano schiavi neri ai bianchi in cambio della loro collaborazione.

In questo caso siamo in presenza di un cristianesimo di chiara impronta protestante, la cui assiologia neotestamentaria aveva un peso rilevante nelle decisioni politiche dei coloni inglesi. Alcuni scritti neotestamentari fornivano ampia giustificazione al mantenimento della schiavitù. L'apostolo Paolo nella *Lettera agli Efesini* così dice: “Schiavi, ubbidite a quelli che vi sono padroni secondo la carne, con timore e tremore, in semplicità di cuore, come se obbediste a Cristo, serviteli con affezione, come se si trattasse del Signore e non di uomini, ben sapendo che ognuno,

schiaivo o libero, del bene che avrà fatto riceverà la retribuzione del Signore” (6, 5-8ss). È pur vero che nella *Lettera ai Galati*, sempre Paolo afferma che ormai “non c’è più né Giudeo né Greco, né schiaivo, né maschio, né femmina” (3, 28), ma nella *Lettera ai Corinzi* ripete che gli schiavi fuggitivi devono stare sottomessi ai loro padroni che debbono trattarli, però, con umanità. È in questo orizzonte di senso (biblico) che gesuiti coerenti e ribelli – dotati non solo di una certa fede ma di un fondato *timòs* – in nome del Vangelo, sconfessati e accusati dalle alte gerarchie di eresia, colpirono la base delle diseguaglianze sociali e della schiavitù in particolare. Secoli prima i Padri della chiesa agivano non già chiamando i poveri all’insurrezione, ma domandando ai ricchi e ai potenti di compiere una rivoluzione all’interno del loro cuore, così da cambiare veramente la società nel suo insieme:

Consideratemi questa eguaglianza primitiva, dimenticate le divisioni successive. Non fermatevi punto alla legge dei forti, ma a quella del creatore. Soccorrete nel miglior modo la natura, onorate la libertà originale, rispettate le vostre persone, proteggete la vostra stirpe contro il disonore, soccorretela nelle sue malattie, consolatela nella sua povertà. Voi che siete sani e ricchi, abbiate pietà dei malati e dei poveri. Voi che vivete senza affanni, abbiate pietà di coloro che la sventura opprime. Voi che conducete una vita felice, consolate gli afflitti. La sorte vi sorride? Assistete coloro che conoscono le avversità (Gregorio Nazianzeno, 1983, p. 305).

I Padri predicano un ritorno alle origini, cioè ad una comunione ben distinta dal comunismo di stampo platonico. Le comunità volute dai Padri greci non sono infatti società collettive che impongono d’autorità un comunismo di beni, bensì comunione di libere volontà. La società prefigurata dai padri non è un nuovo paradiso terrestre, ma il Regno di Dio ove solo coloro che hanno condiviso potranno entrare. L’intenzione è soprannaturale prima ancora che sociale. L’uomo è amato quale immagine di Dio e la felicità che si cerca per lui non è la ricchezza, né un nuovo paradiso terrestre, ma Dio, l’Assoluto. La filantropia dei Padri, dunque, ha la sua sorgente nella loro teologia. Essa è teantropia.

3. Democrazia e comunismo primitivo: la Repubblica di Platone

Il comunismo moderno, che non è la condivisione agognata dai Padri della Chiesa, ha antecedenti antichi nella storia delle idee e la *Repubblica* di Platone costituisce incontestabilmente l’espressione classica dell’ideale unitario di società che troviamo a partire dal secolo XIX. La *Repubblica*, che rimane un capolavoro indiscusso, affronta uno dei temi già presenti nell’*Alcibiade* e nel *Gorgia*, quello della giustizia, ovvero della struttura di uno Stato ben costruito. Filosofi come Karl Popper (2023) considerano Platone come il primo teorico del totalitarismo. La città ideale di Platone,

infatti, guidata da filosofi e controllata da guerrieri, sarebbe la fase più perfetta di un ciclo storico ordinato da influenze astrali e conoscerebbe un processo di degenerazione in sei tappe: monarchia, plutocrazia, aristocrazia, oligarchia, democrazia, tirannia. Questa liturgia della storia umana procederebbe parallelamente a quella di ciascun individuo, e Platone non ha che una parola per armonizzare l'insieme: la giustizia, della quale celebra la sublimità ponendola al di sopra degli dèi (Gilson, 1984, pp. 27-31).

Aristotele, il più accanito critico di Platone, mostrò tutte le contraddizioni di una città ideale che assolutizza l'idea di unità in politica e inficia la specificità dei singoli individui che la compongono (Aristotele, 2021, pp. 31-70). È il carattere astratto dell'idea trascendente del Bene che, in Platone, si rivela fallimentare per l'individuo che egli pone in un sistema invivibile dove una minoranza di eletti si prepara alla sapienza sottomessi ad una città ideale. E proprio a proposito dei guerrieri, classe dirigente della città e vivaio di filosofi, Platone spiega per bocca di Socrate, che nessuno di essi

possiederà niente in proprio, al di fuori degli oggetti di prima necessità; inoltre, nessuno avrà abitazione né magazzino dove tutti non possono entrare. Quanto al nutrimento, indispensabile ad atleti e guerrieri sobri e coraggiosi, essi lo riceveranno dagli altri cittadini, come salario dovuto per la vigilanza che assicurano, in quantità sufficiente per un anno, in modo da non averne punto d'avanzo e da non mancare; essi consumeranno i loro pasti insieme e vivranno in comune, come i soldati durante una campagna (Platone, 1993, pp. 47-50).

Questa vita spartana naturalmente non assicura la felicità alla classe dei guardiani; tuttavia, permetterà di instaurare la giustizia nella città e attraverso di essa la felicità di tutti. Questa felicità collettiva, alla quale i singoli partecipano, ha l'inconveniente, fa notare Aristotele, di essere a tal punto collettiva che nessun individuo ne profitti veramente: tutto è di tutti perché nulla è di nessuno. I pericoli della privatizzazione sono così incombenti che Platone passa per la mediazione di una partecipazione collettiva, sproporzionatamente idealizzata, alla felicità ideale. In questo progetto, secondo Karl Popper, Platone è una sorta di ingegnere sociale. A differenza dello storicista, che ha la propensione a guardare alle istituzioni sociali prevalentemente dal punto di vista della loro storia, cioè della loro origine, del loro sviluppo e della loro importanza presente e futura, Platone

non si pone alcun interrogativo sulle tendenze storiche o sul destino dell'uomo. Egli crede che l'uomo sia l'artefice del proprio destino e che, in conformità con i nostri fini, noi possiamo influenzare o cambiare la storia dell'uomo precisamente come abbiamo cambiato la faccia della terra. Egli non crede che questi fini ci siano imposti dal nostro *background* storico o dalle tendenze della storia, ma che piuttosto essi siano

scelti o anche creati da noi stessi, precisamente come noi creiamo nuovi pensieri o nuove opere d'arte o nuove case o nuovo macchinario. In contrasto con lo storicista che crede che un'intelligente azione politica è possibile solo se prima si sia compresa la direzione del futuro corso della storia, l'ingegnere sociale crede che una base scientifica della politica sia una cosa assolutamente diversa: essa deve consistere nell'informazione fattuale necessaria per la costruzione o il cambiamento delle istituzioni sociali in conformità con le nostre aspirazioni e finalità. [...] In altre parole, l'ingegnere sociale considera come base scientifica della politica una specie di tecnologia sociale (Platone la paragona al *background* scientifico della medicina) in opposizione allo storicista che la considera come una scienza delle immutabili tendenze storiche (Popper, 2023, p. 44).

Platone parla diffusamente dei filosofi e dei guerrieri, ma non è molto esplicito a proposito degli artigiani o agricoltori, classe che nutre le altre due senza avere mai accesso agli onori che la scienza e la saggezza conferiscono. La felicità nel sistema platonico viene offerta a tutti, ma a ciascuno secondo la sua natura e la sua casta, partecipandovi, i filosofi, con la massima pienezza. Il cristianesimo attinse altrove la sua aspirazione, e la *Città di Dio* di sant'Agostino, per esempio, dà un'importanza minore all'organizzazione della città terrena. Solo con gli scolastici, in epoca medievale, la riflessione politica, alla luce del realismo aristotelico, si occupa di questioni inerenti non solo l'azione caritativa, ma anche l'impalcatura di una vera e propria legislazione politica.

4. Hegel e Fukuyama: democrazia liberale e fine della storia

Nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel ha definito il cristianesimo "religione assoluta", la sola ideologia capace di realizzare società basate sulla libertà e l'uguaglianza sulla terra. Secondo Hegel il concetto della libertà avrebbe ricevuto la sua penultima forma proprio nel cristianesimo, in quanto religione che stabilisce il principio di uguaglianza universale di tutti gli uomini davanti a Dio. La libertà cristiana, tuttavia, è una condizione dello spirito, e non può essere intesa nel senso hobbesiano del termine, cioè come libertà dalle costrizioni fisiche. La libertà cristiana comporta naturalmente l'uguaglianza universale: essa si basa sul fatto che tutti gli uomini sono ugualmente dotati di una qualità specifica, la facoltà, cioè, di compiere scelte morali. Tutti gli uomini possono scegliere Dio o rifiutarlo, possono fare del bene o compiere il male. Hegel ha ritenuto il cristianesimo la religione che ha trovato la sua piena realizzazione nella rivoluzione del 1789 e nei principi illuministici della libertà, uguaglianza e fraternità, ma non l'ha mai considerato l'ultima tappa della storia, giacché questa troverebbe la sua naturale conclusione solo in un sistema democratico liberale. Hegel, infatti, a differenza dei pensatori e teologi cristiani, fornisce una particolare concezione della storia basata sulla "lotta per il riconoscimento", che a sua volta dipende da una particolare concezione dell'uomo e della natura umana. Per i primi teorici

moderni del liberalismo parlare della natura umana ha significato descrivere il “primo uomo”, cioè l’uomo allo “stato di natura”; per Hegel, invece, “lo stato di natura” è una semplice invenzione, in quanto non può esistere una natura umana fissa e immutabile. Per Hegel l’uomo è libero e indeterminato, capace di determinare la propria natura nel corso della storia. Il primo uomo hegeliano, cioè l’uomo allo “stato di natura” descritto nella *Fenomenologia dello Spirito*, non è molto diverso dal “primo uomo” descritto da Hobbes, Locke e Rousseau, dal momento che non è altro che un essere primordiale in possesso di quegli attributi umani fondamentali preesistenti alla creazione della società civile. Il primo uomo di Hegel ha in comune con gli altri animali solo alcuni desideri basilari, ma è radicalmente diverso da essi in quanto desidera non solo oggetti reali ma anche oggetti immateriali. Soprattutto, desidera essere ricercato dagli altri uomini, desidera essere riconosciuto. Il senso che ha del proprio valore, del proprio *timòs* e della propria identità è intimamente legato al valore che gli altri gli riconoscono. In altri termini, il primo uomo di Hegel vuole essere riconosciuto come uomo. L’incontro che questo ha con altri uomini porta inesorabilmente ad uno scontro violento per il riconoscimento, fino al sacrificio della vita. La battaglia per il riconoscimento può portare alla morte dei contendenti, alla morte di uno dei due, e in questo caso c’è una certa insoddisfazione non essendoci più un’altra coscienza umana per riconoscerlo e infine la lotta può concludersi in un rapporto di signoria-schiavitù in cui uno dei contendenti decide di sottomettersi come schiavo alla volontà dell’altro evitando il rischio di essere ucciso. Solo in questo caso il signore è soddisfatto perché ha rischiato la propria vita e ha ottenuto il sospirato riconoscimento da un altro essere umano. La lotta violenta per il riconoscimento nella visione hegeliana non termina, dunque, in un contratto sociale come in Hobbes e Rousseau, ma in un rapporto diseguale di signoria-servitù (Hegel, 2000). L’importanza di sacrificare sé stessi a costo della vita per il prestigio si può capire solo a partire dalla concezione hegeliana della libertà umana. Mentre nella tradizione liberale anglosassone la libertà è intesa come mancanza di limitazioni, per Hegel l’uomo non solo non è determinato dalla sua natura fisica o animale, ma la sua vera umanità consiste nella capacità che egli ha di controllare, negare e superare questa natura. L’uomo è libero, secondo Hegel, nella misura in cui è indeterminato dalla natura. Solo l’uomo è capace di una scelta morale; solo lui è connotato di una libertà intrinseca per la quale è capace di darsi delle regole e seguirle. Hegel non nega che nell’uomo ci sia un lato animale o una natura animale e determinata, ma ciò che lo rende superiore all’animale è la sua capacità di non abbandonarsi agli istinti per il semplice gusto di non seguirli. In questo riposa la disponibilità a rischiare la vita in una lotta per il riconoscimento ed è questo il vero motore della progressione dialettica della storia. Nella visione hobbesiana, invece, l’uomo appare come un organismo complesso incapace di fare scelte morali. Scrive nel *Leviatano*: “Libertà vuol dire propriamente assenza di opposizione (per opposizione intendo impedimenti esteriori al moto); e

