Etica & Politica
Ethics & Politics

XXV, 2023, 3

www.units.it/etica

Edizioni
Università
di Trieste

ISSN 1825-5167

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3

M o n o g r a p h i c a

PERSPECTIVES IN ETHICS AND LITERATURE

7	Germán Darío Vélez López, Claudia María Maya Franco	*Ethics and Literature. Guest editors' preface*
11	Horacio Pérez-Henao	*Ethics and Literature in* Moments of Unnoticed Happiness*: A Perspective from Everyday Aesthetics*
27	Juan Camilo Suárez Roldán	*Músika asnal: fábula e interpretación bruta*
43	Lorena Forni	*Distopia, linguaggio, guerra. Un'analisi etico-filosofica di* 1984
61	Pedro Juan Aristizabal Hoyo	*Aproximación filosófica a un relato de Juan Gabriel Vásquez*
83	Germán Darío Vélez López	La línea de sombra *y el cruce de los umbrales existenciales*
99	Davide Sili	*Quant'è nuovo l'antico? Il mito di Erisittone: etica ambientale nelle* póleis *greche*
109	Juan Manuel Cuartas Restrepo	*Colegir de la memoria, un acto ético en* Une Femme *de Annie Ernaux*
123	Niccolò Pardini	*Genealogia del presente e scelta narrativa in* Crossroads *di Jonathan Franzen*

149 Patricia Aristizábal Montes — *Antígona revisitada en tres momentos de la escritura de mujeres*

161 Claudia María Maya Franco, Natalia Grisales — *Consideraciones éticas sobre* El Extranjero *de Camus a partir del concepto de nihilismo*

173 Juan Pablo Pino-Posada, Matilda Lara-Viana, Luisa Montoya-Vélez — *Los efectos éticos de la escritura creativa: un modelo de implementación crítica de ejercicios literarios para estímulo de la empatía*

V a r i a

201 Carlo Crosato — *L'anarchico: una postura critica, due differenti ontologie politiche. Foucault e Agamben*

229 Francesco D'Urso — *Dagli animali agli automi: un'indagine sui nuovi orizzonti della soggettività giuridica*

247 Juan Carlos Herrera — *Rafael Gutiérrez Girardot. Contemporáneo de la Escuela de Frankfurt*

261 Meos Holger Kiik — *Knowledge and Democracy: Are Epistemic Values Adversaries or Allies of Democracy?*

287 Antonio Lucci — *Il tempo e i tempi. François Hartog e Thomas Macho tra storia e teoria culturale del tempo*

301 Macarena Marey — *Church and State as Agonistic Partners in the Time of Neoconsevatism*

321 Pierpaolo Marrone — *Ordering Preferences*

339	Delio Salottolo	*Temporalizzazione, autocomprensione storica e cancellazione del futuro nell'Antropocene. Una riflessione etico-politica a partire da Koselleck e Foucault*
373	Riccardo Fanciullacci	*"Il carattere infinitamente elusivo della realtà". Iris Murdoch sul realismo come conquista*
415		Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

Monographica

PERSPECTIVES IN ETHICS AND LITERATURE

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 7-10
ISSN: 1825-5167

ETHICS AND LITERATURE. GUEST EDITORS' PREFACE

GERMÁN DARÍO VÉLEZ LÓPEZ
Universidad Eafit, Colombia
gdvelez@eafit.edu.co

CLAUDIA MARÍA MAYA FRANCO
Universidad de Medellín, Colombia
cmaya@udemedellin.edu.co

ABSTRACT
Contemporary problems such as post-politics, post-capitalism, digitization, among others, have entered the themes of literature, sparking debates around the current state of affairs, investigating its causes, anticipating its possible consequences. This trend resonates in the suggestive "Ethical Turn" (Baker, 1995), according to which reflection on experience, both individual and collective, would be inherent in literature, through what Levinas (Levinas, 1961) called, an ethics of language. This issue of Ethics and Politics, dedicated to the relationship between ethics and literature, proposes some paths in this field of research and creation.

KEYWORDS
Ethics, literature, politics, language, fiction

The ethical-poetic relationship and, by extension, the relationship of literature with the field of ethics is in a certain way expressed from the beginning of the reflection on artistic creation in Aristotle under the title *Katharsis*. We know that Jauss (Jauss, 1982) recovers this central motif of poetics in the foundational works of reception aesthetics, rereading the Aristotelian motif and placing it in the field of literary hermeneutics. This antecedent is not, however, the only one regarding the ethics-literature relationship. For example, in the order of literary production, the genre of confessions, from Saint Agustin to Sándor Márai (Márai, 2004) explore the self and its ethical consistency through the narrative configuration of its experience. We start from these basic coordinates to propose a special edition of ETHICS & POLITICS dedicated to scrutinizing the current field of relations between literature or literary experience in a broad sense (production, mediation, edition, reception, interpretation) and what we can consider as a relatively broad dimension, and

probably increasingly differentiated in the current era, of ethical configurations of that experience.

Since the middle of the last century, the field of literary hermeneutics, for example, has received a healthy influence from philosophy and particularly from a set of problems that we could place in the field of ethics. The already classic controversy, opened by the intentional fallacy and its questioning (Wimsatt, 1946), (Hirsch, 1967), (Hoy, 1978), reviews the opinions of Barthes and Foucault on the death of the author, reactivating the authorial dimension, and with it, the role of intentionality in the production and reception of literary works, giving rise to specifically ethical problems of interpretation. On the other hand, works such as those by Jean Bollack (Bollack, 2006) who questioned Gadamer's (Gadamer, 1986) conservative reading of Paul Celan or the works by Jonathan Culler on deconstruction and feminism (Culler, 1983) investigate, from philology, hermeneutics and deconstruction, non-hegemonic modes of production of meaning. To this explosion of orientations of literary criticism, we should add works such as that of Wayne C. Booth (Booth, 1988) on the ethics of fiction, as well as that of Greg Garrad on eco-criticism (Garrad, 2012) where an ethics oriented to the relationship of man with his natural environment occupies a central place.

To these references should be added those that link literary work with social commitment. In this regard, it is significant, despite the various criticisms, the demand that Jean Paul Sartre (Sartre, 1969, 1972), makes to the intellectuals of his time and, in particular, to the writers, to assume a social commitment, denunciation, elucidation. Also notable in this sense are the contributions of the Frankfurt school, framed in the concept of cultural industry (Adorno 2008). This concept, which in the opinion of its critics constitutes a demonizing or at least nostalgic view of art, and in this case of literature, nevertheless enjoys great relevance, since it places literary works of art in the circuit of merchandise, allowing us to think about contemporary phenomena such as the possible subjection of authors to the dynamics of supply and demand and the risk that said subjection could translate into a loss of autonomy, of critical character, of the coefficient of friction and of the controversial vocation, of rational clarification, even subversive, that this conceptual elaboration subscribes to literature (Adorno, 2003, 2004).

Richard Rorty, for his part (Rorty, 1991, speaking of the "ultimate lexicon", highlights the close links between the logic of exchange and the logic of communication, and places literature among the ways of resisting the lexicons that prevent criticism, thus contributing to an ethical and aesthetic characterization of barbarism.

Contemporary problems such as post-politics, post-capitalism, digitization, among others, have entered the themes of literature, sparking debates around the current state of affairs, investigating its causes, anticipating its possible consequences. This trend resonates in the suggestive "Ethical Turn" (Baker, 1995), according to

which reflection on experience, both individual and collective, would be inherent in literature, through what Levinas (Levinas, 1961) called, an ethics of language.

Lastly, the autobiographical or autofictional genre, widely extended in contemporary literature, has in itself an ethical nuance, that of self-care and self-criticism. Being situated in the quicksand that lies between fiction and reality, and from that terrain reiterating the fundamental questions for the here and now, the first causes, the uncertain and at the same time inescapable destiny, links him with urgent problems such as memory and the elaboration of the traumatic past, through a fictional exploration of the experience (Alberca, 2007; Gennet, 1993; Musitano, 2016).

This presentation does not intend to exhaust the field of the enormous reflexive possibilities that the relationship between ethics and literature unfolds. Rather, it aims to draw a horizon of possibilities, neither complete nor exclusive of the summaries that will be part of this issue.

REFERENCES

Adorno, T. W. (2003). Notas de literatura. Madrid: Akal.

Adorno, T. W. (2004). Teoría estética. Madrid: Akal.

Alberca, Manuel (2007): El pacto ambiguo. De la novela autobiográfica a la autoficción. Madrid: Biblioteca Nueva.

Aristotle. Poetics

Baker, Peter. (1995) Deconstruction and the Ethical Turn. University Press of Florida.

Bollack, J (2006). Dichtung wider Dichtung. Paul Celan und die Literatur, Wallstein Verlag, Göttingen

Bollack, J. (2000). Sens contre sens : comment lit-on? (entretiens avec Patrick Llored), La Passe du vent, Genouilleux

Booth, W. C. (1988). The company we keep. An ethics of fiction, University of California Press, Berkeley

Culler, J. (1983). On deconstruction. Theory and criticism after structuralism, Cornell University Press, New York

Deleuze, G. & Guattari, F. (1978). Kafka. Por una literatura menor. México: Claves.

Gadamer, H.-G. (1986), Wer bin Ich und wer bist Du? Kommentar zu Celans "Atemkristall" Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Garrad, G. (2012). Ecocriticism, Routledge, Oxon

Genette, G. (1993). Ficción y dicción. Barcelona: Editorial Lumen.

Hirsch, E. D. (1967). Validity in interpretation, Yale University Press, New Haven

Hoy, D. C. (1978). The Critical Circle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics, University of California Press, Berkeley

Jauss, H. R. (1982). Aesthetic experience and literary hermeneutics, Minneapolis, University of Minnesota Press

Jauss, Hans Robert. (1986) Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética. Madrid: Taurus.

Levinas, Emmanuel. (1991). Ética e infinito. Madrid: Machadolibros.

Márai, S. (2004), Confesiones de un burgués (Egy polgár vallomásai, 1934), Salamandra, Barcelona

Musitano, Julia (2016) la autoficción: una aproximación teórica. Entre la retórica de la memoria y la escritura de recuerdos. En: acta lit. No.52. Versión on-line: http://dx.doi.org/10.4067/s0717-68482016000100006

Ricoeur, P. (2000). La memoria, la historia, el olvido. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul (1999) Historia y Narratividad. Barcelona, Paidós.

Rorty, R. (1991). Contingencia, ironía y solidaridad. Barcelona: Paidós.

Saint Agustin. Confessions

Sartre, J. P. (1969). ¿Qué es la literatura? Buenos Aires: Losada.

Sartre, J. P. (1972). El escritor y su lenguaje. Situaciones IX. Buenos Aires: Losada.

Theodor W. Crítica de la cultura y sociedad I. Prismas sin imagen directriz. Madrid: Akal, 2008.

Wimsatt, W. K., & Beardsley, M. C. (1946). The Intentional Fallacy. The Sewanee Review, 54(3), 468–488. http://www.jstor.org/stable/27537676

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 11-26
ISSN: 1825-5167

ETHICS AND LITERATURE IN *MOMENTS OF UNNOTICED HAPPINESS*
A PERSPECTIVE FROM EVERYDAY AESTHETICS[1]

HORACIO PÉREZ-HENAO
Universidad de Medellín-Colombia
hperez@udemedellin.edu.co

ABSTRACT
This paper explores the complex relationship between ethics and literature by applying the perspective of everyday aesthetics, a branch of philosophy. Focusing on Francesco Piccolo's fiction work, *Moments of Unnoticed Happiness* (2012), we argue that the protagonist adopts an Aristotelian-based ethical stance, viewing happiness as a path to well-being and finding significance in life. Additionally, the character embraces an aesthetic attitude toward the nuances of daily existence, aligning with the theoretical framework of everyday aesthetics. This framework expands the scope of aesthetic experiences beyond traditional art domains, emphasizing a transformative shift in perception. We use these concepts to illustrate how engaging with the ordinary enhances personal well-being.

KEYWORDS
Ethics, literature, everyday aesthetics, fiction

1. INTRODUCTION

For decades, the relationship between ethics and literature has been a central topic in the analyses conducted by moral philosophers and literary critics. Studies have focused on elucidating, for example, whether fiction acquires its validity insofar as it addresses socially accepted moral codes in its narrated world, or whether the aesthetic quality of a literary piece is the only evaluation standard for making any judgments about it. The results of such studies have given rise to a debate in which ethics and aesthetics seem to be opposed in the appraisal of works of literature.

[1] This paper is one of the outcomes of the research project on *Everyday Aesthetics and Literature*, which was conducted at the Research Center in Communication (CIC) of the Universidad of Medellín in Colombia.

On one hand, texts of moral significance that possess weak aesthetic components are subject to negative evaluation regarding their literary value, as exemplified by critics of the works of author Pablo Coelho (Andrade, 2004). On the other hand, a fictional narrative that deviates from accepted ethical stances, yet boasts noteworthy aesthetic qualities, is often praised, as is the case with the bold expressions found in Charles Bukowski's works (Brie, 2008). Similarly, theoretical frameworks exploring the relationship between ethics and literature have sought to address the question of whether literature enhances readers' ethical understanding of the world. Responses to this question have aligned with the perspective proposed by Nussbaum. According to Nussbaum (1997), narratives not only present vivid imagery that enables readers to envision fictional worlds but also, more significantly, furnish a comprehensive intellectual framework for engaging with the real world. In this view, fictions enrich readers' moral understanding, and provides insights into ethical behavior within society (74).

This perspective, however, is discredited by critics who dismiss it outright for the lack of evidence that proves the recurrence of such improvement because of reading novels (Currie, 2016; 2013). It is also argued that an ethical critique of literature is forced, as the analysis of moral categories is an excessive simplification of the understanding of the fundamental issues of the text (Posner, 1997). From this latter standpoint, literature, as discussed by certain 19th-century authors like Flaubert, Gautier, the Goncourt brothers, Leconte de Lisle, and others, is characterized by what they termed *l'art pour l'art*, as described by Cassagne (1997). Carroll (2000) further labels this concept as an *autonomy argument*, asserting that artworks are valuable in and of themselves, without serving ulterior purposes like moral enlightenment or self-improvement (p. 351).

The current paper sets aside the previously mentioned debate as our purpose is to describe how the ethical attitude of a fictional character is linked to everyday aesthetics. We do not resort to ideas that attempt to explain how literature improves the reader's morality or those that evaluate the quality of a literary text based on its ethical factors. We are on the side of recognizing that literature, in certain cases, as Posner (1997) articulates drawing from Nietzschean ideas, assists us in becoming who we already are: "The characters and situations that interest us in literature are for the most part characters and situations that capture aspects of ourselves and our situation" (p. 20). No ethical virtue or deficiency determines, thus, whether a literary text is aesthetically better or worse. For this reason, neither the author's intentionality nor the effect on readers falls within the scope of this study. The primary focus of reflection will be on *what* is narrated and *how* it is presented.

The approach adopted, therefore, corresponds to an interpretive analysis of the diegetic content of a work of fiction: *Moments of Unnoticed Happiness*[2] (Piccolo, 2012). The thesis stated here proposes that the main character of the story, who is also the narrator, reflects an ethical behavior (which involves making choices and taking actions that reflect a commitment to doing what is considered right and morally upright within a given context or ethical framework) driven by the search for and experimentation of happy moments in his daily life. The protagonist's moral[3] impulse is framed within the postulates of everyday aesthetics, which inquire into the aesthetic experience in daily life, outside the realm of art. Among the proposals of this discipline is an invitation to look at the world in a distinct way, to direct perception habits towards personal well-being and improvement.

Based on these considerations, we suggest that within the examined text, the realms of everyday aesthetics and ethics intricately intersect through the behavior of a character who encounters moments of happiness in his everyday existence. Drawing from Lamarque's (2021) ideas, our analysis incorporates both an internal and external perspective. The internal perspective treats the character's actions as those of a real person within the tangible world. On the other hand, the external perspective highlights the significance of these actions in shaping the narrative structure. Thus, the main character in *Moments of Unnoticed Happiness* (Piccolo, 2012) exemplifies the universal human desire to pursue happiness through his actions. Meanwhile, each narrated situation is framed in a fragmented diegetic structure, intended to convey the ordinary as a source of happy moments. This enables us to analyze the intersection of literature, ethics, and everyday aesthetics, while also considering the aesthetic qualities of a fictional text. Consequently, Piccolo's (2012) book is not judged based on ethical or aesthetic validity; it

[2] For this analysis, the book was read in its Spanish version: *Momentos de inadvertida felicidad.* As of today, an English version of the work does not exist, therefore, all quotes from the text and its title are translations made by the author of this paper.

[3] In our discussion, we distinguish between morality, which relates to broader societal contexts, and ethics, which pertains to personal thought processes and decision-making. However, these terms are often used interchangeably due to an ongoing debate over their precise distinctions. Some philosophers argue that ethics concerns individual conduct, while morality is about conforming to societal norms. Others reverse this distinction, suggesting that ethics operates in the social sphere, while morality involves personal beliefs. Ortiz Millán (2016) contends that no inherent etymological or historical distinction exists between "ethics" and "morality." Their meanings depend on how they are used, and there is no universally agreed-upon singular meaning for either term (p. 115).

is studied as an example of how ideas of everyday aesthetics can manifest in the ethical behavior of a literary character.

2. ETHICS AND EVERYDAY AESTHETICS

The complex relationship between ethics and aesthetics has long been a contentious topic among scholars of philosophy. Traditionally, ethics and aesthetics were viewed as separate fields of inquiry, however, Nietzsche (2000) and Foucault (1991) argue that they are fundamentally linked. While ethics concerns moral behavior and decision-making, aesthetics has been mainly associated with the perception of beauty and art. These philosophers contend that the individual's existence is the *locus* of this connection, as ethical or moral actions within a social context are intertwined with one's ability to appreciate and interpret beauty and art. Nietzsche's (2000) aesthetic approach to ethical thinking becomes evident when he articulates, within his practical conception of philosophy, that "the philosopher's most genuine product is her life, which is her work of art and, as such, is turned both towards the one who created it and towards other human beings" (p. 187)[4]. For his part, Foucault (1991) refers to the notion of the *aesthetics of existence* when he expresses his interest in "the idea of *bios* as the material of an aesthetic work of art" (p. 192). For that reason, the concept of life as a *work of art* represents a pivotal idea where ethics and aesthetics come together.

Nevertheless, in the context of everyday aesthetics, the connection to art from diverse perspectives assumes a secondary role, as the primary focus centers on the aesthetic encounters within everyday life. Simultaneously, the broad notion of *life* becomes more specific in the sphere of *daily* existence. Due to its particular emphasis on the ordinary, the discipline of everyday aesthetics recognizes the intrinsic bond between ethics, and aesthetics. Its principal aim is to delve into the aesthetic dimensions permeating individuals' daily lives. This discipline highlights the potential of commonplace, routine, and seemingly mundane elements—such as spaces, homes, food, work, weather, social relationships, clothing, and urban paths, among others—as apt settings for experiencing aesthetics in everyday life (Light & Smith, 2005; Melchionne, 2017). Furthermore, it also asserts that within the realm of everyday life, specific situations arise where ethical relationships, decisions, or attitudes find their foundation in everyday aesthetics. Regarding this matter, Shusterman (1999) has theorized on the enhancement of life experiences by changing one's relationship with the body. Saito (2007) has proposed an ethical-aesthetic way of life that is sensitive to the daily decisions made by

[4] All referenced quotations from sources in languages other than English are the author's own translations.

the people. Mandoki (2006) has demanded recognition of the *aesthetic pain* caused under the conditions of capitalism. Berleant (1999) has emphasized the intrinsic value of each person from a social aesthetics standpoint. Haapala (1999) has proposed that place is the central stage for ethics and aesthetics, and Leddy (2012) has suggested a kind of religious reawakening, alike to Heidegger's call to listen to Being.

The perspectives of these two latter philosophers serve as guiding principles for the analysis we undertake here. As noted above, Haapala (1999) advances the notion of *place* as the space in which the differentiating components of ethics and aesthetics lose their boundaries and come together in unison: "When living in a place -or more existentially, when living a place- we are rooted to our surroundings in such a way that both our aesthetic and moral judgments are determined by the deep ties that we have developed" (p. 254). The concept of place emerges within the domain of everyday life, encompassing spaces characterized by routine and familiarity. Specifically, these spaces include, among others, the home, office, school, workplaces, the city, and the neighborhood. Within these immediate settings, individuals, from an ethical standpoint, ascribe significance to their existence in relation to the world, thereby imbuing it with meaning: "I have a place in the sense that I have a relationship to humans, to different things and events around me. My place is meaningful and significant for me because I have construed different kinds of relations to entities surrounding me" (Haapala, 1999, p. 258). The ethical and aesthetic value of a place is validated as the individual is existentially bound to it: "My place defines my way of existing and any change in the place has some consequences for my existence" (Haapala, 1999, p. 263).

It is crucial to recognize that the aesthetic component is inherently subjective, devoid of conformity to standardized norms that establish the aesthetic quality of places, objects, relationships, or attitudes towards the world. Rather, it takes into consideration *appreciative judgments* (Margolis, 1980) that arise from the multifaceted personal circumstances of the individual: "The actual (the minimally describable) properties of an object are 'filtered' through the personal tastes and sensibilities of the agent judging" (p. 223). On the other hand, the ethical component manifests itself significantly when the place becomes an integral part of an individual's existence, particularly if it facilitates the pursuit and attainment of personal happiness and well-being. The emphasis, therefore, lies in acknowledging Aristotle's (2003) conception that the goal of his ethical proposition is the realization of happiness. In the context of everyday aesthetics, nonetheless, Aristotelian thought is reinterpreted through the insights of Leddy (2014). Leddy proposes that while Aristotle (2003) considers happiness as a contemplative activity centered on truth (p. 245), "one could see it more pragmatically as an activity in which the contemplative aspect might well be aesthetic" (Leddy, 2014, p. 39).

Within the scope of the theory of everyday aesthetics, however, the appreciative judgments described by Margolis (1980) are further elucidated in Leddy's (2020) exploration of the concept of wonder. Leddy (2020) posits that when "objects, places, events, or relationships elicit aesthetic qualities such as beauty, grace, or elegance, it is because they have been experienced with a sense of wonder, which arises from their *aura* condition" (400). The aesthetic qualities are not intrinsic to the objects themselves, but rather, as Leddy (1995) alleges in an earlier work, they are "experienced properties" (p. 7). Different from Benjamin's (2003) approach to the concept of aura, which presents it as "the feeling of uniqueness, authenticity, and inaccessibility traditionally associated with original works of art" (pp. 47-48), Leddy (2020) assumes it as the possibility of establishing a relationship with everyday life through aesthetics. In this relationship, the everyday is perceived in an impressive, fascinating, or interesting way through wonder. That is, the aura arises to the extent that the entity is experienced with wonder, and wonder surpasses, in this case, its mere relationship with the strange, to delve into the component of admiration. Thus, to admire implies a special liking for something or someone that stands out for their extraordinary qualities. The condition of extraordinary arises to the extent that the thing is experienced aesthetically, not because it loses its character of habituality or commonality. This is the effect when someone becomes captivated by the contemplation of a well-cultivated garden, the shadows of trees on the street, or rabbits in an urban garden. These phenomena frequently appear in Leddy's everyday journey (Leddy, 2020, pp. 400, 407, 421), and evoke his admiration when observed with wonder. The "extra" additional aspect incorporated into the ordinary condition relates to the subjective perspective of the individual, rather than the uniqueness of the object or entity beyond the realm of ordinary.

Given this, aesthetic experiences have the potential to manifest in various settings, transcending spatial and temporal constraints, and including a wide range of objects and situations. The actualization of these experiences depends on an individual's adoption of a suitable attitude—marked by qualities like imagination, consciousness, and benevolence—all within an aesthetic framework that aligns with the pursuit of happiness and well-being. It explores how, starting from a sense of wonder, adopting an aesthetic perspective, or reflecting on everyday life as an attitude can lead to an impressive, fascinating, or interesting connection with the world. This connection, moreover, evolves into an ethical posture that seeks to cultivate happiness in specific moments of daily life. Therefore, everyday aesthetics assumes a profound ethical significance, as the aesthetic dimension of a human life is intimately tied to the presence or absence of happiness (Leddy, 2014, p. 30). Happiness, thus, emerges as a shared foundation for both ethics and aesthetics. The former finds support in the Aristotelian idea, where "the pursuit of virtuous actions contributes to personal happiness" (Aristóteles, 2003, p. 41).

The latter draws inspiration from Baumgarten's aesthetic theory, specifically the notion of the *felix aestheticus,* which establishes a connection between aesthetics and the individual's pursuit of increased happiness through the cultivation and application of aesthetic knowledge (as cited in Kuisma et al., p. 13).

In our subsequent analysis, we build, in addition, upon Seligman's (2011) framework, which establishes a clear connection between happiness and well-being. In this context, happiness extends beyond a single positive emotion; it includes a spectrum of positive emotional experiences, such as joy, contentment, amusement, a sense of delight, and hope, among others. Based on Seligman's (2011) theory, happiness is recognized as a constituent component of the factors contributing to well-being, which also comprise engagement, relationships, meaning, and accomplishment (p. 16).

3. ETHICS AND LITERATURE IN *MOMENTS OF UNNOTICED HAPPINESS*

When reading, interpreting, and comprehending literary texts, our inquiry revolves, in this specific analysis, around whether the particularities of a fragment or the entirety of a narrative align with a framework that prioritizes everyday aesthetics as a central concern within the characters or narrative voice. This pertinence should be demonstrated through its contribution to the overall or partial meaning of the text, as well as the ethical stances of the characters and the narrator's perspective. These elements indicate the quests and discoveries of vital significance that, from an ethical-aesthetic standpoint, appear to enhance the characters' lives by experiencing happiness within the confines of the author's imagined world.

Taking these factors into consideration, we conduct an analysis of *Moments of Unnoticed Happiness*, a narrative literary work by Italian author Francesco Piccolo (2012). This text defies categorization within traditional literary genres due to its content, which is interwoven with a serendipitous combination of phrases, thoughts, and micro-stories. The narrative unfolds through a narrator-protagonist character, whose primary aim is to articulate the supposedly unexpected joy derived from the pleasurable moments encountered during his daily life in the summer setting of Rome, Italy.

Piccolo's (2012) work facilitates a profound comprehension of some of the aesthetic idiosyncrasies of everyday existence. It establishes a harmonious relationship between its narrative and the philosophical theory that elucidates everyday aesthetic as a field of inquiry. It is significant to note that the mere inclusion of aspects of daily life as subject matter in a novel, short story, poem, painting, or film does not automatically classify them as exemplars of everyday aesthetics. The crux of the latter, within the sphere of an aesthetic text, lies not solely in the artistic portrayal of the realm of the *world of life*

(poiesis) but rather in the contemplation of how someone engages with daily life in an aesthetic manner. This engagement is often underpinned by ethical motivations. Piccolo's (2012) work achieves this by portraying a narrator-protagonist character[5] in a specific setting. Through this character's perceptive lens, an astonishing connection with his daily circumstances is established. Because of this unique perspective, things acquire a heightened vitality, reality, presence, and interconnectedness, ultimately evoking a sense of happiness. In other words, they attain a greater significance and possess an aura (Leddy, 2020). Consequently, everyday aesthetics places emphasis on the experiential aspect of events, objects, relationships, spaces, or situations, rather than exclusively focusing on their inherent qualities. They need not be obligated to possess beauty, but rather, individuals tend to positively appraise them due to their aesthetic and ethical values, endowing their existence (Haapala, 1999).

This way of astonishingly approaching daily phenomena is, in some cases, accompanied by imagination. This is inferred when, during the summer, the character of *Moments of Unnoticed Happiness* (Piccolo, 2012) -hereafter *Moments*- observes the city from his apartment window and, in his imagination, conceives the day in what he calls "three movements" (p. 91). The first of them takes place in the morning. He sees two elderly women leaving a house every day who walk very slowly, but one of them always passes the other by ten meters. They walk, and when they return, the protagonist is amazed to see them keeping the same distance. The second movement takes place in the afternoon. This happens when he sees Angela, a neighbor for whom he has always felt attracted. The woman usually carries a large bag hanging from her shoulder, and the character is intrigued to know what kinds of things she carries in it. The third movement occurs at night when the streets surrounding his residence become empty and silent. Suddenly, these streets are filled with men on motorcycles and parked cars. Within minutes, dozens of female employees leave the huge stores around to board the vehicles waiting for them.

The protagonist harbors the belief that his daily observations bestow a sense of meticulous order upon these occurrences. He claims that: “If my gaze suddenly disappears from them, I could be responsible for everything on this street changing, getting confused, getting lost" (Piccolo, 2012, p. 96). In this context, imagination assumes the role of orchestrator, manipulating the unfolding of the day as if it were a theatrical production divided into three acts. This creative reimagining is not contingent upon a linear progression of events; instead, the character underscores the *precision* (first movement), the *intrigue* (second movement), and the *choreographed motions* (third

[5] Due to the dual role of the main character as both protagonist and narrator, we will use the terms protagonist, character, and narrator interchangeably to refer to this figure throughout the text.

movement) inherent in these happenings. These aesthetic qualities are products of his imaginative engagement with the world, shaped by his experiences.

In a similar vein, the character meticulously scrutinizes the supermarket carts of individuals, vividly envisioning their breakfasts, dinners, and discernible parallels to his own way of life (Piccolo, 2012, p. 28). He confidently affirms his inclination to make purchases strikingly similar to those of specific individuals. Thus, in this quotidian pursuit, the character effortlessly transcends physical confines, immersing himself in imagined realms where fellow human beings partake in comparable daily routines akin to those of the narrator. This imaginative endeavor evolves into an abundant wellspring, allowing for the profound experience of a distinct sense of delight.

The essence of this matter lies in imagination, as explained by Sartre (1964). It entails shifting one's focus away from events and redirecting it towards the inherent mode of existence within those events (p. 13). However, the protagonist engages in a playful realm of introspection, contemplating the possibility that these events, rather than being predetermined, are fashioned by his very own agency: "And what if it is I, with my longing to observe and uphold the coherence of the entire street, and what if it is I, with my yearning for seamless occurrences, who orchestrates their seamless unfolding?" (Piccolo, 2012, p. 96). These questions ultimately seek to justify the character's sense of contentment, as he sees himself as the creator of something that, again, would lose all significance if his vigilant gaze were to cease.

As inferred, aesthetic particularities emerge through the process of reception, implicating the acts of perceiving and imagining. While explanatory perspectives in everyday aesthetics focus on the impact of the intentional aesthetic objects and spaces (Fetell, 2019), *Moments* diverges from this approach. The environment's characteristics, including colors, shapes, design, harmony, unexpected elements, or situations do not serve the purpose of deliberate aesthetic communication. Consequently, the aesthetic experience is not predetermined by an external enunciator, detached from the receiver. In *Moments*, the character assumes the role of a creative framer who defines the boundaries of his aesthetic encounters with the world, thereby deriving moments of happiness and infusing greater meaning into his existence.

This aspect becomes additionally apparent as the protagonist manipulates the narrative plot concerning his plan to visit the cinema. Initially, he expresses his intention to watch a recently released film in the city, but subsequently decides to delay and meticulously strategize his visit to heighten the sense of anticipation. As time passes, the character continuously postpones his cinema outing and introduces a plot twist by opting to watch the movie solely during its final week of exhibition, when locating a suitable venue becomes increasingly challenging. Ultimately, he resolves to attend on the last day, taking the risk of not reaching a distant cinema where the film is still being

showcased. However, faced with the fear of potentially missing the screening, he decides against going. As a result of this narrative development, the film ceases to be available in the city, leading to a fascinated protagonist that expresses a peculiar sense of joy: "And I feel, inexplicably, relieved" (Piccolo, 2012, p. 13).