può essere applicata alle creature irrazionali e inanimate non meno che a quelle razionali” (Hobbes, 2020, p. 86). Il diritto e la giustizia nella filosofia hobbesiana derivano dalla caratterizzazione dell’uomo allo stato di natura. Nella guerra di tutti contro tutti gli obiettivi di Hobbes sono simili a quelli di Hegel, tanto da affermare: “Cosicché noi troviamo che nella natura dell’uomo le cause di litigio sono principalmente tre: in primo luogo la competizione; in secondo luogo, la mancanza di fiducia, e in terzo luogo la gloria” (Hobbes, 2020, p. 90). Per Hobbes gli uomini combattono anche per cose futili, in altri termini per il prestigio o riconoscimento. La passione che porterebbe gli uomini alla lotta violenta non sarebbe tanto la bramosia per le cose materiali ma il soddisfacimento dell’orgoglio e della vanità (Hobbes, 2020, p. 101). Sembra che questa impostazione non sia molto dissimile da quella hegeliana, ma in realtà dove Hobbes ed Hegel differiscono è sul peso morale attribuito da una parte alle passioni dell’orgoglio, e dall’altra alla paura della morte violenta. Con Hobbes la legge naturale viene ricondotta ad un cupo istinto di conservazione fisica. È la centralità della paura della morte che porta Hobbes alla concezione del moderno stato liberale. Solo il diritto di natura di salvaguardare la propria esistenza dona agli uomini, secondo Hobbes, il diritto di usare tutti i mezzi ritenuti necessari per il raggiungimento di questo scopo, compresi quelli violenti. L’antidoto a questa potenziale malattia – l’anarchia – è il governo fondato su un contratto sociale in base al quale gli uomini concordano nel rinunciare alla possibilità di fare tutto. L’unico governo legittimo è quello che riesce a salvaguardare adeguatamente la vita degli uomini e a impedire il ritorno della guerra di tutti contro tutti. La pace e la salvaguardia della vita, tuttavia, hanno un costo: gli uomini devono liberarsi del giogo dell’orgoglio e della vanità. In altri termini, gli uomini dovrebbero cessare di combattere per il riconoscimento ritenuto non la fonte della vera libertà ma delle sue miserie (Hobbes, 2020, p. 119).

Se il liberalismo hobbesiano si può considerare il perseguimento di un interesse personale razionale, quello hegeliano può essere ritenuto il perseguimento del riconoscimento razionale, cioè un riconoscimento su base universale in cui la dignità di ogni persona come essere umano libero e autonomo è riconosciuta da tutti. La rivoluzione del 1776 che abolì la distinzione tra padroni e schiavi non significò la vittoria di una categoria su un’altra o la nascita di una nuova coscienza civile, ma il raggiungimento, in quelli che combatterono, della padronanza di sé nella forma del regime democratico.

Fukuyama, proprio partendo dalle posizioni hegeliane, si spinge oltre, asserendo che uno Stato liberale che voglia dirsi tale dev’essere universale, concedendo a tutti i cittadini in quanto esseri umani il riconoscimento che meritano in quanto tali, non perché membri di qualche gruppo nazionale, etnico o razziale. In questa direzione Fukuyama può ben affermare che

Lo Stato universale e omogeneo che compare alla fine della Storia può essere visto così poggiante su due pilastri, l'economia e il riconoscimento. Il processo storico umano che conduce fino a esso è stato spinto in avanti in egual misura dal progresso delle scienze moderne e dalla lotta per il riconoscimento. La prima promana dalla parte concupiscibile dell'anima, liberata all'inizio dell'epoca moderna e indirizzata all'accumulazione illimitata della ricchezza. Questa accumulazione illimitata è stata resa possibile dall'alleanza formatasi tra il desiderio e la ragione: il capitalismo è legato inestricabilmente alle scienze moderne. La lotta per il riconoscimento ha avuto invece origine nella parte timotica dell'anima (Fukuyama, 2023, p. 288).

Chiedersi se la storia conduca o meno alla democrazia liberale significa interrogarsi sulla bontà o meno della stessa; significa considerare i principi di libertà e di uguaglianza su cui si fonda. Il buon senso, con Fukuyama, ci spinge ad affermare che essa porta molti vantaggi, anche rispetto alle ideologie – fascismo e comunismo – che hanno contrassegnato il XX secolo. Ma la storia sembra non essere arrivata alla fine. Il mondo è ancora pieno di autoritarismi e di nazionalismi intolleranti. Ad esempio, la Russia di Putin, eletto per la terza volta presidente con elezioni formalmente democratiche, non può esternare quel *Timòs* (desiderio di riconoscimento) platonico che costituisce uno dei pilastri della democrazia liberale. In Nicaragua, dove è in corso una vera e propria persecuzione della religione cattolica e dei suoi rappresentanti, il “riconoscimento” non può prendere forma in questa credenza religiosa così da essere praticata in completa libertà. L'ebraismo ortodosso e l'Islam fondamentalista non possono andare d'accordo con la democrazia liberale, soprattutto in relazione al riconoscimento dei diritti universali, come la libertà di coscienza o di religione.

Il problema, dunque, della democrazia liberale intesa come compimento e fine della storia, riconduce al problema del futuro del *Timòs*: “Se la democrazia liberale potrà soddisfare adeguatamente il desiderio del riconoscimento, o se invece esso rimane radicalmente insoddisfatto e quindi capace di manifestarsi in forme del tutto diverse” (Fukuyama, 2023, p. 397).

Quale futuro attende, nel mondo globalizzato, le democrazie liberali? Il *timòs* sarà fatto salvo dagli attacchi che arriveranno dalla parte concupiscibile dell'anima umana? Ineguaglianze sociali, prodotte anche da una selvaggia globalizzazione capitalistica, l'impiego dell'Intelligenza Artificiale nei più disparati comparti dell'esistenza umana, venti di nazionalismo e fondamentalismo religioso di matrice islamica sembrano suggerire che il “riconoscimento” inteso come particolare concezione antropologica, stenti a parare tutti i contraccolpi. Il *timòs* richiama una particolare concezione dell'uomo in quanto uomo; se non è più capace di soddisfare le istanze, non solo economiche, ma anche spirituali dell'uomo e del cittadino, vuol dire che la democrazia liberale è

incompiuta e la storia non ha trovato il suo compimento, la sua fine, ma continua ininterrotta. L'interrogativo più pressante allora è: dove conduce la traiettoria della storia? Chi la dirige?

5. Fine della globalizzazione, religione e ritorno della storia

Il conflitto russo-ucraino ha sollevato numerosi interrogativi sull'utilità della globalizzazione: è giusto che società democratiche, le cui economie sono fondate sul libero mercato, mantengano relazioni con società autarchiche, le cui economie, invece, sono fondate sul capitalismo di Stato, e che diventano tanto più potenti economicamente quanto più aggressive militarmente? Queste relazioni sono "buone" o rappresentano un vero e proprio "patto col diavolo"?

Quarant'anni fa il mondo era radicalmente diverso rispetto a oggi. Erano i tempi della Guerra Fredda e dei Paesi divisi in due blocchi contrapposti, tanto per visione quanto per missione. Le ideologie del '700 e dell'800, supportate dalle rispettive teorie economiche, determinarono lo schieramento di politici e Stati su due campi radicalmente diversi: da una parte i fautori dell'economia di mercato, della proprietà privata e della democrazia multipartitica; dall'altra i sostenitori della programmazione economica, della proprietà collettiva e della democrazia a partito unico.

Ma non tutto il pianeta, alla fine degli anni '70, era riconducibile ai soli blocchi sovietico e statunitense: iniziava a emergere il protagonismo di quel Terzo Mondo impegnato in lotte per l'indipendenza dal colonialismo (in Africa e in Asia) o per l'autonomia da Washington (in America Latina). Il Movimento dei non allineati divenne progressivamente la palestra per la formazione di una leadership tra quei Paesi che "non ci stavano" a essere parte di un blocco nel quale la loro voce non veniva presa in considerazione. Non più, quindi, raggruppamenti ideologici, ma la constatazione della frattura che la Storia aveva creato tra i Paesi "centrali" o "industrializzati e tutti gli altri (in genere ex colonie impoverite, situate nel Sud del mondo). Compariva così il concetto di interconnessione e di interdipendenza: ricchi e poveri sono collegati tra loro, anzi "dipendono" reciprocamente. Risalgono agli anni '80 le prime lotte globali, a partire da temi come la pace, la tutela dei diritti umani, il debito estero dei Paesi poveri e la questione ambientale. Nel 1992 a Rio di Janeiro si tiene il primo "vertice della Terra" con il quale si afferma il concetto di "sostenibilità" dello sviluppo e si traccia il primo piano d'azione per combattere il cambiamento climatico. L'Unione Sovietica non c'è più, e il mondo si apre velocemente agli scambi commerciali, abbattendo dazi, vincoli e tasse, ma anche diritti consolidati. È la globalizzazione di fine '900 che, per la prima volta, aggiunge una dimensione assente in tutte le "globalizzazioni" precedenti: la delocalizzazione produttiva. Non solo merci che dalle periferie viaggiano verso i Paesi industrializzati, ma anche fabbriche che traslocano

verso le stesse periferie per sfruttare la manodopera a prezzi irrisori. La nuova visione del mondo parla di *unipolarismo*, cioè di una sola potenza al comando, gli Stati Uniti e di Paesi Brics, cioè i giganti del Terzo Mondo finalmente emersi: Brasile, Russia, India, Cina, Sudafrica. All'orizzonte pare profilarsi un futuro di progresso illimitato. Ma, alla prova dei fatti, la globalizzazione unipolare ha mostrato grossi limiti e difetti. Anzitutto l'incapacità, da parte degli Stati Uniti, di esercitare una *governance* globale in grado di evitare conflitti armati. Dall'Iraq alla Libia, dall'Afghanistan alla Siria si sono innescati nuovi conflitti. E contemporaneamente sono riemerse vecchie tensioni tra Nato e Russia, Turchia ed Europa, Corea del Nord e Corea del Sud. Sotto il profilo economico, la globalizzazione ha sì saputo mantenere le promesse di sviluppo nei Paesi poveri, ma non ha fornito valide alternative al deserto occupazionale che essa stessa ha creato nei Paesi di vecchia industrializzazione. Arriviamo quindi al paradosso odierno, nel quale la Cina è diventata la principale sostenitrice del mercato aperto globale e gli Stati Uniti si chiudono alla concorrenza internazionale, imponendo dazi e barriere a tutela dei loro prodotti. Si potrebbe pensare che l'equilibrio della Guerra Fredda garantisse una maggiore stabilità globale; sarebbe un errore, perché durante quel periodo si sono avuti devastanti conflitti in Africa, Asia e America Latina, e a livello mondiale si viveva nel terrore dello scoppio di un conflitto nucleare. Oggi l'instabilità non è solo frutto di scontri ideologici, ma della latitanza della politica che non riesce a immaginare un nuovo ordine, e men che meno a metterlo in pratica. La domanda che qui poniamo è se il capitalismo, capace di produrre ricchezza, è riuscito anche a soddisfare quel "riconoscimento" e quella uguaglianza tanto agognati dagli uomini. Come ricorda Rousseau (2012, p. 190):

Finché gli uomini si accontentarono delle loro rustiche capanne, finché si limitarono a cucire i loro abiti di pelli con spine e lisce [...] Finché non si dedicarono che a opere che uno solo poteva compiere, e ad arti che non avevano bisogno del concorso di parecchie mani, essi vissero liberi, sani, buoni e felici [...] ma nel momento che un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro, nel momento in cui si vide che era utile a uno solo di avere provviste per due, l'uguaglianza scomparve.

La divisione del lavoro ha prodotto da sempre delle differenze nella dignità delle diverse occupazioni, ma nelle democrazie prospere la povertà è stata trasformata da problema di necessità naturale in problema di riconoscimento. "Lo scarto tra domanda e offerta di stima e di riconoscimento è creato e alimentato dalla stessa cultura delle grandi imprese e organizzazioni, che chiedono talmente tanto al lavoratore da portarlo ad abbandonare progressivamente gli altri ambiti lavorativi. E così si finisce per investire il proprio lavoro di troppe aspettative, che non potranno mai essere soddisfatte" (Bruni, 2018, p. 37). Le ineguaglianze sociali, emerse non solo dal confronto nord-sud del mondo, ma anche all'interno delle stesse democrazie occidentali,

hanno posto seriamente il problema della validità o meno della globalizzazione. Un esempio plastico è la neonata prematura Unione Europea. L'Europa, infatti,

soffre del centralismo di matrice francese: se le leggi discendono dalla ragione, la ragione è unica e quindi le leggi devono essere uniformi, in tutti i luoghi. Non c'è spazio per la diversità, per la sperimentazione e tanto meno per la competizione tra modelli diversi all'interno dello stesso mercato. [...] Come nell'Italia postunitaria furono i piemontesi a imporre la loro legge e una legge adatta alle loro esigenze, così nell'Unione Europea è il binomio franco-tedesco a imporre la propria legge e una legge adatta alle proprie esigenze (Zingales, 2014, p. 153).