The concept of place proposed by Haapala (1999), then, extends beyond a mere reference to physical space. It encompasses, as previously mentioned, interconnectedness with other individuals, objects, events, routines, and circumstances. Hence, the acts of gazing out the window and attending the cinema, for instance, are inherently tied to the notion of place. As Haapala (1999) states: "I create a place for myself within the structures of a cultural world by connecting different sorts of ties to different sorts of entities" (p. 258). In this context, these connections possess both an aesthetic component, rooted in the wonder and fascination that arise from engaging with things, and an ethical dimension, as conscious associations aim to infuse vital significance through moments of happiness.

It is paradoxical, then, that the title of the analyzed text suggests the presence of *unnoticed happiness* while we witness moments in which the protagonist becomes aware of specific circumstances that bring him happiness[6]. To achieve this, as noted before, the character adopts a particular perspective that delineates the aesthetic qualities of the everyday, seeking satisfaction, enjoyment and, a broader sense of well-being within them. In this regard, our interpretation suggests that the primary intention of the narrator is to prompt readers to introspect and consider whether they, like him, have encountered similar circumstances that were never perceived as potential sources of happiness. The character emphasizes this narrative purpose by listing situations, aiming to evoke readers' memories and encourage reflection on whether these experiences have brought about a sense of well-being or could serve as reasons for happiness. For instance, he presents examples such as: "The smell of bread in the morning, coffee makers when they are turned off. Walks. Snacks with peanut-buttered hands. The first receipt printed in a store. . . . The long-awaited encore at a concert" (Piccolo, 2012, p. 145). If readers' recollections evoke happy memories associated with these circumstances, we would indeed be discussing unnoticed moments of happiness -past instances of unconscious happiness that become conscious through the faculty of memory-. This rationale substantiates the text's title. It is worth noting, however, that the narrator's repetitive depiction of situations in which moments of happiness are

[6] In the original Italian title, 'negligible' replaces 'unnoticed,' hinting at a form of happiness seen as minor and trivial. This highlights the everyday nature of this seemingly insignificant source of joy. However, the protagonist assigns importance to such situations, revealing a contrast with theoretical assumptions that deem everyday aesthetic experiences inconsequential compared to those of art (see Dowling, 2010).

consciously noticed or intentionally created leads us to conclude that the character is driven by a deliberate pursuit of these kind of occasions.

Similarly, this occurs when the character creates a sequence of actions that he observes in people, as is typical in a plot. On Sundays, for instance, he frequents the deserted streets of Rome to see a woman, or sometimes multiple women, wearing high heels, searching for a place to buy a cappuccino after a wild Saturday night. Despite the smudged makeup and exhausted appearance, the protagonist notices "that subtle happiness that hides under that confused appearance, like under a carpet" (Piccolo, 2012, p. 13) in the woman he observes. Once the woman finishes her drink and leaves the cafe, the protagonist considers "that the moment yesterday's night has really ended" (Piccolo, 2012, p. 14). Thus, the woman becomes an imagined character of an imagined story within the narrative. The setting of the scene is in the early hours of a Sunday when the silence of the city creates a sense of beauty for the protagonist. The protagonist is not seeking any woman but a particular type of woman who wears heels, which are associated with elegance and connect to another time and space: that of a party. The woman's disheveled appearance and ruined makeup indicate that something happened to her the night before, something happy, involving friendship, romance, or celebration. This implies a visual ellipsis and builds a narrative plot around the woman. The character derives pleasure from selecting a Sunday moment as the concluding episode of the imagined previous day of a "real person" (the woman).

Therefore, we assert that the character consciously makes a deliberate choice to imbue his everyday life with aesthetic qualities. It is important to note that aesthetics extend beyond their own sake, but rather, serve a greater purpose: happiness. Moreover, happiness is seen as a gateway to a higher objective, namely, well-being. In *Moments*, the protagonist finds life worthwhile through the experience of well-being: “I envision a world where doors never shut, where no human cough interrupts the tranquility, and where every citizen feels a deep sense of belonging” (Piccolo, 2012, p. 148). He envisions that “someone would always utter the words: how beautiful it is to live here, even if it is only whispered to oneself” (Piccolo, 2012, p. 148).

4. WELL-BEING IN A FICTIONAL CHARACTER

According to the theory of everyday aesthetics, happiness is intricately connected to the sense of well-being derived from engaging in activities made proficiently and accompanied by pleasure (Leddy, 2014, p. 39). Within this framework, well-being refers to individuals' capacity to regulate their hedonic state by embracing practices that enhance their satisfaction in everyday life. One such practice is the cultivation of an aesthetic gaze supported by the power of imagination. This gaze represents a consistent

and conscious habit in the protagonist of *Moments*, allowing him to experience fleeting instances of happiness that often might go unnoticed for other people. It is an intrinsic part of a deliberate routine, seamlessly integrated into the rhythm of his everyday activities without compromising their fundamental aspects.

The regulation of well-being relies on individuals' exercise of self-control and self-concordance in response to their daily life circumstances (Melchionne, 2014). It is the individual who assumes the agency to determine whether and how to engage in this regulation, aligning it with their daily activities. Within the narrative of *Moments,* the protagonist, as noted earlier, adeptly harnesses any given event as an opportunity to unleash his sense of wonder and imagination. This becomes evident when, during the summer season, the character observes a girl from their neighborhood embarking on an early morning journey to the beach. This circumstance becomes a catalyst for the narrator's imaginative exploration, envisioning the girl unfurling her beach blanket and gradually shedding her attire until "she is clad only in a minuscule thong. Throughout the day, she reclines and basks in the sun, alternating between leisurely reading books and magazines, as well as enjoying snacks like yogurt and fruits" (Piccolo, 2012, p. 76). To add an intriguing or even conflicting dimension, the protagonist envisions how some men approach her, engaging in dialogues that suggest lascivious advances, to which she responds with a dismissive 'hum'. Eventually, as the day draws to a close, "she rises, leisurely packs her belongings, dresses herself, and returns to the city" (Piccolo, 2012, p. 76). The character finds solace in imagining that the woman frequents the beach to amuse herself with the nonsensical pursuits of unsuspecting men who, in her eyes, display naivety in their attempts to engage with her.

We argue, then, that everyday aesthetics offers a valuable perspective for comprehending happiness. It is seen as a holistically pursuit of human well-being, extending beyond mere sensory gratification such as pleasure. Drawing on Leddy's (2014) work, we perceive happiness as an activity that is performed skillfully, accompanied by pleasurable experiences. This viewpoint aligns with Haapala's (1999) ethical approach and enhances the sense of existence through well-being. While this paper does not extensively delve into the topic, it is noteworthy that Positive Psychology has shifted its focus from investigating happiness as the only emotion to measure life satisfaction to embracing the broader concept of well-being in recent years. In this framework, well-being is intertwined with the PERMA factors, including positive emotions (such as happiness), engagement, relationships, meaning, and accomplishment (Seligman, 2011, p. 16).

In this context, it is crucial to establish a connection between previous perspectives on well-being, such as everyday aesthetics and Positive Psychology. Additionally, we should relate these perspectives to Aristotelian thought. In Aristotelian ethics, happiness is not presented as an end in itself but rather as a means to achieve the *good*. This

notion is evident in *Nicomachean Ethics*, where Aristotle (2003) asserts that everything "tends towards a good" (p. 28). Regarding our analysis, well-being is not only the ultimate good but also a vital component that imbues existence with meaning. In this way, the aesthetic activities conducted by the character in *Moments*, as we emphasized earlier, are oriented towards a greater good. Initially, the character adopts an aesthetic gaze and attitude, which bring him happiness. It is precisely this happiness that seems, in part, to ensure the attainment of that good: well-being. To illustrate this point further, we can draw a parallel to Aristotle's (1995) example of the connection between walking and health, which aids in clarifying our interpretation. Aristotle states: "For why do we walk? We reply: to be healthy, and in saying this we believe we have indicated the cause" (p. 142). The philosopher further elucidates his point by highlighting that: "And anything else that, being moved by something else, becomes a means to an end, such as losing weight, purging, medication, and surgical instruments become means with respect to health" (Aristóteles, 1995, p. 142).

Within the scope of this analysis, the character in *Moments* adeptly capitalizes on inconspicuous occurrences to evoke his profound sense of joy in the pursuit of well-being. These instances include situations like: "When they leave the keys under the mats" (Piccolo, 2012, p. 87); "the exact moment at night when the traffic lights start flashing, which means that there are already few cars left and almost everyone is going home" (Piccolo, 2012, p. 144); and "those who raise the metal blinds, those who fix the streets" (Piccolo, 2012, p. 145). It is significant, as highlighted throughout this paper, that the experienced joy emanates from his gaze of astonishment, complemented by a vivid imagination. The flashing traffic lights symbolize a cheerful indication of the day's end in the bustling city, as the commotion gradually dissipates, giving way to the serenity of the nocturnal hours. Conversely, the ascending metal blinds accompany his elation at the dawn of a new day, while the presence of individuals engaged in street maintenance appears to beckon him to anticipate the forthcoming renovation of the city. Moreover, the keys discreetly placed beneath the doormat are regarded as an innocent stratagem, intended to confound potential intruders.

In this way, *Moments* meticulously shapes its entire narrative trajectory towards its ultimate objective: the pursuit of well-being through the experience of happiness derived from the intrinsic aspects of everyday existence. Nonetheless, it is decisive to admit that, as put forward, the mere existence of these aspects does not inherently guarantee the pathway to well-being. Instead, it is the adoption of an aesthetic perspective by the literary character, fueled by an underlying ethical stance, which empowers him to find moments of happiness and well-being, and perceive life as meaningful and worth living.

5. CONCLUSION

The relationship between the fields of ethics and literature has been exemplified through the portrayal of the main fictional character of *Moments*. Our analysis suggests that this relationship is mediated by an aesthetic perspective and reflective contemplation of certain everyday life circumstances. It represents a convergence of the of ethics, literature, and everyday aesthetics, demonstrating that everyday life is embraced within the narrative structure as a source that provides moments of happiness to the protagonist and contributes to his overall well-being. This underscores the possible practical implications of the philosophical discipline of everyday aesthetics, extending beyond theoretical exposition. Within this field, the ethical dimension indicates that everyday aesthetics, as illustrated by the fictional character, could play a role in enhancing individual's well-being.

Instead of only evaluating the ethical or aesthetic aspects of *Moments*, our analysis shows how these domains are interconnected within the author's narrative. However, it is important to note that this study does not delve into discussions of ethics, literature, and social issues. The absence of such discussions could lead to concerns about the perception of these domains as self-indulgent, potentially overlooking considerations related to other individuals and social commitments, including the critique or resistance of unjust power relations. Therefore, further interdisciplinary research including literature, ethics, and everyday aesthetics is essential to deepen our understanding of their interconnected role in promoting happiness and well-being.

REFERENCES

Andrade, J. (2004). *Por que não ler Paulo Coelho* [Why not read Paulo Coelho]. Calibán.

Aristóteles. (2003). *Ética a Nicómaco* [Nicomachean Ethics]. Mestas Ediciones.

Aristóteles. (1995). *Física* [Physics]. Gredos.

Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* [The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction]. Itaca.

Berleant, A. (1999). On Getting Along Beautifully. Ideas for a Social Aesthetics. In Pauline von Bonsdorff & Arto Haapala (Eds.), *Aesthetics in the Human Environment* (pp.12-29), University of Helsinky, Lahti IIAA.

https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/14171/Berleant12-29.pdf?sequence=1

Brie, S. (2008) The lightning flash of hope - aesthetics and absurdity in the racetrack poetry of Charles Bukowski. In Palmer, C. and Torevell, D. (Eds.) *The Turn to Aesthetics: An Interdisciplinary Exchange of Ideas in Applied and Philosophical aesthetics* (pp.41-50), Liverpool Hope University Press. https://uclan.academia.edu/ClivePalmer/The-Turn-to...

Carroll, N. (2000). Art and Ethical Criticism: An Overview of Recent Directions of Research. *Ethics*, 110 (2), 350-387. https://doi.org/10.1086/233273

Cassagne, A. (1997). *La théorie de l'art pour l'art: en France chez les derniers romantiques et les premiers realists* [The Theory of Art for Art's Sake: Among France's Late Romantics and Early Realists]. Champ Vallon.

Currie, G. (2016). Does fiction make us less empathic? *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 35 (3), 47-68. https://www.jstor.org/stable/44077411

Currie, G. (2013, June 1). Does Great Literature Make Us Better? *The New York Times.* https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2013/06/01/does-great-literature-make-us-better/

Dowling, C. (2010). The aesthetics of daily life. *The British Journal of Aesthetics*, 50(3), 225-242.

Fetell, I. (2019). *Las formas de la alegría. El sorprendente poder de los objetos cotidianos* [Joyful: The Surprising Power of Ordinary Things to Create Extraordinary Happiness]. Paidós.

Foucault, M. (1991). *Saber y verdad* [Power and Truth]. La Piqueta.

Haapala, A. (1999). Aesthetics, Ethics, and the Meaning of Place. *Filozofski vestnik*, 20(2), 253-264. https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/4078

Kuisma, O., Lehtinen, S., & Mäcklin, H. M. (2019). Introduction: From Baumgarten to Contemporary Aesthetics. In Kuisma, O., Lehtinen, S., & Mäcklin, H. M. (Eds.), *Paths from the Philosophy of Art to Everyday Aesthetics* (pp. 9-18). The Finnish Society for Aesthetics. https://doi.org/10.31885/9789529418787

Lamarque, P. (2021). Literary Form and Ethical Content. *Disputatio*, 13(62), 245-263. https://sciendo.com/pdf/10.2478/disp-2021-0013

Leddy, T. (2020). La experiencia del asombro: una aproximación expansiva a la estética cotidiana [Experience of Awe: An Expansive Approach to Everyday Aesthetics]. (Pérez-Henao, Trans). *Revista Kepes*, 17(22), 397-425. (Original work published 2013) https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/kepes/article/view/2616

Leddy, T. (2014). Everyday Aesthetics and Happiness. In Liu Yuedi & Curtis Carter (Eds.), *Aesthetics of Everyday Life: West and East* (pp.26-47). Cambridge Scholars Publishing.

Leddy, T. (2012). *The Extraordinary in the Ordinary*. Broadview Press.

Leddy, T. (1995). Everyday Surface Aesthetic Qualities: Neat, Messy, Clean, Dirty. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 53(3), 259-268. https://doi.org/10.2307/431351

Light, A. & Smith, J.M. (Eds.). (2005). *The Aesthetics of Everyday Life*. Columbia University Press.

Mandoki, K. (2006). *Estética cotidiana y juegos de la cultura. Prosaica I* [Everyday Aesthetics and the Play of Culture. Prosaic I]. Siglo XXI.

Margolis, J. (1980). *Art and Philosophy.* Humanities Press.

Melchionne, K. (2017). Definición de estética cotidiana [The Definition of Everyday Aesthetics] (Pérez-Henao, Trans), *Revista Kepes*, 14(16), 175-183. (Original work published 2013) https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/kepes/article/view/2694

Melchionne, K. (2014). The Point of Everyday Aesthetics. *Contemporary Aesthetics (Journal Archive)*, 12, article 17. https://digitalcommons.risd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1307&context=liberalarts_contempaesthetics

Nietzsche, F. (2000). *Consideraciones intempestivas I* [Untimely considerations I]. Alianza Editorial.

Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética: La imaginación literaria y la vida pública* [Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life]. Andrés Bello.

Ortiz Millán, G. (2016). Sobre la distinción entre ética y moral [On the Distinction Between Ethics and Morality]. *Isonomía*, 45, 113-139. https://doi.org/10.5347/45.2016.60

Piccolo, F. (2012). *Momentos de inadvertida felicidad* [Moments of Unnoticed Happiness]. Anagrama.

Posner, R. (1997). Against Ethical Criticism. *Philosophy and Literature*, 21(1), 1-27. https://muse.jhu.edu/article/26858

Saito, Y. (2007). *Everyday Aesthetics*. Oxford University Press.

Sartre, J. P. (1964). *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación* [The Imaginary: Phenomenological Psychology of Imagination]. Losada.

Seligman, M. E. (2011). *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. Random House Australia

Shusterman, R. (1999). Somaesthetics: A Disciplinary Proposal. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 57, 299-313. https://doi.org/10.2307/432196

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 27-42
ISSN: 1825-5167

MÚSICA ASNAL: FÁBULA E INTERPRETACIÓN BRUTA[1]

JUAN CAMILO SUÁREZ ROLDÁN
Universidad EAFIT, Colombia
jsuarez@eafit.edu.co

ABSTRACT
The analysis of narrative elaborations like fables provides elements for the valuation of the way we have represented animals, intelligence and, also, the way we propose behavioral models through didactic literary genres. However, the change in paradigm in the way we conceive the human-animal relationship offers an interpretative horizon that this article seeks to explore through the reading of a series of fables with the same protagonist and similar motifs. The protagonist owes, in great measure, its condition of archetypal beast to these stories: donkey has become a synonym of brute or lacking civility. Thus, the interest for this figure in three fables from different temporary and social coordinates, that employ this character – the donkey – and its encounter with a musical instrument to formulate a deontic precept: the value of knowledge, education and effort as opposed to casual accomplishment or one due to chance. "The Ass and the Lyre" (Phaedrus), "The flutist Donkey" (T. de Iriarte), and "The Donkey and the Flute" (A. Monterroso) are three texts with similar structures and form that will allow an exploration of genre, form, compositional elements and meaning to project sense onto aspects that compromise the symbolic value of animal representation and allow for ethical and ontological considerations in the evolution of this tale, in the face of the actual conception of the identity of its nature, in its sphere and in some correlative problems.

KEYWORDS
Fable, behavior, animal, donkey, flute, Moral of the fable, anthropomorphism, tradition.

La historia y características de la fábula hacen posible, incluso propician, su estudio selectivo. Vinculada al ejemplo como fruto narrativo decantado de la experiencia, la fábula se presenta en colecciones o antologías que disponen didácticamente al destinatario hacia una recepción inscrita en la casuística. Personajes, hechos y motivos alcanzan valores arquetípicos gracias tanto a la simpleza y efectividad secuencial de sus historias como a la potencia representativa de los protagonistas. Esto permite reiterarlas, interpretarlas e, incluso, modificarlas ejecutando su fórmula como emblema para un destinatario que acoge, discute o se aparta de la proposición

[1] Este texto es producto de la investigación *A pelo, escritura bestial.*

comportamental que entrañan. La experiencia recreada en el relato sirve de instrumento para advertir y enseñar sobre el sentido y valor de una conducta en un contexto específico pero que, en razón de la apertura y generalidad del tipo descrito, proyecta un modelo, facilita su relectura y propicia la reapropiación.

Encontramos en la fábula una historia ejemplar de una proposición de alcance deóntico que aspira a formular un modelo de conducta atendiendo a un deber ser proveniente de la base comunitaria y tradicional que la origina y transmite. De ahí que promitio y empimitio, como partes instructivas en las que se formula el precepto, aparezcan al inicio o al final de la misma y contengan la síntesis didáctica del ethos recreado en la historia.

Francisco Rodríguez Adrados se refiere a este género en los siguientes términos:

> Es que la fábula es un género popular y tradicional, esencialmente «abierto», que vive en infinitas variantes, como tantos otros géneros populares del tipo del refrán y del romance. Los mismos copistas de los manuscritos se creen autorizados a introducir variaciones intencionadas de contenido, estilo o lengua. (Rodríguez Adrados, 1979, p. 12).

La indeterminación autoral de su génesis y la transmisión generacional de las fábulas se dan como presupuestos de un tipo de creación verbal que surge en un horizonte de apertura tanto en su origen como en sus derivas y se vincula a una base consuetudinaria que asegura su estimación y le granjea autoridad en razón del alcance y participación generalizados. Este trasfondo comunitario propicia el didactismo como vehículo de modos y valores transmisibles cuya continuidad se prolonga bajo la forma de una tradición idiosincrática cribada por usos reiterados y bajo la premisa de instruir deleitando.

Del amplio repertorio al que han dado lugar la tradición oriental, la greco latina y su continuidad hasta nuestros días[2] se tomarán tres fábulas de diferentes épocas y contextos pero con elementos que promueven una aproximación específica nutrida por algunos aportes genológicos y de la Teoría de la Recepción. En primer lugar, nos ocuparemos de apólogos animalescos, categoría empleada por autores como Antonio Cascón Dorado, traductor y comentarista de las fábulas de Fedro (2005), y que constituye uno de los tipos más representativos del género, se considerarán, además, aquellas fábulas en las que el burro es personaje principal. Serán objeto de una lectura hermenéutica de base narratológica tres historias en las que el asno protagoniza un evento fácticamente similar: su encuentro con un instrumento musical (una lira en el

[2] Rodríguez Adrados (1979) nos recuerda que la fábula griega y la fábula india tiene raíces propias pero también le dan continuidad a la fábula sumeria y mesopotámica que luego confluyen en la Edad Media.

primer caso y una flauta en los dos restantes). Estas tres, además, se ubican entre las fábulas conocidas como fábulas de situación, relatos en verso o prosa en los que se pone en escena un defecto o una virtud de los humanos. Y que, en este caso, no plantean un enfrentamiento o disputa, como ocurre en las fábulas agonales.

La lectura que propondremos va del análisis de los elementos constitutivos del relato a la interpretación y aplicación como proyecciones de sentido del mismo. El punto de partida narratológico o marco será el presupuesto arquetípico del burro como bestia de bestias, bruto entre los brutos, animal por antonomasia a quien una vertiente referencial importante, dentro del género literario señalado, concibe como el más ajeno a la racionalidad, destinatario de la encarnación simbólica y representante de la estulticia gradualmente acumulada. La estupidez y rusticidad constituyen, por supuesto, un campo apropiado para la práctica de una acción representativa de personificación, o de antropomorfismo de animales, por parte de quien se ha definido como *sapiens* entre los demás, rey de la creación y quien configura narrativamente para otros animales (y congéneres incluso) la condición de brutos, salvajes e irracionales.

El teriomorfismo asnal, específicamente, será potenciado desde el siglo III a. de C. hasta la modernidad por cultivadores —como los discípulos aristotélicos— de esa búsqueda tendiente a explicar el comportamiento y el carácter a partir de los rasgos físicos: la *Physionomonica*. Della Porta, Le Brune, Lavater, Carus, etc. (Person, 2022) insistirán en interpretar los rasgos morfológicos del asno como muestra material y físicamente correspondiente a la necedad humana: ojos grandes y distanciados del cerebro, labio belfo, orejas grandes, frente protuberante, etc. El burro, por cierto, en esta vertiente, no aprende y la supuesta dureza de entendederas armoniza con la obcecación atribuida a este ser que permite identificar un criterio histórico con el cual hemos medido la inteligencia para negar o considerar en alguna medida la de los animales (De Vaal, 2016).

La fábula, además de la comicidad que aparejaba antropomorfizar animales haciéndolos protagonistas de situaciones cuyo contexto de pertinencia era exclusivamente humano, se vale de actos de habla, invocaciones y proposiciones en las que la reflexividad tendría un espacio para poner en escena la racionalidad y aplicar el sistema de valores de los humanos a seres que tal proyección considera vacíos o carentes de cualquier tipo de saber.

En la situación idealizada por la historia tipo, replicada en las tres fábulas que abordaremos, un burro paseante o, por lo menos, sin rumbo claro, se encuentra un instrumento músical y lo hace sonar. El hallazgo, para enfatizar el contraste, lo pone en frente de un artefacto particularmente sutil y refinado: la lira, en el primer caso y la flauta, en los dos restantes. Para las tres historias cabe la inclusión del azar como circunstancia relevante al momento de considerar la interpretación de los

componentes situacionales del relato. Veamos la primera de ellas en la traducción que del latín hace al español Antonio Cascón Dorado de la colección de Fedro en una edición de amplia circulación en el mundo de habla hispana.

> [EL ASNO A LA LIRA]
> Cómo frecuentemente los talentos se pierden por mala suerte.
> Un asno vio en un prado una lira tirada en el suelo; se acercó y tocó las cuerdas con su pesuña. Al tocarlas, sonaron, "Bella cosa, ¡por Hércules!, ha caído en mal lugar", dijo, "pues desconozco este arte. Si alguien más dotado la hubiese encontrado, deleitaría los oídos con sus divinas canciones".
> Así, a menudo, los talentos se pierden por la desgracia. (Fedro, 2005, p. 190)

En la edición consultada el título remite a un comentario en cual se anuncia la fábula como la posible variación de un proverbio más antiguo (Diógenes Laercio y Lucilio son propuestos como antecesores), algo que no resulta extraño dada la familiaridad entre las paremias y este género. El dualismo de la expresión contendría ya una fórmula establecida que constituye una secuencia de la que nuestra lectura se valdrá. Recientemente, en un juicioso ensayo sobre el burro en la cultura occidental, J. Person recuerda el trabajo de M. Vogel para destacar la antigua contraposición entre este animal y la música: "Los criadores de burros del Antiguo Oriente arreaban sus animales usando la lira" y, más adelante, también se refiere a la representación de este animal y el instrumento musical "desde los sellos de rollos egipcios" (Person, 2022, p. 54).

Desde el punto de vista estructural apreciamos en esta primera fábula tres partes separadas que corresponden a la tríada promitio, historia y epimitio. Siendo las partes primera y tercera, un marco normativo si se quiere, de similar condición funcional: la sinópsis de la proposición o motivo ilustrado por la historia que enfatiza el carácter ejemplar del segmento narrativo, una glosa tipificante que dirige la lectura e interpretación del relato. La plenitud formal de su estructura narrativa recuerda, además, que, para el momento, se trataba de un género inscrito como posibilidad creativa en una fuerte tradición. Fedro conocía muy bien el precedente y no descuida la composición de una fábula en la que probará retomar un motivo sobre el que puede introducir variantes y emplear formas compositivas de realce como los versos senarios yámbicos (que no se conservan en la traducción).

Suerte y talento aparecen como términos centrales del encuentro y la situación valorada en la historia. Frecuentemente se pierde el talento por obra del azar, es lo que ha sido anunciado (promitio) y, tal preámbulo, prefigura el desarrollo de la trama. Veamos la relación narrativa de los hechos que sirven de muestra a la advertencia dirigida a quien se encuentre en una encrucijada en la que los factores descritos abstractamente entren en juego. Pero, y aquí surge el peso de la relación específica

recreada como ejemplo, la generalización marco logra en el relato la tipificación, el caso, la aplicación esclarecedora.

Del antropomorfismo como recurso constitutivo resulta destacable que el asno encuentra la lira, no pasa de largo, no la ignora, la reconoce o llama su atención y se acerca a ella para tocarla. Tampoco la pisa o rompe como podría esperarse de un rústico, la toca. El burro, recordemos, es un ungulado, tiene pezuña y con ella tañe la lira. Un gesto delicado tratándose de un asno que, además, constata y aprecia la belleza del sonido que puede emitir la lira. Quien encuentra parece saber lo que encuentra, lo trata debidamente y pulsa sus cuerdas. Tacto y condición perceptiva permiten al asno apreciar el sonido y saber de una virtual potencia que no podrá materializarse en esta oportunidad, nos lo informa el propio agente que pondera las circunstancias y reconoce sus limitaciones como ejecutante. Una divinidad es invocada por el devoto protagonista como testigo de excepción de la contrariedad: la lira cayó en mal lugar. El destino y las entidades supramundanas que lo guardan han dispuesto un hallazgo valioso ("bella cosa") pero malogrado porque supera la capacidad del descubridor. Prudencia y necedad entran en juego para sostener la valía del instrumento en las manos apropiadas, en poder de un intérprete adecuado. El buen juicio se impone para, fruto de la constatación de las propias limitaciones, hacer expreso reconocimiento de lo que pudo haber sido y no fue.

En cuanto al protagonista, cabe decir que si bien se contrapone radicalmente al objeto hallado (el ser más rústico encuentra un delicado artefacto: un instrumento musical de cuerdas) toma como punto de partida la enfática utilización del arquetipo cuya simple formulación genera una expectativa por lo menos cómica. Lo cierto es que el desenlace deja bien parado al asno que manifiesta, desde su prudente reconocimiento, una capacidad inferior a las posibilidades ofrecidas por el instrumento. La proyección mimética dispone que la identificación del destinatario del relato se lleve a cabo con el protagonista de la acción. Quien atiende la advertencia del proemio y sigue la historia, sólo tiene un agente para comprender y comparar su conducta con la del modelo narrativo ofrecido por la fábula. El destinatario es, con el burro, quien solidariza su experiencia para aplicar el precepto implícito y confirmarlo como sedimento efectivo de la tradición que habla en el apólogo.

El origen popular de la fábula autoriza una reflexión sobre el modo como el deber ser, expreso en su marco o implícito en el relato, encuentra alcance deóntico: su aire de obligatoriedad. Recordemos que la costumbre como fuente normativa cuenta con un elemento objetivo (el uso reiterado) y uno subjetivo (la convicción comunitaria de que el modelo comportamental es obligatorio) que, en el caso de estas obras, se manifiesta en el didactismo funcional expresado. La historia es un caso, un ejemplo que sirve, como valor pragmático, para presentar el mérito de un sistema de valores

decantado por la sabiduría popular, el trasunto que confirma su vigencia en el caso específico.

> Como el esclavo, en lo relativo a su estado civil, ocupa un lugar intermedio entre el animal y el hombre, parece llamado a espiar la vida de los animales y luego a presentar a los hombres preeminentes y a la sociedad burguesa un catecismo de derecho natural y deberes sociales. (Bickel, 2022, p. 753)

De este modo Ernst Bickel afirma el valor normativo de la fábula y, también, confirma un rasgo autoral importante: Fedro, al modo del patriarca Esopo, es presentado como un sirviente transmisor de este refinado dispositivo narrativo didáctico que toma de los animales lo que instruye y entretiene a los humanos. Tenemos un sometimiento voluntario y creativo a un órden normativo que se expresa en la fábula y que se expresa, además, "naturalmente". Para sacar mayor provecho de esta caracterización de la fábula es conveniente recordar algunas de las observaciones principales que P. Ricoeur ha hecho en *La vida: un relato en busca de narrador.* En principio, cabe anotar, la importancia de la fábula como un tipo de relato particularmente idóneo para evaluar la vida, para examinarla y que, de ese modo, valga la pena ser vivida (según la máxima socrática que orienta al autor francés). Y como construcción de la trama o *mythos* que "significa al mismo tiempo fábula en el sentido de historia imaginaria y trama (en el sentido de historia bien construida)" (Ricoeur, 2006, p. 10)[3]. La trama será, por esta vía, la mediación entre los sucesos múltiples y el hecho singular, una síntesis de lo heterogéneo. Al introducir un corolario epistemológico a esta tesis Ricoeur refiere el estatuto de inteligibilidad que le concede al acto de configuración y recuerda como Aristóteles afirmaba que toda historia bien narrada enseña algo, que la historia revela aspectos universales de la condición humana y que los géneros poéticos:

> "desarrollan una clase de inteligencia que podemos denominar inteligencia narrativa, que se encuentra más cerca de la sabiduría práctica y del juicio moral que de la ciencia y, en un sentido más general, del uso teórico de la razón" (Ricoeur, 2006, p. 12).

Por esta vía la fábula se perfila como una fuente privilegiada de inteligencia narrativa pues propone a la imaginación y a la razón situaciones que "constituyen experimentos mentales a través de los cuales aprendemos a unir los aspectos éticos de la conducta humana con la felicidad y la infelicidad, la fortuna y el infortunio" (Ricoeur, 2006, p. 12). Familiarizarse con estas tramas inmersas en la cultura nos permite vincular virtudes

[3] Este rasgo debe ser armonizado con el análisis terminológico en el que Rodriguez Adrados identifica tanto a *mythos* como a *logos* vinculados a este género (primando en ocasiones la invención en el primer caso y la historia real o la razón para el segundo). (Rodrigez Adrados, 1979, p. 26).

a conductas como las representadas en los relatos, no se trata de virtudes propuestas en abstracto y relacionadas con la búsqueda de la felicidad. En estas creaciones verbales encontramos las lecciones de la poesía, los universales de los que hablaba Aristóteles —recuerda Ricoeur—, surge aquí una inteligencia *phronética* diferente a la teórica o, como la tradujeron los latinos, la prudencia. Justamente el tema del que se ocupaba nuestra primera fábula.

Otro rendimiento importante de este excurso lo supone la consideración que hace Ricoeur de la inscripción de la actividad narrativa en la tradición, entendida esta como "la transmisión viva de una innovación que puede siempre ser reactivada por una vuelta a los momentos más creativos de la composición poética" (Ricoeur, 2006, p. 14). La sedimentación y la innovación integran la dinámica relación que da lugar a la tradición, a la primera se atribuyen los modelos que constituyen las tipologías para construir tramas y reconocer géneros, no suponen una esencia eterna pero su origen se pierde en el tiempo dando lugar a la apertura referida antes. Pero la identificación de estos modelos no es absoluta, ellos guían la recepción que se completará incorporando el resultado de la innovación que se manifiesta como variante o novedad añadida. Es la fuerza correlativa que tiene lugar en la creación específica: "la *poiesis* del poema es siempre una obra singular, esta obra y no otra" (Ricoeur, 2006, p. 14). Las nuevas obras no surgen de la nada, las reglas y modelos recibidos por la tradición regulan la creación y recepción de obras novedosas que se sumarán al sedimento tipificado.

Las fábulas en general y algunas colecciones o antologías específicas en particular, como las de Aviano, Esopo o el mismo Fedro, serán parte de una vertiente que se mantiene y renueva desde la coordenada grecolatina para cruzar el medioevo y descollar en autores que, como La Fontaine, proclaman su fidelidad a esta tradición en obras, al tiempo, innovadoras. La importancia del autor francés que ahora mencionamos será determinante para el resurgimiento y popularidad del género, pero también para una renovación de los horizontes creativos que otros fabulistas explorarán. Es el caso de Tomás de Iriarte, autor de la segunda fábula de la secuencia que hemos propuesto. En un juicioso estudio introductorio a las *Fábulas literarias* el profesor Prieto de Paula da cuenta de esta provechosa influencia así:

> "la fábula irartiana responde más concretamente a un modelo que había sido fijado en el siglo XVII por La Fontaine, quien con un criterio ecléctico funde asuntos y caracteres debidos a los orígenes orientales, griegos, latinos, medievales, renacentistas y de tradición oral" (Iriarte, 1998, p. 65).

El burro flautista, es el título elegido por Tomás de Iriarte para la fábula que marca el segundo momento de nuestro recorrido. El autor conoce muy bien la tradición en la que se inscribe y, en la octava pieza de su colección, toma un motivo establecido en el precedente: el encuentro entre un asno y un instrumento musical. Sobre la base

conocida y reconocible dispone la situación básica para introducir novedosas modificaciones. Al igual que Fedro, el fabulista español tiene presente la historia del género y ubica su aporte renovador en la estela tutelar del insigne antecesor. Por ello, en palabras de Prieto de Paula: "Su impulso creativo queda patente en el hecho de que las novedades argumentales fueron inmediatamente aprovechadas por otros autores" (Iriarte, 1998, p. 70). Prueba de esto último es la publicación por parte de otro fabulista, el francés Jean-Pierre Claris de Florián, de sus *Fables* (1792), en cuyo prefacio se lee el reconocimiento de varias deudas argumentales y, entre ellas, destaca una: "[...] *beacoup plus a un espagnol, nomé Iriarte, poète dont je fais grand cas et qui m'a fourni mes apologues les plus heureux*"[4]. *L'ane et la flute* de Florián nos interesa porque sigue con fidelidad el argumento central propuesto por Iriarte y, a su vez, deja resonar la pieza de Fedro en el título. Pero vamos de una buena vez a la lectura de la fábula VIII de Tomás de Iriarte:

El burro flautista

Sin reglas del arte, el que en algo acierta, acierta por casualidad.
Esta fabulilla,
salga bien o mal,
me ha ocurrido ahora
por casualidad.

Cerca de unos prados
que hay en mi lugar,
pasaba un borrico
por casualidad.

Una flauta en ellos
halló, que un zagal
se dejó olvidada
por casualidad.

Acercose a olerla
el dicho animal,
y dio un resoplido
por casualidad.

En la flauta el aire
se hubo de colar,
y sonó la flauta

[4] "[...]mucho más a un español, llamado Iriarte, poeta a quien yo tenía en gran estima y que me proveyó de mis más felices apólogos".

por casualidad.

"¡Oh! –dijo el borrico–,
¡qué bien sé tocar!
¡Y dirán que es mala
la música asnal!"

Sin reglas del arte,
borriquitos hay
que una vez aciertan
por casualidad.
(Iriarte, 1998, p. 131 - 132)

El título da cuenta de la primera variación importante: en este caso no encontramos la oposición sujeto e instrumento que presenta y dispone la situación constitutiva del relato en la fábula precedente, aquí el título anuncia a un personaje cualificado y competente. Es de la sustancia del mismo su condición de instrumentista y, gracias a la naturaleza de la flauta, la nominalización personifica abruptamente al burro con una atribución, por decir lo menos, insólita.

Inmediatamente después, y separada tanto del cuerpo textual como de la estructura métrica del texto, encontramos la síntesis didáctica de la composición, el equivalente al epimitio. Tres segmentos componen un precepto en el que las reglas del arte se consideran el origen o causa lógica del acierto artístico (mejor, poético) y, por ello, cualquier otro logro por fuera de este antecedente debe ser tenido como fruto casual, como el resultado de circunstancias que no pueden ser previstas.

Aquella suerte de marco deóntico que encontrábamos en la fábula de Fedro tiene en este caso el anuncio inicial y una recurrencia instaurativa apreciable en el cuarto verso de cada una de las siete estrofas. La moraleja o empimitio va acumulando su efecto aclaratorio en cada repetición, bajo la forma de estribillo, hasta consolidarse en la última estrofa como una suerte de epifonema. Resulta pertinente mencionar estos aspectos porque revelan la cuidada arquitectura de la composición, su juiciosa aplicación a las reglas del arte por tanto. La fábula cuenta con siete redondillas de cuatro versos de arte menor, versos de seis sílabas métricas, graves y agudos respectivamente, que están dispuestos en un esquema de rima *abab* correspondiente a una cuarteta. De esta estructura métrica Antonio Quilis afirma lo siguiente:

> "La redondilla aparece en nuestra literatura ya en el siglo XII, aunque no se utiliza como estrofa independiente hasta el siglo XVI. Durante la Edad Media, se emplea al principio o al final de poemas más o menos largos, canciones y decires, o al final de narraciones, como en las moralidades finales de los cuentos XVI y LI del Conde Lucanor, en villancicos, cantigas, etc." (Quilis, 2003, p. 103)

El uso histórico de esta forma armoniza con la naturaleza, finalidad y contenido propios del texto que ahora comentamos.

En la primera estrofa se formula una declaración irónica de autorreferencialidad pues ubica a la fábula (fabulilla, para ser precisos, en un diminutivo de efecto aparentemente peyorativo) en el plano de la ocurrencia casual, que no se compadece con la moralidad anunciada ni con el "arte" que deja ver el cuidado con el cual ha sido estructurado el texto. Además, la expresa aparición del yo lírico ("me") se equipara graciosamente a la circunstancia referida en el precepto, en este caso ocurrencia casual de la fábula y, por tanto, al burro mismo.

En el mismo tono despreciativo propuesto en la primera estrofa, la segunda presenta a un borrico, no a un asno ni a un burro. Se prefiere el diminutivo latino que designa a un caballo pequeño (burrīcus) para ubicarlo como paseante errabundo de los prados y evocar así el tradicional relato pero con la semilla de un nuevo sentido. En adelante la familiaridad de la fábula base surge con modificaciones importantes en cada estrofa y, simultáneamente, se añade el énfasis acumulativo del estribillo en cada verso de cierre al repetir la condición circunstancial objeto del apólogo. El animal encuentra una flauta entre los prados, se acerca para olerla y resopla. Esta secuencia describe una acción maquinal que, teniendo en cuenta el título, será expuesta como el vano sustento de la condición de instrumentista atribuida al inculto sujeto.

Como en *El asno a la lira* aquí el borrico consolida su personificación con un acto de habla en el que exclama enfáticamente su admirada sorpresa ante lo que oye, pero, en este caso, la desmesura de su ponderación ("¡qué bien sé tocar!") lo convierte inmediatamente en el instrumentista anunciado y en el insigne exponente de un género artístico cuya recepción negativa es, al mismo tiempo, cuestionada por el propio intérprete: la música asnal. Este giro en la reacción del personaje dejá atrás el prudente reconocimiento de los límites de la capacidad y la desgraciada pérdida contenida en la moraleja de Fedro, para introducir, en su lugar, la conclusión de un imprudente y envanecido borriquito (así leemos el diminutivo intensificado de la última estrofa) que cree acertar artísticamente sin formación alguna, sin haber seguido las reglas del arte, por casualidad. Del cierre cabe añadir un comentario sobre el plural vinculante que extiende la aplicación del precepto a un público más amplio ("borriquitos") y la singularidad del acierto ("una vez"), que insinúa la causa de la interpretación bruta pero, también, su carácter eventual, impredecible e inesperado: por fuera de la controlada previsión de quien sí se ha formado en las reglas del arte.

La colección, *Fábulas literarias*, que incluye la fábula en comento, permite lecturas y clasificaciones en núcleos temáticos como, por ejemplo, la propuesta por Ángel Prieto de Paula que ubica esta pieza en un grupo definido como animalesco en el cual se tratan asuntos vinculados al arte y a las letras. Las normas que deben cumplirse en

el proceso de creación literaria son, justamente, el asunto central del grupo de fábulas en el que se encuentra *El burro flautista* y "este apartado es el que mejor se acomoda a lo que se supone han de ser unas fábulas literarias" (Iriarte, 1998). El profesor Prieto añade que: "La distancia existente entre el mundo animal y la literatura hace que, con frecuencia, se sirva Iriarte de la música o de algún arte afín" para incluir, dentro del ámbito de validez de los preceptos tratados en las fábulas, aspectos relativos a una preceptiva o arte poética. Este aspecto normativo didáctico se fortalece como dirección de sentido al recordar que Tomás de Iriarte, además de ser un ilustrado hombre de letras, es el autor de una difundida y bien valorada traducción al español del *Arte poética* de Horacio (también conocida como la *Epístola a los pisones*).

La propuesta axiológica de una creación encausada por un conjunto de preceptos que, de ser obedecidos, garantizan un efecto aceptado al interior de una tradición es aquello que la fábula de Iriarte introduce como modelo de comportamiento en la base situacional reconocida en el relato: un bruto encuentra un instrumento, lo toca y su imprudente tosquedad, carente de luces sobre las reglas del arte pero fascinada por el sonido casual, lo precipita a considerarse flautista capaz de arte, de música asnal. Esta preeminencia goza de buena salud en la época de Iriarte pero será justamente uno de los modelos desmontados en el tránsito hacia la modernidad y, a tal punto, que, en la primera mitad del siglo XX, se llegue incluso a considerar como vías de exploración creativa, legítimas y necesarias, al automatismo, la aleatoriedad y el azar.

La oveja negra y demás fábulas (1969) es el título del libro de Augusto Monterroso que contiene la tercera fábula de este recorrido:

> El Burro y la Flauta
>
> Tirada en el campo estaba desde hacía tiempo una Flauta que ya nadie tocaba, hasta que un día un Burro que paseaba por ahí resopló fuerte sobre ella haciéndola producir el sonido más dulce de su vida, es decir, de la vida del Burro y de la Flauta.
>
> Incapaces de comprender lo que había pasado, pues la racionalidad no era su fuerte y ambos creían en la racionalidad, se separaron presurosos, avergonzados de lo mejor que el uno y el otro habían hecho durante su triste existencia.
>
> (Monterroso, 2002, p. 207)

En el texto del escritor centroamericano el título, como en Fedro, anuncia y opone las entidades que participarán en el evento narrado. Se retoma el tema del animal que encuentra un instrumento musical, nuevamente una flauta y un burro, pero ahora formalmente cargados de representatividad por las mayúsculas que respectivamente los nombran. Nos anuncian, por tanto, al Burro y a la Flauta por antonomasia, como protagonistas arquetípicos de un relato que, de este modo, abona su ejemplaridad. La primera variación importante, en comparación con las dos fábulas anteriores, es la ausencia, por lo menos estructural, del dispositivo ético: aquí no hay promitio ni

epimitio, no hay moraleja que expresamente oriente la recepción. Formalmente el texto carece de las partes destinadas a la formulación del precepto comportamental que será ilustrado por el caso recreado en la historia. Pero esta pieza fabular hace parte de una colección que expresamente declara su naturaleza (*La Oveja negra y demás fábulas*) y, tanto el título como su desarrollo, remiten inequívocamente a los antecedentes y referencias de las que nos hemos ocupado previamente. La segunda diferencia importante respecto de las dos fábulas previas está dada por la ausencia de versos, estrofas y de una estructura métrica que relacione niveles textuales como el sonoro y el semántico, que refuerce la claridad expositiva y potencie su recordación.

La fábula de Monterroso está escrita en una prosa cuidadosamente escueta y se compone de dos párrafos correspondientes a las respectivas unidades gramaticales que desarrollan la historia. En el primer párrafo se aprecia un cambio en el orden expositivo, la Flauta abandonada antecede al Burro. Un instrumento que, "hacía tiempo", nadie tocaba y que, gracias a esta particularidad secuencial, funda un papel diferente al rol pasivo de los instrumentos musicales en las otras fábulas. Sigue siendo una fábula de situación pero contará con dos protagonistas, el segundo de ellos, Burro, repite su aparición como paseante y agente que resopla sobre la Flauta "haciéndola producir el sonido más dulce de su vida". Seguidamente, una aclaración fundamental: la consideración del sonido como el más dulce que se haya oído en la vida es una coincidencia extraordinaria de los dos personajes desde el balance vivencial de sus respectivas existencias. De este modo la prosopopeya obra simultáneamente y convierte a las entidades referidas en el título en personajes de un evento excepcional que altera radicalmente las circunstancias de tiempo, espacio y flujo existencial. La intervención aclaratoria del narrador introduce una valoración proyectada más allá de la diégesis, propiciando la participación del lector de un modo diferente al que hemos visto en las fábulas cuya moraleja está expresada en el texto. Además, la explicación sobre la pluralidad del "su" suscita un valor cómico al modificar la expectativa generada por el encuentro entre un ser vivo y un objeto.

En este caso la personificación obra mediante la expresión de interioridades reveladas por una perspectiva humana que hace ser el narrador, no por actos de habla o por la atribución de lenguaje a objetos o animales como ocurre en las otras fábulas. Esto se intensifica en el segundo párrafo al indicar las consecuencias de la acción descrita en la primera parte: los personajes no son capaces de comprender lo que ha ocurrido y señalan sus limitaciones en el campo de la racionalidad como la causa de dicha incomprensión. Además, se repite el modo aclaratorio para señalar que Burro y Flauta creían en la racionalidad aunque esta facultad "no era su fuerte" y, al matizar, no sólo consolida el aire humorístico antes señalado, también restituye parte de la naturaleza de los sujetos como seres distanciados de capacidades trascendentales para

la definición de humanidad en un contexto que la fábula se encarga de exponer críticamente: ¿el sonido más dulce debe ser comprendido racionalmente? La incapacidad descrita lleva a los personajes a separarse con premura como portadores de una ambigua condición: se apartan avergonzados de lo mejor que les ha ocurrido durante una existencia considerada, en términos absolutos, como triste. ¿Existe una belleza rústica por fuera de las reglas del arte, una poesía bestial que puede ser lo más dulce de la vida, lo mejor de la existencia pero que, por ser incomprensible racionalmente, avergüence? Este y otros interrogantes formulados por lectores más agudos (¿menos brutos?) dan cuenta del fértil panorama interpretativo que esta fábula abre para reformular la funcionalidad didáctico normativa del apólogo tradicional.

Pero volvamos sobre algunos aspectos del relato que permiten redondear su lectura en un plano de sentido adicional. La Flauta estaba tirada y aunque hacía mucho tiempo nadie la tocaba no se puede deducir que nunca antes hubiera ocurrido, esto para entender la evaluación del sonido al que dio origen el Burro en el fondo existencial de los dos sujetos. De otro lado, cabe resaltar que la vergüenza sentida por los personajes tiene origen en lo que acaban de hacer juntos y los lleva a separarse apresuradamente, pero sin modificar la certeza con la cual se valora ese hecho (lo mejor de la existencia de cada uno) y su resultado (el sonido más dulce de sus vidas). Aquí la casualidad da lugar a un resultado valorado positivamente pero que avergüenza a sus protagonistas porque no cuentan con la razón suficiente para comprenderlo o, añadimos, explicarlo. Estos aspectos revelan una condición metadiscursiva de la fábula escrita por Augusto Monterroso porque, bien mirada, ella es protagonizada por un objeto y un animal, personajes habituales en este género poético, irracionales por contraste con la humanidad que los emplea para representar sus intereses, pero, en este caso, depositarios de una conciencia sin expresión lingüística. La vida y las experiencias comparables del Burro y de la Flauta sirven de criterio para la ponderación del sonido como el más dulce, y de tal experiencia como la mejor de sus vidas, pero, aquí, tales apreciaciones son introducidas por el narrador que refiere sus interioridades. En términos fácticos tenemos que una Flauta, abandonada hace mucho tiempo en el campo, recibe el resoplido de un Burro produciendo un sonido que los hace separar. Presurosos, se agrega, sin saber cómo puede aplicarse esto a la flauta pero como parte de una simétrica equiparación del artificio antropomórfico notorio en las aclaraciones arriba comentadas aunque, a diferencia de las fábulas de Fedro e Iriarte, sin personajes parlantes.

La fábula promueve una especie de autoconciencia del género al señalar que ambos, Flauta y Burro, creían en la racionalidad (y por ello se separan avergonzados) porque esta certidumbre los hace racionales y conscientes de la transgresión al paradigma que entraña su valoración del sonoro, dulce y mejor encuentro que han vivido. El doblez

del texto se da en la proyección de esta condición a sus lectores destinatarios, seres humanos racionales partícipes del valor conferido a esta facultad, raramente dispuestos a reconocer que ella no es nuestro fuerte y que la hemos convertido en rasgo exclusivo, soberano y diferencial frente al resto de animales. A la razón consagrada como medida del conocimiento se opone la vivencia de la belleza y la consciencia de una experiencia extraordinaria. Esta fábula se aparta de las anteriores al privar del habla a sus protagonistas y problematizar una facultad que está en el núcleo de la condición esencial del género y de su consecuente efecto de suspensión de la incredulidad en los lectores. Adicionalmente, teniendo en cuenta la concepción filosófica de la vida y de la vida animal, la fábula abre un ámbito de estimulante reflexión al introducir sobre el flujo vital el papel del logos, un factor que ha sido propuesto y discutido como determinante para la comprensión de la relación entre zoé y bíos.

Sobre el modo como la formulación aristotélica ha sido empleada por G. Agamben, siguiendo los trabajos de H. Arendt y M. Foucault, el filósofo E. Castro, en su artículo *Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé* (2012), nos ofrece varias precisiones pertinentes al momento de abrir esta línea de sentido. Primero, en *Homo sacer* (1995) Agamben sostiene que zoé expresa el simple hecho de vivir, común a todos los seres, y bíos la forma de vivir propia de un individuo o un grupo. La tesis de este libro apunta a que en la modernidad se da una indistinción entre bíos y zoé como efecto propio del dispositivo biopolítico sobre la soberanía. Segundo, una lectura atenta de la Política de Aristóteles no dice que el hombre sea político, a diferencia de los otros animales, sino que es más político. Tercero, críticos de Agamben como L. Dubreuil y J. Finlayson, le atribuyen una distinción de estos dos conceptos que Castro se encarga de desmontar. La lectura de autores como Ammonius[5] o Dicearco permite concluir que Agamben no habla de distinción plena de estos términos, más bien presenta a zoé y bíos como una bipolaridad en tensión que no puede separarse por completo. De este modo, en la fábula de Monterroso, podríamos ver una recreación de la tensión cubierta entre estos términos que se activa subrepticiamente por un logos, digamos, no muy fuerte.

Asimismo, Giorgio Agamben, en *Lo abierto. El hombre y el animal* (2010), al ocuparse de la Máquina antropológica, que articula vida animal y logos para producir lo humano, señala que:

> "El funcionamiento de la máquina de los antiguos es exactamente simétrico. Si en la máquina de los modernos, el fuera se produce por la exclusión de un dentro y lo inhumano por la animalización de lo humano, aquí el dentro se obtiene por medio de la

[5] Castro (2012) cita a Ammonius para reiterar que la vida (bíos) es la vida (zoé) con logos.

> inclusión de un fuera y no del hombre por la humanización de un animal" (Agamben, 2010, 52)

Para remitir luego al esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con forma humana: la vergüenza que espanta al Burro en su mutismo prehumano (*asinus africanus alalus*).

Ya en los agradecimientos que se encuentran al inicio de *La Oveja negra y demás fábulas*, A. Monterroso expresa, con la jocosidad que ahora reconocemos, su gratitud a un entomólogo, un domador, un experto en costumbres de aves nocturnas y refiere su estadía en un parque zoológico como recursos valiosos para la escritura de estas fábulas. Así identifica a la observación y el conocimiento basado en la experimentación como fuentes positivistas de sus escritos atribuyendo engañosamente rigor a sus fabulaciones.

Hemos leído entonces tres fábulas animalescas en las que un burro se conduce como lo hacen los seres humanos, como seres racionales, muestra de ello es que están dotados de habla o, en el tercer caso, de subjetividad racional, aunque sea en el grado necesario para identificar su escasez y producir una consecuencia como la vergüenza.

Conviene recordar, siguiendo a Francisco Rodríguez Adrados, que nuestra idea de la fábula procede de las colecciones de La Fontaine y sus continuadores a partir del siglo XVII quienes: “recogieron principalmente fábulas en que intervienen animales” (Rodríguez, 1979, p. 17). La Fontaine, en la fábula *El leñador y Mercurio*, después de expresar su devoción por Esopo y adherir al propósito de instruir deleitando, introduce esta definición del género: "una amplia comedia de cien actos diversos que tiene de escenario el universo" (La Fontaine, 2016, p. 275) y elabora una sólida arte poética del mismo. Dentro de los aspectos de autorreflexividad que componen su concepción no pasa desapercibida la referencia que hace a Descartes en el *Discurso a Madame de la Sabliére* donde se lee:

> "De una filosofía
> atrevida, sutil, bien atractiva,
> ¿habeís oído hablar? Se dice en ella
> que el animal es máquina
> donde todo funciona por resortes,
> sin ninguna elección,
> sin sentimiento ni alma, todo es cuerpo,
> como un reloj andante
> con los pasos medidos y ciego, sin proyectos.
> Abridlo y en su seno veréis cómo funciona:
> mucho engranaje atiende los impulsos del mundo." (La Fontaine, 2016, p. 573)

Y más adelante:

"Tengo el don de pensar y sé que pienso.
Bien, Iris, ya sabéis de alguna ciencia
que, pensando la bestia,
no reflexionaría
sobre el objeto o sobre el pensamiento.
Descartes va más lejos: sostiene, sin dudar,
que en absoluto piensa." (La Fontaine, 2016, p. 575)

Así se vislumbra, al interior del género, un horizonte en el que la inteligencia narrativa sirve para afrontar, aún en la interpretación bruta del más animal de los animales, la encrucijada vital por la que hoy atravesamos maquinalmente.

REFERENCIAS

Agamben, Giorgio. (2010). *Lo abierto. El hombre y el animal.* Pre-Textos.

Bickel, Ernst. (2022). *Historia de la literatura romana*. Gredos.

Castro, Edgardo. (2012). Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé. *Interthesis*, vol. 9, No 2, p. 51 - 61.

Iriarte, Tomás de (1998). *Fábulas literarias*. Cátedra.

Fedro y Aviano. (2005). *Fábulas. Fábulas de Rómulo*. Gredos.

García Gual, Carlos (2016). *El Zorro y el Cuervo: Estudio Sobre las Fabulas.* Fondo de Cultura Económica.

La Fontaine. (2016). *Fábulas*. Cátedra.

Monterroso, Augusto. (2002). *Cuentos, fábulas y lo demás es silencio*. Alfaguara.

Person, Jutta. (2022). *Burros*. Adriana Hidalgo.

Quilis, Antonio. (2003). *Métrica española*. Ariel.

Ricoeur, Paul. (2006). La vida: un relato en busca de narrador. *Agora, vol.* 25, No 2, p. 9 – 22.

Rodríguez Adrados, Francisco. (1979). *Historia de la fábula greco latina*. Editorial de la Universidad Complutense.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 43-60
ISSN: 1825-5167

DISTOPIA, LINGUAGGIO, GUERRA
UN'ANALISI ETICO-FILOSOFICA DI *1984*

LORENA FORNI
University of Milano-Bicocca (Italy)
lorena.forni@unimib.it

ABSTRACT
This paper will critically discuss George Orwell's book, *1984*, as a dystopian text that highlights the function of a particular language: propaganda. Used in a horizon of perpetual war, propaganda alters the narrative of reality, but it is functional to achieve certain specific ethical-normative purposes, such as social control, the reduction of all forms of freedom, the elimination of people's rights. Instead, it favours the homologation of the behaviour of each member of society and proposes war itself as a positive value.
The novel *1984* will therefore serve as a literary starting point for an ethical-philosophical analysis of war and its typical language of manipulation. These elements, in fact, as in the novel, are everyday realities present in many contemporary contexts.

KEYWORDS
Dystopia, Language of Propaganda, War, Critical Thinking, Values.

1. LINGUA, PENSIERO E DISTOPIA IN *1984*. QUALCHE OSSERVAZIONE INTRODUTTIVA

«Non esiste praticamente Autore di distopia che non si sia soffermato – chi in maniera sistematica, chi solo di sfuggita – ad esplorare l'inquietante potere del linguaggio nell'edificazione degli universi distopici»[1]. Il rapporto tra narrazione, linguaggio distopico e riflessione filosofica[2] non è nuovo, e si rivela strumento utile e fecondo non solo per ripensare o proporre nuove analisi di alcuni contributi

[1] M. Ceretta, *Il linguaggio nella distopia, i linguaggi della distopia*, in *Azimuth,* 2014, II, 3, pp 139-53, in particolare p. 142.

[2] La narrazione distopica è anche definita "letteratura di anticipazione". A. Lucci A. e M. Tirino, *Filosofia e fantascienza. Spazi, tempi e mondi altri*, in *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, 2019, 10, p. 177.

letterari, ma anche e specialmente per dotarci di alcune chiavi di lettura, riguardo a situazioni del nostro presente[3].

"Distopia" è il termine che denota una precisa forma letteraria. Si tratta di ogni narrazione che racconta, con descrizioni dettagliate, una società frutto di immaginazione, proiettata in un imprecisato futuro, che gode di un certo avanzamento tecnologico, e che è espressione di una realtà politica, giuridica e sociale che non esiste (o non esiste ancora) e che è ritenuta peggiore della società in cui si vive. È, in breve, l'opposto di "utopia", vale a dire, l'opposto di una realtà immaginaria e ideale, particolarmente felice e buona, che si vorrebbe veder realizzata[4].

Questa ridefinizione di "distopia" pare particolarmente calzante in relazione alla nota opera di George Orwell, *1984*[5]. La narrazione è ambientata, per l'appunto, nel 1984[6]. Orwell racconta la storia di Winston Smith, un uomo di trentanove anni, introverso, che ha avuto un'infanzia difficile e che lavora al Ministero della Verità. Il suo compito è modificare le registrazioni dei fatti che gli vengono inviate, riscrivendo letteralmente la storia, assicurandosi che le narrazioni di ciò che è già accaduto, e di cui viene dato conto negli articoli di giornale esaminati, siano in linea con la versione attuale voluta dal Partito. Winston sa che qualsiasi avvenimento può essere modificato e che, di fatto, ogni informazione può essere riscritta e manipolata. Tuttavia, egli crede di poter in qualche modo sfuggire al Grande Fratello: egli è convinto che la sua mente non potrà essere manipolata e che i suoi ricordi, pertanto, possano sopravvivere anche in presenza del forte condizionamento a cui è costantemente esposto (e a cui coopera, col suo lavoro). Proprio sulla base di questa sua fallace convinzione, Winston, ad un certo punto della sua grigia e routinaria esistenza, decide di compiere un primo atto rivoluzionario: acquistare un diario per scrive i propri pensieri. «Si trattava di un quaderno di rara bellezza, con la carta liscia e vellutata, un poco ingiallita dal tempo, di una qualità che almeno da quarant'anni non si produceva. [...]. Winston l'aveva messo nella cartella e con un senso di colpa se l'era portato a casa. [...] Quello che stava per fare era iniziare un diario. Non era una cosa di per sé illegale, (nulla era illegale, dal momento che non c'era più alcuna legge), ma era ragionevole supporre che, se l'avessero scoperto, l'avrebbero punito con la morte, oppure, nella migliore delle ipotesi, con venticinque anni di lavori

[3] M. Gervasini, *Se continua così: Cinema e fantascienza distopica*, Mimesis, Milano – Udine, 2023. Si rinvia altresì a S. Moras, *La distopía como camino hacia una nueva interacción*, in *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades*, n.19, 2020, pp. 56-63.

[4] Per un approfondimento sul tema, ad esempio, V. Fortunati, R. Trousson R., a cura di, *Dictionary of the Literary Utopias*, Honoré Champion, Paris, 2000; G. Claeys G., a cura di, *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010; infine, M. Ceretta, *Sulla distopia*, in *Storia del pensiero politico*, 2012, 2, pp. 297-310.

[5] In questo contributo si prende come riferimento G. Orwell, *1984,* trad. it. a cura di A. Büchi, Crescere Edizioni, Vedano Olona, Varese, 2021.

[6] Orwell scrive il romanzo decenni prima, nel 1936, immaginando appunto un futuro distopico, idealmente collocato nel 1984.

forzati»[7]. A questo primo gesto ne seguiranno altri, quasi a voler affermare, attraverso piccole nuove forme di ribellione quotidiana, spazi di libertà ritenuti incomprimibili. Si tratterà, però, di gesti molto pericolosi, destinati ad essere intercettati e repressi dal regime, che porteranno all'arresto, alla tortura e all'annullamento del protagonista.