Una similitudine tra unificazione dell'Italia e unificazione dell'Europa porta inesorabilmente a pensare che il rischio più grande sia quello di trasformare il Sud dell'Europa in un nuovo grande Mezzogiorno. Se le politiche europee non favoriscono una cooperazione attiva tra Stati indipendenti, se non affrontano i problemi presenti in modo pratico e se, infine, non si favorisce una certa libertà di impresa, evitando ogni forma di protezionismo, il rischio di una dissoluzione dell'Unione Europea è concreto. Per di più, il nuovo mostro contro cui le democrazie liberali – Europa compresa – devono combattere è la furia del “capitalismo della sorveglianza” (Zuboff, 2019, p. 528) che può essere considerata a tutti gli effetti una sovversione dall'alto di natura economica. In questo nuovo orizzonte economico-culturale, all'interno del quale la democrazia liberale stenta a realizzare i suoi obiettivi, la religione cristiana potrebbe rappresentare l'*areté* (intercapedine), il collante tra le ragioni della democrazia liberale e quelle della globalizzazione tecnologizzata. Va precisato, tuttavia, che la religione cattolica, a dispetto di quanto contenuto in molti documenti ecclesiali sulla dottrina sociale della chiesa, non ha sempre contribuito nella storia a costruire società pienamente libere. Durante il periodo dell'Inquisizione, ad esempio, non ha certo contribuito a promuovere e difendere il pensiero di filosofi come Giordano Bruno e Tommaso Campanella, le cui intuizioni sono ancora di grande attualità. In un certo senso, solo attraverso la secolarizzazione dei suoi fini ha rinnegato una parte di sé stesso per far emergere quella che oggi definiamo democrazia liberale. Come ha affermato Hegel, il cristianesimo ha avuto il merito di stabilire l'uguaglianza universale di tutti gli uomini davanti a Dio, ma forse non ha avuto la forza di articolare una concezione reale di ciò che deve essere la libertà umana. Solo una secolarizzazione che potrebbe significare per molti l'abbandono della fede, ma per altri la riscoperta viva e vigorosa della stessa, nonché una maturazione significativa della relazione con le fonti della fede, potrebbe fare del cristianesimo la religione che non solo trasferisce l'idea di libertà nell'al di là, ma nel qui e ora. Lì dove il capitalismo utilitarista vede nell'uomo una funzione, il cristianesimo ha il dovere di affermare una diversa concezione antropologica che fa dell'uomo non un semplice strumento ma il fine di un riconoscimento. Come giustamente

afferma Samuel Huntington, la stragrande maggioranza delle democrazie odierne ha tradizioni cristiane, e a cominciare dal 1970 la maggior parte dei Paesi di nuova democrazia è costituita da Paesi cattolici (Huntington, 2000). All'apparenza, dunque, sembrerebbe che il cristianesimo cattolico sia uno dei motori della democratizzazione e, in alcuni casi, grazie alla passione e all'impegno di tanti fedeli, è stato così, ma non è possibile ignorare tutte le volte che la Chiesa cattolica ha affiancato autarchie formalmente democratiche sacrificando la democrazia che viene dal basso alla ragion di Stato. Oggi democrazia liberale e cristianesimo sono in crisi. "La crisi è causata dal fatto di essere stati sordi e insensibili a qualcosa di più importante e può essere superata solo quando si affronta questo limite, quando si decide di fare i conti con quella domanda che l'ha provocata" (Taylor, 2023, p. 44).

Bibliografia

- Aquarone, C., Negri, C. & Scelba, C. (1961). *La formazione degli Stati Uniti d'America* (vol. I.). Nistri-Lischi.
- Aristotele. (2021). *La Politica*. Laterza.
- Bangou, H. (1987). *La Guadeloupe, I: 1492-1848 ou l'Histoire de la colonisation de l'île*. L'Harmattan.
- Bruni, L. (2018). *Capitalismo infelice. Vita umana e religione del profitto*. Giunti.
- Canfora, L. (2023). *La democrazia, Storia di un'ideologia*. Editori Laterza.
- Chadwick, H. (1999). *Pensiero cristiano antico e tradizione classica* (G. Lusini, a cura di). La Nuova Italia.
- De Laubier, P. (1991). *Idee sociali, L'origine delle correnti sociali contemporanee*. Massimo.
- Effenterre, V. (1969). Fouilles exécutées à Mallia. Le centre politique: l'Agora. *Etudes crèteises*, 17, 13.
- Fukuyama, F. (2019, 7 maggio). Anche Fukuyama ora lo ammette: la fine della storia è rimandata. *Osservatorio Globalizzazione*. <https://osservatoriogloblizzazione.it/osservatorio/intervista-a-fukuyama-ovvero-una-profezia-smentita-due-volte/>
- Fukuyama, F. (2023). *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Utet.
- Gilson, E. (1984). *Dio e filosofia*. Massimo.
- Gregorio Nazianzeno. (1983). Dell'amore dei poveri. In B. Altaner (a cura di), *Patrologia* (pp. 305-310). Marietti.
- Hegel, W.F. (2000). *Fenomenologia dello Spirito* (V. Cicero, trad.). Bompiani.

- Hobbes, T. (2020). *Leviatano*. Laterza.
- Huntington, S.P. (2000). *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Garzanti.
- King, S.D. (2017). *Il mondo nuovo. La fine della globalizzazione e il ritorno della storia*. Franco Angeli.
- Platone. (1993). *La Repubblica*. Utet.
- Popper, K. (2023). *La società aperta e i suoi nemici* (vol. 1: *Platone totalitario*). Armando Editore.
- Rizzi, M. (2000). Ellenismo in Origene. In A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene, La cultura, Il pensiero, Le opere*, (pp. 129-133). Città Nuova.
- Rousseau, J.J. (2012). *Discorso sull'origine della disuguaglianza. Contratto Sociale* (D. Giordano, trad.). Bompiani.
- Runia, D. (1995). Philo of Alexandria and the beginning of Christian thought. *Studia philonica Annual*, 7, 143-160.
- Taylor, C. (2023). *Questioni di senso nell'età secolare* (A. Gerolin, trad.). Mimesis.
- Zingales, L. (2014). *Europa o no. Sogno da realizzare o incubo da cui uscire*. Rizzoli.
- Zuboff, S. (2019). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Luiss University Press.

Tendenze e dibattiti

Il campo come ricerca e narrazione dell'etnografia. L'etnografia come archivio della memoria di *Mario Pesce**

ABSTRACT (ITA)

Il lavoro di ricerca che viene presentato nelle pagine che seguono parte dal concetto di ricerca storiografica per poi indicare diverse direttrici di ricerca in relazione agli archivi, ai musei e all'etnografia. Il senso di nuova storia, nella ricerca sul campo, scaturisce dal sovrapporsi dell'analisi empirica ai luoghi simbolici della memoria, appunto musei e archivi. Il senso è quello di comprendere che le scienze sociali e umane, che prediligono il lavoro etnografico, si indirizzino anche sulla ricerca di archivio come mezzo di analisi sociale.

Parole chiave: etnografia, archivi, musei, ricerca sul campo, folklore

The field as research and narration of ethnography. Ethnography as an archive of memory by *Mario Pesce*

ABSTRACT (ENG)

The following essay starts from the concept of historiographical research and then indicates different lines of research in relation to archives, museums and ethnography. The sense of new history in fieldwork research is outlined with a type of analysis in the field and in places of memory, precisely museums and archives. The meaning is to understand that the social and human sciences, which prefer ethnographic work, also address themselves to archival research as a means of social analysis.

Keywords: ethnography, archive, museum, fieldwork research, folklore

* Università eCampus

1. Iniziamo questa narrazione

Costituisce sempre una sfida, per il ricercatore, l'individuazione delle *keywords* che saranno esse stesse categorie conoscitive e forme metodologiche per spiegare la questione centrali del suo lavoro.

Iniziamo con la prima: la tradizione, sviluppata principalmente con il supporto delle tesi di Eric Hobsbawm, inserite nel suo testo *L'invenzione della tradizione*, e del dibattito che ne è seguito. La seconda categoria, che segue la prima, è l'idea che la tradizione, seppur inventata, abbia una sua dinamicità e una sua modalità progressiva. Tali prospettive, la prima di Vittorio Lanternari e la seconda di Ernesto De Martino, e nelle valutazioni che faremo in seguito, ci porteranno alla terza considerazione, come riflesso delle prime due, ovvero: l'etnografia come mezzo per raccontare delle storie, diverse ed eterogenee ma parte del vissuto di una comunità. Sappiamo che tali considerazioni sono da ritenersi non soltanto delle scienze sociali, ma, anche, delle scienze umane e, in modo completo e continuativo, della ricerca scientifica. Siamo sicuri, ancora, e lo diciamo in fase preliminare, che tali riflessioni non siano esaustive ma, allo stesso tempo, riteniamo possano essere l'inizio di diverse scritture, magari condivise, dove la questione della storia, *tout court*, di un individuo e di una comunità, passi per le narrazioni, per i vissuti, per le interviste sul campo e, in definitiva, dall'etnografia che sia essa di tipo antropologico o sociologico.

Nel consegnare l'impalcatura di una ricerca, l'individuazione delle parole chiavi sono per, un verso, la base stessa di ciò che prenderà forma e, per altro, lo scopo di ciò che si intende realizzare.

La memoria, quindi, è il filo conduttore del saggio come mezzo storico individuale e di gruppo e come documento, immateriale ma tangibile, di un singolo e di una comunità. La memoria è parte delle tradizioni, delle diverse identità dell'individuo e dell'identità della comunità è parte della cultura di un gruppo, è il senso dell'uomo di essere nella storia.

La storia si delinea, quindi, in una comunità, per mezzo di valori che sono substrato culturale delle tradizioni che per loro natura sono dinamiche e non statiche. Tradizioni che hanno luoghi della memoria e luoghi di ricerca memoriale come musei e archivi.

Infine, un'ultima direttrice è legata alla comprensione che la ricerca d'archivio è una nuova forma di etnografia e che la ricerca etnografica è, oggi, altro dal metodo iniziato con Malinowski e perfezionato nel tempo. In questo senso, l'etnografia è forma di negoziazione, capacità di passare dal campo al luogo di memoria, fino a ibridarsi con i soggetti della ricerca perché, con essi, si condivide parte dei vissuti ma, anche, subalternità o marginalità.

La ricerca moderna in antropologia, almeno per chi scrive, è ricerca sul campo, d'archivio e museale; è condivisione di strati sociali; è posizionamento “con” e “per” la comunità protagonista della ricerca.

2. L'invenzione della tradizione... come una nuova storia

Seguendo il saggio di Eric Hobsbawm (1987) *L'invenzione della tradizione*, proviamo a fare sintesi del suo pensiero e recuperare alcune categorie che ci servono come inizio della discussione e come collegamento ai passaggi successivi.¹

Le tradizioni sono espresse come le regole, di tipo morale ed etico, che hanno valore pragmatico. Le regole, se coesistono con la tradizione, emergono e sono una struttura processuale e rituale, fortemente istituzionalizzata e formalizzata, che trova sostanza nel suo ripetere qualcosa del passato in modalità ripetitiva. Questo processo che, in certi casi, crea *ex nihilo* la tradizione, sottintende complessi sistemi simbolici che devono essere sottoposti all'attenzione dei ricercatori (Hobsbawm, 1987, p. 6).

Per le rievocazioni storiche, ad esempio, si capovolge l'affermazione di Hobsbawm in relazione al fatto che è complicato identificarle laddove le tradizioni “sono in parte inventate, in parte si sono sviluppate all'interno di gruppi privati (e allora è meno probabile che esista una documentazione di tipo burocratico), o sono sviluppi informali su un lungo arco di tempo, in parlamento, ad esempio, o nell'ambito della professione legale” (Hobsbawm, 1987, p. 6).

Possiamo pensare, però, che il cambiamento della società, il cosiddetto cambiamento antropologico – in Italia descritto da Pier Paolo Pasolini (2009, pp. 39-45) – renda più facili le trasformazioni e meno validi i modelli precedenti, creandone dei nuovi. Oppure, si recuperano parte dei valori precedenti e si rielaborano come barriera e difesa al depauperamento del capitale sociale della comunità (Hobsbawm, 1987, p. 7; Donati, 2011). È la rapida trasformazione della società, per cui: “Più interessante, nella nostra prospettiva, è il ricorso a materiali antichi per costruire tradizioni inventate di tipo nuovo, destinate a fini altrettanto nuovi. Nel passato di ogni

¹ Per Richard Handler e Jocelyn Linnekin (1984, p. 280) l'invenzione da parte delle comunità di una tradizione è selettiva: alcuni elementi vengono conservati, preservati e tramandati, altri entrano nell'oblio. Nella modernità viene reinventata in continua evoluzione. Daniel Rosenblatt (2011, p. 424) sottolinea come l'invenzione culturale sia una modalità di continuità culturale: “Un nuovo mondo sociale emerge dalla pratica”, ma solo per mezzo dei simboli che divengono significanti e, attraverso i significati condivisi, sono strutturati in pratiche culturali. Infine, Michael Harkin ritiene l'invenzione come frutto di una opposizione, uno scontro, tra le “tra le visioni del passato e il suo ruolo nel definire il presente [...] nella misura in cui i sostenitori dei beni culturali sono affiliati a istituzioni culturali in cui custodire tali beni o sperano di fondarli” (2005, p. 14). In questo modo la comunità presenta le proprie istanze verso l'esterno, in questo caso, per la questione delle *repatriation*. Queste sono alcune delle posizioni inerenti alla posizione di Hobsbawm, che a nostro avviso è interessante presentare.

società si accumula una vasta riserva di questi materiali, ed è sempre facile ripescare il complesso linguaggio di una pratica e di una comunicazione simboliche (Hobsbawm, 1987, p. 8).