Il futuro immaginario narrato è segnato da fatiche quotidiane, da un sistema oppressivo e da continue paure e frustrazioni. Londra, la città in cui è ambientato il racconto, è collocata nell'Oceania, che comprende i territori delle Americhe, le isole dell'Atlantico fino alle isole britanniche, l'Australia e la parte meridionale dell'Africa. Questa nuova rimodulazione geopolitica dei territori del mondo si caratterizza per una perenne contrapposizione violenta, per una guerra continua, con le altre due aree nelle quali è stata divisa la terra: Estasia ed Eurasia. La sicurezza e l'ordine sono garantiti attraverso un governo totalitario: nel romanzo la società è dominata dal c.d. Grande Fratello, un ente/istituzione tanto opaco e sfuggente quanto pervasivo. Nessuno ha però mai incontrato di persona il Grande Fratello, la cui missione politico-sociale è monitorare costantemente la vita dei cittadini, in ogni frangente possibile. Per questo scopo si impiegano speciali dispositivi, vale a dire particolari teleschermi posizionati in ogni abitazione privata, che osservano e registrano la vita degli individui. Sebbene possano essere attenuate, tali forme invasive di controllo non possono mai essere disattivate completamente. A tale riguardo, e come promemoria, le città sono tappezzate di poster intimidatori, che raffigurano il volto di un uomo che afferma che: "Il Grade Fratello ti guarda!", ovunque e sempre[8].

Un'ulteriore modalità di potente controllo è la creazione e l'introduzione del *bipensiero* e della *neolingua*. La *neolingua* è la lingua ufficiale in Oceania e consiste nella sostituzione delle lingue native, definite *archeolingue*[9], con quella nuova, utile al Regine. Essa è stata inventata per venire incontro alle necessità ideologiche del Socing, (traduzione del Socialismo inglese in neolingua). L'introduzione della neolingua è funzionale a mantenere l'ordine interno e a rafforzare il potere del Grande Fratello, proprio perché «fine della neolingua non era soltanto quello di fornire un mezzo di espressione per *la concezione del mondo* e per le *abitudini mentali* proprie ai seguaci del Socing, ma soprattutto quello di rendere impossibile ogni altra forma di pensiero. Era sottinteso come, una volta che la neolingua fosse stata definitivamente adottata, e l'archeolingua (l'inglese, in questo caso *NdA*), per contro, dimenticata, un pensiero eretico (e cioè un pensiero in contrasto con i principi del Socing) sarebbe stato letteralmente impensabile, per quanto almeno il pensiero dipende dalle parole con cui è suscettibile di essere espresso. Il suo lessico era

[7] G. Orwell, *1984,* op. cit., p. 10.

[8] T. Shiang, *George Orwell's 1984 and Peter Weir's The Truman Show under the perspective of Michel Foucault,* in *Journal of Artistic Creation and Literary Research*, 2018, 6.2, pp. 48-64.

[9] G. Orwell, *1984*, op. cit., p. 303.

costituito in modo tale da fornire l'espressione esatta e spesso assai sottile per ogni significato che un membro del Partito desiderasse esprimere, escludendo, al contempo, qualsiasi altro significato[10], compresa la possibilità di arrivarvi con metodi indiretti»[11].

Il bipensiero[12], pertanto, è il risultato dell'uso della neolingua, che si realizza attraverso il controllo della realtà mediante l'uso di certe parole ed espressioni, che vanno a sostituire altre parole e altre espressioni, che diventano vietate e qualificate come illecite.

In un dialogo iniziale dell'opera, Syme, un collega del protagonista, rivolgendosi a Winston chiarisce: «Non capisci che l'intero scopo della neolingua è restringere il raggio del pensiero? Alla fine, [...] ogni concetto che possa mai essere necessario sarà espresso esattamente da una parola, con il suo significato rigidamente definito e tutti i suoi significati sussidiari cancellati e dimenticati. La Rivoluzione sarà completa *quando il linguaggio sarà perfetto»*[13].

La neolingua è funzionale all'affermazione dei valori di chi è al potere, attraverso una lingua artificiale, dissimulata, tuttavia, come se fosse una lingua *naturale*. È proposta l'idea che la neolingua sia una lingua perfetta, capace di veicolare tutti e soli i concetti importanti e indispensabili per la vita e, allo stesso tempo, i contenuti eticamente approvabili, moralmente buoni, gli unici ammissibili, perché così voluti dal Partito. Essa è, inoltre, il linguaggio con cui si comunica la verità ufficiale su qualunque elemento o aspetto della vita[14]. Si tratta di una lingua che, proprio perché vuole sostituire le pregresse archeolingue, esprime una certa idea di perfezione, attraverso la fissità dei segni e dei significati. Vi è un forte richiamo al naturalismo linguistico[15], secondo il quale, cogliendo "la vera essenza delle parole", se ne determina, una volta per tutte, l'unico e appropriato significato[16].

[10] Si escludono i problemi del linguaggio, come ambiguità e vaghezza, e si esclude che si possa giungere ad altri significati usati o utilizzabili, se non prima approvati dal partito!

[11] G. Orwell, *1984,* op. cit., pp. 303-304.

[12] G. Orwell, *1984,* op. cit., p. 38

[13] G. Orwell, *1984,* op. cit., pp. 55-56.

[14] Orwell ha scritto spesso a proposito dell'interconnessione tra politica, potere linguaggio e pensiero. Sul punto: G. Orwell, *Politics and the English Language*, in *Horizon*, Londra, aprile 1946; ID, *Politics and the English Language*, in *Horizon*, 1946, consultabile al seguente indirizzo https://www.orwellfoundation.com/the-orwell-foundation/orwell/essays-and-other-works/politics-and-the-english-language/

[15] B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, a cura di J. B. Carroll, MIT Press, Cambridge, 1956; R. Fowler, R. Hodge, G. Kress and T. Trew, *Language and Control,* Routledge & Kegan Paul, Londra, 1979; N. Fairclough, *Language and Powe,* Longman, Londra,1989.

[16] Per una lettura fortemente critica dell'essenzialismo e delle teorie, vecchie e nuove, che propongono la fissità dei concetti, si rinvia a P. Borsellino, *Storicità del diritto e filosofia di orientamento analitico-linguistico. Quale rapporto?* in A. Ballarini (a cura di), *La storicità del diritto. Esistenza materiale, filosofia, ermeneutica*, Giappichelli., Torino, pp. 107-128, in particolare pp. 122 e ss.

Orwell, in relazione al rapporto tra neolingua e archeolingua, propone una sorta di *paradosso*. Se, infatti, l'essenzialismo[17] può essere definito una teoria che afferma l'esistenza di un legame rispecchiativo tra la realtà e pretese essenze *naturali* delle parole, la neolingua dovrebbe essere allora considerata la massima espressione di un linguaggio convenzionale, costruito a tavolino. Nella narrazione distopica considerata, invece, essa è paradossalmente spacciata per una *lingua naturale,* come se fosse l'unico linguaggio *vero* e *giusto*, e come se gli individui l'avessero sempre, *abitualmente e normalmente*, usata.

Dopo aver richiamato, seppur brevemente, alcuni profili filosofico-linguistici che connotato *1984*, in questo saggio ci occuperemo del rapporto tra linguaggio, valori e distopia in esso presenti, perché considereremo il testo di Orwell un utile strumento per l'analisi critico – filosofica[18] del significato e della portata del linguaggio distopico per eccellenza, *la propaganda*, utilizzato, in contesti immaginari-narrativi, così come in realtà effettive, per legittimare una (perdurante) condizione di guerra.

2. QUALI VALORI E DISVALORI SONO PROMOSSI – C COME - CON LA NARRAZIONE DISTOPICA?

L'introduzione della neolingua, come poco sopra ricordato, è funzionale all'oligarchia al potere. Sul piano politico e giuridico essa è altresì lo strumento che, in modo subdolo ma persistente, consente non solo di impoverire il linguaggio dei cittadini, deformarne e condizionarne il pensiero, ma anche di privare tutti i consociati di qualunque libertà fondamentale (vedi *infra,* questo paragrafo).

Entro questo orizzonte, le caratteristiche precise delle istituzioni giuridiche e politico – sociali sono molto complesse da ricostruire. Nel testo pare esistano ancora regole ed istituzioni di diritto internazionale, di diritto pubblico, così come di diritto privato, anche se non sono richiamate o esplicitate e, anzi, sono ammantate da un pesante velo di opacità. La loro conoscenza e comprensione sembra destinata a pochi, a coloro che hanno il privilegio di lavorare a stretto contatto col Grande Fratello. Alla maggior parte dei consociati, tuttavia, non è chiesto, né permesso di *sapere*: ciò a cui si è chiamati è compiere azioni doverose e necessarie per il funzionamento degli apparati statali, delle articolazioni dei ministeri: il mistero della Pace, che presiede alla guerra, il ministero dell'Amore, che presiede alla sicurezza, il ministero della Verità, (quello in cui lavora il protagonista) che presiede alla propaganda e al revisionismo storico e, infine, il ministero dell'Abbondanza, che presiede all'economia.

[17] R. Brown, *Words and Things*, Free Press, New York, 1958.

[18] M. Satta, *George Orwell's Philosophical Views*, in *1000 Philosophy. An Introductory Anthology,* 2021, consultabile al seguente indirizzo https://1000wordphilosophy.com/2021/12/17/george-orwell/

Gli slogan del Partito, ben presenti in ogni edificio governativo, scritti in maiuscolo, che recitano: "La guerra è pace, la libertà è schiavitù, l'ignoranza è forza", esprimono la potenza manipolatrice della propaganda di Stato, la cui insidiosa pervasività non è ormai più colta dalla maggior parte della popolazione. I cittadini recepiscono, assuefatti, ogni contenuto, ogni valore o disvalore propinato. Essi sono esposti all'uso continuo e martellante di un linguaggio pubblico improntato alla retorica di propaganda (vedi *infra,* § 3), diventano schiavi[19] di un sistema oligarchico, oscuro, e senza ribellarsi, quasi senza accorgersi, vivono privi di ogni libertà.

In questa realtà sociale manca totalmente il valore della libertà in senso forte, positiva e negativa, così come teorizzata, ad esempio, da Isaiah Berlin[20]. La narrazione dà conto di compressioni enormi delle libertà personali e della privacy. Il valore della libertà positiva[21] (*libertà di fare, pensare, essere, dire, etc.*) è assente. La "libertà" che traspare da testo, nel suo più pregnante significato, ha un contenuto riconducibile ad una ridefinizione riduzionistica e distorta di libertà negativa[22]: essa dovrebbe denotare, primariamente, l'astensione dall'intromissione pubblica nelle azioni di vita privata e quotidiana dei consociati. La libertà negativa (*libertà da*), invece, nel testo assume un significato completamente deformato, che assomiglia ad una forma di "schiavitù" nel senso che, in effetti, non si può dire che le istituzioni o le autorità dell'Oceania si astengano dall'intromettersi nella vita e nelle scelte privatissime dei consociati. In *1984*, "libertà" è una momentanea condizione di fatto, ridotta a brevi momenti della quotidianità in cui ci si può sottrarre alla visibilità e al controllo del Grande Fratello[23].

In *1984* il significato di libertà diventa dunque equivalente a ciò che non è espressamente vietato dal Partito e dal Grande Fratello. Si è liberi di fare o non fare, pertanto, solo e tutto ciò che è *consentito* dal Grande Fratello, i cui contenuti valoriali e normativi, sono enunciati in neolingua.

I valori delle libertà (libertà di pensiero, appunto, di parola, di espressione in qualunque forma, ma anche ogni altra libertà, come quella associativa, di

[19] J. Sekora, *Black Message/White Envelope: Genre, Authenticity, and Authority in the Antebellum Slave Narrative*, Callalloo, John Hopkins University Press, 1987, pp. 482-515.

[20] I. Berlin, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano, 2000; ID, *Libertà*, (a cura di H. Hardy), ed. it. a cura di M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano, 2005. Sui concetti di "libertà positiva" e di "libertà negativa", nel dibattito filosofico, filosofico-politico o filosofico – giuridico, è presente una vastissima letteratura. Per una rassegna critica dei principali contributi, I. Carter, M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996. Del volume menzionato, si segnala, ai fini di questo lavoro, nello specifico, G. C. MacCallum Jr., *Libertà negativa e positiva,* pp. 19-42 e J. N. Gray, *Sulla libertà negativa e positiva,* pp. 73-44.

[21] I. Carter, M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, op. cit., pp. 8-9.

[22] Ibidem.

[23] F. Schoeman, *Privacy: Philosophical Dimensions*, in *American Philosophical Quarterly*, 1984, Vol. 21, pp. 199-213.

circolazione, di iniziativa, di riunione etc.) sono quasi completamente repressi, o resi pressocché impraticabili; vi è altresì una riduzione di ciò che è eticamente giusto a ciò che è comandato dai detentori del potere. Il linguaggio etico – normativo di *1984* diventa espressione di un particolare *legalismo etico*[24].

L'omologazione è il valore dominante: omologarsi alla "versione ufficiale" è importante, per non avere fastidi, per evitare di incorrere in sanzioni, prima sociali e poi istituzionali, di stigmatizzazione, di esclusione, di privazione di ogni bene (restante) e di ogni libertà (di fatto) residuale.

Un altro valore è fortemente propugnato: la guerra, che diventa, nel linguaggio distopico del romanzo, la condizione normalizzata in cui vivere (vedi *infra* § 4), affinché ogni cittadino possa contribuire alla realizzazione di grandi, misteriosi e non discutibili piani del Grande Fratello. A questo è funzionale la riduzione del pensiero, libero e critico, con la neolingua e l'imposizione del bipensiero (oltre alla presenza, già attiva, della psicopolizia[25]).

3. *PROPAGANDA*: COS'È, A COSA SERVE E COME VIENE USATA

1984 si caratterizza, oltre che per essere un esempio di narrazione distopica, anche per il fatto di avere dato rilevanza alla manipolazione del linguaggio, attraverso l'uso della *propaganda*. Il termine "propaganda" rinvia primariamente ad un particolare linguaggio prescrittivo, con specifica funzione di manipolazione[26]. Tale è la finalità che assumono alcune narrazioni[27], come alcuni discorsi, costruiti e proposti nel contesto di guerra[28], ad esempio. La caratteristica di questo tipo di linguaggio, a differenza di altri linguaggi manipolativi, che impiegano figure retoriche, è l'uso mirato di notizie false, di racconti menzogneri, di narrazioni distorte della realtà.

[24] Per una ricostruzione approfondita del legalismo etico si rinvia a G. Pino, *Il positivismo giuridico di fronte allo Stato costituzionale*, in P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), *Analisi e diritto 1998. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Giappichelli, Torino, 1999, pp. 203-227, in particolare pp. 207-215.

[25] Nel romanzo di Orwell la Psicopolizia (in inglese *Thought police*, in neolingua *thinkpol*) è l'istituzione paramilitare, funzionale alla sicurezza e all'ordine, che ha il compito principale di controllare la popolazione attraverso i teleschermi, per prevenire e scovare autori di *psicoreati*. G. Orwell, *1984,* op. cit., p. 65.

[26] N. Pietroni, *Il consenso politico. Modelli, funzioni, aspetti cognitivi ed emotivi*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2022; H. D. Laswell, *La propaganda*, ed. italiana a cura di G. Fatelli, Armando Editore, Roma, 2020. S. Minelli, *Mito, utopia e propaganda Linguaggio di verità o tecniche di manipolazione?*. In *Thomas Project*, 2020, 3, pp. 32-47. Infine, D. Pecoriello, *L'influenza sociale e la persuasione come fattori determinanti nella pubblicità e nella propaganda*, in *Piesse,* 2022, 1, pp. 1-20.

[27] U. Volli, *La svolta narrativa della semiotica,* in *Narrazione e realtà,* n. 25, 2017, pp. 227-237.

[28] F. Montanari, *Linguaggi della guerra*, Meltemi, Roma, 2004, pp. 8-9.

Quando ci riferiamo a "propaganda"[29], pertanto, la intendiamo, in un primo e generico significato, come un discorso che veicola notizie generalmente destituite di ogni fondamento, diffuse ad arte e per fini particolari, non apertamente dichiarati. La funzione di tali notizie sarebbe quella di accentuare fatti o situazioni rappresentati in modo da favorire (la posizione, l'immagine, la credibilità del) l'emittente della comunicazione, tacendo eventuali criticità.

In una seconda, e più precisa ridefinizione, essa denota un insieme di azioni in senso lato ingannatorie[30], che tendono ad influire sull'opinione pubblica. È un tentativo deliberato e sistematico di plasmare percezioni e cognizioni e dirigere il comportamento al fine di ottenere una risposta che favorisca gli intenti di chi la mette in atto[31]. Essa si caratterizza[32], inoltre, per un certo grado di occultamento e di manipolazione selettiva di ciò che accade. I messaggi possono arrivare a implicare diversi gradi di coercizione o di minaccia, possono far leva sulla paura o appellarsi ad aspirazioni positive[33].

Proprio riflettendo sulla possibilità di evocare, con differenti gradazioni, timori o gratificazioni, possiamo distinguere tra due diversi tipi di propaganda, la *supporting propaganda* e la *undermining propaganda*, vale a dire (e semplificando) possiamo riscontrare una propaganda positiva e una negativa[34].

3.1. La propaganda positiva e negativa in 1984

Per quanto riguarda il primo tipo di propaganda, quella positiva (*supporting propaganda*), ci riferiamo ad un'azione o una serie di azioni proposte ai destinatari con l'intento di convincerli - in modo non razionale - a compiere/non compiere certe azioni o ad avere /non avere certe opinioni o credenze, ad esempio facendo leva sulle emozioni piacevoli, suscitate nell'uditorio per perseguire un determinato fine, positivo, appagante. Generalmente, si utilizza un linguaggio ispirato a valori

[29] Per una ricostruzione del significato e degli usi del termine "propaganda", J. Stanley, *How propaganda works*. Princeton University Press, Princeton, 2015, ora riproposto in italiano in J. Stanley, *La propaganda. Cos'è e come funziona,* Mondadori Università, Milano, 2020. Nello specifico, T. Piazza, *Propaganda, linguaggio e conoscenza,* in J. Stanley, *La propaganda. Cos'è e come funziona,* Mondadori Università, Milano, 2020, pp.VII-XLV. Sulla nascita della propaganda quale strumento politico e di interesse giuridico, H. D. Lasswell, *La propaganda,* op. cit., pp. 7-51. Si rinvia, inoltre, a M. R. Capozzi, *I linguaggi della persuasione: propaganda e pubblicità,* in *Gentes,* n. 1, 2014, pp. 99-106, in particolare pp. 99-102. Si rinvia, inoltre, alla voce "propaganda" nel vocabolario Treccani, al seguente indirizzo https://www.treccani.it/vocabolario/propaganda/

[30] F. Montanari, *Linguaggi della guerra*, op. cit., pp. 8-9.

[31] *Ibidem.* Sulle diverse funzioni, positive e negative, della propaganda, T. Piazza, *Propaganda, linguaggio e conoscenza. Introduzione a Stanley*, in J. Stanley, *La Propaganda. Cos'è e come funziona*, op. cit., pp. 1-42.

[32] H. D. Lasswell, *La propaganda,* op. cit., pp. 104-141.

[33] T. Piazza, *Propaganda, linguaggio e conoscenza,* op. cit. pp. VII e ss.

[34] J. Stanley, *How propaganda works,* op. cit., in particolare i capitoli 4 e 5, pp. 125-222.

caricati di valenze positive, o a buoni ideali promossi da un certo fine. Nel testo di Orwell essa è impiegata non solo nei discorsi pubblici, ma anche nella comunicazione interpersonale, e nei contesti di lavoro. Nel testo alcuni colleghi di Winston, quando cancellano parole inglesi (native), per fare spazio alla neolingua e al bipensiero, assumono un'aria "quasi estatica"[35]. Allo stesso modo, Orwell descrive l'euforia degli speaker che dai teleschermi annunciano ennesime vittorie militari, oppure, con la stessa enfatica soddisfazione, snocciolano dati riguardo a notizie straordinarie in merito alla "battaglia vinta per nuovi successi nella produzione"[36]. Gli esempi ricordati di propaganda positiva sono tuttavia percepiti da Winston, almeno nella prima parte della narrazione, come discorsi ampollosi, eccessivamente retorici, ridondanti, vuoti[37], anche se volti a suscitare emozioni e sentimenti positivi, da mostrare nei riguardi dei successi del Grande Fratello.

Oltre a quella qui sopra ricordata, vi è un altro tipo di propaganda, che chiamiamo *undermining propaganda*, o propaganda negativa[38]. Essa si ha quando un contenuto *etico* è proposto sempre con l'intento di operare una persuasione[39], ma tale operazione è messa in atto veicolando valori o ideali che si vogliono squalificare, compromettere[40]. Questa modalità è ritenuta particolarmente insidiosa: non si persuade promuovendo un certo fine o un certo valore; si persuade mostrando cosa si vuole contrastare, disprezzare, demonizzare. La propaganda negativa può essere perpetrata con livelli crescenti di riprovazione, fino ad arrivare alla vera e propria censura[41]. Spesso è indotta suscitando sentimenti di paura, evocando pericoli, o minacciando ripercussioni gravi nella sfera personale degli interlocutori. Questo avviene qualora il destinatario e/o l'uditorio siano refrattari a rifiutare alcuni valori o ideali, che una certa autorità vuole che non siano più da ritenersi né positivi, né approvabili[42].

Nella propaganda negativa si è letteralmente *ingannati,* perché i destinatari del messaggio veicolato sono indotti a credere di promuovere un fine che, in realtà, si sta concorrendo a compromettere, oppure perché si è così fortemente condizionati,

[35] G. Orwell, *1984,* op. cit., pp. 54-55.

[36] G. Orwell, *1984,* op. cit., pp. 61-62.

[37] F. Biondo, *Retorica della guerra, retorica della pace,* in *Ragion Pratica,* 2003, 20, pp. 297-306. C. Belli, *Nemesi tecnologica, pace distopica: l'espropriazione della pace*, in F.Attinà, L. Bozzo, M. Cesa e S, Lucarelli (a cura di), *Eirene e Atena. Studi di politica internazionale in onore di Umberto Gori*, Firenze University Press, Firenze, 2022, pp. 93-103.

[38] T. Piazza, *Propaganda, linguaggio e conoscenza,* op. cit. pp. VIII-IX.

[39] Sul tema della persuasione, si rinvia, in questa sede, a C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato sull'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino, 2001.

[40] T. Piazza, *Propaganda, linguaggio e conoscenza,* op. cit. pp. VIII-IX.

[41] Ibidem. Sul tema, in particolare, A. Pintore, *Tra parole d'odio e odio per le parole. Metamorfosi della censura, Ed. Mucchi*, Modena, 2021.

[42] T. Piazza, *Propaganda, linguaggio e conoscenza,* op. cit. pp. VIII- IX.

da credere di vivere in una società che persegua valori o scopi positivi, quando invece tali valori sono sistematicamente calpestati e squalificati[43].

L'intero testo di Orwell può essere considerato esemplificazione piena della *undemining propaganda.* È il senso profondo degli slogan: *La guerra è pace. La libertà è schiavitù. L'ignoranza è forza.* La realtà è tale, solo se autorizzata e conforme alla narrazione del Grande Fratello. In questo orizzonte, in cui ogni azione, all'improvviso, può essere colpita con punizioni esemplari, in modo da generare una costante paura, è vietata la ricerca e la realizzazione di fini o valori autonomi. Non sono ammissibili forme di pensiero creativo, divergente, critico, poiché si vuole plasmare una massa sociale che adempia in modo perpetuo e irriflesso alle prescrizioni impartite. Distanziarsi da quanto atteso dal Grande Fratello è un male, genera non solo disapprovazione e biasimo morale, ma anche violenza, paura diffusa e rappresenta la causa prima di ogni sanzione. La disobbedienza, le condotte non allineate sono espressioni di atti deprecati, da squalificare e considerati illeciti, la cui gravità non è previamente nota o conosciuta, ma la cui punizione (spesso sproporzionata e fuori da ogni criterio di certezza e di legalità) suscita forte riprovazione. Solo nel Grande Fratello vi è rassicurazione, solo obbedendo a ciò che impone e solo aderendo al modello individuato dal Partito (modello produttivo, sociale, ma anche modello di lavoratore, di esponente politico etc.) svanisce la paura, cosicché la vita, individuale e collettiva, possa procedere in modo ordinato.

Le conseguenze orribili a cui è andato incontro, le sofferenze fisiche e psicologiche che ha patito e il dolore di Winston sono l'esemplificazione (letteraria) della più efficace propaganda negativa, che raggiunge il proprio culmine alla fine del testo, quando ogni speranza di ribellione e di libertà sono state soffocate nel protagonista: «Guardò su, alla faccia enorme. Gli ci erano voluti quaranta anni per imparare che specie di sorriso era nascosto sotto quei baffi neri. Oh, che equivoco crudele, e inutile! Oh, quale indocile esilio volontario da quell'affettuoso seno! Due lacrime puzzolenti di gin gli sgocciolavano ai lati del naso. Ma ogni cosa era a posto, ora, tutto era definitivamente sistemato, la lotta era finita. Egli era riuscito vincitore su se medesimo. Amava il Gran Fratello»[44].

3.2. Cosa rende la propaganda uno strumento potente

I discorsi di propaganda, reali o letterari, hanno a che fare col senso di biasimo e di elogio connessi a certe condotte, proposte e qualificate come "modelli positivi o negativi" da certe autorità. Tali profili, in effetti, parrebbero intrecciarsi con elementi tipici del discorso filosofico e filosofico-morale. In parte questo è vero, nel senso che hanno a che fare con valutazioni elogiative o biasimevoli di specifiche condotte, ritenute rilevanti per certi fini sovraindividuali, etico-politici, sociali etc.:

[43] T. Piazza, *Propaganda, linguaggio e conoscenza,* op. cit. p. IX.
[44] G. Orwell, *1984,* op. cit., p. 302.

ad un certo punto, in un determinato contesto, riguardo a certe azioni o situazioni, sono introdotti, da precise autorità, valori o disvalori considerati tradizionalmente appartenenti a quello specifico ambiente e sono presto qualificati, dalla maggioranza dei consociati, come valori condivisi, comunemente accettati. Sono, tuttavia, un'espressione distorta, in quanto manipolata e fondata su elementi ingannevoli, menzogneri, anche se volutamente propugnati come espressioni di un comune sentire. Il rapido radicarsi in seno ad una collettività di contenuti tipici della propaganda non spiega, tuttavia, come mai sia efficace. In breve, la sua diffusione non la rende di per sé efficace. Vi è, in effetti, almeno una specifica ragione per cui il linguaggio non razionale della propaganda risulta particolarmente funzionale a certi scopi[45].

Si tratta della particolare funzione prescrittiva[46] del linguaggio di propaganda, che consente di far attecchire, rafforzare e diffondere una serie di *credenze ideologiche fallaci*[47]. Con tale espressione si denotano alcuni argomenti radicati in un soggetto o in un gruppo di individui, sulla base di elementi psicologici, emotivi, che vengono mascherati da opinioni o ragioni culturali, politiche, sociali. Queste ragioni, fondate su stereotipi, su pre-giudizi, su credenze non razionali, hanno la specificità di risultare impermeabili all'evidenza, anche se l'evidenza è di segno contrario a quanto creduto. Hanno, cioè, la caratteristica di essere argomenti che hanno origine in una sorta di confusione, di travisamento, di imprecisione o di errore (logico, empirico, argomentativo)[48]; tuttavia, in modo irrazionale, resistono *nonostante* l'evidenza. Per la loro presunta natura rassicurante e conformista, essi persistono come *buone ragioni giustificanti*[49], nonostante altri argomenti, elementi o fatti li smentiscano o ne evidenzino i profili di irrazionalità e incoerenza, risultando pertanto capaci di permanere come rilevanti per chi li usa, in grado di superare eventuali contraddizioni[50]. Sono una particolare e insidiosa forma di ostacolo nell'acquisire conoscenze e sono particolarmente funzionali alla propaganda negativa.

Ogni credenza ideologica fallace non consente di disvelare il sottile inganno perpetrato, vale a dire non consente di comprendere che i valori che si vuole promuovere, in realtà, (come *la fedeltà* al partito, *la fiducia* nelle istituzioni del

[45] H. D. Lasswell, *La propaganda,* op. cit., pp. 142 e ss.

[46] Si fa riferimento alla specifica funzione illocutoria. J. L. Austin, *Come fare cose con parole,* ed. italiana a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova, 1988. T. Piazza, *Propaganda, linguaggio e conoscenza,* op. cit. p. XVI; S. Snævarr, *Philosophy and literature: The no-gap theory*, in *Metaphilosophy*, 2022, 53, pp. 404–417.

[47] J. Stanley, *La Propaganda. Cos'è e come funziona*, op. cit., pp. 203 e ss.

[48] A proposito dell'alterazione sistematica delle verità nel regime di *1984*, J. Ristiniemi, *Is Another World Possible? Totalitarian Thinking and Individuality in George Orwell*, in, I. Cananau e P. Thalen, (a cura di), *Populism, Democracy, and the Humanities. Interdisciplinary Explorations and Critical Enquirie,* Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 2022, pp. 37-55.

[49] L. Forni, *Il diritto e i suoi strumenti,* Giappichelli, Torino, 2021, p. 73-84; anche P. Borsellino, *Bioetica tra "morali" e diritto*, Cortina, Milano, seconda edizione, 2018, pp. 32-43.

[50] J. Stanley, *La Propaganda. Cos'è e come funziona*, op. cit., p. 203; si veda anche T. Piazza, *Propaganda, linguaggio e conoscenza,* op. cit. p. XXXI.

Grande Fratello, *la dedizione* al lavoro ai Ministeri etc.), sono ciò che si vuole manipolare e, in un certo senso, compromettere, al solo fine di generare *paura*. La propaganda negativa fa sì che, colpendo uno o più soggetti (Winston, ad esempio), si persuada una più ampia classe di individui su ciò che è bene o male fare ed essere. Infatti, l'unica cosa che conta è che si *ubbidisca* a chi detiene il potere e chi cerca spazi di libertà e assume atteggiamenti critici nei confronti del Grande Fratello, come Winston, è un modello da biasimare, da punire e piegare: in breve, deve essere *corretto.*

Inoltre, il contenuto veicolato e proposto è irrazionalmente distorto: viene cioè instillata e si vuole radicare una particolare credenza, su basi non razionali, proprio perché funzionale agli scopi della propaganda.

Un esempio di credenza ideologia fallace in *1984* è ben rappresentato da un episodio del terzo capitolo della Parte Prima: «Winston lasciò cadere le braccia lungo i fianchi e pian piano riempì d'aria i polmoni. La sua mente era persa nel labirinto del bipensiero. Sapere e non sapere. Essere coscienti della suprema verità mentre si dicono ben architettate menzogne, condividere contemporaneamente due opinioni che si annullano a vicenda, sapere che esse sono contraddittorie e credere in entrambe. Usare la logica contro la logica, ripudiare la morale mentre la si adotta, credere che la democrazia è impossibile e che il Partito è il custode della democrazia. Dimenticare tutto quel che era necessario dimenticare, e quindi richiamarlo alla memoria nel momento in cui sarebbe stato necessario, e quindi, con prontezza, dimenticarlo da capo: e soprattutto applicare lo stesso processo al processo stesso. Questa era l'ultima raffinatezza: assumere coscientemente l'incoscienza, e quindi, da capo, divenire inconscio dell'azione ipnotica or ora compiuta. Anche per capire il significato della parola "bipensiero" bisognava mettere, appunto, in opera il medesimo»[51].

4. LA GUERRA INVISIBILE DI *1984* E LA GUERRA DEI GIORNI NOSTRI: ALCUNE OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Abbiamo rilevato, nei paragrafi precedenti, che la guerra è uno dei grandi valori promossi, attraverso il linguaggio di propaganda, nella realtà distopica di *1984*. *Guerra*, in effetti, è la parola che, nell'ideologia del potere[52], convoglia tutte le paure, riduce all'obbedienza per preservare la vita propria e altrui, ma che, allo stesso tempo, incanala il senso patriottico di appartenenza dei singoli ad un popolo che deve credersi glorioso e coraggioso, il cui destino vale le fatiche, le sofferenze e le

[51] G. Orwell, *1984,* op. cit., p. 38.

[52] S. Petrilli, A. Ponzio, *Ideology and Semiosis* in J. Pelkey (a cura di), *Bloomsbury Semiotics Volume 1: History and Semiosis*, Bloomsbury Academy, London, 2023, pp. 259-283.

privazioni che si patiscono, e che sono prospettate, dal Grande Fratello, come vittorie, momenti di abbondanza e di successi senza fine.

La guerra vera e propria, però, non è descritta in *1984*. Certo, c'è *qualche segno di guerra*: gli edifici pericolanti e fatiscenti, perché distrutti da precedenti bombardamenti, le istituzioni ad essa intitolate, come il Ministero della Guerra, i comunicati contro il nemico per eccellenza, Goldstein, la cui effige è usata per rinfocolare i sentimenti di rabbia, di odio, e per rinforzare l'amore per chi tiene la guerra lontana dalla quotidianità immediata: il Grande Fratello.

Il *clima di guerra*, tuttavia, è presentato non solo come *condizione normalizzata*, elemento costante della vita, ma anche e primariamente come valore morale a cui aderire, e che è posto a giustificazione del proprio ruolo, del proprio impegno e del lavoro da svolgere. La *filosofia della guerra* di Orwell è descritta con un espediente letterario, vale a dire è proposta nel momento in cui Winston entra in possesso di grosso volume nero, rilegato in oro, che il protagonista recupera quasi fatalmente. Si tratta di uno scritto polemico, a tratti sarcastico, a tratti disarmante per la sua cruda verità, *Teoria e pratica del collettivismo oligarchico*[53], il cui autore è Emmanuel Goldstein, il Nemico numero uno del Partito e del Grande Fratello, l'uomo che tutti devono odiare.

Sono proprio le considerazioni che Orwell mette in bocca a Goldstein a dare conto del linguaggio della propaganda di guerra, che serve a Orwell per sferrare una critica feroce ai sistemi politici e giuridici che egli ritiene responsabili di ogni guerra, i totalitarismi[54].

Orwell, grazie all'*escamotage* letterario dello scritto di Goldstein[55], opera un ribaltamento della realtà[56], con cui la guerra è proposta, apparentemente, come l'ideale politico positivo per cui tutti si devono impegnare, e che diventa un valore da condividere, da qualificare positivamente e da appoggiare[57]. Tuttavia, proprio grazie alle parole di Goldstein, viene svelata la *sostanziale* funzione della guerra, per chi è al potere, che la rende perpetua grazie alla propaganda di regime. «Ciò di cui si vuol definire qui la natura non è tanto la *morale delle masse*, il cui atteggiamento ha

[53] G. Orwell, *1984,* op. cit., pp.186- 222.

[54] R. Campa, *L'idea di socialismo nella filosofia politica di George Orwell*, in *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, 2016, 4, pp: 27-47, in particolare pp. 30-31; J. Ristiniemi, *Is Another World Possible? Totalitarian Thinking and Individuality in George Orwell*, op. cit., p. 42. M. F.N. Giglioli, *Letture di George Orwell, dal socialismo al populismo*, in *Nuova informazione bibliografica, Il sapere nei libri,* 2019, 4, pp. 697-710.

[55] I. Magli, *La dittatura europea*, Bur, Milano, 2010, p. 15.

[56] M. Richey, *The Future in Fragments: Three Critical Dystopian Works by Fernando Contreras Castro*, in *Alambique. Revista académica de ciencia ficción y fantasía /Jornal acadêmico de ficção científica e fantasía*, 2023, 9, articolo 5, pp. 1-23, disponibile al seguente indirizzo: https://digitalcommons.usf.edu/alambique/vol9/iss2/5

[57] P. Fernandes, *War is peace, freedom is slavery, ignorance is trength — The violent, in power of language*, in A. S. Ferreira, J. Madeira, P. Casanellas (a cura di), *Violência Política no Século XX. Um balanço*, Instituto de História Contemporânea, Lisbona, 2017, pp. 32-40.

un'importanza trascurabile per tutto il tempo in cui esse sono occupate a lavorare, quanto la morale dello stesso Partito. Si suppone che anche il più umile membro del Partito sia competente, industre, ed anche intelligente, seppure entro certi limiti; ma è assolutamente necessario che egli abbia una fede cieca, che sia un fanatico ignorante, i cui sentimenti fondamentali han da essere la paura, l'odio, l'adulazione, e lo stato orgiastico del trionfo. Si richiede, in altre parole, ch'egli abbia la mentalità *conforme allo stato di guerra*. Né importa che la guerra ci sia realmente, e dal momento che non è possibile, per nessuna delle parti, una vittoria decisiva, non importa nemmeno se la guerra va bene o va male. *La sola cosa indispensabile è che esista tale stato di guerra*»[58].

Si legge, inoltre, che: «[...] la stessa parola guerra è divenuta equivoca. Sarebbe probabilmente esatto dire che, una volta divenuta continua, senza più interruzione, la guerra ha cessato propriamente di esistere. [...]. L'effetto sarebbe lo stesso anche se i tre superstati, invece di combattersi l'un l'altro, si accordassero per vivere in perpetua pace e restare ciascuno inviolato nei propri confini. Poiché in tal modo ognuno potrebbe essere un universo bastevole a se stesso, liberato per sempre da ogni influenza che provenga dal pericolo esterno. *Una pace che fosse davvero permanente sarebbe in tutto identica a una guerra, appunto, permanente.* Questo è il vero significato dello slogan del Partito: La guerra è pace»[59].

La riflessione sulla guerra, come valore proposto alle masse e quale realtà fondata su credenze ideologiche fallaci, instillate nelle menti dei consociati attraverso la neolingua e il bipensiero, si presta ora per essere utilizzata come lente filosofica nuova ed interessante, nel formulare qualche osservazione conclusiva. L'attualità del testo orwelliano, infatti, è data (anche) dalla sua capacità di offrire, ad esempio, un'originale interpretazione del presente, specie pensando al conflitto, a cui stiamo assistendo dal mese di febbraio 2022, tra Federazione russa ed Ucraina.

Come in *1984*, il linguaggio di propaganda (positiva e negativa) è diventato una tra le armi[60] micidiali messe in atto non solo dal soggetto aggressore[61], ma da entrambe le parti del conflitto[62].

La qualificazione dell'invasione russa è un esempio di propaganda (positiva). Tale azione, dalle stesse autorità russe, non è stata definita come un "atto di guerra",

[58] G. Orwell, *1984,* op. cit., pp.195-196.

[59] G. Orwell, *1984,* op. cit., p. 203.

[60] R. Ranieri, *Language and Power. George Orwell"s 1984 and Cormac McCarthy's The Road as sources for a critical study on ecclesial discursivity and hermeneutic*, in *Disputatio philosophica. International Journal on Philosophy and Religion*, 2016, 18, pp. 93-100.

[61] G. Diesen, *Language and Strategic Narratives: Imparting Legitimacy*, in ID., *Russophobia: Propaganda in International Politics*, Springer, Singapore, 2022, pp. 115-143.

[62] N. Martellozzo, *Distorsioni del potere. Sulla propaganda di guerra in Ucraina*, in *Dialoghi mediterranei,* 2022, 55, pp. 1-8; cfr. anche L. Forni, *Ragionando su* pandemia *e* guerra: *significati, discorsi, prospettive*, in *Notizie di Politeia,* 2022, 146, pp. 112-136.

bensì è qualificata – e deve essere chiamata - "operazione militare speciale"[63]; allo stesso modo, la finalità delle operazioni di aggressione ai danni dell'Ucraina sono state definite opera di "denazificazione"[64]. Queste espressioni, che non sono (mai) adeguatamente chiarite e precisate nei discorsi in cui sono introdotte e impiegate, dovrebbero essere interpretate dai cittadini a cui sono rivolte come finalità lodevoli, positive, da supportare e da non biasimare, poiché proposte e idealmente attuate per salvare un popolo fratello da un male terribile (la presenza di "nazisti" nelle istituzioni), e a giustificazione delle quali si impiegano armi e si è invaso un territorio sovrano[65].

Quella presentata dal versante russo è una tipica *war propaganda*[66], nella quale la legittimazione del conflitto intrapreso è costantemente proposta attraverso argomenti che fanno appello ad emozioni e a credenze non razionali[67], in cui circostanze e fatti sono omessi, distorti, deformati, generando un intenzionale e capillare disordine informativo[68].

La propaganda (positiva) ucraina, dal canto suo, promuove obiettivi facilmente comprensibili, sia per gli ucraini stessi, sia per il resto del mondo: si combatte per difendere e liberare il paese dall'invasione subita e accelerare il processo di integrazione nell'Unione Europea e nell'Alleanza atlantica[69].

Tuttavia, nel caso che stiamo considerando, il linguaggio di propaganda, da entrambe i lati del conflitto, ha dato conto di alcuni elementi nuovi[70]. Ad esempio, la stessa parola "guerra" è vietata in Russia, se utilizzata in relazione al conflitto con l'Ucraina[71] (si tratta di un caso di *undermining* propaganda). Chi la impiega, al posto dell'unica espressione ritenuta corretta (*operazione militare speciale*) andrà incontro a pene severe.

[63] Si veda quanto riportato sulla rivista *Internazionale,* al seguente indirizzo https://www.internazionale.it/opinione/pierre-haski/2022/03/18/discorso-putin-purificazione

[64] Per la spiegazione della qualifica di "denazificazione" del popolo ucraino, si rinvia ai contenuti presenti ai seguenti indirizzi: https://www.corriere.it/esteri/22_aprile_04/denazificazione-secondo-mosca-durera-25-anni-lavori-forzati-via-nome-ucraina-610e2240-b40e-11ec-a8ea-1989748a429c.shtml; https://www.ilpost.it/2022/04/05/articolo-ria-novosti-ucraina-denazificazione/

[65] L. Forni, *Ragionando su* pandemia *e* guerra. *Significati, discorsi, prospettive*, op. cit., p. 121.

[66] M. Chiaruzzi e S. Ventura*, Ucraina e Russia. Propaganda di guerra e alterazione della realtà*, in *Comunicazione politica,* 2023, 2, pp. 225-251, in particolare p. 225.

[67] A. Morelli, *Principes élémentaires de propagande de guerre (utilisables en cas de guerre, froide, chaude ou tiède...)*, Labour, Bruxelles, 2001, pp. 6 e ss.

[68] M. Toria e M. Balaban, *Narrating Conflicts in Post-Truth Era: Facing Revisionist Russia. Ukraine and Georgia in a Comparative Perspective*, in J. Rydel e S. Troebst (a cura di), *Instrumentalizing the Past,* De Gruyter Oldenbourg, Berlin, 2022.

[69] M. Chiaruzzi e S. Ventura*, Ucraina e Russia. Propaganda di guerra e alterazione della realtà,* op. cit., p. 225.

[70] S. Fields, *Do You See What I See? Russian Propaganda on Ukraine from a US Perspective*, in *Globus Mundi*, 2022, 12, pp. 56-61.

[71] L. Forni, *Ragionando su* pandemia *e* guerra. *Significati, discorsi, prospettive*, op. cit., pp. 122 e ss.

Riguardo al fronte ucraino, invece, *guerra* è divenuto un termine capace di denotare non solo violenza, morti, ferimenti, distruzioni etc. Essa è divenuta simbolo linguistico del proprio valore, è segno del valore del popolo a cui si appartiene, del valore del Paese per cui si combatte. *Guerra* è termine volto a designare, in modo sintetico e unitario, i valori del coraggio e della resistenza[72]. Il linguaggio impiegato è una forma di "propaganda in tempi di guerra"[73]. Il popolo ucraino utilizza ogni strumento comunicativo a disposizione per non soccombere all'invasore, per resistere e ripristinare un cammino verso una democrazia liberale.

Anche questa, certamente, può essere considerata una strategia di (*supporting*) propaganda: serve a tenere alto il morale di chi combatte; è funzionale alla circolazione di una idea di vittoria sul nemico. Offre una rappresentazione accettabile (moralmente e socialmente) del sacrificio di migliaia di donne e uomini per la libertà dall'oppressore, che dunque non è vano; infine, ogni sforzo assume un nuovo significato, di appartenenza e di costruzione di un nuovo domani.

Nel conflitto in atto nel cuore dell'Europa, e nelle sue narrazioni, la guerra, a differenza di quanto riproposto nella realtà letteraria, è divenuta tangibile, ha segni e suoni di rovina e di morte ed è una drammatica e costante presenza nella quotidianità di milioni di individui.

Maggiore è lo spazio della narrazione di guerra, minore diventa, però, lo spazio per la costruzione di discorsi di pace[74]. Pare infatti che, nel discorso pubblico, stia scomparendo la parola "pace". Sentiamo parlare di negoziati (non ancora effettivi ed efficaci), di mediazioni, ma "pace", per dirla con Bobbio, risulta ancora un parola estremamente spinosa[75].

Rileggendo la narrazione del conflitto tra Federazione russa ed Ucraina a partire dai brani di *1984* richiamati, pare davvero che la guerra perpetui se stessa, e che la propaganda sia funzionale a giustificare il potere[76] di chi l'ha scatenata e avallata.

La guerra è raccontata, proposta, interpretata e qualificata come una dolorosa, eppur necessaria condizione, funzionale alla distruzione di significati[77], alla distruzione di uomini, di donne, di luoghi, come anche alla distruzione di lingue, di

[72] S. Prisco, *La guerra, la pace, il compito del giurista. Voci dalla grande letteratura russa dell'Ottocento*, in *ISLL Papers. The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature*,2023, 16, pp. 1-24.

[73] M. Chiaruzzi e S. Ventura*, Ucraina e Russia. Propaganda di guerra e alterazione della realtà,* op. cit., p. 226.

[74] L. Forni, *Discutendo una nuova guerra. Alcune riflessioni filosofico-giuridiche, tra vita e libertà,* in *Milan Law Review,* 2022, 2, pp. 53-73.

[75] Non è possibile, in questa sede, offrire un'analisi concettuale approfondita di *pace*. Si rinvia, pertanto, e senza pretesa di esaustività a N. Bobbio, *La pace ha un futuro? Una domanda difficile*, in C.M. Martini, N. Bobbio, *Pace. Dialoghi sul futuro*, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 13-25, in particolare p. 21 e ss. ID., *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna, 1984.

[76] G. Diesen, *Language and Strategic Narratives: Imparting Legitimacy*, op. cit.

[77] F. Montanari, *Linguaggi della guerra*, op. cit., p. 9

concetti, di pensieri, per consolidare gerarchie che schiacciano masse di individui, rese sempre più «povere e ignoranti»[78]. Va tuttavia rilevato che, se da parte ucraina, la propaganda in tempi di guerra serve a individuare un modello giuridico – politico positivo, per costruire un Paese diverso, liberato, che guarda con fiducia a libertà e diritti secondo gli esempi delle potenze occidentali, da parte russa la *war propaganda* è funzionale a riproporre un mondo che (da almeno due decenni) non esiste più: la guerra è considerata pertanto uno strumento *necessario* per realizzare il ritorno ad un "passato glorioso"[79].

La guerra, però, che nelle narrazioni del conflitto nel cuore dell'Europa pare destinata a durare a lungo, non è un fenomeno naturale ingovernabile, al di fuori della possibilità di intervento umano. Riproponendo alcune considerazioni di Ferrajoli, bisogna evitare di cadere in «[...] un fallace "determinismo realista". [...] Nei processi in atto, non c'è nulla di naturale, né di necessario»[80].

Pur nella consapevolezza che, al momento, non si profilano percorsi semplici e a breve termine per la fine dalla guerra, non dovremmo ritenere impraticabile l'impegno di istituzioni e singoli cittadini, a livello nazionale e sovranazionale, affinché si individuino strumenti per la composizione del conflitto.

Allo stesso modo, dovremmo favorire riflessioni sul linguaggio di guerra e sul suo superamento. Promuovere un uso consapevole di un linguaggio povero di retorica e di propaganda, attento alla costruzione di significati positivi, per la composizione di conflitti, è un obiettivo immediatamente proponibile (e auspicabilmente realizzabile). Certamente, questo altro non è che un piccolo passo, che ciascuno può compiere, verso la fine della guerra (e di ogni guerra)[81].

In questo tempo segnato da violenza e scarsi risultati contro la guerra, con le armi della riflessione intellettuale possiamo individuare e difendere un insegnamento forte: il valore dell'impegno democratico per le fine di ogni conflitto[82], attraverso l'analisi (anche) di realtà distopiche.

A differenza però del finale di *1984,* possiamo e dobbiamo immaginare un futuro in cui le libertà non siano cancellate ed in cui le regole della convivenza pacifica non siano piegate al volere del più forte.

[78] G. Orwell, *1984,* op. cit., p. 195.

[79] M. Chiaruzzi e S. Ventura*, Ucraina e Russia. Propaganda di guerra e alterazione della realtà,* op. cit., p. 248.

[80] L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali e democrazia costituzionale,* in P. Comanducci, R. Guastini, (a cura di), *Analisi e Diritto, Ricerche di giurisprudenza analitica 2002-2003*, pp. 331-350, in particolare p. 349.

[81] In relazione alla costruzione soprattutto "dal basso" di nuove dinamiche politiche, giuridiche e sociali di pace, si veda C. Belli, *Nemesi tecnologica, pace distopica: l'espropriazione della pace*, op. cit., pp. 100-103.

[82] Su questo specifico tema, L. Ferrajoli, *Per una Costituzione della Terra,* Feltrinelli, Milano, 2022.

Abbiamo il dovere di ricordare che, nonostante ogni guerra, il valore della pace non è utopia, ed è senz'altro il primo e più importante valore, contrario ad ogni distopia, immaginaria o reale.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 61-82
ISSN: 1825-5167

APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A UN RELATO DE JUAN GABRIEL VÁSQUEZ

PEDRO JUAN ARISTIZABAL HOYOS
Escuela de Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia
juansipaso@utp.edu.co

ABSTRACT
This paper brings together the tale "Canciones para el incendio" of the colombian writer Juan Gabriel Vásquez, with the hermeneutic thinking of Ricoeur supported, in some traits, by Husserl's phenomenology. From a hermeneutic standpoint, the *three-fold mimesis* model enables the methodology developed in this paper, which unfolds into three approaches to the tale. The mimesis proposes three steps that include prefiguration, configuration and refiguration; issues that respond to the relationships between time lived and narrative. Its unfolding nestles in a sort of time relaxation, that brings closer the before and after of the narrative. The key questions are: what mimics the tale? mimesis I, how is it set up? mimesis II and, lastly, what does the refiguration of the tell means, when the reader inhabits in it? mimesis III. Vásquez's work is impressive not only for its literary quality, but also for putting in the spotlight the most pitiful aspects of the historical reality of violence and exclusion that Colombia has endured, witnessing the poor democracy experience and secularization; values and truths that are scarcely instituted in this nation.

KEYWORDS
Three-fold mimesis, Life world, Circasia's free graveyard, Café automático, violence, Hermeneutics

INTRODUCCIÓN

Canciones para el Incendio es una obra del escritor colombiano Juan Gabriel Vásquez. El texto de Vásquez pone en escena los aspectos más oscuros de la realidad colombiana. Como relato toca en profundidad el tema de la violencia en nuestro país. Lo que queremos con este texto es proporcionar una mirada fenomenológico-hermenéutica significativa, a partir del trabajo que propone Paul Ricoeur con el *modelo de la triple mimesis*[1], ¿que hace posible la *puesta en escena* de una hermenéutica literaria? ¿qué mundo de la vida imita la obra? ¿qué significa componer un relato? ¿cómo habita el lector en la obra al cerrar el arco hermenéutico

[1] Ricoeur, Paul. Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico. México, Siglo XXI Editores, 2004. p. 113 y ss

de la creación poética? Son preguntas que se van clarificando en el proceder mismo de este trabajo.

Una obra literaria adquiere sentido y se concreta como ser en la recepción, en la lectura. Y como es preciso afirmar: el sentido de una obra literaria generada por el acto de leer no implica extralimitarse con, y en, la obra. Igual que pasa con las *variaciones imaginativas* de la metodología fenomenológica: es la experiencia humana, es decir, la evidencia vivida del acto experiencial concreto, el que marca la ruta. En términos literarios, experienciar la obra significa constituir, con el acto noético de la lectura y su correlato noemático como síntesis intencional[2], la estructura de la producción estética a la que apuntamos y cómo se integra en el acto mismo de la lectura; aquí también es el acto de experiencia, en conexión con la obra, el que marca la ruta. Pero de igual forma es preciso atender a los análisis de los elementos hyléticos (o sensibles) de la *producción poética*. Estos se definen por sus funciones presentativas, imaginativas presentificativas y simbólicas que podemos encontrar inmersas en la obra. Es algo que podemos explorar en diálogo con obra.

EL MODELO DE LA TRIPLE MÍMESIS Y SU ALCANCE FILOSÓFICO

Juan Gabriel Vásquez es uno de los autores más importantes de la actualidad colombiana; en sus novelas, relatos, ensayos, columnas de opinión, entrevistas y conversatorios llama la atención su total dedicación al fenómeno de la violencia en Colombia, a la comprensión de su raíz, de la historia, de las experiencias, de la evolución, (o involución), de los acontecimientos que han marcado nuestro presente viviente[3].

El análisis del relato en mención, gravita filosóficamente en algunas directrices de la obra de P. Ricoeur, y también en aspectos del pensamiento de E. Husserl; autores

[2] Husserl, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a una fenomenología pura. México UNAM. F. C E., 2013. 291ss

[3]El novelista, en conversación con el expresidente Juan Manuel Santos, presentó, en el auditorio José Asunción Silva de Corferias el 2 de mayo de 2019, el libro del presidente-nobel titulado "Las batallas por la Paz". Allí el escritor se refiere al libro como un extraordinario documento y lo señala también como recuento de una historia personal. El novelista publicó igualmente un libro titulado "los desacuerdos de la paz" en marzo de 2022. El expresidente se refiere al libro como "un impecable documento y análisis de los ires y venires del proceso y su importancia". La periodista María Jimena Duzán, escribió también un extraordinario documento titulado "Santos. Paradojas de la paz y el poder" en el año 2018. Con esto quiero resaltar el compromiso del novelista Juan Gabriel Vásquez con el proceso de paz y sus originarias investigaciones alrededor del proceso de paz y de la violencia en Colombia, temas que han quedado retratados en sus novelas, libros, y por supuesto que resaltamos en la obra que nos ocupa.

insignes de la hermenéutica y la fenomenología que nos pueden ayudar a comprender filosóficamente el sentido del relato.

En el tomo I de *Tiempo y Narración*, con base en el enunciado que sirve de *tema* a la hipótesis central del texto, Ricoeur señala, cómo se da *la conexión significativa entre la función narrativa y la experiencia humana del tiempo*. Esto es indicativo de lo que haremos con respecto al relato, "*Canciones para el incendio*", integrando el relato, a *la experiencia del tiempo vivido (y* a su estructura*)* que, en consonancia con Ricoeur, veríamos inmersos en la obra de J. G. Vásquez.

Al respecto anota Ricoeur: "El tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal /o de experiencia que fluye/"[4] .

Con el fin de desarrollar esta tesis, Ricoeur construye el *modelo de la* llamada *triple mimesis* y señala:

> Mi tesis es que el sentido mismo de la operación constitutiva de la construcción de la trama /*Canciones para el incendio*/, resulta de su posición intermedia entre las dos operaciones que llamo mimesis I y mimesis III y que constituyen el antes y el después de mimesis II. Con esto me propongo mostrar que la mimesis II consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir el antes y el después del texto, transfigurar el antes en después por su poder de configuración[5].

Esta hipótesis de Ricoeur posibilita integrar la obra de Vásquez al análisis que me propongo desarrollar junto con otros temas.

EL APORTE EXPLICATIVO Y COMPRENSIVO DE LA OBRA

La explicitación de la obra se basa en tres aproximaciones que nos posibilitan conducir ordenadamente el relato hacia una comprensión más precisa de su significado:

1.1. Primera aproximación. Mimesis I. La prefiguración (o el antes de la configuración)

La *mimesis I* se refiere a la comprensión previa del mundo y de la acción, los cuales sustentan la obra de Vásquez, y esto supone indagar sobre el tipo de realidad que está imitando la obra, es decir, ver cuál es el tipo de realidad que el relato imita.

[4] Ricoeur, Paul. Ibid., p. 39. Previo al desarrollo de las tres mimesis, Ricoeur hace un estudio de la experiencia del tiempo en Agustín (Las confesiones) y la construcción de la trama de Aristóteles (La poética). Tema que posibilita establecer la tesis esencial de Ricoeur.

[5] Ricoeur, Ibid. p. 114 y ss

Para Ricoeur, la Mímesis I, son los materiales con los cuales el autor (o el historiador) construyen sus relatos de ficción (o de historia). La identidad de estos relatos, procede de su estructura narrativa y se diferencia uno, por sus pretensiones de verosimilitud (y la historia por sus pretensiones de verdad)[6]. Aquí se explicita cómo, la historia toma prestada de la ficción la estructura narrativa y como la ficción toma de la historia sus pretensiones de verdad para hacerse verosímil. Para el caso de *Canciones* es importante señalar, que de lo que se trata es de comprender, cómo es posible hacer verosímil el relato que relata el poeta, o, en otras palabras, ¿Cómo es posible, para el lector, en su experiencia de leer, acercarse a una obra que le sea verdaderamente creíble? No hay que olvidar que la experiencia de leer tiene el mismo sentido de hacer un viaje y expresamente relatar las experiencias de viaje.

Ahora bien, si la *mimesis I* es la realidad que el relato imita esto significa que dicha comprensión previa del mundo y de la acción, (como prefiguración), pertenece al campo de la vida práctica, al campo de los sucesos humanos, de las experiencias humanas, o si se quiere, en términos fenomenológicos prácticos, de la poca o de la mucha experiencia de la democracia que hayamos tenido en Colombia[7].

Para desarrollar este primer elemento es preciso indagar, en clave hermenéutica, qué imitación de la realidad social y política podemos encontrar en *Canciones para el incendio* de Vásquez. Todo parte para nosotros del hecho de entender, ¿a qué *mundo de la vida* social, política, cultural, simbólica y temporal se está refiriendo la obra? Esto se logra atendiendo al tipo de experiencia histórica que yace tras del relato, que se remonta a la historia de violencia en Colombia:

La situación de guerra que vivió nuestro país entre los siglos XIX y XX son la base para explicitar este primer aspecto. La experiencia de la guerra ha sido brutal para el país y para todos nosotros como colombianos; así nos haya tocado directa o indirectamente esta violencia, a todos nos afectan, pero por supuesto no tanto como a las víctimas directas del conflicto, como ha quedado delimitado con el *Informe final* de la *Comisión de la verdad*, organización heredada de los diálogos de paz en la Habana.

Así lo señala el novelista en un conversatorio del siguiente modo:

[6] Ibid. p. 115

[7] Hay qué recordad que la fenomenología es una filosofía que se ocupa de la experiencia humana, de la estructura del experienciar humano en el Mundo de la vida. Para el caso específico que nos ocupa, se trata de evidenciar, qué experiencia de la democracia hemos tenido los colombianos.

La democracia hemos de entenderla aquí como Una verdad y un valor ético en construcción, en consonancia con las investigaciones fenomenológicas del doctor Daniel Herrera Restrepo. Cf. Herrera Restrepo, Daniel. La persona y el mundo de su experiencia, contribuciones para una ética fenomenológica. Bogotá. Universidad de San Buenaventura, 2002, p. 140. Para una investigación del tema Cf. Aristizábal Hoyos, P J. Intersubjetividad fenomenológica y comunicación. Análisis del mundo de la vida social y otros temas. Bogotá, Aula de Humanidades, 2019. Capítulo XIV p. 271 ss

> Los hechos importantes de nuestra historia y más cuando son hechos de violencia (...) tienen consecuencias que se heredan de generación tras generación (...) y una de las ideas y de las emociones que han vertebrado mis libros, y que es una obsesión, es la idea de que algo que ocurrió muchos años atrás ... si tienen determinadas características está afectando mi vida personal, (...) mi manera de ser ciudadano hoy, por qué la violencia, los hechos de violencia que marcan un país tienen ese talante misterioso. Estamos tratando de terminar un largo conflicto de más de medio siglo de existencia ... ¿Cómo romper con esos ciclos de violencia? La idea de que los hechos de violencia de nuestro pasado tienen influencias que se transmiten de generación en generación y los heredamos y los heredan a su vez nuestros hijos (...) Es fácil crear un hilo misterioso del asesinato de un candidato a la presidencia como el de Jorge Eliecer Gaitán en 1948 /con nuestro presente viviente/[8]

Este planteamiento del autor es ya cercano a la visión fenomenológica. En uno de los tomos sobre intersubjetividad, escribe Husserl esta frase memorable: "El mundo predado, en su cotidianidad abierta e infinita me contiene en el encadenamiento de las generaciones"[9]. Husserl se refiere a aquellos encadenamientos culturales y genéticos que se suceden en el tiempo, con la sucesión periódica de generaciones, con el paso de una generación a otra que acontece con la vida y con la muerte: asociados, predecesores, contemporáneos y sucesores son tipos de relaciones sociales fundamentales para la investigación. Temas, en efecto, que son estudiados tanto por la *fenomenología generativa* y por la *sociología fenomenológica*[10].

En el relato: *Canciones para el incendio*, desde la primera página, encontramos ya referencias al tema de la violencia generacional que ha vivido Colombia. El referente inmediato es la novela que andaba escribiendo el autor "La forma de las ruinas" (2015). A esta interesante novela se refiere en *Canciones* de la siguiente manera: "hace unos años, a mediados de 2014, me encontraba extraviado en la escritura de una novela terca y compleja sobre muchas cosas, pero en particular sobre dos: los asesinatos, más penumbrosos de lo que le gustaría a nuestra pertinaz historia, de Rafael Uribe Uribe y Jorge Eliecer Gaitán" (p.114). Efectivamente, el magnicidio de estos líderes liberales asesinados en condiciones semejantes, con algunos años de diferencia, han marcado realmente nuestra historia. En sus recientes conferencias de la Universidad de Oxford[11], nos recuerda Vásquez, cómo, "ninguno de esos

[8] Tomado de Internet Instituto Cervantes (conversatorio). 1ro de septiembre del año 2021

[9] Husserl, Edmund. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana XV. Martinus Nijhoff, den haag, 1973, p. 583

[10] Cf. Steinbock, Anthony. Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa. Salamanca, Sígueme, 2022. Schutz, Alfred. El problema de la realidad social. Escritos I, Buenos Aires, Amorrortu, Editores, 2003. p. 138

[11] Vásquez, Juan Gabriel. La traducción del mundo. Las conferencias de Weidenfeld 2022. Bogotá, Alfaguara, 2023, p. 64

crímenes fue resuelto de manera satisfactoria", conocemos sus ejecutores materiales, pero la orden llegó de lugares muy oscuros "la historia oficial de esos dos crímenes se ha perdido en el pasado y ha sido censurada u obliterada por figuras poderosas". De esa brutal incertidumbre, de aquello no resuelto es que nacen las novelas y relatos de este escritor colombiano. En el contexto de estos asesinatos y de otros aspectos, que encontramos, están los "componentes o anclajes motivacionales" de la obra de Vásquez.