Le tradizioni “inventate” nell’accezione di Eric Hobsbawm sono, quindi, documenti della realtà fenomenica che viviamo, sono indicatori di un cambiamento, sono la possibilità di uno studio e analisi della storia sociale di una comunità. Sono quelle tradizioni che hanno un rapporto con un passato, sia per gli storici che per gli antropologi, i sociologi e gli psicologi, con l’identità personale e collettiva. Tutto questo ha bisogno del vissuto degli individui e della comunità come legittimazione e “cemento della coesione di gruppo” (Hobsbawm, 1987, p. 15).

Nel momento di crisi, quando il gruppo cessa di essere comunità, inventare o ricreare una tradizione, recuperando valori già presenti, permette la disgregazione delle disuguaglianze e la continuità della comunità. Le tradizioni inventate coprono così un vuoto, quello lasciato da una precedente tradizione.

Ad esempio, tra i Samburu, popolazione Nord del Kenya, le complesse consuetudini relative al cibo – e il cibo stesso – rappresentano un aspetto fondamentale nella loro cosmogonia, per allacciare le relazioni, e sono centrali alla conservazione dell’identità culturale e religiosa nel cambiamento sociale in atto (Holtzman, 2003, p. 136). In altri casi la tradizione, come nei riti registrati nei suoi film di ricerca da Jean Rouch, viene utilizzata come strumento di rivalsa contro il potere coloniale, contro il colonialista bianco e la sua organizzazione burocratica, mettendolo in ridicolo e praticando un rito di contrasto al giogo coloniale.

Lo stesso Jean Rouch, che ebbe la fortuna di partecipare, come spettatore, ai riti durante le riprese dei suoi film etnografici, osservò che l’apparente perdita di coscienza rituale “è seguita dalla lenta apparizione di un nuovo personaggio, prima tremante e ululante, poi diventando calma. Poi il comportamento assume un’altra forma, manifestandosi, parlando in un’altra voce, e talvolta in un’altra lingua. Una volta che ci si è abituati, il repertorio dei personaggi, l’identificazione immediata è possibile: è Dongo, lo spirito del tuono, o Zatao, il prigioniero del popolo Peul” (2003, p. 90).

Questo snodo fa propendere il nostro discorso nella prospettiva di cogliere che la tradizione rappresenta, in qualsiasi caso, un centro nella cultura di un gruppo. La tradizione, quindi, viene inventata e ricostruita nel presente, a uso e consumo della comunità che rielabora un evento passato e lo riproduce, in forma diversa, proprio nel presente. Questo mantiene una “liquidità” delle tradizioni che si deliano come fluide e mobili. Per questo non siamo d’accordo, e questo forse è uno dei limiti della teoria di Hobsbawm, che la tradizione inventata sia immutabile. Anzi, la sua forza la trae precisamente dal fatto di essere elastica e ricettiva al cambiamento. Riteniamo, infatti, che c’è correlazione inversa nel concetto di tradizione inventata e nella sua correlazione con l’invenzione di una nuova: una tradizione la possiamo definire “debole” quando le regole e le

pragmatiche mettono in discussione o sconfessano la tradizione. Possiamo affermare, quindi, che nella loro invenzione, le tradizioni, vengono riadattate al momento presente della comunità. In questo senso hanno lo scopo di essere simbolo e sostanza della coesione del gruppo (Hobsbawm, 1987, pp. 10-12). È una forza dinamica che permette la vivibilità del folklore.

3. Folklore progressivo e dinamicità delle tradizioni

Vittorio Lanternari sostiene che c'è una forza dinamica, insita nei fenomeni di cambiamento, che permette di evidenziare una dicotomia, essenziale, nei fenomeni sociali: il processo dinamico di continuità di una comunità è dato dalla sovrapposizione tra gli eventi cosiddetti tradizionali, ovvero quelli che un gruppo riconosce per la sua ripetitività, e l'innovazione nei fenomeni sociali, evidenziata da una rottura, molte volte presunta, con il passato (Lanternari, 1974, pp. 1-39).

Questo permette di considerare le spinte – così le chiama Lanternari² – depauperatrici dei tratti culturali e indirizzate verso la globalizzazione e il consumismo, che portano la comunità a una perdita della propria capacità di essere, nel presente, memoria attuale e attualizzata della tradizione e quella propensione, verso una più attenta capacità di mantenere e rivitalizzare i valori che si ritengono funzionali. Questi ultimi portano a far propendere un gruppo verso un tipo di continuità con il proprio passato e rivitalizzare i propri tratti culturali.

Quindi la tradizione, nella spinta diretta alla continuità, che Vittorio Lanternari recupera dalla concezione di Folklore progressivo di Ernesto de Martino, è una capacità delle comunità, di solito di piccole dimensioni, di resistere alla globalizzazione e alla deculturazione.

De Martino, da cui Lanternari, come detto in precedenza, riadatta l'idea di spinta nella dinamica culturale, trova fondamento e sostanza, in modo organico, in un articolo, a firma dell'antropologo di origine napoletana, de *L'Unità* del 26 giugno del 1951, dal titolo *Note Lucane. Il folklore progressivo*. Questo apre all'idea che il folklore e, quindi, le tradizioni, siano parti continue di un atto di cambiamento, ovvero che questo atto, forma tangibile di un movimento, sia dato dalla loro capacità di veicolare una protesta. Tale protesta, che negli anni '50 rappresentava le parti più povere della popolazione, i contadini, dimostrava, attraverso canti, sagre e feste

² Vittorio Lanternari, nella sua analisi delle classi subalterne in contrapposizione al mondo "borghese", è stato esponente di spicco della cosiddetta "Scuola Romana" di storia delle religioni. Lanternari ha sempre sostenuto, e metodologicamente ed epistemologicamente, la necessità di un approccio storico – meglio, "storicista" –, dei fenomeni culturali e storico-religiosi. Era convinto che la ricerca etnografica, l'approccio storicista e l'uso delle fonti fossero alla base della ricerca antropologica che aveva stretti rapporti con la psichiatria. Le culture, nel suo pensiero, "vivevano" delle fasi temporali in "momenti" spazio-temporali che rappresentavano la possibilità di mobilità del gruppo, la sua propensione verso l'esterno e la capacità di contrapporsi a forze esterne depauperanti. Tutto nella prospettiva di dare senso alla realtà fenomenica e alla capacità di vivibilità della comunità (Colajanni, 2012).

popolari, la propensione di una comunità a un folklore vivo e mobile. Era l'opposizione delle cosiddette classi subalterne alla forza borghese (De Martino, 1949a; 1949b). È la volontà di essere nella storia da protagonisti e non come agenti passivi. Tanto che, come sosteneva l'antropologo di origine napoletana, le comunità gli chiedevano di raccontare i loro vissuti, tanto da permettere a quelle storie, private e intime, di uscire e siano pubbliche e formare storia e tradizioni (De Martino, 1949b, p. 127).

Infatti, l'idea di recuperare la proposta demartiniana, nella prospettiva di comprendere che la tradizione è storia, porta la comunità a un tipo di emancipazione nel presente che, ovviamente, si distacca dall'idea della contrapposizione fra cultura alta e cultura popolare, ma, in definitiva, è un tipo di "educazione culturale" (De Martino, 1951) alla memoria condivisa del gruppo.

Educare alla cultura è un aspetto fondamentale nella possibilità, per una comunità, di produrre memoria. La memoria è parte integrante della capacità del gruppo di passare, alle generazioni successive, i tratti fondamentali del vivere e agire, ovvero i valori, le regole morali e le consuetudini, che sono parte fondante del concetto di memoria.

Jan Assmann, ha indicato una diversificazione fondamentale nella categoria della memoria tra "memoria comunicativa" e "memoria culturale". La prima è strutturata sulla categoria dell'oralità e sulla transizione dei tratti culturali da una generazione all'altra, in modo analogico, con la possibilità di risalire a pochi tratti precedenti e, quindi, a poche generazioni passate. Questo fa comprendere la possibilità, nel momento della frattura tra una generazione e la successiva della possibilità di perdita di tale memoria. La seconda, la "memoria culturale", è la narrazione del vissuto delle generazioni passate fino a che ci sia ricordo, è una istituzionalizzazione del ricordo come prassi e come mezzo di continuità del gruppo, è forma, però, di potere, ed è gestita da chi ritiene le parti della memoria fondate di un presente e un futuro che viaggia verso una direzione precostituita (Assmann, 1997, pp. 61-108).

Per Aleida Assmann, invece, la storia e la memoria non sono categorie oppositive. La storia e la memoria sono una forma di ricordo, viaggiano in modo parallelo. Assmann propone di

definire 'memoria funzionale' la memoria vivente. Le sue caratteristiche peculiari sono: l'essere inerente al gruppo, la selettività, l'eticità e l'orientamento verso il futuro. Le discipline storiche si interessano invece a un secondo tipo di memoria: una sorta di memoria delle memorie, che include tutto quanto abbia già perduto una relazione vitale con il presente. Propongo di definire 'memoria-archivio' questa memoria delle memorie (Assmann, 2002, p. 149).

La "memoria-archivio" è il substrato della "memoria funzionale". Queste forme sono permeabili tra loro per permettere l'elaborazione e la rielaborazione dei valori ed è forma di quel sistema di

ricordi che, anche se non utilizzati, non vengono dimenticati. Entrambi, sono forme della memoria di un individuo, sono parte fondante, anche, della memoria culturale, quindi collettiva. Nella “memoria funzionale” si costruisce l’identità del gruppo, grazie al vissuto, che viene fondata dall’identità personale nella “memoria-archivio”. Quest’ultima è un filtro che permette di immettere quelle parti della realtà, che divenute passato, hanno legittimazione di divenire un documento mnemonico memoriale. Quindi, la memoria-archivio può essere pensata, dal gruppo, a questo punto, come un magazzino per la memoria funzionale in divenire. Se questo processo si arresta, o non viene riconosciuto dall’individuo e dal gruppo, si rischia una cristallizzazione della memoria (Assmann, 2002, pp. 148-157).

A questo punto la forma di memoria, nel presente, si può storicizzare e renderla strumento di consuetudine orale e, poi, forma tangibile, ovvero scritta, e può essere ricercata negli archivi, come fonte di ricerca primaria e, diviene, tratti di memoria stabile.

4. Archivi, oralità e memoria

Solo negli ultimi tempi le scienze sociali e umane, fra cui sociologia, psicologia e antropologia, hanno compreso il valore degli archivi storici come memoria culturale nelle loro ricerche. L’idea passata, che è stata superata oggi, è che gli archivi potessero dare supporto solo a questioni del passato. Al contrario, nella realtà odierna diverse forme di ricerca con il supporto delle carte di archivio acquistano spessore e capacità analitica ulteriore.

I musei e gli archivi sono sempre di più, per gli antropologi come per altri professionisti della ricerca, luogo di indagine privilegiato, allo stesso livello del lavoro etnografico. È la ricchezza della cultura materiale presente nei contesti museali e delle narrazioni e dei vissuti presenti negli archivi che rendono tali luoghi primari e fondamentali. Questo permette di rendere visibile e conoscibile parti di passato che traggono vita e forma nelle narrazioni, come nelle lettere, nelle cartelle cliniche, nei fascicoli militari o nei registri parrocchiali. È proprio la capacità di comprendere che la ricerca scientifica, *tout court*, è data da materiali diversi e dal campo etnografico a costituire la ricchezza della novità metodologica all’interno della ricerca moderna.

In realtà, gli antropologi e gli storici seguono direttrici di ricerca diverse, ma, allo stesso modo, fanno ricerca negli stessi archivi. Il lavoro sul campo, la raccolta delle informazioni attraverso interviste e la ricerca d’archivio permettono una migliore triangolazione finale dei dati (Zeitlyn, 2012, p. 473; Olivier de Sardan, 1995).³ Va sottolineato che nella prospettiva di una conoscenza piena e consapevole di un fenomeno sociale, la ricerca di archivio diviene fondamentale per

³ Per Jean Pierre Olivier de Sardan (1995, pp. 14-15) la ricerca d’archivio non è solo una questione da storici, ma sono parte della ricerca sul campo dell’antropologo e fanno parte di quelle fonti scritte essenziali che, in seguito, saranno utilizzate per una efficace conoscenza della comunità e, infine, per la triangolazione dei dati.

approfondire questioni di analisi altrimenti con possibilità minime di essere approfondite, o per dar voce a gruppi subalterni che restano ai margini.