Colombia estuvo marcada por varias guerras civiles, cuyo antecedente fueron las luchas entre centralistas y federalistas en un periodo que se denominó "Patria boba", concepto introducido por el líder intelectual Antonio Nariño durante la época neogranadina. Posteriormente vinieron varias guerras civiles. Luego del movimiento político-cultural conservador, conocido como *La Regeneración*, llega la guerra de los mil días (tres años) entre 1899 y 1902, que sería el intento de los liberales por recuperar el poder del dominio conservador. Las consecuencias de estas guerras fueron desastrosas para el país: muerte, destrucción que generó odio entre familias y grupos sociales, empobrecimiento del país y separación de Panamá[12].

Con el asesinato del líder liberal Jorge Eliecer Gaitán el 9 de abril de 1948, se acentúo la pugnacidad entre los dos partidos. Este periodo que se venía fomentando desde el año 1920, es lo que se conoce como la época de *La Violencia*. Posteriormente, con la creación del *Frente nacional*, se generaron las guerrillas al mando de Manuel Marulanda Vélez, cuyos seguidores entrarían luego en diálogo con el gobierno colombiano que terminó en el año 2016. Detrás de todo esto, hay una historia desgarradora de dolor, en la que J G Vásquez se preguntaba, ¿cómo es posible romper con el ciclo de violencia, al que estamos ligados como si fuese un tenebroso destino? Ese hilo que se puede trazar desde el asesinato de Gaitán, y como lo dice el autor, se refleja misteriosamente hasta el presente, independiente de si la guerra nos haya tocado o no directamente. Lo más delicado de esta época es por supuesto, que las víctimas conozcan de sus victimarios la verdad, que es lo que ha quedado del denominado *Informe final de la comisión de la verdad,* encargada de los hallazgos y reflexiones de más de cincuenta años de conflicto armado. El informe se presentó simbólicamente el 29 de junio del año 2022, en el teatro Jorge Eliecer Gaitán del centro de Bogotá[13].

[12] Caballero, Antonio. Historia de Colombia y sus oligarquías. Bogotá, Editorial Planeta, 2018, pp. 253-272 (Capítulo VIII. Regeneración y Catástrofe)

[13] El informe final estuvo dirigido por el padre jesuita Francisco José de Roux, "Presidente de la comisión para el esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición", entidad que se creó por el acuerdo final para la terminación del conflicto en Colombia, se presentó en junio de 2022 en el Teatro Jorge Eliecer Gaitán en Bogotá (como es notorio, Francisco de Roux es odiado por los adversarios y por los enemigos del proceso de paz).

Efectivamente, aspectos centrales como agentes, fines, motivos, circunstancias, interacción con otros, es lo que configura la red conceptual de la acción.

Estos aspectos se manifiestan en los tipos de constitución que han regido a Colombia, en los grandes cambios del siglo XX, la movilización y la acelerada urbanización, el entroncamiento del mundo la vida pública y su núcleo institucional, los medios masivos de comunicación, los periódicos y revistas que tuvieron gran auge entre 1830 y 1960 y las redes de comunicación, etc., como nos lo recuerda el historiador Jorge Orlando Melo[14].

Estos aspectos no solo incluyen el desarrollo fundamental de los medios materiales de producción anclados en un capitalismo excluyente y poco productivo[15]. Pero igualmente en el ámbito cultural: en las ideas, motivaciones y creencias, en un sentido claramente weberiano, marcado por la tendencia poco secular de la sociedad colombiana. Una sociedad basada en los valores de la iglesia que se encargaba de la educación moral de la sociedad, todo esto, marcado por un conservadurismo extremo y no solo por constituciones de vieja data; sino por temperamento, como se relata en *Canciones*, de una gran mayoría de políticos colombianos poco dados al cambio y que determinaron, en últimas, nuestro ethos social actual en extremo conservador y poco dado a los cambios. A continuación, miremos la configuración de la obra que se hace explícita con la tematización del relato.

1.2. Segunda aproximación. Mimesis II. La configuración de Canciones

Con la configuración nos encontramos ya en mimesis II en la que confluyen para Ricoeur dos operaciones aparentemente diversas. *La actividad mimética* y *la disposición de los hechos.*[16]

Por medio de la elaboración de la trama se teje la conexión entre diversos acontecimientos que vienen de la vida práctica, los cuales perviven como en un haz de experiencias rememoradas; o por el sufrimiento humano o por la vida venturosa, la cual es posible imitar en la obra, y con ello, generar una única acción, de lo que en

Escribió Ramiro Bejarano: "Fue la Comisión de la Verdad, que tanta incomodidad ha generado, la que puso el dedo en la llaga y abrió plaza a ese pavoroso desfile de asesinatos y desolación en que terminó convertida la justicia privada que se ejerció sin controles de la mano de agentes del Estado. Ahora llegan con tardanza las declaraciones de la cúpula paramilitar y, salvo muy pocos medios, lo evidente es que parece haberse puesto en marcha un pacto para esconder o minimizar todo lo que dijo Mancuso con frialdad dolosa en cuatro sesiones". El espectador Bejarano 5/21/23

[14]Cf. Melo, Jorge Orlando. Colombia una historia mínima. Bogotá, Editorial Planeta, 2020 p. 308ss

[15] Echavarría, Olózaga Hernán. Macroeconomía y partido liberal. Bogotá, editorial Legis, 1994. Cf. Igualmente, Child, Jorge. Los grandes poderes y la apertura económica. Grijalbo, Universidad de Texas, 1994

[16] Ricoeur, Tiempo y Narración Op. Cit. p. 130 y ss

un primer momento podrían parecer sucesos diversos, -el orden de la composición que va de principio-medio-fin-, generado por la ficción, es lo que posibilita la estructuración de este *uno* que aparece como un *todo*.

Por tanto, las ideas de comienzo, medio y fin de *Canciones para el incendio*, no se toman directamente de la experiencia y de la vida práctica: no son rasgos de la acción, sino que son efectos de la ordenación del relato, y en términos de Ricoeur, dicha disposición de la obra requiere que sea verosímil para el espectador, para el lector:

Uno después de otro es la sucesión episódica y por lo tanto lo inverosímil; uno a causa de otro es el encadenamiento causal /o motivacional/, y de allí lo verosímil. Ya no cabe duda: lo universal que comporta la trama proviene de su ordenación; esta constituye su plenitud y totalidad (...) componer la trama es ya hacer surgir lo inteligible de los accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o lo verosímil de lo episódico[17].

Pero aclarémoslo, en el sentido fenomenológico en que lo expone E. Husserl; en el mundo de las ciencias del espíritu, el llamado *encadenamiento causal*, está ligado a la *motivación* que responde a la vida del espíritu, y no a la actitud humana en *el mundo de la vida natural*. Esto significa, que en el mundo de las ciencias humanas y de las artes, no prevalece del mismo modo esta relación causa-efecto propia de los fenómenos naturales, en cambio los actos y fenómenos psíquicos son esencialmente intencionales; la vida del espíritu está impregnada de emociones y *motivaciones*, que es como lo explicita Husserl, en Ideas II, en su estudio titulado: *La motivación como ley fundamental del mundo espiritual*[18].

Entonces, ¿Cuál es la intención que motiva al narrador, al poeta? ¿Cómo es posible que su emoción más profunda, haga emerger, motive la palabra poética hasta encontrar la verdad? una "tímida verdad" que, como lo presenta el relato que veremos, no se muestra tan fácilmente. La búsqueda de la verdad, será precisamente ese trabajo consciente del espectador o del lector.

Pero antes de introducirnos en la ficción, es preciso no olvidar algunos aspectos. La obra no es un espejo en el cual se reflejan las acciones humanas. Más bien, como dice Ricoeur, se teje una distancia, y en efecto, otro mundo se despliega por obra de la narración; por eso "el creador de palabras no produce cosas sino solo cuasi-cosas,

[17] Ibid., p. 96

[18] Husserl, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución p. 259 y ss.

En el libro. Del texto a la acción, Ricoeur nos muestra el sentido de esta puesta entre la causalidad y la motivación, a partir de la indagación sobre las relaciones entre explicar y Comprender. Op. Cit. p 149 y ss

esto es, inventa el cómo-si"[19], o en términos como lo había explicitado Husserl: en referencia a la fantasía y a la ficción, "la experiencia (...) se da en el modo del "como sí"[20], como cuasi-realidades que posibilitan la diversidad de percepciones fantásticas o no sobre el mundo.

Si con el trabajo de configuración se da un tipo de comprensión y de dominio sobre el campo práctico, surge la pregunta ¿Qué tipo de comprensión es esta y de qué dominio se trata? Ricoeur señala que las obras poéticas, (las ficciones), en general, permiten suspender la primera referencia al campo práctico del cuál venimos, hacia una segunda referencia que aparece gracias al proceso de configuración de la obra, que es tema de mimesis II.

¿Entonces de qué nos habla el narrador, el poeta?

Hay primero que todo una cesación de la referencia ostensiva y este tipo de referencia es la que la ficción destruye. Es otro sentido de realidad lo que la ficción revela; quizás, un *mundo de la vida* especial, que parece creado por la obra misma, como bien lo ha señalado precedentemente Ricoeur, evocando a Husserl y a la fenomenología:

> Mi tesis es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción (...) es la condición de posibilidad para que sea revelada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no solo ya a nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel de lo que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el mundo* (...)[21].

Por lo tanto, concierne a la filosofía hermenéutica establecer la diversidad de operaciones a partir de las cuales una obra de ficción se eleva sobre un fondo oscuro de experiencias, acciones y sufrimientos, para ser puesta en escena por un autor a un sinnúmero de lectores y espectadores que al recibirla sienten la necesidad y la posibilidad también de cambiar su propio modo de obrar[22].

Reconstruyamos el relato de Juan Gabriel Vásquez en consonancia con las indicaciones de Ricoeur de *mimesis II* donde nos hallamos.

Canciones para el incendio comienza así:

> Esta es la historia más triste que he conocido jamás (...) En realidad, no es una historia sino varias; o una historia con varios comienzos, por lo menos, aunque solo tenga un final. Y debo contarlos todos, todos lo comienzos o todas las historias, para que ninguna

[19] Ricoeur, Paul. Tiempo y narración. Op. Cit. P 18

[20] Husserl E. Experiencia y Juicio. Investigaciones sobre la genealogía de la lógica. México, UNAM, 1980, p. 28

[21] Ricoeur, Paul. Del texto a La acción. Ensayos de hermenéutica II, Ibid. p. 107

[22] Tiempo y narración, Ibid. p. 114

> se me escape, porque en cualquiera de ellos puede estar la verdad, la tímida verdad que busco en medio de estos hechos desaforados[23].

Es una historia compacta y triste desde el inicio hasta el final, un relato de dolor, de frustración, de injusticia, de barbarie; de un odio avivado por la intolerancia y el fanatismo religioso y político, que refleja el transcurrir de la violencia colombiana y que en la obra se desenvuelve entre los años 1890 recién establecida *la constitución de 1886*, hasta 1970 cuando ya se ha reconstruido el *Cementerio libre de Circasia*, aspecto llamativo de la obra. El inicio viene de una constitución "que regiría al país durante un siglo más cinco años"[24] y que destruyó el sistema federal descentralizado factible. Es entonces un periodo de la obra que se extiende desde *la guerra de los mil días* hasta el año de 1970 durante el gobierno de Carlos Lleras Restrepo. (Un círculo que simbólica y paradójicamente podría cerrarse con la llegada de un gobierno progresista al poder en la Colombia del año 2022)[25].

En efecto, varias historias convergen en este interesante relato. Tras la guerra civil entre federalistas y centralistas en la Nueva Granada a inicios del siglo XIX, que confluyen luego en las guerras civiles entre liberales y conservadores; partidos surgidos a mediados del siglo XIX; se narra la historia del coronel liberal Uribe Uribe, que había comenzado su actividad política a fines del siglo XIX. Como lo recuerda J G. Vásquez, este político liberal es un retrato semejante del coronel Aureliano Buendía en una obra grande de García Márquez[26].

Con el tiempo, las luchas entre los partidos se acrecientan y el coronel /Uribe Uribe/ decide mudarse por unos meses a una hacienda cafetera, propiedad de unos amigos en París y lo hace con el propósito de administrarla y tener tiempo para estudiar.

La hacienda *La nueva Lorena* era propiedad de los abuelos de *Aurelia de león,* personaje central de La obra. Pero en 1914 al tiempo que es asesinado Uribe Uribe, estalla la *Gran guerra* en Europa. Por la situación que se vivía en el continente europeo, los abuelos de Aurelia se ven obligados a regresar a la hacienda, en un lugar en el Valle del Cocora cercano a Salento, no obstante, su hijo el llamado "soldado poeta", ha decidido quedarse luchando en Francia y muere después en la guerra en los *campos de Artois*. Con el paso de los días y meses, la guerra recrudece tanto en Colombia como en Europa. "Los cuerpos se amontonaban en las trincheras y en los

[23] Vásquez, Juan Gabriel. Canciones para el incendio. Bogotá, Random House Grupo Editorial, 2019. P. 213ss

[24] Ibid. p. 215.

[25] En una de sus columnas de "El país" de España, señala Juan Gabriel Vásquez lo definitivo que podría para la paz de Colombia el arribo del gobierno del Pacto histórico al poder. Cf. Vásquez, Juan Gabriel. Los acuerdos y desacuerdos de la paz. 2022

[26] Vásquez, Juan Gabriel. La traducción del mundo. Op. Cit. p. 61

cafetales como si la muerte pintara un retrato al unísono entre ambas partes del mundo".

El primer comienzo de la obra, hace mención a la llegada a Colombia de la viuda del soldado-poeta Gustavo Adolfo con su hija, Aurelia de León. Ambas tienen que surcar un barco a vapor en el río Magdalena, en el puerto de Calamar, cercano a *Cartagena de Indias* hasta llegar a un puerto lejano por más de dos meses de penurias y continuar finalmente el viaje hacia la *Zona cafetera*.

Su madre muere en el viaje y un médico desconocido que se dirigía a la capital, cambia su ruta para llevar a la niña de tan solo seis años a una finca en el *valle del Cocora,* llegó caminando desde Salento. Allí creció Aurelia de León "rodeada de cabras y plátanos" "perdiéndose en los cafetales" hasta los diez años, y fue enviada luego a estudiar a Bogotá en el internado de un colegio de formación católica.

El segundo comienzo, está relacionado con dos temas claves del relato: La historia que se mueve alrededor del *Cementerio libre de Circasia*, cuyo contexto permite evidenciar los rasgos de la pobre secularización que hemos tenido en Colombia. Como señala el relato: con constituciones formuladas "en nombre de Dios" y vinculadas de hecho a una sociedad que, "por temperamento" dice la obra, es conservadora. Situación que apenas en estos últimos treinta años hemos pretendido abandonar sin lograrlo[27].

El *Cementerio libre* fue "creación de un grupo de impíos de los años treinta, masones en su mayoría, que se pusieron a la tarea de construir un lugar donde pudieran reposar los restos de todos aquellos que la iglesia rechazaba: los ateos, los comunistas, las putas, los suicidas", (p.124) como dice el relato.

Fue construido, ante la muerte del abuelo de Braulio Botero, el autor intelectual del cementerio, un señor ateo y crítico de la religión católica y de su hegemonía en la formación de los jóvenes. Se le negó la sepultura en el cementerio de los Ángeles porque el sacerdote de la comunidad no podría cometer la afrenta de dar sepultura a un ser humano, liberal, ateo o socialista; en un campo reservado para los *hijos de Dios*. Por las vecindades y comarcas se le negó también la sepultura. Braulio decidió enterrarlo en la cima de una carretera, lugar que heredó de su padre. Los fondos para la construcción del cementerio fueron recaudados con bailes, bazares y donaciones de las mujeres liberales de la región. Fue construida en mil novecientos treinta con ayuda de un ingeniero alemán asesinado luego en un callejón.

[27] Es notorio ver la poca experiencia de la democracia que hemos tenido en Colombia, la democracia entendida, como una verdad y un valor ético en construcción surgido del horizonte vital y a la vez limitado de los griegos, ha sido una experiencia escasa en nuestra historia como se puede hacer visible en a lo largo de nuestra historia. Herrera Restrepo, Daniel. Op. Cit. p

La otra parte de la historia va relacionada con las experiencias humanas y sociales de Aurelia de León en su estadía en la capital y su vínculo con la prensa y con la intelectualidad bogotana; una situación en la que se ve envuelta esta brillante mujer, y que gira alrededor de uno de los notorios lugares de la Bogotá de los años 50 y 80: la historia de los múltiples cafés de tertulia, en especial del famoso *Café El automático* - producto directo del Bogotazo- que Aurelia frecuentaba; un lugar deliberante y bohemio ubicado a pocos metros de la *Plazoleta el Rosario* en dirección hacia el norte, en el callejón del edificio Soto Mayor, lugar donde pervivieron la poesía, la política, las letras, la pintura del cual quedan muy pocas huellas [28].

Aurelia de León después de terminar sus estudios se vincula al diario *El Espectador*, en el cual asume una página de notas sociales que le dieron resonada fama. Cansada de escribir *esas notas sin trascendencia*, le señala al editor que ella quiere escribir sobre temas de mayor alcance, este no le confía, sin embargo, ella escribe la columna: *En busca de la mujer perdida,* pero antes había escrito esta especie de manifiesto a las mujeres libres:

> ...en todo el mundo luchan las mujeres por obtener el derecho al voto; en Bogotá, la gris y bella Bogotá, nos contentaríamos con el derecho a entrar por la tarde en los cafés. ¿Qué mundo secreto esconden estos lugares que no puedan ver nuestros castos ojos? Se dice que en esos cafés se hace la vida intelectual de nuestra ciudad; pero tal vez una

[28] Ubicado en la Avenida Jiménez entre la carrera quinta y sexta, el Café El Automático, (dos pisos), se convirtió por los años 48, en lugar de encuentro y discusión de artistas, poetas, políticos y periodistas. Personalidades como Jorge Zalamea, Hernando Téllez, Luis Vidales, Eduardo Carranza, Villar Borda, Germán Espinosa, Rogelio Echavarría, Hernando Telles Alejandro Obregón, Fernando Botero, Omar Rayo, Ignacio Gómez Jaramillo, Juan Lozano y Lozano, Arturo Camacho, Jorge Gaitán Durán, León de Greiff, Aurelio Arturo, García Márquez que narra su paso por el café, y hasta un cliente fugaz como Jorge Luis Borges entre otros, encontraron en este espacio refugio para discutir y debatir acerca del régimen político de la época, los movimientos artísticos y la literatura. Aunque no era usual la asistencia de mujeres, se recuerda la presencia de Emilia Umaña, Lucy Tejada, Dora Castellanos, Maruja Vieira, Judith Márquez y Cecilia Porras. Para Alberto Zalamea "La imagen del automático era de quienes los habitaban... Entre los antecedentes del café había personajes y muchos políticos, lo que se llevó a que se convirtiera en algo más importante que un ambiente literario. Fue allí donde produjo la simbiosis entre política y literatura" Y hubo galería con los grandes pintores. Cf. Arte nuevo, agosto 17 de 2009. No podemos olvidar que en este legendario café Gonzalo Arango leyó el Primer Manifiesto Nadaísta. Cf. Café El Automático. Alcaldía Mayor Bogotá, 2009. "Echar paja, despotricar, comer prójimo es uno de los grandes rituales nacionales que se practican en el café, para muchos el mejor cuarto de la casa. En su interior sucede todo lo que no pasa tejas adentro...Sobre la metafísica de esos sitios de encuentro, el escritor Regueros Peralta dejó dicho que en los cafés "se analizaban las nuevas obras, los poemas nuevos, las obras de arte novísimas y se establecía una frontera crítica, un cambio de criterios sincero" Cf. El Tiempo. Enero de 2018

> visitante de afuera, que tenga la mirada limpia y el juicio claro, se dé cuenta de que esa vida es, como los lugares donde se hace puro humo...

Al volver al Automático, nos dice el relato, Aurelia escucha que alguien lee en voz alta su editorial. En una de esas circunstancias sufre mareos y desmayos, sintiéndose extraña en un lugar difícil para las mujeres de la época haciéndose evidente su embarazo. De la familia con la que vivía en la capital es expulsada y se duele de la repulsión por sus fuertes ofensas. Para ellos violaba la sana moral al no estar unida legalmente a un matrimonio religioso.

Un tercer momento está cifrado por el regreso de Aurelia en estado de gestación de cuatro meses a la hacienda. Allí encuentra que su abuelo ha muerto y se pone al cuidado de su viuda abuela que ha perdido la visión.

Este último momento del relato tiene de trasfondo los sucesos que rodean la actividad política del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán y su posterior asesinato en abril de 1948 a pocas cuadras del asesinato del senador Uribe Uribe que había ocurrido 34 años atrás en el centro de la capital con algunas similitudes como lo muestra su impactante novela "La forma de las ruinas"[29].

La violencia sigue su curso por varias regiones del país. El relato describe los siguiente: "El día que Gustavo Adolfo cumplió seis años, llegó (...) la noticia de que una familia entera, el padre y la madre y sus tres hijos, habían muerto asesinados en una carretera veredal del sur del Tolima" eran los anuncios de la guerra que se avecinaba. "Se hablaba de pueblos de Boyacá y del Valle del Cauca donde *hechos de sangre* se habían vuelto *tristemente cotidianos* (...)" (p.135)

Así se empezó a sentir con temor que la violencia se acercaba a estas tierras y ya se percibía también desde los púlpitos religiosos. En su sermón el cura anunciaba públicamente "el deterioro de la moral y de las buenas costumbres y de que la culpa de todo la tenía el liberalismo ateo, ese veneno que corría por las venas de nuestras familias, corrompiendo a nuestros niños, que crecen sin dios ni ley" (p.135). Por supuesto que todas las miradas se dirigían a Aurelia de León y a su hijo a quienes las familias del pueblo de Salento ni siquiera se atrevían ya a saludar.

Así se relata la recepción de la muerte del líder liberal:

> En abril mataron a Gaitán. Ni Asdrúbal ni su familia habían visto a Aurelia llorar como lloró ese día y los días siguientes, junto a la radio encendida que contaba con voz de alarma lo que estaba corriendo en Bogotá. No la habían visto llorar así ni siquiera con la muerte de la abuela (...) no lloraba solo de tristeza, la tristeza de haber conocido a ese hombre -aunque fuera brevemente (...) sino que otras emociones nuevas se le mezclaban en el pecho. La radio escupía amenazas y consignas de muerte, llamaba a la defensa y a la venganza, descubría cada día un culpable nuevo del crimen más horrendo

[29] Vásquez, Juan Gabriel. La forma de las ruinas, Bogotá, Random House, 2020 p. 477ss

> de la historia (...) el mundo feo (...) los invadía a través de la voz de la radio donde caían los muertos y se anunciaban otros: liberales, guerrilleros, Chulavitas (...)" (p.136)

En enero de 1949 la guerra llegó a la hacienda "los hombres venían bien armados con machetes y fusiles. No eran ladrones ni bandoleros, sino una cuadrilla bien entrenada de esos que la gente empezaba a llamar pájaros, /de afiliación conservadora/, y habían dejado ya varios muertos en su recorrido desde el sur" (p.136-7). Mientras entraban los violentos el niño Gustavo Adolfo de solo seis años logró huir, se escuchan los gritos de su madre y desde lejos en la oscuridad vio la casa incendiándose. A Aurelia de León luego de ser violada y de cortarle de un tajo la garganta la abandonaron.

El párroco de Salento luego de lamentarse o por "no poder enterrarla en tierra santa junto a sus abuelos (...) por razones de domino público". Fue sepultada entonces en el *Cementerio Libre de Circasia* que fue destruido "a comienzos de los años cincuenta, en las épocas más duras de la violencia. Los ejércitos conservadores, oficiales o no destruyeron las estatuas que homenajeaban a los fundadores (...)" y profanaron las tumbas. El cementerio fue luego reconstruido en los años setenta y ahí permanece hoy día como testigo insondable de la barbarie de la guerra y de la intolerancia religiosa y política que todavía se niega a desaparecer. *La paz siempre tendrá enemigos* decía un destacado estadista.

TERCERA APROXIMACIÓN. MIMESIS III *(REFIGURACIÓN)*

En la introducción dijimos que la configuración de la trama, mimesis II, al pertenecer al campo textual media entre mímesis I y mimesis III. De este modo, la experiencia de lectura se transforma en el acto que une a mimesis I con mimesis III.

Aquí habita el lector en la obra, esta lo lleva desde su situación social y personal, al mundo que se abre ahí delante por efecto del acto de leer. Esta mimesis corresponde a lo que Gadamer llamaba "aplicación" (Anwendung): "En toda lectura tiene lugar una aplicación, y aquel que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe"[30]. Esto significa que hay una apropiación de la trama que apunta hacia una confluencia del mundo del texto con el mundo del oyente o del lector. Por antonomasia, la obra que se descifra le concierne también al lector. Añade Ricoeur "La obra escrita es un esbozo para la lectura (...) las lagunas, sombras de indeterminación (...) desafía/n/ la capacidad del lector"[31], entre tanto,

[30] Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Ediciones Sígueme, 1988, p.

[31] Ricoeur P. Tiempo y Narración, Ibid. p. 148. Aquí Ricoeur se apoya en Román Ingarden en La structure d´oeuvre Littéraire sin cita. La importancia del trabajo de Ingarden está relacionado con las

para sí mismo, este termina ordenando la obra e irá llenando sus vacíos y golpes de dolor, partiendo de su propia experiencia de vida, este ámbito también le concierne a la refiguración.

Lo que se comunica en última instancia, más allá del sentido de la obra, es, el mundo que proyecta y que constituye su horizonte. En este sentido, el oyente o el lector lo reciben según su propia capacidad de acogida, que se define también por una situación, a la vez, limitada y abierta sobre el horizonte de mundo[32]

La lectura, como acto de experiencia, es la operación que nos permite salir de sí, para ir en busca de la obra que nos habla y con la que nos encontramos; un nuevo mundo se despliega y se abre ante la mirada y con ello surgen nuevas maneras de sentir, de imaginar y de actuar.

El mundo es el conjunto de las referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos y poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado. Comprender esos textos es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que, un simple entorno (Umwelt), hacen un mundo (Welt). En efecto, a las obras de ficción debemos en gran parte la ampliación de nuestro horizonte de existencia[33].

En mímesis III, entonces, apuntamos a un acto que se despliega o se abre ante mundo, y este acto implica, no sólo una confluencia existente entre el mundo del texto y el mundo del oyente o del lector, sino también, un apuntar hacia las referencias abiertas, por ejemplo, a composiciones o a géneros literarios; aquello que implica no solo a lo que se refiere el texto, sino a "la forma como se realiza tal procedimiento"[34], algo que esta marcado por el tipo discurso que integra una obra en su estructura.

El texto, como bien lo señala Ricoeur, no se agota solo en el análisis estructural del mismo, en su explicación, sino, que es igualmente posible sobrepasar este análisis interno del texto hacia una nueva actitud que significa para Ricoeur, "levantar esta suspensión y acabar el texto como habla real" (Ricoeur, 140). Esta nueva actitud, de acabar el texto en habla efectiva "es el verdadero destino de a la lectura" (Idem). Así, "la lectura es posible porque el texto no está encerrado en sí mismo sino abierto a otra cosa"(Ricoeur, Del texto a la acción, p. 140), es decir, esto revela un rasgo del texto, es el hecho de estar abierto en una constante y casi infinita posibilidad de horizontes, en el cuál confluyen el mundo del texto y el mundo del lector y para este

investigaciones fenomenológicas sobre la obra literaria. A la cuál no nos referiremos en este trabajo dado que el trasfondo para los análisis es tomado de Ricoeur

[32] Ricoeur, Ibid., p. 148

[33] Ricoeur, Ibid. p. 152

[34] Ardila J. Clemencia. (2010) Del mundo del texto al mundo del lector (Ricoeur y Cortázar). Revista Coherencia, 7(12), 131-159.

caso específico de *Canciones para incendio* es lo que ha llamado Gadamer en *Verdad y método* "Fusión de horizontes", se encuentran el texto y el lector que ha apropiado la obra, y estos mundos se bifurcan en horizontes diversos, un horizonte interno que permanece en su propia estructura típica y un horizonte que se abre al horizonte de todos los horizontes actuales y posibles que es el mundo de la vida. Esto significa en otras palabras, que "con la referencia metafórica se suprime el sentido literal de las palabras para dar paso a innovaciones semánticas, a re-significaciones del obrar humano" (Ardila, J. Clemencia, 2010, p. 155).

Igualmente, es preciso *poner ante los ojos* el tema de la temporalidad de la obra, a una necesaria explicitación de la "(...) configuración narrativa del tiempo" (Ibid, 156) que también es requerida en el análisis. Es preciso resaltar, en este estadio de Mímesis III, un ámbito esencial a la hermenéutica relacionado con el problema del tiempo narrado, cuestión que precisa igualmente indagar sobre problemas tales como, ¿Qué potencialidades se abren para el lector cuando indaga el tiempo inherente al relato de ficción? (Ídem. p. 156), como lo hacemos en este análisis. Precedentemente, en otras investigaciones, Ricoeur ha desplegado una exploración completa y fundada de las *relaciones esenciales entre el texto y la acción*[35].

La fenomenología hermenéutica, en el sentido de sus inicios y de su evolución histórica, es garantía que tanto, en sus orígenes míticos como en su historia posterior, hay un paso hacia la acción, (igual como sucedió con la fundación de la fenomenología desde Husserl), se instituyeron ambas como ejercicios transformativos. Ambas filosofías, confluyentes o no, *se contraponen a la teoría como contemplación de esencias* no alterables por parte del observador. Es precisamente a su dimensión práctica a la que uno y otro movimiento deben su esencial prestigio. Para el caso de la hermenéutica es "arte de la interpretación como transformación"[36] y no teoría de la contemplación como en la filosofía antigua. En el caso de la fenomenología es claro que esta, parte de las situaciones humanas y no necesariamente de los libros, para Husserl es evidente que esta filosofía es también una praxis.

La lectura de la obra de ficción, entonces, supone no solo una nueva comprensión del mundo sino una transformación, que, parafraseando a Husserl, se da en el ámbito de la constitución de la vida anímica, de la vida personal y por supuesto del mundo de la vida social[37]. El desarrollo de la mimesis así indicada, no tiene un fin en sí mismo, su explicación está ligada a la investigación indicada de la mediación entre narración y temporalidad. Esto significa algo definitivo para la hermenéutica: "El

[35] Cf. Del Texto a la acción Op. Cit.

[36] Ferraris Mauricio. Historia de la hermenéutica. México, siglo XXI, p. 11

[37] Husserl Edmund. Ideas II, Op. Cit. 159ss

relato tiene su pleno sentido cuando él es restituido al tiempo del obrar y del padecer en mimesis III"[38]. Vemos lo que eso significa desde *Canciones para el incendio.*

Esta mimesis significa entonces la transformación de la realidad hacia un mundo donde el espectador o el lector, pueden vivir su experiencia, "purificando" sus emociones mediante la catarsis de todo proceso poético; es en la refiguración mediante la recepción de la obra, del mundo del sufrimiento y de la acción que ella despliega. De este modo, tiene lugar la tarea de comprensión del relato en relación con el tiempo "seguimos (...) el destino de un tiempo prefigurado a un tiempo refigurado, gracias a la mediación de un tiempo configurado"[39].

El acto noético de la lectura, su experienciar supone entonces el apuntar de la vivencia hacia un algo vivido intencionado que es la obra en su totalidad, pero al mundo de la obra se accede por la multiplicidad de perfiles que presenta la obra para el sujeto experienciante, lo notorio es que estos perfiles no se pueden percibir en integridad de una vez y en un solo experienciar, hay una síntesis primordial tomada como unidad de experiencias singulares que se traman unas con otras en evidencias vividas cuyo material hylético, espacio temporal, el atender la obra en diversas manifestaciones visuales y auditivas, reciben, como dice Husserl animación intencional que da sentido a la obra, si esta noesis no tiene sensibilidad pierde su fundamento, y al tiempo la sensibilidad adquiere sentido por la animación noética. Esta animación noética no se vincula solo al cuestionamiento cognitivo (lo dóxico teórico) ligado a lo netamente sensible sino que lleva una profunda conexión teñida de emociones[40] dadas precisamente por el dolor que produce la obra en el espectador que es lo que entra en la indagación de lo que llama Husserl una investigación personal que se vincula a la ética y a la antropología. El sentir el dolor de los protagonistas, el autor y el lector lleva a la Katharsis, a la liberación del lector e incluso del autor y los protagonistas en los tiempos diversos de experiencia de cada subjetividad.

El noema, el objeto pensado, y, (o), vivido, que es lo dado en la experiencia se capta en su universalidad de acuerdo a las referencias de dolor, de exclusión que sufren los sujetos en sus vivencias. No es propiamente el objeto del mundo, porque eso ha quedado en epoché por la obra misma en su lectura virtual o no, y por eso apunta a mi pensamiento sobre él. Esas objetividades noemáticas que definen la estructura de la experiencia se plenifican con una mayor comprensión que tenga el lector de la obra como ficción total, y eso es lo que se propone la hermenéutica,

[38] Ibid. p. 139

[39] Ricoeur, tiempo y relato, Op. Cit. p 140

[40] Iribarne, J. Valentina. Edmund Husserl. La Fenomenología como Monadología. Buenos Aires, Academia Nacional, 2002, p. 48 y ss.

entrelazar lo explicativo, que es la propia obra de ficción explicada y lo comprensivo de la misma que me ata brutalmente a la obra, al dolor de los actores, protagonistas y lectores. Esto lo vemos retratado en la obra:

En *Canciones para el incendio* entonces, la catarsis se efectúa no solo en el lector sino en el autor, (y el protagonista). Desde la perspectiva de estos actores es claro que estas subjetividades operantes, purifican sus emociones, y sienten compasión, por ejemplo, por el dolor que le embriaga a uno de sus personajes: Aurelia de León al darse cuenta de la muerte del líder J. E. Gaitán, llora desconsoladamente: "No la habían visto llorar así ni siquiera con la muerte de la abuela (...) no lloraba solo de tristeza, la tristeza de haber conocido a ese hombre -aunque fuera brevemente (...) sino que otras emociones nuevas se le mezclaban en el pecho" (p.136). Lo cierto es que ese dolor manifiesto lo puede llegar a sentir el lector cuando ha sentido el dolor y la inmensa frustración de los personajes de la ficción.

Desde la perspectiva del autor se hace evidente también al evocar los sucesos históricos y temporales que han marcado su vida. Para el caso específico, es fundamental ver lo que le genera la historia que hay detrás de Gustavo Adolfo, el hijo de Aurelia de tan solo seis años. Es claro que provoca algunas pasiones en tanto recuerda los sucesos históricos que definieron social y emocionalmente su vida; su presente también está encadenado, a una cotidianidad y a un pasado del cuál no puede liberarse, y se entristece por la situación del protagonista de la obra. Al huir el niño, puede escapar a su muerte, pero no puede escapar a la tragedia de ver arder la hacienda en el *valle del Cocora*.

Es la misma edad simbólica con la que su madre llegó por primera vez a la hacienda, y que Gustavo Adolfo, al huir, pudo escapar a su muerte, pero no pudo escapar al dolor del incendio, al mirar el horror desde la distancia, y que le lleva como protagonista dice, a escribir sus *Canciones para el incendio.*

En referencia a Gustavo Adolfo, dice el relator en relación con el protagonista: "Así lo imagino, sí, ese retrato me gusta más: el retrato de un hombre solitario que un día, pasada la treintena, manda a hacer una placa y la pone en el cementerio donde su madre estuvo enterrada. Y tal vez eso lo lleva a recordarla, a recordar la vida de su madre, y se da cuenta de que ha empezado a componer un libro" (p.138).

Por eso el autor que va narrando y contando lo que vio y escuchó el protagonista, escribe: "Imagino a Gustavo Adolfo, el niño que salvó su vida escondiéndose entre los cafetos, dejando de ser niño y convirtiéndose en adulto (...)". Así se me presenta su imagen, con un retrato que lo identifica: "el retrato de un hombre solitario que un día, pasada la treintena, manda a hacer una placa y la pone en el cementerio donde su madre estuvo enterrada"

> Como yo soy el Solitario,

Como yo soy el taciturno,
Dejadme solo" (p.138-9)

Toda la violencia que se recoge en la obra, tal y como señalamos de la mimesis II, es un periodo aproximado entre los años de 1890 a 1970, previo a la guerra de los mil días. suponemos qué pasó durante este lapso que el relato imita y lo que ha significado para nosotros. Como colombianos este es un periodo que se extiende más y más y ha generado un *ethos* social marcado por la violencia y la frustración; los innumerables intentos por hacer acuerdos de paz fallidos se pueden entender como parte de un horizonte de construcción de vida y de muerte, desde el ámbito político; pero que requiere ser mirado puntualmente, no solamente desde su abandono o su rechazo, sino muy especialmente desde su logros: Los acuerdos de la Habana, y las investigaciones sobre la verdad, con todo lo doloroso que ha sido el proceso y la lucha entre adversarios que niegan un conflicto y los promotores que pretenden superar el conflicto, es una historia de dolor que está marcando todavía el siglo XXI de Colombia, y que en consonancia con el relato, el mal que vive nuestra sociedad hoy día, está determinado por el asesinato de estos dos líderes sociales. Esperamos que eso no se repita en nuestra década.

En este proceso de transformación hay por supuesto decisiones éticas y de construcción de democracia. Estos procesos significan para los lectores, los ciudadanos la posibilidad de optar por propuestas y caminos dados a partir del mismo acto de lectura y de aprender a mirar nuestra historia, desde los relatos y por supuesto desde las novelas, que como señalaba Ernesto Sábato es donde se encuentra nuestra filosofía, o mejor aún, de donde podremos extraerla.

CONSIDERACIONES FINALES

1. Hemos logrado establecer el significado profundo que tiene la hermenéutica desde la perspectiva de Ricoeur y teniendo como fondo la fenomenología de Husserl como filosofía de la experiencia humana que nos ha permitido avanzar hacia una mayor comprensión del relato en mención del escritor colombiano J.G. Vásquez.

2. Es entendible hacer referencia a los elementos de la *estructura de la experiencia humana* de la que se ocupa la fenomenología, a temas que han atravesado el trabajo como la intencionalidad y la motivación; los actos noéticos que animan el sentido de la obra literaria, sus ingredientes hyléticos o el material sensible del acto intencional: la obra misma cuando es leída o escuchada, y sus aspectos noemáticos, que se refieren a la obra en su conjunto, que es a lo que ha apuntado el acto experiencial de la lectura. El relato, como ha quedado definido a lo largo del trabajo, se ha construido sobre un fondo vivencial que, en consonancia con Ricoeur, es el mundo

del sentir y del obrar; propiamente es el *mundo de la vida* que da, especialmente al autor, pero también al lector; aquellos elementos básicos para construir o comprender la ficción en el momento de su configuración.

3. En el juego de la triple mímesis aplicable al relato *Canciones para el incendio* ha quedado explicitado la importancia de aplicar a la ficción, la metodología hermenéutica; que se condensa como labor de la hermenéutica literaria puesta en acción. En ella confluyen también los aspectos explicativos, que representan el sentido mismo de relato mimesis II, que tiene como antecedente la pre-comprension del mundo de la acción, que queda marcado, como lo hemos determinado en el trabajo, respondiendo a la prefiguración como mimesis I, que para el caso del relato ha correspondido a la historia de dolor que ha vivido Colombia y que ha quedado retratado en la indagación histórica que ha recorrido la historicidad misma que mueve la obra de J G Vásquez.

4. En consonancia con la filosofía de Ricoeur, el arco hermenéutico se completa con la refiguración de la obra en mimesis III. Como se ha dejado saber, el acto de leer una obra, condensa lo que llama la hermenéutica, la apropiación (Anwendung) de la obra, que marca lo enunciado desde el inicio: una *conexión significativa entre la función narrativa y la experiencia humana del tiempo* que es la hipótesis que mueve la obra de Ricoeur y que ha guiado la metodología de trabajo.

5. La relación literatura filosofía, es un tema esencial para comprendernos como seres sociales. En las novelas, en los relatos de ficción aflora el modo de ser de la vida en comunidad. La experiencia literaria tiene la posibilidad de descubrir lo que somos cuando penetramos en sus entrañas. El *ethos*, el modo de ser que somos, lo descubrimos precisamente desde los trabajos de ficción. La hermenéutica literaria y los símbolos que desentrañamos con ella, son un camino posible y certero para construir una comunidad ético-valorativa que suponga a *la democracia como un valor ético en construcción.*

BIBLIOGRAFÍA

Aristizábal Hoyos, Pedro Juan. (2018). Intersubjetividad fenomenológica y comunicación. Análisis del mundo de la vida social y otros temas. Bogotá. Editorial Aula de Humanidades.

Ardila J. Clemencia. (2010). Del mundo del texto al mundo del lector (Ricoeur y Cortazar). Revista Coherencia, 7(12). 131-159.

Caballero, Antonio. (2018). Historia de Colombia y sus oligarquías. Bogotá. Editorial Planeta Colombiana S.A.

Child, Jorge. (1994). Los grandes poderes y la apertura económica. Bogotá. Grijalbo.

Echavarría Olózaga, Hernán. (1994). Macroeconomía y partido liberal. Bogotá. Editorial Legis.

Ferraris, Mauricio. (2017). Historia de la hermenéutica. México, Siglo XXI.

Gadamer, Hans-Georg. (1988). Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Ediciones Sígueme.

Herrera, Restrepo, Daniel. (2002) "La Democracia: una verdad y un valor ético en construcción". En: La persona y el mundo de su experiencia. Construcciones para una ética fenomenológica. Bogotá. Universidad de San Buenaventura.

Husserl, Edmund. (1980). Experiencia y Juicio. Investigaciones sobre la genealogía de la lógica. México, UNAM.

Husserl, Edmund. (2013). Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a una fenomenología pura. México UNAM. F. C E.

Husserl, Edmund. (2014). Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. México. F. C. E.

Husserl, Edmund. (1973). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana XV). Martinus Nijhoff, den haag.

Iribarne, J. Valentina. (2002). Edmund Husserl. La Fenomenología como Monadología. Buenos Aires. Academia Nacional.

Melo, Jorge Orlando. (2020). Colombia una historia mínima. Bogotá. Editorial Planeta.

Ricoeur, Paul. (2002). Del texto a La acción. Ensayos de hermenéutica II. México. F. C. E.

Ricoeur, Paul. (2004). Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico. México. Siglo XXI Editores.

Schutz, Alfred. (2003). El problema de la realidad social. Escritos I. Buenos Aires. Amorrortu Editores.

Steinbock, Anthony. (2022) Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa. Salamanca. Sígueme.

Vásquez, Juan Gabriel. (2019). Canciones para el incendio. Bogotá. Random House Grupo Editorial.

Vásquez, Juan Gabriel. (2020) La forma de las ruinas. Bogotá. Random House Grupo Editorial.

Vásquez, Juan Gabriel. (2023). La traducción del mundo. Las conferencias de Weidenfeld 2022. Bogotá. Alfaguara.

Vásquez, Juan Gabriel. (2022). Los acuerdos y desacuerdos de la paz. Artículos y conversaciones (2012-2022). Bogotá.

Tomados de Internet

Entrevista a Juan Gabriel Vásquez. Instituto Cervantes (conversatorio). 1ro de septiembre del año 2021.

Bejarano, Ramírez Guzmán. Diario “El espectador”. Bogotá. Mayo 21 de 2023

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 83-98
ISSN: 1825-5167

LA LÍNEA DE SOMBRA Y EL CRUCE DE LOS UMBRALES EXISTENCIALES

GERMÁN DARÍO VÉLEZ LÓPEZ
Universidad EAFIT, Colombia
gdvelez@eafit.edu.co

ABSTRACT
Joseph Conrad's novel *The Shadow Line* narrates a fundamental event in life, whereby a young sailor who has just left his position as second mate on the pretext of returning to his homeland is appointed, in a singular twist of fortune, captain of a ship that is stranded in Bangkok waiting to be taken to Sydney. Particular circumstances of that voyage will make the young captain have to resign the initial destination and manage to bring the ship and crew safely to the port of Singapore. The purpose of our reflection is to show that this work gives access to a human experience that has the form of an existential event, that is to say, that has the character of the singular and determining for a human life, and that is not reduced to what we could consider merely episodic, since it has the power to alter its course, leading it towards its own form of realization, through an alteration, change or transformation that I will call "crossing of existential thresholds". I'm interested in showing in what way these thresholds are constituted, or in what way they can be recognized in orders such as time, space and language.

KEYWORDS
Existential threshold, language, temporality, Aristotle.

INTRODUCCIÓN

1. La física y la idea de umbral existencial

Dentro de la producción de Conrad la novela titulada *La línea de sombra* es un fruto tardío. Escrita a los 58 años, esto es, 10 años antes de su muerte y después de haber publicado sus novelas más reconocidas (*El corazón de las tinieblas* (1899), *Lord Jim* (1900), *Nostromo* (1904), *Victoria* (1915)). *La línea de sombra* narra una peripecia fundamental en la existencia, por la cual un joven marinero que acaba de abandonar su puesto de segundo oficial con el pretexto de volver a su tierra natal es nombrado, en un giro singular de la fortuna, capitán de un barco que se encuentra varado en Bangkok esperando ser conducido a Sídney. Circunstancias particulares de

esa travesía harán que el joven capitán tenga que resignar el destino inicial y consiga a duras penas llevar a salvo embarcación y tripulación al puerto de Singapur. Esta obra será para nosotros un punto de partida y un modo poético de acceso a una experiencia humana que tiene forma de acontecimiento existencial, es decir, que tiene el carácter de lo singular y determinante para una vida humana, y que no se reduce a lo que podríamos considerar meramente episódico, puesto que tiene la fuerza de alterar su rumbo, conduciéndola hacia una forma propia de realización, a través de una alteración, cambio o transformación que denominaré "cruce de umbrales existenciales". Se trata, por otra parte, de una experiencia característica de toda vida humana, y que reconocemos de manera fáctica en situaciones que le imprimen un movimiento merced al cual la complexión humana en su conjunto se modifica al cruzar el umbral existencial.

Mediante el término umbral existencial quiero aludir a una configuración temporal y espacial, algo cercano a lo que Bajtín denomina un cronotopo, susceptible de referir un espacio-tiempo de tránsito, de cambio, así como la idea misma de cambio vital o de la existencia. Con el fin de imprimirle una orientación específica a mi reflexión, que pueda valer también como camino hermenéutico en la lectura de la novela de Conrad, partiré de algunos elementos de la *Física* de Aristóteles. Haré un uso relativamente libre y en muchos casos solamente alusivo a la obra de Aristóteles, sin ocuparme por ahora de una exposición detallada de los mismos, siguiendo las lecciones del estagirita más como incitaciones a pensar lo propio de todo cambio, de toda alteración y en últimas de todo movimiento de la existencia que la compromete en su conjunto.

Para un lector contemporáneo esto puede parecer arbitrario. Para superar mínimamente la perplejidad que esta decisión pueda acarrear quisiera indicar que *Física* es en Aristóteles un título para lo existente en su conjunto, y no solamente para lo que hoy en día llamamos física, o ciencia matemática de la naturaleza. En la *Física*, que en realidad son un conjunto de lecciones recopiladas por uno de sus discípulos, el Estagirita habla de lo existente en tanto que sujeto al cambio, en tanto que mutable. El movimiento, o más precisamente, el cambio (*metabolé*), es fenómeno determinante de lo ente en su conjunto, y no solamente el movimiento en el que regularmente pensamos cuando consideramos las cosas desde la óptica de la física, el desplazamiento o el cambio de lugar de los cuerpos. La física de Aristóteles piensa la *physis*, es decir, el conjunto de lo existente, como un conjunto sometido a diversas formas de cambio, entre ellas el movimiento de traslación, pero también las alteraciones, y las transformaciones en sentidos más amplios y generales, cuyo límite sería la generación y la destrucción misma del ente.

Dentro de los elementos básicos que nos ofrece la *Física* (Aristóteles, 1988) para pensar ese movimiento existencial que es el cruce del umbral podríamos considerar los siguientes: 1) la idea de privación o *stéresis* como punto de partida en cierto modo abierto, indeterminado y negativo del movimiento (Aristóteles, 1988, 191b10, p. 117), 2) la idea del movimiento mismo como actualidad (*energeia*) de lo potencial (*dynamis*) en cuanto tal (Aristóteles, 1988, 201a25, p. 179), y en tanto lo potencial en acto (*entelechia*), en cierto modo incompleto (*atelés*), pudiendo ser siempre todavía algo que aún no es, 3) la idea de que el movimiento debe ser pensado en relación con el lugar, el vacío y el tiempo (Aristóteles, 1988, 200b20, p. 176)y por último, 4) la distinción entre cuatro clases de movimientos (tres, según Aristóteles, pues el cuarto, no lo considera estrictamente como un movimiento al carecer de uno de sus principios: el sustrato): movimiento cualitativo, cuantitativo, local y generativo (Aristóteles, 1988, 226a20, p. 307).

En la reflexión que propongo me ocuparé especialmente de los puntos 1 y 3: la *stéresis* de un lado, como principio del cambio, y la relación intrínseca del movimiento con el tiempo, el vacío y el lugar, anticipando desde ahora, que propondré como tesis central la idea de que el lenguaje y su realización como palabra es la solución al problema del vacío y el lugar en el cruce del umbral existencial.

2. Poética de la stéresis

Una segunda aproximación a la idea de umbral es, como cabría esperar, poética, es decir, literaria. Desde la nota que Conrad pone como prólogo a su novela, cuando comenta que el título previsto inicialmente para su obra "Primer comando", fue cambiado después por aquel con el que hoy la conocemos, "La línea de sombra", expone de modo directo cuál consideró que fue el propósito central: "Principalmente, el objetivo de este escrito era la presentación de ciertos hechos que ciertamente estaban asociados con el cambio de la juventud, despreocupada y ferviente, al período más auto-consciente y más agudo de la vida madura." (Conrad, 1991, p. 10). Conrad se propuso presentar hechos asociados al cambio de la juventud a la madurez, hechos que se cumplen en un tiempo que media entre los puntos extremos y antagónicos del cambio, entre la juventud y la madurez del protagonista y narrador de la novela. Nosotros designamos "umbral existencial" al momento, característico de este y de otros cambios en la vida humana, en que se inicia la transformación. El umbral es, entonces, el lapso inicial del cambio. El título "La línea de sombra", designa poéticamente ese lapso y en cierto modo lo materializa en el lenguaje y mediante el lenguaje, dándole la consistencia precaria, paradójica, de la sombra. El umbral es, según lo expresado, la dimensión en la que despunta o se anuncia un cambio que afectará a la existencia en su conjunto, que modificará la

complexión existencial de una vida humana. Es una dimensión existencial en sentido heideggeriano, esto es, le pertenece la existencia humana como posibilidad, como poder-ser. El umbral es dimensión potencial, que se actualiza como transformación, como tránsito del existir. En este sentido hacen parte del umbral dos modos de ser, o incluso un no-ser como privación y un ser. Expresado en términos matemáticos podríamos decir que el umbral es un intervalo semi-abierto a la izquierda: va de la privación (*stéresis*) al ser determinado[1]. Por ejemplo, de la despreocupación a la auto-consciencia, del fervor a la agudeza, de la impericia a la experiencia. En el extremo izquierdo hay una apertura existencial en el sentido de lo no determinado, expresado en el lenguaje mediante el sufijo negativo o privativo. El cambio se cumple y en ello es, diríamos, un intervalo cerrado a la derecha. Esta puede ser una manera de leer a Aristóteles cuando propone:

> Con respecto al fin del cambio, lo que llamamos primer «cuando» existe realmente y es; pues un cambio puede realmente ser completado y hay un fin del cambio, y se ha mostrado que este fin es indivisible por ser un límite. Pero con respecto al comienzo no lo hay en absoluto, pues no hay un comienzo del cambio ni hay un primer «cuando» en el que comenzó el cambio. (Aristóteles, 1988, 236a10, p. 359)

Podemos decir que el cambio acaece en el umbral, en el entre, en el que puede asumir esa dimensión de no completitud, *ateles,* con que lo caracteriza Aristóteles. Pero también podemos afirmar que hay un umbral del cambio, es decir, un inicio, un comienzo del cambio, comienzo abierto como propone el estagirita. Indeterminación abierta, privación e incompletitud en el umbral del cambio son "atributos" negativos. El umbral comporta a su modo una negación, un no-ser que posibilita el ser de otro modo. La sombra es, insistimos, la expresión poética de esa negatividad parcial, relativa y constitutiva de toda transformación. Hay en el umbral una nihilidad peculiar, una sombra del ser proyectada sobre la existencia. Hay una línea de sombra. Nuestro propósito ahora será indagar acerca de la paradójica constitución del umbral, de su, en apariencia, contradictorio modo de ser, puesto que preguntamos, en el fondo, cómo es el no-ser en el que se precipita la existencia cuando cambia, o del que se desprende al ingresar en el umbral del cambio. ¿Cómo es la sombra que proyecta el ser sobre la existencia en el umbral de todo cambio?

[1] Según la definición topológica, para dos números reales a y b, tales que a es menor que b, se llama intervalo abierto a la izquierda y cerrado a la derecha al conjunto (a, b] de todos los *x* que pertenencen al conjunto de los números reales, tales que *x* es mayor que a y menor o igual a b.

1. TIEMPO

1. La significación del "momento"

Volvamos, entonces, a la obra de Conrad y reconozcamos una vez más en su lenguaje el modo de ser de "la línea de sombra" y a partir de él miremos de qué modo los elementos de la *Física* pueden ofrecernos indicaciones hermenéuticas suplementarias:

> Sólo los jóvenes conocen momentos semejantes. No quiero decir los muy jóvenes, no; pues éstos, a decir verdad, no tienen momentos. Vivir más allá de sus días, en esa magnífica continuidad de esperanza que ignora toda pausa y toda introspección, es el privilegio de la primera juventud.
>
> Cierra uno tras de sí la puertecita de la infancia y penetra en un jardín encantado. Hasta sus mismas sombras tienen un resplandor de promesa. Cada recodo del sendero posee su seducción. Y no a causa del atractivo que ofrece un país desconocido, pues de sobra sabe uno que por allí ha pasado la corriente de la humanidad entera. Es el encanto de una experiencia universal, de la que esperamos una sensación extraordinaria y personal, algo de uno mismo.
>
> Uno continúa reconociendo los hitos de los predecesores, excitados, contentos, aceptando tales como se presentan la buena suerte y la mala -las de cal y las de arena, como reza el adagio-, el pintoresco destino común que tantas posibilidades guarda para el que las merece, cuando no simplemente para el afortunado. Sí; caminamos, y el tiempo también camina, hasta que, de pronto, vemos ante nosotros una línea de sombra advirtiéndonos que también habrá que dejar atrás la región de nuestra primera juventud. Éste es el período de la vida en que suelen sobrevenir aquellos momentos de que hablaba. ¿Cuáles? ¡Cuáles van a ser!: esos momentos de aburrimiento, de cansancio, de insatisfacción; momentos de precipitud. (Conrad, 1991, 15)

Sabemos que Aristóteles examina en el libro IV de la *Física* las múltiples relaciones entre movimiento y tiempo proponiendo, entre otras, la definición clásica según la cual "el tiempo es el número del movimiento, según el antes y el después" (Aristóteles, 1988, 219b, p. 271). Aunque el movimiento pudiera ser sin el tiempo, sería inconmensurable. El tiempo es, en este sentido, la posibilidad de establecer una cierta estructura en el movimiento, una de cuyas posibilidades es la conmensurabilidad. En las primeras líneas de la novela de Conrad salta a la vista también el carácter al mismo tiempo cinético y temporal inherente a la experiencia del umbral en la línea de sombra. La palabra clave "momento" está emparentada con movimiento, *momentum*. Pero no se trata de una experiencia formal y externa del tiempo y del movimiento, sino de un tipo particular de experiencia temporal, de momentos señalados, destacados. El momento sobreviene en un período de la vida, es, por decirlo así, tiempo en el movimiento, pero ¿cuál es la naturaleza del

momento y qué relación tiene con el cambio? La experiencia narrada confirma la solidaridad entre tiempo y movimiento reconocida por Aristóteles, aunque sea de un modo aparentemente formal y externo: "[C]aminamos, y el tiempo también camina... hasta que...", hasta que en cierto sentido cambia su marcha, se entorpece la marcha, se vuelve denso el tiempo, casi se detienen, porque "de pronto, vemos ante nosotros una línea de sombra".

La línea de sombra está más allá de la infancia y también más allá de la primera juventud. El paso a lo que Conrad denomina primera juventud es marcado por una imagen peculiar: cerrar la puerta de la infancia. Tiene de significativa esta imagen que el paso a la primera juventud no se da como apertura sino como cierre de lo que en cierto modo la niega. El ingreso en la juventud implica una especie de rechazo de la infancia. Hay que cerrar la puerta, mejor, hay que tirar la puerta. Por otra parte, hay un cierto déficit característico de este período: lo temporal no ha constituido una experiencia destacada del momento. Los muy jóvenes no conocen momentos semejantes. Este juicio nos obliga a reconocer una densidad existencial específica de la temporalidad del momento del cual nos habla Conrad. Su momento no es cualquier ahora. El momento es el tiempo existencialmente modulado o templado por el sentimiento: de hastío, de cansancio, de descontento. La modulación afectiva del tiempo le imprime un ritmo o lo hace correlato de un ritmo, mejor, de un movimiento. Por otra parte, el momento afectivamente templado es la introducción de cierto régimen negativo en la dimensión temporal. La experiencia de la discontinuidad que se opone por primera vez quizás a la "magnífica continuidad de esperanza que ignora toda pausa y toda introspección".

El tiempo camina junto a nosotros hasta que sobreviene algo que, siendo de orden temporal, en cierto modo suspende su marcha: el momento. El momento es tiempo dentro del tiempo, así como el abandono de la primera juventud es movimiento dentro del movimiento de la existencia. Pero en esta doble inclusión en la serie paralela de tiempo y movimiento se correlacionan el movimiento continuo y el tiempo continuo de la primera juventud, con el tiempo como momento templado y el movimiento como cambio y superación de la primera juventud. No parece haber una precedencia del umbral del cambio sobre el tiempo de cambio: línea de sombra y momento se presentan simultáneamente, indicándonos quizás, de qué modo esa peculiar consistencia del tiempo designada como momento, es aquella mediante la cual experimentamos en primer lugar el número del movimiento, es decir la magnitud del movimiento de la existencia. En esta medida no se trata, pues, de cualquier momento, sino de aquellos momentos...de aburrimiento, cansancio, insatisfacción. La medida del movimiento está dada, según vemos, por el tiempo, y de un modo aparentemente congruente con la tesis del estagirita, pero evidentemente

hay algo más que la ficción narrativa desformaliza, o también diríamos, algo en lo que la dimensión formal encuentra una instancia existencial, a saber, el temple anímico que califica simultáneamente al tiempo y al movimiento: aburrimiento, cansancio, insatisfacción. El umbral del cambio, en el sentido del intervalo abierto a la izquierda, al inicio, o según lo anterior, es un umbral afectivamente templado y el temple anímico, por su parte, comporta esa dimensión de privación con que Aristóteles caracterizó el principio del movimiento: privación de la alegría, del ímpetu, de la satisfacción.

Concluyendo esta primera aproximación a la dimensión temporal, podemos decir que en la experiencia del momento avistamos el umbral existencial como línea de sombra. Adicionalmente, la experiencia temporal modulada por el sentimiento es la condición de apertura en la que se anuncia la línea de sombra. Hay, por decirlo así, un umbral del umbral. El momento anímicamente templado es el umbral del umbral. Sin la experiencia de semejantes momentos no se muestra ante nosotros la línea de sombra. La línea, por su parte, como umbral existencial, es una advertencia: "habrá que dejar atrás la región de nuestra primera juventud" y con ella, quizás, controvertir o poner a prueba las primeras posiciones ganadas a propósito de nosotros mismos.

2. La significación de "la demora"

Hay en el planteamiento narrativo de Conrad un segundo "momento", una segunda experiencia del tiempo que de alguna forma también hace parte del umbral existencial del cambio y que merece ser reconocido e integrado dentro de la comprensión general del movimiento existencial como elemento temporal característico. Se trata de la experiencia de la demora [*delay*].

La demora como experiencia temporal se instala en el umbral de manera pertinaz, insistente. En primer lugar porque la asignación del título de capitán se demora. El joven marinero que recién ha abandonado el puesto de segundo y que ahora espera en tierra, sin saber si retornará a su tierra natal, ha sido ya designado por tomar el mando de un barco. Pero la palabra que lo designa no llega hasta él, se extravía, es interceptada por intereses mezquinos de oficiales en puerto que quieren ellos a su vez, hacerse con el mando. El joven marinero ha sido designado, pero el mando no ha descendido sobre él, porque la carta que se lo confiere no llega a sus manos. Entonces él es y no es capitán. Su situación es indiscernible, porque la carta, como se dice en francés, es una *lettre en souffrance*, no llega a su destino, aunque eventualmente lo hace. No estamos leyendo una novela kafkiana.

Finalmente, nuestro héroe recibe nominalmente el mando del barco. Pero es un mando abstracto, está escrito en un papel, pero no ha sido aún ejercido. El jefe del

puerto de Singapur, el Saturno de los mares de oriente, el capitán Ellis lo ha nombrado capitán de un barco que tiene que ir a rescatar del puerto de Bangkok y llevar a su destino, aparentemente en Australia, cruzando el océano indico. El joven capitán recién nombrado aborda su nave y quiere ejercer su mando, pero por segunda vez se demora, no puede confirmar el mando en un acto de comando, porque el barco no se mueve del puerto, primero por razones administrativas, luego por un brote de malaria de la que se contagia el segundo, Mr. Burns. En este momento, la palabra "demora" asciende con más fuerza aún como segunda experiencia temporal asociada al umbral existencial: "La palabra "demora" penetró en un rincón secreto de mi cerebro y resonó allí como una campana agitada que enloquece el oído, afectando todos mis sentidos, tomando un color sombrío, *un gusto amargo, un sentido funesto*." (Conrad, 1991, 91 (énfasis nuestro))

Que la demora hace parte del umbral, es algo que expresa poéticamente el narrador de un modo directo: la palabra adquiere un color sombrío. Incorpora, por decirlo así, la cualidad del umbral. Como demora, retraso, estancamiento, parece ser una experiencia contraria al cambio. Pero justo en este sentido nos parece que corresponde de un modo más propio al principio del cambio como privación. La demora es la *stéresis* específicamente temporal del cambio mismo, es con ello el tiempo del umbral del cambio. En inglés *delay* viene del francés *delayer*, que significa diluir, disolver, estirar, dilatar. La demora, como tiempo que se dilata o estira, parece algo cercano a la experiencia que San Agustín designa como *distentio animi*, experiencia del tiempo mismo. En la demora en la apropiación del mando el joven capitán experimenta la temporalidad misma a la que tiene que plegarse su ser, la experiencia de tener que vivir el tiempo de maduración, como algo que escapa a su dominio, como mando del tiempo anterior a su comando. La demora, leída de este modo, muestra que el tiempo es lo que originariamente dispone, concede, procura cualquier forma de mando humano, el cual es por ello siempre un co-mando del tiempo.