È importante comprendere che le ricerche, nelle scienze sociali e umane, raccolgono storie e narrazioni di donne e uomini, ma non sempre questi vissuti sono disponibili per ragioni di *privacy*, o per scelta etica del ricercatore che preferisce, in alcuni casi, non utilizzare tali storie.

Come rilevato da Robert Leopold, archivista e antropologo allo *Smithsonian Libraries and Archives*, la stessa scelta di come impostare le collezioni museali e archivistiche digitalizzate delle diverse culture, in termini di contenuto e modalità, è un argomento “culturalmente sensibile” (Leopold, 2013, p. 86). La sensibilità dell’antropologo – nel suo caso anche archivista – si trova di fronte a diverse domande etiche. La prima è se gli interessi di tutti sono ben ascoltati e seguiti. La seconda domanda è se sia giusto digitalizzare – e quindi rendere pubblico e accessibile – anche parti di collezioni, di cultura materiale o archivistica che nell’idea delle culture di appartenenza dovevano restare nascoste. Leopold ritiene che, a fronte di decisioni di rendere accessibile al pubblico, in presenza o in remoto, la maggior parte degli oggetti o unità archivistiche, la decisione sia da rivedere in relazione alla negoziazione con le comunità a cui appartengono, ormai solo storicamente, gli oggetti. Anche perché alcune comunità preferiscono una grande diffusione del proprio patrimonio culturale, altre, al contrario, preferiscono tenerlo ancora celato. L’antropologo americano sottolinea come “tutte queste decisioni in materia di accesso, ovviamente, influenzano le nostre decisioni successive su ciò che mettiamo online o rimpatriamo alle comunità di origine come surrogati digitali” (Leopold, 2013, p. 86).

In un primo momento sia gli storici, sia molti insegnanti hanno avuto la sensazione che la storia orale costituisse finalmente l’incontro con la realtà: scavalchiamo le mediazioni dello scritto, delle classi dominanti, del libro di testo, andiamo a vedere qual è la verità, il vissuto e il passo ulteriore di consapevolezza che mi pare qui chiaramente testimoniato sta nell’aver superato quell’atteggiamento, nel rendersi conto che lavorare con le fonti orali significa operare con un grado di complessità più elevato di quanto siamo abituati (Falteri, 1986, p. 186).

Ritenere la tradizione orale come metodo adatto nelle ricerche in antropologia, ha prodotto diverse posizioni, contrastanti tra loro, sin dall’inizio della disciplina (Lowie, 1917). L’idea è che l’oralità sia la fonte primaria di analisi di diverse discipline come la sociologia, la psicologia e la geografia umana (Mason, 2006), e, per questo, la rende mezzo di comprensione dei fatti sociali e mezzo di interdisciplinarietà.

Ma la capacità degli antropologi moderni di vedere la storia orale, e, quindi, la narrazione degli individui del loro vissuto, l’ha resa forma primaria delle ricerche con il supporto del concetto di

memoria (Geertz, 1994, p. 8). La memoria, quindi, è nel mezzo “tra le dimensioni identità e patrimonio, continuità, resistenza e riattualizzazione partecipano ad una (ri)memorazione del passaggio. Più specificatamente, la storia vivente, come attività (di patrimonio) culturale, contribuisce al rinnovamento degli approcci al passato” (Tuaillon Demésy, 2014, p. 725) come mezzo di trasmissione delle tradizioni e, quindi, aspetto fondamentale dell'apparato memoriale. La memoria, in sintesi, è la possibilità che una comunità ha di non far cadere nell'oblio, e quindi, nell'assenza di un tipo di storia, delle tradizioni, dei valori e della morale e dell'etica di una comunità.

5. La memoria come inizio, il vissuto come racconto, la ricerca come fine ultimo della scienza

L'approccio memoriale agli studi e alle analisi storiche e antropologiche, dove la ricerca antropologica permette l'emersione dei fatti sociali, si trasmette, nella realtà, all'interno delle comunità, a una ricerca della memoria come forma di legittimazione e di adesione alle regole e ai valori del gruppo (Tuaillon Demésy, 2014, p. 730). Va detto, ancora che “la nozione di ‘memoria’ finisce per essere un vero luogo d'incontro tra storia e antropologia” (Clemente, 1994, p. 579).

Proprio per questa connessione e capacità di sintesi tra le due discipline che possiamo affermare che lo studio delle tradizioni sta proprio nella loro “invenzione” e nel processo di creazione o rielaborazione, con un approccio multidisciplinare. È, infatti, “un campo di ricerca che richiama gli storici come gli antropologi sociali e una grande varietà di operatori delle scienze umane, e non può essere coltivato in assenza di questa collaborazione. In linea di massima, questo volume raccoglie contributi di storici. È sperabile che anche altri lo riterranno utile” (Hosbawn, 1987, p. 19). La tradizione si modifica continuamente e per mezzo delle ricerche si comprende come il concetto di statico e immobile non sia parte della storia culturale dei gruppi. Si modificano e attuano processi di mobilità che per mezzo delle generazioni successive rielaborano la tradizione e ne permettono interpretazioni diverse (Shils, 1981, pp. 13-19).

Negli anni Ottanta del secolo scorso, lo storico francese Pierre Nora, (1984-1992) ha elaborato la categoria di “luoghi della memoria”, che rappresentano una connessione tra gli spazi localizzati e immobili, portatori di memoria, come i musei, con la produzione stessa della memoria per mezzo della produzione culturale sia materiale che immateriale di altro valore simbolico, come le feste, i pellegrinaggi e altri momenti coesivi per il gruppo. Poi, va sottolineato,

l'antropologia, come disciplina della conoscenza, ha sempre temuto la propria fine. Questo senso di fine imminente è stato collegato al fatto che gli antropologi, fino a tempi relativamente recenti, hanno studiato

culture moribonde – quelle sull’orlo della scomparsa totale o soggette a cambiamenti così radicali da perdere la loro identità e persino la memoria del loro passato (Crapanzano, 2010 p. 166).

Questa affermazione, sullo stato agonizzante della disciplina antropologica non ci trova d’accordo, anche se possiamo comprendere la posizione. È nella capacità dell’antropologia di guardare se stessa con spirito critico e di rinnovamento.

In questo senso, qualunque sia lo sviluppo storico della disciplina, è l’etnografia e la comprensione di essere etnografi culturalmente e relativamente capaci che permette un dialogo tra ricercatore e soggetti di studio, tra la storia personale e sociale del primo e le stesse storie dei secondi. Questi nuovi etnografi, come li chiama Barbara Tedlock, che condividono, molte volte, con gli attori sociali della ricerca forme sociali di subalternità o forme di marginalità, portano con sé passione e competenza che si distaccano, in modo preciso, dalle pratiche coloniali del passato. Sempre la Tedlock insiste sul fatto della professionalità del ricercatore e del suo posizionamento. Proprio per questo il lavoro sul campo non è “semplicemente una tessera sindacale, ma il centro del nostro bagaglio intellettuale ed emotivo, se non ‘diventiamo nativi’, almeno diventiamo biculturali” (Tedlock, 1991, p. 82).

Bibliografia

Assmann, A. (2002). *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. il Mulino.

Assmann, J. (1997). *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Einaudi.

Borrás Llop, J.M. (1989). Fuentes orales y enseñanza de la historia. Aportaciones y problemas. *Historia y Fuente Oral*, n. 2: *Memoria y Biografía*, 137-151.

Cameron, C.M. & Gatewood J.B. (2003). Seeking Numinous Experiences in the Unremembered Past. *Ethnology*, Winter, vol. 42, n. 1, 55-71.

Clemente, P. (1994). Temps, mémoire et récits: Anthropologie et histoire. *Ethnologie française*, Juillet-Septembre, nouvelle serie, t. 24, n. 3, 566-586.

Colajanni, A. (2012). Vittorio Lanternari, grande studioso dei cambiamenti socio-culturali e religiosi. *Annuaire*, a. I, n. 1, 90-103.

Crapanzano, V. (2010). The end –The ends – Of anthropology. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, 2010, vol. 56, 165-188.

- De Martino, E. (1949a). Intorno a una storia del mondo popolare subalterno. *Società*, V (3), 411-35.
- De Martino, E. (1949b). Note lucane. *Società*, VI, (4), 650-67.
- De Martino, E. (1951, 26 giugno). Note Lucane. Il folklore progressivo. *L'Unità*, 3.
- Donati, P.P. (2011). *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*. Bollati Boringhieri.
- Falteri, P. & Lazzarin, G. (a cura di). (1986). *Tempo, memoria, identità: Orientamenti per la formazione storica di base raccolti e proposti dal Gruppo nazionale di antropologia culturale MCE*. La Nuova Italia.
- Geertz, A. (1994). *The invention of prophecy: Continuity and meaning in Hopi Indian religion*. University of California Press.
- Handler, R. & Linnekin, J. (1984). Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore*, vol. 97, n. 385, 273-290.
- Harkin, M.E. (2005). Repatriation. *Journal de la Société des américanistes*, vol. 91, n. 2, 9-29.
- Hobsbawm, E.J. & Ranger, T. (1997). *L'invenzione della tradizione*. Einaudi.
- Holtzman, J.D. (2003). In a Cup of Tea: Commodities and History among Samburu Pastoralists in Northern Kenya. *American Ethnologist*, vol. 30, n. 1, 136-155.
- Lanternari, V. (1974). *Folklore e dinamica culturale*. Liguori.
- Leopold, R. (2013). Articulating Culturally Sensitive Knowledge Online: A Cherokee Case Study. *Museum Anthropology*, 85-104.
- Lowie, R.H. (1917). Oral Tradition and History. *The Journal of American Folklore*, vol. 30, n. 116 (Apr. - Jun.), 161-167.
- Mason, R. (2006). *Inconstant companions: Archaeology and North American traditions*. Tuscaloosa: University Press.
- Nora, P. (1984-1992). *Les Lieux de Mémoire*. (3 voll.). Gallimard.
- Olivier de Sardan, J.P. (1995). La politique du terrain Sur la production des données en anthropologie. *Paru dans Enquête*, 1, 71-109.
- Pasolini, P.P. (2009). *Scritti Corsari*. Garzanti.
- Rosenblatt, D. (2011). Indigenizing the city and the future of Maori culture: The construction of community in Auckland as representation, experience, and self-making. *American Ethnologist*, vol. 38, n. 3, 411-429.
- Rouch, J. (1989). *La Religion et la Magie Songhay*. Université de Bruxelles.
- Tedlock, B. (1991). From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research*, vol. 47, n. 1, 69-94.
- Shils, E. (1981). *Tradition*. University of Chicago Press.
- Tuailon Demésy, A. (2014). L'histoire vivante médiévale. Pour une ethnographie du «passé contemporain». *Ethnologie française*, Octobre-Décembre, t. 44, n. 4, 725-736.

Zeitlyn, D. (2012). Anthropology in and of the Archives: Possible Futures and Contingent Pasts. *Archives as Anthropological Surrogates*, vol. 41, 461-480.

Epistemi mediterranei: Scienza e Morale nel Medioevo

di *Giuseppe Gimigliano**

ABSTRACT (ITA)

Il paradigma della “fine della storia” elaborato da Francis Fukuyama si presenta oggi indebolito alla luce delle trasformazioni geopolitiche contemporanee e delle crisi ambientali che ne mettono in discussione le premesse teleologiche. In tale contesto il Mediterraneo medievale, inteso come crocevia dinamico di civiltà, costituisce un osservatorio privilegiato per l’indagine delle persistenti tensioni tra saperi e valori. L’indagine contribuisce a decostruire la narrazione lineare e conclusiva della storia attraverso l’analisi del complesso rapporto tra scienza e morale, il cui dibattito è oggi tutt’altro che concluso. Il contributo, in particolare, indaga la complessità dei rapporti tra scienza e morale nel Mediterraneo in età medievale attraverso l’osservazione della pluralità degli orientamenti epistemici delle tradizioni bizantina, romanza, arabo-islamica ed ebraica. L’indagine tenta di mostrare come la scienza sia costantemente “intrecciata” con le istanze teologiche, linguistiche e politiche. Ne emerge uno scenario policentrico ove la scienza era al contempo ricerca conoscitiva e pratica etico-morale.

Parole chiave: filosofie della storia, fine della storia, mediterraneo medievale, scienza, morale

Mediterranean Epistemes: Science and Morality in the Middle Ages

by *Giuseppe Gimigliano*

ABSTRACT (ENG)

Francis Fukuyama’s notion of the “end of history” appears today significantly weakened in light of contemporary geopolitical transformations and environmental crises, both of which call into question its teleological premises. Within this framework, the medieval Mediterranean – conceived as a dynamic crossroads of civilizations – emerges as a privileged vantage point for examining the enduring tensions between forms of knowledge and systems of value. Such an inquiry contributes to dismantling linear and conclusive narratives of history through the analysis of the complex interplay between science and morality, a debate that remains far from settled. This study, in particular, investigates the intricate relations between science and morality in the medieval Mediterranean by tracing the plurality of epistemic orientations found in Byzantine, Romance, Arab-Islamic, and Jewish traditions. It seeks to demonstrate how scientific inquiry was continually “entangled” with theological, linguistic, and political concerns. What emerges is a polycentric landscape in which science functioned simultaneously as a mode of intellectual investigation and as an ethical-moral practice.

Keywords: philosophies of history, end of history, Medieval Mediterranean, science, morality

* Pontificia Università Antonianum

1. Introduzione: una “sinfonia della diversità”

Il concetto di “fine della storia”, erede dell’idealismo hegeliano e rilanciato da Alexandre Kojève, ha trovato nella celebre tesi di Francis Fukuyama un paradigma globale. Il suo statuto teorico, che prevede il superamento delle tensioni storiche e dei conflitti ideologici, appare oggi profondamente incrinato dalle nuove dinamiche geopolitiche. In tale scenario, fenomeni come la crisi ecologica e il dialogo interculturale ridefiniscono i confini stessi della riflessione storica.

Il Mediterraneo medievale, incubatore vivente di una “sinfonia delle diversità” (Cancelli, 2024), rappresenta lo spazio privilegiato di un’osservazione empirica capace di scrutare la fitta trama dei popoli e delle molteplici questioni ancora oggi irrisolte. Le culture medievali che hanno segnato le identità mediterranee continuano a riverberare fino a oggi, problematizzando l’idea stessa di “fine della storia”. Il complesso rapporto tra scienza e morale rappresenta da sempre una delle questioni più controverse e ancora oggi pendenti i cui esiti ci consegnano uno sviluppo della storia endemicamente incompiuto.

Nel corso del Medioevo il bacino del Mediterraneo fu teatro di un’intensa circolazione di pratiche scientifiche e riflessioni morali intrecciate con le tensioni delle culture che lo abitavano. Ogni comunità partecipava di una rete di interazioni asimmetriche che produsse una pluralità di modelli scientifici e morali molto diversi tra loro. Il “Mare di Mezzo” finì per costituire un ecosistema culturalmente eterogeneo, preludio di paradigmi politici che si sarebbero affermati nella successiva età moderna.

La pluralità dei popoli che stanziavano nel Mediterraneo, dalla formazione dei primi regni romano-barbarici fino alle monarchie moderne, si esprimeva nei molteplici ed eterogenei presupposti metafisici osservabili nei diversi modi in cui tali paradigmi venivano esperiti. Tale diversità, unica nel suo genere, evoca un’indagine comparativa dei saperi medievali che tenga conto delle specificità interne e che sappia eludere i rischi, sempre latenti e mai sopiti, di una prospettiva di stampo evoluzionistico. Le aree di influenza bizantina, romanza, arabo-islamica ed ebraica nel bacino del Mediterraneo rappresentano i principali spazi di analisi del complesso rapporto tra scienza e morale in età medievale.

2. I fondamenti del sapere scientifico

In area bizantina la scienza si fondava su una trasmissione filologica dei testi classici con una progressiva spiritualizzazione del sapere. Le opere di Giovanni Filopono (Philoponus, 1987, pp. 123-129) introdussero un’istanza cristologica nella comprensione dell’universo opponendosi a certi assunti aristotelici. Tale tentativo di conciliazione tra scienza e dogma è rilevabile anche

nell'esegesi dei Padri della Chiesa orientale. Si pensi su tutti a Massimo il Confessore, che vedeva nella fisica un segno dell'ordine divino.

In area romanza il sapere scientifico si sviluppava all'interno delle scuole monastiche e nelle cattedrali, con una funzione subordinata alla teologia, ma non priva di una certa autonomia teorica. Basti pensare alla figura di Gerberto d'Aurillac (Papa Silvestro II), che introdusse nell'Occidente latino strumenti astronomici arabi e un metodo più analitico, sebbene ancora legato alla quadriviale disciplina tradizionale (Southern, 1953, pp. 98-102). Mentre la cultura bizantina elaborava una scienza di tipo contemplativo, quella romanza ambiva a una razionalizzazione progressiva. Tale razionalizzazione si fondava essenzialmente su un realismo semantico che aprirà la strada ai successivi sviluppi scolastici.

Nella cultura arabo-islamica, il sapere scientifico assumeva una funzione epistemologica più radicale come strumento di discernimento etico-spirituale. L'astronomia, la medicina e l'ottica venivano concepite sia come mezzo di avvicinamento alla verità divina sia come sapere operativo. Le opere di Avicenna e Averroè rappresentano casi paradigmatici. In entrambi emerge una certa tensione tra ragione e rivelazione con un'applicazione della scienza come mediazione razionale del messaggio coranico (Averroè, 1954, pp. 76-80). Ma a ben vedere, tale applicazione non fu scevra di complicazioni: la condanna dell'aristotelismo da parte di al-Ghazālī rappresenta un momento critico in cui l'etica islamica si riappropria della scienza per riaffermare l'autorità della rivelazione. Sarebbe tuttavia ingeneroso sostenere il rifiuto dell'elemento razionale. Sarebbe invece più corretto sostenere una sua ri-orientazione della morale.

La cultura ebraica medievale svolse un ruolo fondamentale di mediazione in senso linguistico, come nel caso della Scuola di Toledo, ma anche in senso epistemico. L'opera di Maimonide è emblematica: la sua *Guida dei perplessi* non traduce soltanto concetti aristotelici in chiave ebraica, in quanto ne riformula il senso secondo una dialettica tra ragione e Torah. In Maimonide (2004, pp. 212-217) la scienza è essenzialmente una via verso l'etica nella misura in cui si riconosce il limite ultimo della conoscenza umana.

3. Morale e logica della scienza

Nelle diverse culture che si affacciavano nel Mediterraneo durante i secoli del Medioevo, la morale nella scienza non era una dimensione secondaria. Non si può comprendere l'epistemologia medievale senza la teologia morale che l'attraversa. Eppure, le forme di questo attraversamento sono profondamente differenti fra loro. Nei commentari latini, ad esempio, si osserva lo sviluppo di una teoria della *scientia* come *habitus* distinta dall'opinione e dalla fede, tuttavia ordinata ad una *beatitudo* finale nel quadro di un *telos* escatologico (D'Aquino, 1888, pp.

672-675). Diversamente, nella cultura araba la scienza è spesso un momento della *bikma*: saggezza pratica che fonde speculazione e vita morale.

Tali differenze si riflettono anche nel modo in cui ciascuna cultura intendeva la relazione tra uomo e natura. In ambito bizantino si ritrova una visione sacramentale del cosmo: la natura come epifania del *Logos*. Diversamente, nel mondo islamico prevaleva una visione regolativa fondata su leggi divine immanenti. Negli ambienti di lingua romanza, invece, si affermava gradualmente una visione strumentale della natura, considerata precorritrice dell'atteggiamento moderno (Funkenstein, 1986, pp. 33-39).

Il caso normanno è particolarmente indicativo. Nella Sicilia di Ruggero II si delineò uno spazio culturale sincretico ove sapienza araba, greca ed ebraica vennero integrate in una corte regale che faceva della tolleranza religiosa un principio di governance culturale. Il *Liber de arte astrologica* attribuito a Michele Scoto ne è un esempio. Tale opera traduce le conoscenze arabe in lingua latina, integrandole in un sistema di scienze naturali ordinato all'armonia politica e morale dello Stato (Funkenstein, 1986, pp. 89-94).

Sebbene queste culture condividessero testi e problemi comuni – si pensi, fra gli altri, ad Aristotele, Galeno, Plotino – le risposte elaborate erano storicamente e teologicamente situate. Ed è esattamente in questa divergenza che si coglie tutta la ricchezza della scienza medievale mediterranea intesa come galassia plurale dotata di logiche proprie.

Inoltre, l'indagine comparativa tra le culture del Mediterraneo medievale rivela una certa tensione tra due modelli di scienza: la prima è intesa come contemplazione disinteressata, mentre la seconda come strumento operativo. Nel contesto greco-bizantino, fortemente influenzato dalla ricezione tardo-antica di Plotino e Gregorio di Nissa, il sapere scientifico manteneva un carattere eminentemente contemplativo. L'indagine della natura consisteva in un'ascesi dell'intelletto che era volto a rispecchiare la bellezza ordinata del creato, senza una reale pretesa di manipolazione del reale (Hoss, 2020, pp. 75-80). Nel mondo arabo-islamico, al contrario, a partire dall'opera di al-Kindi e, in seguito, di al-Fārābī, si consolidò l'idea di una scienza funzionale che fosse strumento di regolazione del corpo sociale e del comportamento etico individuale. La medicina non era solo arte curativa, ma era parte integrante della filosofia pratica, come dimostrano i trattati morali di Avicenna (Rashed, pp. 143-149).

Negli ambienti di lingua romanza dei secoli XI e XIII si assiste a un'evoluzione ambivalente. Da un lato permane l'eredità agostiniana della scienza come via verso Dio ma, progressivamente e soprattutto con l'ingresso della logica aristotelica, si afferma una prassi scientifica interrogativa, sperimentale e, soprattutto, fondata sul concetto di *ratio naturalis*. Questo cambio di paradigma si osserva molto chiaramente nella *Physica* di Adelardo di Bath. In quest'opera si legge che Dio dota l'uomo di ragione affinché possa esplorare la natura senza timore di eresia (Di Bath, 1987, pp. 54-

60). Tale idea rappresenta una cesura rispetto alla tradizione bizantina e, allo stesso tempo, una parziale convergenza con l'epistemologia islamica.

In ambito ebraico si nota un ulteriore slittamento: la scienza è sempre subordinata alla rivelazione. Nonostante questo, la scienza può servire ad illuminare la *halakhab* e le norme etiche. Il sapere naturalistico diventa legittimo solo se funzionale alla pietà. Maimonide, in questo senso, presenta una certa ambivalenza: da un lato riconosce alla scienza una funzione conoscitiva autonoma e dall'altro la subordina ad una certa perfezione morale (Maimonide, pp. 189-194).

4. Auctoritas: alcune prospettive

Un secondo asse critico del confronto tra le culture mediterranee nel Medioevo è senza dubbio il concetto di *auctoritas*, ovvero l'impiego della fonte come principio legittimante. Nel mondo bizantino, l'autorità era prevalentemente patristica: Basilio Magno, Gregorio di Nazianzo, Dionigi Areopagita fungevano da garanti epistemici. La scienza veniva legittimata solo se conforme alla tradizione sacra. Ogni deviazione era percepita come sospetta. Questa visione ostacolò l'autonomia delle discipline naturali. Tali discipline restarono sussunte all'interno della teologia dogmatica (Pelokis, 2019, pp. 102-106).

Nel mondo arabo l'autorità non risiedeva solo nel Corano o negli *hadith*, ma anche negli *ulama* e nei filosofi accreditati. Tuttavia, l'autorità era contestabile attraverso il *ijtihad*, ossia l'interpretazione ragionata. Questo consentì uno sviluppo plurale della scienza. Averroè critica apertamente al-Ghazālī a dimostrazione che l'autorità non era stabile in quanto soggetta a revisione nel dibattito dottrinale (Averroè, 1954, pp. 142-147).

Nella società greco-romana il concetto di autorità era inizialmente rigido. Si pensi ad Aristotele, Agostino e Boezio. È con il XIII secolo che il principio di *auctoritas* si intreccia con quello di *ratio* generando il metodo scolastico. Tommaso d'Aquino argomenta spesso *ex auctoritate*, sebbene riservi ampi spazi al ragionamento proprio. La distinzione tra *auctoritas humana* e *divina* diventa centrale nella definizione dei limiti nel contesto della scienza profana (D'Aquino, 1918, pp. 34-40).

Tra gli ebrei sefarditi, infine, l'autorità era strutturata su tre livelli: Torah, commentatori rabbinici e filosofi. Si tratta di un modello stratificato che permetteva un certo margine di manovra, ma sempre e comunque incluso nella cornice *halakhica*. Il sapere scientifico era ammesso solo se riconciliabile con i dettami religiosi. La *Guida dei perplessi* mostra come Maimonide utilizzi Aristotele proprio come autorità razionale che, tuttavia, rimane subordinata alla rivelazione (Frank, 2012, pp. 89-94).

Altra questione fondamentale è la struttura istituzionale della trasmissione del sapere. Si tratta di una dimensione decisiva nel confronto tra i modi di fare scienza nel Mediterraneo durante i secoli di mezzo. Le modalità con cui le conoscenze venivano custodite, trasmesse e legittimate riflettono le profonde divergenze tra culture. Nell'Impero bizantino la scienza restava legata ai centri ecclesiastici o alle scuole di retorica imperiale. A Costantinopoli il sapere era nelle mani di una élite e la sua funzione era prevalentemente conservativa. L'autorità del testo era assoluta e l'innovazione veniva spesso interpretata come deriva politica (Cameron, 2006, pp. 217-221).

Al contrario, nel mondo arabo si assiste alla creazione di una struttura di trasmissione articolata: madrase, biblioteche pubbliche, laboratori di osservazione e traduzione. I mecenati abbasidi finanziavano centri come il Dar al-Ilm al Cairo e in questi centri studiosi di varie fedi collaboravano tra loro. La trasmissione del sapere era fortemente dinamica: si traduceva, si commentava, si sperimentava. Al-Ḥasan ibn al-Haytham confutava criticamente gli antichi attraverso esperimenti di ottica non limitandosi semplicemente a citare le loro opere (Al-Haytham, 1989, pp. 44-49).

In area romana, invece, le scuole monastiche e cattedrali furono i principali canali della cultura, almeno fino al XII secolo quando, con la nascita delle Università, si affermò un nuovo modello istituzionale. Il sapere non era più mera esegesi delle *auctoritates* in quanto divenne oggetto di *disputatio*: una variazione di prospettiva che si rivelò cruciale per lo sviluppo di una scienza critica. I testi arabi, tradotti a Toledo e Montpellier, entrarono nel curriculum universitario. Tutto questo causò un certo fermento metodologico non esente da frizioni dottrinali (Cantor, 1991, pp. 161-168).

La trasmissione del sapere era pratica e maggiormente condivisa nel mondo ebraico. Tra i diversi istituti si annoverano circoli familiari, accademie rabbiniche e scuole talmudiche. Soprattutto nei centri sefarditi l'esegesi biblica si intrecciava con lo studio della natura. Tuttavia, l'assenza di un'istituzione centralizzata limitava in modo significativo la possibilità di uno sviluppo cumulativo della scienza naturale (Twersky, 1980, pp. 93-97).

Ciò che mantiene distinte le culture mediterranee in età medievale è la concezione etica della conoscenza, al di là della trasmissione istituzionale. La scienza era atto liturgico nella visione bizantina: conoscere significava elevare l'anima e ogni sapere era orientato alla teosi. Non era tollerabile una scienza che si ponesse fuori dall'ortodossia con conseguente indebolimento dell'elemento sperimentale. La filosofia era permessa solo se subordinata alla verità rivelata e i filosofi bizantini venivano talvolta ridotti a commentatori morali (Meyendorff, 1993, pp. 112-117).

La conoscenza era eticamente giustificata in ambiente islamico quando produceva un bene per la *umma*. Questo principio utilitaristico era presente già nel *Risāla* di al-Shāfi'ī e fu ripreso dai filosofi

per giustificare l'attività speculativa. Tuttavia, con la crisi teologica del XII secolo, si intensificò il controllo ideologico, cosicché i filosofi vennero talvolta accusati di empietà, mentre le scienze razionali furono sottoposte a scrutinio. Averroè stesso fu esiliato da al-Mansūr (Fakhry, 2004, pp. 229-233).

L'etica della conoscenza fondata sul concetto di verità oggettiva che si sviluppò in ambiente romano presupponeva che la ragione potesse giungere a verità naturali senza contraddire la fede predisponendo, in questo modo, uno spazio inedito per l'autonomia della scienza, grazie anche a pensatori come Tommaso d'Aquino. Ciò non significava assenza di controllo. Le Condanne del 1277 dimostrano che l'uso improprio del sapere fosse percepito come dannoso. Ma il fatto stesso che si producesse una lista di proposizioni vietate, anziché un rigetto totale, segnala un'etica della regolazione e non della censura (Grant, 2001, pp. 191-195).

Infine, la cultura ebraica sviluppò un'etica della conoscenza fondata sulla responsabilità personale in cui ogni singolo sapere doveva rendere conto non solo a Dio, ma alla comunità tutta. L'equilibrio tra scienza e morale non era imposto dall'alto in quanto effetto di una tensione interna all'individuo e alla *halakhab*. Si pensi alla figura del medico-filosofo, come nel caso di Hasdai ibn Shaprut. Costui incarnava un ideale di "sapiente" moralmente impegnato, la cui autorità era misurata sulla rettitudine, oltre che sulle conoscenze tecniche. Per queste ragioni la virtù esercitava una funzione di primo piano.

5. La matematica, il tempo, la morfologia e l'enciclopedia

Un raffronto particolarmente rivelatore tra le culture mediterranee in età medievale riguarda il ruolo della matematica inteso come linguaggio scientifico e, nondimeno, come paradigma ontologico. Nella tradizione greco-bizantina, la matematica era considerata una scienza situata in una posizione mediana tra la fisica e la metafisica. I numeri non erano dei meri strumenti quantitativi, ma erano anche riflessi delle armonie celesti. Autori come Michele Psello e Niceforo Gregora consideravano i numeri come archetipi divini in linea con la tradizione pitagorica che era stata trasmessa dai Neoplatonici (Angold, 1997, pp. 89-92).

La matematica divenne linguaggio privilegiato della razionalità divina in ambiente islamico. Al-Khwārizmī, considerato il fondatore dell'algebra, elaborò una disciplina che era al tempo stesso descrittiva e normativa, secondo la quale la struttura del mondo poteva essere rappresentata attraverso le equazioni. Questo modo di intendere il numero in chiave epistemica segnò una differenza fondamentale rispetto al simbolismo numerologico di matrice bizantina (Al-Khwārizmī, 1989, pp. 14-19).

In area romanza l'eredità boeziana della matematica come parte del *quadrivium* fu integrata all'interno del pensiero scolastico. Tuttavia, la matematica rimane in certo modo vincolata a scopi speculativi o teologici. Se Ugo di San Vittore ne fece un percorso preparatorio alla contemplazione, solo con Fibonacci e il contatto diretto con l'algebra araba si passò ad una matematica più operativa applicabile in ambito mercantile e astronomico (Garding, 2004, pp. 56-63).

L'ebraismo medievale riservò alla matematica un ruolo prevalentemente esegetico. Il valore numerico delle lettere ebraiche (*ghematria*) era usato per svelare significati profondi dei testi sacri. In tale contesto il numero non era considerato strumento di previsione naturale, ma simbolo. L'opera di Abraham bar Hiyya rappresenta un chiaro tentativo di conciliare la matematica razionale con la profezia biblica (Lerner, 2008, pp. 118-124).

La nozione di tempo, che condiziona il modo di fare scienza e di interpretare la storia, rappresenta un ulteriore spazio di comparazione tra le culture medievali che abitavano il Mediterraneo. Il tempo era considerato ciclico e liturgico nella cultura bizantina. Esso era scandito dalla memoria della salvezza. Le scienze naturali erano quindi inserite in un orizzonte escatologico in cui l'attesa della fine dei tempi frenava lo sviluppo di un'idea di progresso storico. Ogni fenomeno naturale viene interpretato come anticipazione tipologica. Siffatto paradigma emerge in modo significativo nei commentari cosmologici (Kazhdan, 1991, pp. 1835-1838).

Interessante osservare come nel mondo islamico si sviluppò invece una visione lineare e, in un certo senso, cumulativa del tempo. Le dinastie, le scoperte scientifiche e le opere di sapere venivano concepite come *milestone* di una storia aperta e, allo stesso tempo, provvidenziale. L'opera di Ibn Khaldūn segnò senz'altro una svolta epocale: la storia divenne scienza soggetta a leggi proprie. Anche la scienza naturale fu considerata parte di questa teleologia del sapere collocandosi nel dinamismo della *ummah* (Khaldūn, 1958, pp. 52-59).

L'idea agostiniana di tempo come *distensio animi* coesisteva in ambiente romano con una cronologia profetica derivata dall'Apocalisse. Va tuttavia precisato che con l'emergere delle cronache e delle storie universali (i.e. Isidoro di Siviglia e Rodolfo il Glabro), si formò una nuova concezione della storia come successione di eventi ordinati secondo una ben precisa *ratio*: una visione che contribuì profondamente all'idea di progresso scientifico (Partington, 2000, pp. 93-99).

Nella cultura ebraica il tempo era carico di senso escatologico e intriso di simbolismo: ogni evento era segno della volontà divina. Tuttavia, nell'opera di Gersonide si nota una tensione tra determinismo profetico e libertà razionale che merita un'indagine approfondita. La scienza non negava la profezia, ma la razionalizzava. Veniva in tal modo elaborata una lettura naturale degli eventi predetti. In questo senso la ragione interviene per confermare.

Un ulteriore criterio distintivo nella pratica scientifica medievale è la classificazione degli esseri naturali. Ogni cultura elaborò sistemi tassonomici che riflettevano visioni metafisiche. Nella cultura greco-bizantina, i trattati di zoologia erano spesso interpretati in chiave allegorica e il mondo animale non era studiato per sé, ma come segno della creazione divina. Così, il leone rappresentava la forza di Cristo, l'unicorno la purezza della Vergine. L'osservazione naturalistica era sussunta nella teologia dell'immagine (Carr, 2021, pp. 111-115).

In area arabo-islamica la questione era evidentemente diversa. A cominciare dal *Kitāb al-Ḥayawān* di al-Jāhiz si osserva un interesse diretto per la morfologia, l'habitat e, altro elemento degno di nota, il comportamento animale. La tassonomia aveva uno scopo eminentemente pratico: descrivere, curare, utilizzare, erano gli aspetti fondamentali che contraddistinguevano le diverse fasi applicative, e gli esseri erano organizzati per utilità e non per simbolismo. Tale approccio segnò una cesura epistemologica fondamentale. Il sapere naturale divenne strumento per intervenire sul reale, non per meditarlo (al-Jāhiz, 1969, pp. 22-29). In questo senso bizantini e arabi proponevano due visioni contrapposte degli esseri naturali.

In area romanza la scienza naturalistica si sviluppò in forma enciclopedica. Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile e, più tardi, Bartolomeo Anglico offrirono sistematizzazioni del cosmo in cui la natura era scala verso Dio e, allo stesso tempo, oggetto di una descrizione ordinata. L'enciclopedia era forma morale in quanto raccogliere il sapere significava disciplinare il mondo secondo l'ordine della Provvidenza (Anglico, 1988, pp. 45-51).

In ambito ebraico, le scienze naturali vennero integrate nei commentari esegetici. Rabbi Saadia Gaon e, in seguito, Gersonide offrirono letture dell'universo che univano osservazione e cosmologia biblica dove gli esseri erano classificati in base alla loro prossimità al Creatore e non secondo la gerarchia aristotelica. In questo modello la conoscenza degli esseri non era strumento di dominio, ma di Sapienza (Stroumsa, 2005, pp. 90-95).

6. La medicina, l'astronomia, il linguaggio

La medicina offre uno dei campi più fecondi per comprendere le intersezioni tra scienza e morale nel Mediterraneo medievale. Per la cultura bizantina il corpo era il tempio dello Spirito. Difatti la medicina non era solo scienza della salute, ma anche disciplina ascetica: molti medici erano allo stesso tempo anche monaci. La cura del corpo era intesa come riflesso della purificazione dell'anima. Non a caso gli scritti in ambito medico di Simeone Metafraste mostrano un costante intreccio tra terapia fisica e spirituale e i concetti di "cure" e "care" si integrano fra loro (Kazhdan, 1998, pp. 67-72).

Nella medicina araba la componente razionale e sperimentale era particolarmente presente. Avicenna, nel suo *Canon*, sistematizzò questa disciplina in base ad osservazioni cliniche, categorizzazioni rigorose e un'etica del medico ispirata a Galeno, ma reinterpretata alla luce dell'Islam. Il medico era non solo un tecnico, ma un garante del bene comune. Il giuramento implicito era allo stesso tempo verso la *umma* e verso il paziente (Avicenna, 1994, pp. 134-140). Inoltre, come ci ricorda Amos Bertolacci, Avicenna recupera e sistematizza la tradizione greca in ambito medico utilizzando soprattutto la produzione galenica. Lo stesso Bertolacci ci dice come i testi prodotti da Avicenna in ambito medico, almeno fino al Seicento, rappresentassero un riferimento di eccellenza per le diverse comunità accademiche (Brevetto, pp. 1-5).

Nei territori romani la medicina universitaria si affermò come sapere intermedio: autonoma rispetto alla teologia, ma non separata. La scuola di Salerno fu un crocevia in cui tradizioni greche, arabe ed ebraiche si fusero in un sapere medico integrato. La salute era considerata come equilibrio tra umori e virtù morali. Il medico ideale era colto, prudente, devoto (Parker, 2001, pp. 118-124). La virtù era elemento centrale.

Nel mondo ebraico, infine, la medicina era praticata da figure di grande prestigio come Hasdai ibn Shaprut e Mosè Maimonide. Per quest'ultimo, questa disciplina aveva una ricaduta perfino spirituale. L'uomo malato era moralmente disordinato: curare significava ripristinare l'armonia divina nel corpo. Il medico era un *hakham*, cioè un saggio. Anche qui, il sapere era etico e non neutro e anche qui la questione delle virtù occupa uno spazio fondamentale (Maimonide, 1996, pp. 72-77).

Tra le discipline che più chiaramente mettono in luce le divergenze tra le culture nel bacino del Mediterraneo, l'astronomia occupa senza dubbio un posto privilegiato, non soltanto per l'importanza pratica che rivestiva – calcolo dei calendari, orientamento, navigazione – ma soprattutto per la sua rilevanza simbolico-teologica. Nella cultura bizantina l'astronomia fu a lungo subordinata alla cosmologia patristica: il cielo era l'immagine della perfezione divina. Ogni moto celeste rifletteva un ordine immutabile che è lo specchio dell'armonia angelica e l'opposizione di alcuni studiosi alle innovazioni tolemaiche ne è un sintomo evidente (Markopoulos, 2010, pp. 143-147).

Nel mondo arabo-islamico l'astronomia raggiunse vertici straordinari di precisione e innovazione grazie anche al supporto delle élite politiche. L'Osservatorio di Maragheh, fondato da Nasir al-Dīn al-Tūsī, rappresenta l'esempio più noto di una scienza astrale sviluppata con intenti sia predittivi che epistemologici. L'osservazione celeste era tuttavia giustificata solo quando realmente compatibile con il quadro teologico. Le critiche di Ibn Taymiyya all'astrologia denotano lo spazio ridotto che veniva riservato alla mera speculazione cosmica (Ragep, 2003, pp. 211-218).

L'astronomia si sviluppò su un doppio registro in area romanza: uno pratico, legato alla computazione del tempo liturgico, e uno filosofico, ereditato da Tolomeo e Aristotele. Il corpus tolemaico fu tradotto e commentato, ma anche aspramente criticato. Guglielmo di Ockham e Nicole Oresme separarono i modelli matematici dalla realtà fisica, anticipando in tal modo un approccio strumentalista che avrebbe avuto larga eco nella postuma scienza moderna (Grant, 1994, pp. 98-105).

Tra gli ebrei medievali, infine, l'astronomia venne studiata sia come scienza autonoma, sia come ausilio all'interpretazione profetica. Abraham ibn 'Ezra scrisse trattati che fondevano astronomia, astrologia ed esegesi biblica delineando una cosmologia unitaria in cui le sfere celesti erano strumenti dell'intento divino. Tuttavia, la componente morale continuava ad essere centrale: l'uso scorretto dell'astrologia era considerato peccaminoso (Iben 'Ezra, 1982, pp. 64-69).

Altro elemento cruciale nella dinamica dei saperi mediterranei è il problema del linguaggio. Le traduzioni erano molto più che semplici trasposizioni, ma erano atti politico-epistemici. Il passaggio dal greco al siriano, poi all'arabo e, infine, al latino non fu mai neutrale. Ogni cultura reinterpretava il sapere ricevuto alla luce dei propri orizzonti. La traduzione del *De Caelo* di Aristotele da parte di Hunayn ibn Ishaq ne offre un esempio paradigmatico. Termini come "entelechia" e "sostanza" vennero riformulati secondo le categorie semantiche islamiche con implicazioni sulla cosmologia e sull'etica (Gutas, 1998, pp. 135-142). Le conquiste scientifiche non sono mai universali, ma sempre situate all'interno di un processo storico-culturale che le determina.

In area romanza, la traduzione fu strumento di appropriazione selettiva. Gerardo da Cremona e Michele Scoto non solo traducevano, ma adattavano. Tale processo generò tensioni tra sapere antico e ortodossia cristiana, soprattutto con l'introduzione di concetti come l'eternità del mondo o la causalità naturale, particolarmente difficili da conciliare con la dottrina della creazione (Lerner, 1972, pp. 211-216).

Nel contesto ebraico, le traduzioni dall'arabo all'ebraico, come quelle di Samuel ibn Tibbon, non furono mai mere trasposizioni letterali. I termini venivano reinterpretati in modo da mantenere la compatibilità con la tradizione rabbinica. Il linguaggio stesso diventava campo di negoziazione filosofica. La disputa tra i sostenitori della filosofia e i fautori della purezza della *halakhab* è, in questo senso, un conflitto di lessici, prima che di contenuti (Strauss, 1990, pp. 87-91).

L'atto del tradurre, dunque, fu anche atto morale e, in seconda istanza, questione politica. Ogni lingua implicava una gerarchia ontologica del sapere. Il confronto tra le culture non avveniva solo nei testi, ma nel modo stesso in cui le parole significavano. La semantica non era mero strumento di comunicazione (Davidson, 1987, pp. 176-181).

7. Alcune conclusioni su etica ed episteme

In generale, la comparazione dei diversi modi di intendere e praticare la scienza nel Medioevo mediterraneo mostra un panorama stratificato, dove ogni cultura mostrò di aver elaborato forme peculiari di sapere in rapporto al proprio impianto teologico, linguistico, politico ed economico. Una costellazione epistemica dove i punti di contatto non annullano le differenze, ma le rendono intelligibili.

La cultura greco-bizantina offre un modello contemplativo-sacrale in cui la scienza si fonda sull'armonia cosmica e sulla liturgia intellettuale. Il sapere è fissato, ieratico, e trova nella tradizione la sua misura. L'Islam medievale sviluppa invece una scienza attiva essenzialmente fondata sulla ragione come *instrumentum fidei* con ampi margini di sperimentazione, ma entro un ordine morale collettivo. L'ebraismo media questi modelli con una tensione costante tra razionalità e *halakhab*. In particolare, concepisce la scienza come percorso etico-individuale. I territori di lingua romanza, infine, evolvono da un paradigma teologico a uno dialettico, dove il sapere cerca autonomia senza recidere i legami con la rivelazione. È in quest'ultimo spazio che si delinea la possibilità della scienza moderna, intesa come sapere regolato e non subordinato.

Un'interpretazione meramente teleologica delle culture mediterranee in età medievale rischia tuttavia di tradire la realtà storica. L'eccellenza della medicina araba, la profondità speculativa ebraica, l'autonomia dei saperi in area romanza, l'equilibrio bizantino tra forma e sostanza non sono tappe di un processo unilineare, ma alternative coerenti, oggi più che mai necessarie per una riflessione sul sapere come fatto morale.

La scienza dei popoli che abitarono il Mediterraneo nel corso del Medioevo fu sempre morale perché ogni sapere era al tempo stesso conoscenza del mondo e orientamento dell'anima. Il tentativo moderno di immaginare un sapere oggettivo abdica innanzi alle opere dei medievali, ove ogni episteme è etica ed ogni calcolo una scelta.

In età contemporanea, scienza e morale sono tornate a intrecciare le proprie istanze. L'incontro tra saperi scientifici e questioni morali si configura oggi come orizzonte di senso che educa alla co-costruzione di una "casa comune". Tale convergenza trova espressione nell'impegno di *Oikos – Rete Francescana del Mediterraneo* che traduce in azione i principi di armonia tra uomo, comunità e ambiente, radicandoli nella trama culturale dei cosiddetti "nativi mediterranei". In tale contesto, *Oikos* si pone come laboratorio vivente di una visione francescana che innesca processi virtuosi a partire dai luoghi più vulnerabili. I tavoli di ricerca attivati da *Oikos Università & Ricerca* si sviluppano proprio nell'intersezione tra saperi scientifici e riflessioni morali nel bacino Mediterraneo, retaggio di conoscenze e codici etici dei popoli che stanziavano in questi luoghi nei secoli che ci hanno preceduto.

L'impegno di *Oikos* si fonda su un *ethos* di fraternità universale nel quale le differenze culturali si innestano in un orizzonte di dialogo autentico (Zecca & Cancelli, 2024). Tale radicamento si traduce in un tessuto di relazioni che abbraccia le diverse culture che abitano questo “Grande Lago di Tiberiade” che è il Mediterraneo, trasformando l'ideale in prassi quotidiana e rendendo possibile una connessione stabile tra indagine epistemologica e questione morale, come già accadeva nei “secoli luminosi” del Medioevo.

Il superamento del paradigma evolucionistico-lineare, operato attraverso l'analisi della complessità dei rapporti tra scienza e morale nelle culture mediterranee medievali, invita ad una rilettura del presente alla luce di una pluralità di modelli conoscitivi. Tali modelli sono chiamati a interagire criticamente con le sfide del nostro tempo senza esporsi al rischio di ricadere in logiche deterministiche.

Bibliografia

- Angold, C. (1997). *The Byzantine Empire, 1025–1204*. Longman.
- Brevet, G. (n.d.). *Avicenna, l'Ilāhiyyāt e la metafisica dell'Islam. Intervista a Amos Bertolacci*. <https://www.exagere.it/avicenna-l-ilahiyyat-e-la-metaphisica-dellislam-intervista-a-amos-bertolacci>
- Cameron, A. (2006). *The Byzantines*. Blackwell.
- Cancelli, P. (2024). *Sinfonia delle diversità come leva di sviluppo integrale*. Mediafighter.
- Cantor, N. (1991). *Inventing the Middle Ages*. William Morrow.
- Carr, M. (2021). *Byzantine Nature: Environmental Encounters and Ecological Perspectives*. Cambridge University Press.
- Davidson, H. (1987). *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford University Press.
- Fakhry, M. (2004). *A History of Islamic Philosophy*. Columbia University Press.
- Frank, D. (2012). *Maimonides and Medieval Jewish Philosophy*. Routledge.
- Funkhouser, A. (1986). *Theology and the Scientific Imagination*. Princeton University Press.
- Garding, L. (2004). *Medieval Number Theory*. Springer.
- Grant, E. (2001). *God and Reason in the Middle Ages*. Cambridge University Press.
- Grant, E. (1994). *Planets, Stars, and Orbs*. Cambridge University Press.
- Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture*. Routledge.
- Harvey, S. (2001). *Falaquera's Epistle of the Debate*. Harvard University Press.

- Hoss, G.L. (2020). *Science and Salvation in Byzantine Cosmology*. Oxford University Press.
- Kazhdan, A. (1998). *Medical Thought in Byzantine Monasticism*. Dumbarton Oaks Papers, vol. 52.
- Kazhdan, A. (ed.). (1991). *Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford University Press.
- Lerner, R. (1972). *The Heresy of the Free Spirit*. University of California Press.
- Lerner, R. (2008). *Medieval Jewish Philosophical Writings*. Hackett.
- Markopoulos, A. (2010). *Byzantium and the Cosmos*. Ashgate.
- Meyendorff, J. (1974). *Byzantine Theology*. Fordham University Press.
- Meyendorff, J. (1993). *Cristianesimo bizantino e cultura greca*. Paideia.
- Parker, D. (2001). *The Salernitan Questions*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Partington, J. (2000). *The Idea of Progress in Medieval Europe*. Blackwell.
- Pelokis, J. (2019). *Byzantine Models of Knowledge*. Harvard Byzantine Studies.
- Ragep, S. (2003). *Nasir al-Din al-Tusi and the Maragha Observatory*, in *Science in Islamic Civilization*. Brill.
- Rashed, A. (2008). *Avicenna and the Visionary Recitals*. Brill.
- Southern, J. (1953). *The Making of the Middle Ages*. Yale University Press.
- Strauss, S. (1990). *Between Philosophy and Halakha*. Bar-Ilan University Press.
- Stroumsa, G. (2005). *Jewish Philosophy and the Scientific Tradition*. Mohr Siebeck.
- Twersky, I. (1980). *Introduction to the Code of Maimonides*. Yale University Press.
- Wiedenfeld, G. (2017). *Normans in Sicily: Power and Knowledge*. Palgrave Macmillan.
- Zecca F., Cancelli P. (2024). *Intrecci di speranze. Tra terra e mare cambiamo il presente*. Edizioni Themis.

Fonti

- Al-jāhīz. (1969). *Kitāb al-Ḥayawān* (C. Pellat, a cura di). E.J. Brill.
- Al-Khwārizmī. (1989). *Al-Kitāb al-Mukhtaṣar fī ḥisāb al-jabr wa'l-muqābala* (R. Rosenfeld, a cura di). Princeton University Press.
- Anglico, B. (1988). *De proprietatibus rerum* (M. Seymour, a cura di). Oxford University Press.
- Averroè. (1954). *Tabafut al-Tabafut* (S. Van Den Bergh, a cura di). E. J. Brill.
- Avicenna. (1994). *Canon medicinae* (Arnaldi, trad.). UTET.
- D'Aquino, T. (1918). *Summa contra Gentiles*. Ed. Leonina.
- D'Aquino, T. (1888). *Summa Theologiae*. ed. Leonina.
- Di Bath, A. (1987). *Quaestiones naturales* (C. Burnett, a cura di). Warburg Institute.
- Iben Ezra, A. (1982). *Sefer ha-Te'amim* (H. Ben-Menahem, a cura di). Mossad Harav Kook.
- Ibn Al-Haytham. (1989). *Kitāb al-Manāẓir* (A.I. Sabra, a cura di). *The Optics of Ibn al-Haytham*. Warburg Institute.

- Ibn khaldūn (1958). *Muqaddima* (F. Rosenthal, trad.). Princeton University Press.
- Maimonide, M. (1989). *Guida dei perplessi* (A. Ventura, a cura di). Einaudi.
- Maimonide, M. (1996). *Regole di vita per il medico*. In *Opere mediche* (A. Ventura, a cura di). Giuntina.
- Philoponus, G. (1987). *De aeternitate mundi* (R. Sorabji, a cura di). Duckworth.