La demora nos dice que el cambio no puede precipitarse, que el cruce del umbral existencial no responde al voluntarismo de un agente, del sujeto del cambio. Que éste, más bien, está sujeto al umbral mismo como aquello que dispone y gobierna el cambio, y que esa sujeción es lo que subjetiviza al agente, al *hypokeimenon* del cambio, al joven capitán. Tal subjetivación acaece de modo si se quiere violento: como el ingreso de una palabra que comienza a resonar en el cerebro, que afecta los sentidos, que infunde un gusto amargo y un sentido funesto. El tono dramático no es, sin embargo, melodramático, aunque haya algo funesto en el umbral: el cambio implica abandonar la primera juventud, dejarla atrás, y en ese sentido, volvemos a

reconocer la función de lo negativo en todo cambio, función que existencialmente designa el narrador con el término "funesto".

3. El lugar y el vacío

El momento y la demora son las primeras determinaciones del umbral del cambio existencial. Son las determinaciones temporales más prominentes y que circunscriben a su modo esa negatividad, privación o *stéresis* en la que Aristóteles reconoce uno de los principios del cambio. Nosotros sintetizaríamos con gusto la *stéresis* y lo temporal, pues aunque lo temporal no es en el estagirita principio del cambio, es algo que necesariamente se da en el cambio y se da en experiencias temporales dominadas por un régimen negativo o de privación. Pasemos ahora a las otras dos determinaciones del movimiento: el vacío[2] y el lugar.

Evidentemente tenemos, en cierta medida, que tomar de Aristóteles las indicaciones acerca del vacío y el lugar de modo muy formal e indicativo, realmente como aquello que Heidegger designaba "indicaciones formales", pues el fenómeno del umbral existencial tal como lo apreciamos en la narración de Conrad depende de una configuración histórica de lo existente que Aristóteles no tenía ni podía tener a la vista. Esto es particularmente determinante para las experiencias del vacío y del lugar en un mundo que no está configurado a la manera del cosmos antiguo. No voy a detenerme por ahora en este punto, pero quiero dejar constancia de las importantes aclaraciones aportadas por los análisis de la profesora Luz Gloria Cárdenas, en los capítulos VI y VII de su libro *Retórica y emociones. La constitución de la experiencia humana del lugar,* al discernimiento de la naturaleza del lugar cuando se lo piensa como *topos* y no como *chora* (espacio), en el esclarecimiento del movimiento existencial. (Cárdenas, 2015, 103, 115)

El vacío es un elemento del umbral, y nuevamente, en la lógica que intentamos articular, comporta también una peculiar nihilidad que caracteriza al umbral y de la que en cierto modo depende su dinámica. Conrad lo introduce casi al comienzo de la novela, para indicar aquello que motivó al joven marinero a abandonar de manera precipitada el puesto de segundo oficial con el pretexto de volver a su tierra natal, se trata de "huir de la amenaza de vacío" [*to flee from the menace of emptiness*] y

[2] Introduzco este matiz, porque la cuestión del vacío como característico del movimiento es discutible en las lecciones de Aristóteles. Parece que en última instancia el filósofo le niega al vacío una función determinante en la *kínesis.* Dejamos, pues, esta cuestión abierta, y la tomamos como indicación fenomenológica para la interpretación, forzados por "las cosas mismas" como diría Husserl, puesto que en nuestro caso, la cosa es la experiencia del joven marinero, y en ella el vacío, como veremos, desempeña un papel en el umbral existencial.

vuelve a mencionarlo, en una analepsis de este momento inicial, cuando ya nombrado capitán de su barco, contempla por vez primera su velero:

> Sí, él era. La vista de un casco y su aparejo me llenaron de una gran alegría. Aquel sentimiento del vacío de la vida que tanto me había inquietado los meses anteriores, perdió de pronto *su amarga razón, su poder nefasto*, ahogándose en la corriente de una emoción dichosa. (Conrad, 1991, 72)

Primero, pues, como aquello que lo amenaza y lo obliga a un movimiento precipitado, desesperado, abandonar su oficio, su puesto de segundo oficial y, luego, el momento en que reconoce su presencia postrera, su desvanecimiento, ante la contemplación de su propio barco, como cristalización objetiva de su mando. Al referirse de manera retroactiva al vacío, nuestro héroe emplea, por otra parte, los mismos adjetivos para calificar al vacío con los que se había referido un poco antes a su experiencia de la demora: amargo y funesto.

No se trata, pues, como bien lo expresa nuestro narrador, de cualquier vacío, o de un vacío meramente formal, sino del sentimiento de vacío de la vida [*feeling of life-emptiness*], que destila ese sabor amargo y ese poder nefasto. El cruce del umbral existencial implica esta doble presencia del sentimiento del vacío de la vida, el sentimiento emergente y el sentimiento desvaneciente del vacío que parecen circunscribir el intervalo abierto a la izquierda con el que caracterizamos el umbral mismo. El primer sentimiento de vacío, el sentimiento del vacío emergente es al mismo tiempo indeterminado y movilizante. Le imprime al ser un empuje que se traduce en el movimiento de huída. El joven marinero huye ante la amenaza del vacío, y parece sólo detenerse cuando la amenaza cesa enfrente de su comando, cosa que le revela en cierto modo la experiencia directa, corporal podríamos decir, aunque desplazada por el juego retórico en el que se ven envueltos los modos de expresión de la experiencia: el vacío comporta una razón y un poder que han obrado al comienzo, en el umbral del cambio, pero que mudan de signo, al desaparecer de ellos el carácter amargo y nefasto. El joven deja de huir, y solo al dejar de huir puede ingresar en la dimensión plena del umbral existencial. La vista de su barco, como primera cristalización del mando, como primera objetivación del mando no cierra el intervalo, sino que anuncia el ingreso en la línea de sombra, en el cambio propiamente dicho.

2. EL LUGAR VACÍO EN EL LENGUAJE

1. El lugar vacío del lenguaje

La primera experiencia de vacío es, como queda dicho, la del sentimiento del vacío de la vida. Sentimiento en principio indeterminado, en el momento de su emergencia, y que precipita un movimiento de huida que conduce al joven a su destino, al encuentro con su mando, lo cual, de modo simétrico y, por decir así, *après cup*, nos indica el sentido del sentimiento de vacío. Para decirlo con un juego de palabras: el sentido del sentimiento de vacío es el sentimiento de vacío de un sentido, pues parece colmado y sosegado ante la visión de su barco, como primera objetivación en la distancia de la mirada, de su realización como capitán. La realización misma implica el ingreso en y el cruce de la línea de sombra o del umbral existencial, y se produce como una dislocación y rearticulación del lenguaje cuyo correlato es el mundo marítimo como *topos*, como lugar en el que acaece propiamente el cruce del umbral.

La dislocación del lenguaje comienza con una primera experiencia que reitera el vacío, pero trasladado esta vez del ámbito de los sentimientos, del temple anímico, al del mundo circundante:

> Después de la puesta del sol, volví a subir al puente. Sólo encontré en él vacío y silencio. La delgada y uniforme corteza de la costa permanecía invisible. Las tinieblas se habían levantado en torno del barco, como surgidas misteriosamente de aquellas aguas mudas y solitarias. Me apoyé sobre la barandilla y presté oído a las sombras de la noche. Ni un sonido. Hubiérase podido creer que mi barco era un planeta lanzado con vertiginosidad por su senda prefijada, a través de un espacio infinitamente silencioso. Como si me abandonase el sentido del equilibrio, me agarré a la batayola. ¡Qué absurdo! Nerviosamente, pregunté:
>
> —¿Hay alguien en el puente (Conrad, 1991, 101)

El ingreso pleno en el umbral está marcado por esta pérdida del equilibrio, que no debe ser vista como un debilitamiento interno o subjetivo, sino como el modo de corresponder existencialmente al desvanecimiento del mundo circundante, a un primer quiebre de la significatividad, y por tanto, una primera fisura en el lenguaje. El joven capitán, como Pascal, experimenta la desazón de los espacios infinitamente silenciosos, en medio de las sombras de la noche, que infructuosamente ausculta. A partir de este momento el mundo circundante del marinero pierde la familiaridad que lo caracterizaba, se vuelve, para usar un términos que hemos aprendido a escuchar con cierto acento existencial, primero de Freud, luego de Heidegger, como *unheimlich*, siniestro, no familiar, casi *atópico* diríamos. Inmovilidad, compacidad, indescirnibilidad califican esta experiencia:

> Mi barco [my command] parecía tan inmóvil como un modelo en miniatura sobre el claroscuro de un mármol bruñido. En aquella misteriosa calma de las fuerzas inmensas del mundo, era imposible distinguir la tierra del agua. (Conrad, 1991, 103)

El régimen familiar del signo queda en suspenso, y correlativamente comienzan a debilitarse distinciones básicas en la realidad, asociadas íntimamente al lugar de la experiencia: la tierra y el agua. La destitución del signo, del régimen familiar de significación prosigue su marcha devastadora, mientras el barco queda estancado como en un mar de mármol bruñido. Esto lo podemos resumir en una fórmula: el barco está sin mando.

> Me siento como si hubiesen descubierto todos mis pecados; pero supongo que esta desazón es debida a que el barco continúa inmóvil, sin mando, y a que no tengo nada que impida a mi imaginación el extraviarse entre las imágenes desastrosas de las peores eventualidades que pueden caer sobre nosotros. (Conrad, 1991, 139)

En torno a la ausencia de mando se constituyen las demás ausencias del lenguaje en el punto más agudo del cruce del umbral:

> Las pocas estrellas que brillaban sobre nuestras cabezas, sólo arrojaban sobre el navío una luz oscura, sin dejar sobre el agua ningún reflejo, como rayos aislados atravesando una atmósfera convertida en hollín. [...] [E]l mar parecía haberse vuelto sólido.
> [...]
> Avancé a mi vez y, saliendo del círculo de luz, entré en aquellas tinieblas, que se erguían ante mí como un muro. Con un solo paso, penetré en ellas. Tales debieron ser las tinieblas anteriores a la creación. Habiéndose cerrado tras de mí, me sabía invisible para el timonel. Tampoco yo veía nada. El estaba solo, yo solo, cada uno solo en su puesto. Igualmente, habíase borrado toda forma: arboladura, velas, aparejo, batayola, todo se había desvanecido en la horrible densidad de aquella noche absoluta. (Conrad, 1991, 147)

Hay en el cruce del umbral existencial una dimensión disruptiva, traumática si se quiere. El cruce del umbral, como puede quizás colegirse de los fragmentos que acabo de citar, no acaece sin una disrupción del lenguaje, una especie de daño o menoscabo, que en cierta medida es correlativo de una desarticulación o descoyuntamiento de la dimensión mundana, del *topos* circunmundano que deja sin lugar a la palabra, en el sentido de que suspende la solidaridad del signo. De algún modo la cosa no viene al lenguaje, el lenguaje no condesciende a la cosa, se divorcian, dejan vacío el lugar de la significación.

El mando queda, nuevamente y por razones diferentes a las presentadas en primer término, como una *lettre en soufirance*, un significante sin significado. Lo que se descompone por encima de la cabeza de nuestro héroe es el orden del signo y el joven capitán se entrega a la única experiencia de lenguaje en donde puede habitar

todavía como replegado, el sentido: un diario íntimo. Apelando a su escritura en el diario, puede tolerar el estado de *lettre en souffrance* de la existencia, del significante que no da con su significado, que queda suspendido en el aire, porque la realidad no acude a socorrerlo.

La ausencia de mando, por su parte, puede ser descrita en términos de la pragmática del lenguaje como un déficit perlocutivo, una palabra llamada a hacer algo y que de repente no puede obrar, no tiene consecuencias, resbala por la superficie de lo real, como si estuviera hecha de materia antiadherente. Un colapso del lenguaje que hay que aprender a tolerar, sin llegar a amarlo, como diría San Agustín de las molestias: *tolerare iubes molestias y dificultatis*, pero ¿hasta cuándo? Hasta el momento en que se cierre el intervalo abierto a la izquierda del umbral del cambio, hasta el momento en que se restituye la solidaridad entre la palabra y el acto.

2. Ocupar el lugar de la palabra

Diríamos que en algún momento el capitán tiene que crear el lenguaje, comenzando por la sinapsis elemental de su existencia: el mando. Pero esta sinapsis, esta unión no se entrega espontáneamente, no se da como hecho natural, sino que tiene que ser producida cada vez mediante un acto que depende de la misma voluntad de cruzar la línea de sombra, de sellar con ello la separación definitiva de la primera juventud, al mismo tiempo que deja como huella de ese acto, como sello literal, el significado propio de una palabra que anuda el ser a la existencia y que en esa medida son la raíz misma de la vida: tomar el mando, en el sentido de ejecutar un acto que funde el sentido de un llamado que haga ser la palabra "mando" y el título "capitán" en una decisión que podría calificarse de ex-nihilo, puesto que lo real se resiste a ello, no es dócil al lenguaje y sólo se pliega ante una voluntad que se sostiene ante lo adverso.

Hay, debe haber, una superación del colapso del lenguaje, que corresponde al cruce mismo de la línea de sombra. El segundo, Mr. Burns, conoce las coordenadas del lugar que hay que superar: 8 grados, 20 minutos de latitud norte. Es el lugar donde fue sepultado el antiguo capitán del navío, el antecesor en el mando y que en cierto modo tiene confiscado el poder de la palabra.

El cruce pleno del umbral es la sutura del lenguaje, la reparación del lugar del lenguaje confiscado por el mando del antiguo capitán muerto. Pero esta superación, sutura, reparación no se da así no más. Hemos dicho que se trata más bien de una recreación del lugar, mediante un acto que habría que denominar de un modo mixto, algo que tiene tanto de material como de inmaterial, algo hecho de cuerpo y de sentido, un acto que a falta de algo mejor designamos ahora como corpo-lingüístico, el acto de realizar por vez primera y literalmente contra viento y marea, el mando.

> Me parece como si toda mi vida anterior a este día memorable estuviese ya infinitamente lejana de una juventud despreocupada, como si ésta quedase al otro lado de una sombra. [...] Y lo que más me espanta es la sola idea de subir al puente para ordenar la maniobra. Es mi deber con respecto al barco, con respecto a los hombres que quedan sobre cubierta, algunos de ellos dispuestos a dar lo que les resta de fuerzas a una palabra mía. Y he aquí que la sola idea de ello me hace temblar. Y todo por una simple visión. ¡Mi primer mando! (Conrad, 1991, 140)
>
> [...]
>
> Sólo el instinto del marino sobrevivía íntegro en medio de mi disolución moral. Bajé por la escala y me dirigí hacia el castillo de popa. Antes de llegar allí, me pareció que las estrellas se apagaban, pero cuando pregunté con tono tranquilo: "¿Estáis ahí?", vi surgir en torno a mí unas sombras oscuras, muy confusas, y una voz me contestó: -Aquí estamos todos, capitán. Y otro agregó ansiosamente: -Todos los que servimos para algo, capitán. Aquellas dos voces eran tranquilas y apagadas; a decir verdad, no había en ellas ni exaltación ni desaliento. Eran voces perfectamente naturales. -Es necesario que probemos a ceñir la vela mayor -señalé. (Conrad, 1991, 143)
>
> [...]
>
> -Ahora, amigos míos, vamos a popa para escuadrear con la mayor rapidez posible la verga mayor. Esto es casi lo único que podemos hacer por el barco; y allá él por lo demás. (Conrad, 1991, 144)

En estas palabras del joven capitán se consuma el acto que sella definitivamente el cruce del umbral existencial. Uno se ve tentado a ver en ese acto el ejercicio de una voluntad centrada en un sujeto como agente del mando, pero si miramos con detenimiento lo que nos propone Conrad, la participación de la agencia subjetiva es mínima y no sólo porque la ejecución de la maniobra que salva el barco requiere de la participación de otros, de la tripulación disminuida por la fiebre, de Ransome, el cocinero de débil corazón y gran corazón, del segundo, Mr. Burns, enajenado, sino porque aquello de donde proviene la orden es de lo que denomina el joven capitán como su instinto de marino, lo único que "sobrevivía íntegro en medio de [su] disolución moral".

Ciertamente la dimensión de agencia yoica, la dimensión de un *cogito* ya está horadada en Conrad, y puede ayudar a reconocerlo toda la dimensión corporal, toda la "sintomatología" psicosomática que acompaña a este tránsito, toda la dimensión de "pasividad" en términos de Husserl. El instinto designa en este punto el ser sedimentado e inconsciente que ejecuta la maniobra corpo-lingüística del mando. Quizás por esta razón el timón, como símbolo del mando, lo toman otros, o lo toman todos, los más débiles en particular, los que están a punto de sucumbir, aquellos que más que marcar un rumbo se apoyan y se sostienen en el timón como lo que todavía les confiere mando. El joven capitán cede al timón durante toda la maniobra y sólo vuelve a él cuando ya ha obtenido el mando, y cuando, habiendo cruzado la línea de sombra siente que ha dejado atrás su juventud.

Una vez en tierra, en el puerto de Singapur, el joven capitán que se ha hecho al mando se encuentra con el capitán Giles, responsable en gran medida de que el joven marinero no se hubiese devuelto a Inglaterra después de abandonar precipitadamente su puesto de segundo, y tienen esta conversación postrera con la que quisiera concluir mi reflexión:

> Entramos en el hotel. Con gran sorpresa, descubrí que podía comer con excelente apetito. Luego, cuando hubieron levantado la mesa, relaté toda la historia al capitán Giles, desde mi posesión del mando y bajo todos sus aspectos profesionales y sentimentales. El capitán Giles me escuchaba, fumando pacientemente el puro que yo le había ofrecido.
>
> —Debe usted sentirse ahora terriblemente fatigado —declaró.
>
> —No —le contesté—. No estoy fatigado. Voy a decirle lo que siento, capitán Giles. Me siento viejo. Y debo estarlo. Todos ustedes, los que se hallan en tierra, me hacen el efecto de una partida de jóvenes calaveras, que no han tenido nunca la menor preocupación en el mundo. (Conrad, 1991, 164)

Concluyamos, entonces, volviendo a retomar a modo de síntesis los términos de la *Física* que han guiado nuestra reflexión. En cierto modo, la novela al relatar la salida de la primera juventud como situación de *stéresis*, puesto que está privada de una cierta forma que es la experiencia, relata la maduración y envejecimiento del joven capitán. La vejez como opuesta a la juventud, no se entiende en este caso como la pérdida del vigor juvenil, sino como la pérdida de la inocencia y el acceso a un nuevo vigor moral. El envejecimiento no es el tránsito a lo que corrientemente denominamos vejez, o a lo que un cierto orden institución denomina de ese modo. La vejez nombra, en la novela de Conrad, una dimensión existencial a la cual accede el joven capitán mientras cruza la línea de sombra. Se siente viejo puesto que estuvo a la altura de las circunstancias, puesto que pudo sostenerse a la altura de lo que la situación de-mandaba y que merced a esa persistente disposición, con que encara la dimensión temporal del momento y la demora, de un lado, y del vacío en el lugar del lenguaje, de otro, puede hacerse a un mando, que en última instancia es un co-mando de la existencia. Parafraseando a Heidegger, aquello que le incumbe ónticamente al joven capitán es tomar la vida entre sus manos, cosa que solo es posible cuando en el cruce del umbral, puede finalmente tomar el timón de su velero, porque ha ocupado el lugar de una palabra plena, dejando atrás la veleidad de la primera juventud y haciéndose viejo.

REFERENCIAS

[Aristóteles, 1988] Aristóteles (1988). Física. Editorial Gredos.

[Cárdenas, 2015] Cárdenas, L. G. (2015). Retórica y emociones. La constitu- ción de la experiencia humana del lugar. Editorial Aula de Humanidades, Santafé de Bogotá.

[Conrad, 1991] Conrad, J. (1991). La línea de sombra. Editorial Norma, Santafé de Bogotá.

[Conrad, 1998] Conrad, J. (1998). Three sea stories. Typhoon, Falk, The shadow line. Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire.

[Heidegger, 1998] Heidegger, M. (1998). Ser y tiempo. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

[Husserl, 1997] Husserl, E. (1997). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Fondo de cultura económica.

[Rodríguez, 2021] Rodríguez, A. D. M. (2021). La originariedad de la actitud personalista y el equívoco de la "lupa fenomenológica". una aportación al debate heidegger-husserl. Investigaciones Fenomenológicas.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 99-108
ISSN: 1825-5167

QUANTO È NUOVO L'ANTICO?
IL MITO DI ERISITTONE: ETICA AMBIENTALE E NORMAZIONE NELLE *PÓLEIS* GRECHE

DAVIDE SILI
University of Roma Tre
davide.sili@uniroma3.it

ABSTRACT
Concepts, such as ecology and environment, central to contemporary ethical reflection applied to the ecosystem, were unknown to the ancient Greeks, but they demonstrated, through literature and legislation, a marked sensitivity to such questions.
It may be interesting to focus on the myth of Erysichthon, transmitted by Callimachus and Ovid, but also by Dante in The Divine Commedy. The egoism of Erysichthon appears extremely current, especially with regard to human responsibility in the destiny of the planet.
The awareness demonstrated in classical Greece for the negative consequences of human action on the environment has significant repercussions in the institutional and regulatory contexts of the ancient city-states. Aristotle (Politics 6, 1321b 30), for example, recalls the presence in some Greek states of foresters, called ὑλωροί. Similarly, particular attention was paid to the regulation of certain economic activities (IG I^3 257).
This article intends to investigate the most recent issues related to environmental ethics with the aim of overcoming modern subjectivism: the main causes of the environmental emergency can be neutralized taking into consideration the consequences of our actions on the environment, the non-human entities that populate the earth and the life of future generation.

KEYWORDS
Classical culture; environmental humanities; ethics; regulation.

1. INTRODUZIONE

L'urgenza di promuovere politiche volte a ridurre il consumo delle risorse offerte dalla Terra invita a ripensare i legami tra persona e ambiente naturale. Si tratta di un'operazione complessa, rispetto alla quale, pur configurando l'ecologia una categoria concettuale moderna (Thommen 2014, 4), può venire in aiuto il mondo antico quale fonte di modelli da seguire.

Così, atteso che le relazioni tra l'individuo e il suo contesto di riferimento sono condotte secondo un codice conoscitivo e comportamentale definito in una cornice socioculturale che varia nel tempo e nello spazio (Descola 2005), tra le diverse esperienze del passato, quella greca appare meritevole di attenzione: attingendo dalla letteratura delle antiche *πόλεις*, è possibile ricavare una sensibilità singolare su tali argomenti che denota un'interazione tra umano e natura im-

prontata sulla sinergia e sul disconoscimento delle dinamiche di potere. Se «forse la descrizione dello scudo di Achille[1] può fornire a noi un esempio di come i Greci intendevano la nozione di ambiente: una serie di microcosmi in centri concentrici in cui gli elementi naturali creano la storia e agiscono insieme agli uomini» (D. Bonanno; C. Bonnet 2018, 97), è il racconto del mito di Eristtone che appare illuminante, infatti, «lo scarso rispetto nei confronti delle risorse naturali e l'inclinazione allo sfruttamento indiscriminato della natura, talora in un quadro analogo di decadenza morale o di sovvertimento dei vincoli sociali, marca presso i Greci il comportamento empio di personaggi d' eccezione» (D. Bonanno; C. Bonnet 2018, 93).

In questa direzione, l'articolo intende allora prendere le mosse dai molteplici spunti di riflessione sul tema della crisi ambientale forniti dalla tradizione narrativa del leggendario sovrano. Più precisamente, quest'ultima, se vista esclusivamente come prodotto della cultura greco antica, permette di approfondire «la relazione dei Greci con l'ambiente circostante e segnalare che la considerazione delle condizioni naturali del territorio e delle sue risorse e l'attenzione verso l'armonia del paesaggio erano temi che impegnavano la loro mente» (D. Bonanno; C. Bonnet 2018, 92-93). Quanto affermato, poi, trova riscontro nella normazione di alcune antiche città-Stato, valorizzata nella presente ricerca come antesignana di risposte e soluzioni spendibili anche per numerose questioni odierne. Attraverso le principali letture del mito susseguitesi nel tempo, invece, si ravvisa la base per intraprendere efficaci percorsi interpretativi, capaci di superare il soggettivismo moderno e le logiche, troppo spesso prevalenti, di uno sprezzante progresso tecnologico.

2. IL RAPPORTO TRA UMANO E NATURA NELLE LETTURE DEL MITO DI ERISITTONE

Riconducibile ad una lunga tradizione (Robertson 1984), la figura di Erisittone, mitico aristocratico della Tessaglia, figlio del re Triopa, diviene famosa per empietà e violenza. Desideroso di reperire materie prime per realizzare una nuova sala dove svolgere i suoi banchetti, svela tutta la propria scelleratezza in un bosco sacro a Demetra, scatenando l'ira di quest'ultima e subendo la pena esemplare di una fame insaziabile. L'apologo di Erisittone assurge a rappresentazione della bramosia incessante di beni che contraddistingue parte dell'umanità, proponendosi come valido paradigma attraverso cui riflettere sulla relazione individuo - natura e sull'impossibilità di quest'ultima di soddisfare i *desiderata* spesso insostenibili del primo. Erisittone incarna a tutti gli effetti la figura del distruttore delle risorse naturali, anteponendo il proprio egoismo all'equilibrio della natura. Da una simile an-

[1] Hom. *Il.* XVIII, 478-608.

golatura, nella letteratura che trasmette la suddetta tradizione mitologica, al netto delle differenze narrative in essa riscontrabili, è possibile individuare alcuni elementi idonei ad evidenziare tale tipo di interazione problematica.

Secondo una linea diacronica, la storia del mitico Erisittone, raffigurato come un rude giovanotto, è prima di tutto al centro dell'*Inno a Demetra* di Callimaco, composizione mimetica dedicata alla festa organizzata a Cirene in onore della dea e la cui narrazione tiene particolarmente in considerazione l'aspetto paesaggistico. Il poeta ellenista, infatti, nel tratteggiare il boschetto sacro in cui si verifica il misfatto, «descrive, ricreandolo in termini di alta letterarietà, un vero e proprio *locus amoenus*, ambiente ideale per l'*epiphaneia* divina [...]: Callimaco mira ad evocare nei suoi lettori soprattutto l'idea della bellezza, non senza un chiaro accenno alla purezza incontaminata del luogo» (Pierini Degl'Innocenti 1987, 136). Trapela una peculiare sensibilità capace di suscitare venerazione nei confronti di un luogo inalterato[2], di modo che la descrizione idilliaca proposta in principio sembra preparare il terreno per stigmatizzare la prepotenza dell'umano e la sua tendenza a percepire la natura a suo servizio. Non appena il primo albero, un pioppo caro alle ninfe, viene colpito, emana un grido di dolore e in suo aiuto interviene la dea. Quest'ultima, prima di punire l'empio Erisittone, gli consente di pentirsi, ma egli, aiutato da venti servi, completa il misfatto. La fame inesauribile che ne consegue lo porta poi a dilapidare tutto il suo patrimonio, costringendolo a mendicare.

Così Callimaco, impiegando un punto di vista più immanente rispetto al passato, meno proteso all'interpretazione del volere divino, fa da *trait d'union* tra la tradizione innografica e le istanze progressiste della sua epoca: lungi dal rivelare una mera funzione celebrativa, la sua opera costituisce «a secular story of social behavior» (Bulloch 1977, 101). In altre parole, sono i tratti antropomorfici ad acquisire rilevanza nella vicenda poiché «il poeta presenta le antiche figure leggendarie proiettate in una dimensione più umana» (Falciai 1976, 51), focalizzandosi sull'equilibrata interazione tra quest'ultima e gli elementi della Terra. Peraltro, Callimaco, scrittore erudito e raffinato, rievoca l'inno omerico intitolato alla medesima dea, ma, mentre in quest'ultimo caso emerge l'elemento teologico, poiché la fame che colpisce l'intera umanità è imputabile al dolore patito da Demetra per il rapimento della figlia, egli ricorre ad «una notevole semplificazione dei tratti mitologici e una più coerente riduzione della materia trattata agli aspetti che interessano strettamente il solo protagonista» (Falciai 1976, 56-57). Più nello specifico, Callimaco, fa proprio il punto di vista secondo cui perfino dalle scelte individuali può dipendere il mantenimento dell'armonia naturale, ponendone a presidio la categoria concettuale dell'*αἰδώς*[3], e si distacca da una percezione della natura quale strumento a disposizione dell'individuo, entità da questo costantemente modificabile soprattutto attraverso il ricorso alla tecnica. Individuando anche nel man-

[2] Call. *Hymn* VI, 26-29.

[3] Call. *Hymn* VI, 73.

cato rispetto verso la natura l'origine di rischiosi sconvolgimenti sociali e conscio dell'insussistenza di una quantità illimitata di risorse, il messaggio che il famoso autore alessandrino sembra far circolare, dunque, evidenzia l'impossibilità di una rigenerazione immediata, prendendo le distanze da uno sviluppo umano inteso in maniera consumistica[4].

Il caso di Erisittone si diffonde poi nel mondo latino attraverso i versi 738-878 del libro VIII delle *Metamorfosi* di Ovidio alla stregua di vero e proprio antimodello. Utilizzando i *topoi* tipici del genere diatribico, infatti, trapela un chiaro obiettivo moralistico atto a disapprovare il malcostume della società romana e ciò «che nei luoghi comuni contro la *luxuria* e l'*avaritia* è la critica ad un atteggiamento di incontenibilità, nel realistico contesto ovidiano viene a materializzarsi nella fame inestinguibile che si è impossessata di Erisittone» (Perini Degl'Innocenti 1986, 82). Le sorti del celebre scellerato, così, fanno da contraltare al racconto di Filomene e Bauci (Ortis 1970, 413-415), contenuto sempre nel libro VIII della medesima opera e diretto ad esaltare nella Roma dell'epoca un esempio di povertà e altruismo. Diversamente dalla versione callimachea, l'Erisittone ovidiano ha i connotati di uno sprezzante e maturo uomo di potere[5], intento a compiere un'azione di depauperamento delle risorse naturali nel totale disinteresse delle conseguenze sulla collettività, «il suo attacco al bosco pertanto sembra l'esplosione improvvisa di una personalità viziosa e squilibrata» (Segal 2005, LXVII). Nella rappresentazione ovidiana, peraltro, Erisittone, dopo aver venduto sua figlia Mesta per far fronte alla perdita di tutti i suoi averi, ancora afflitto dalla fame, si trova costretto a ricorrere all'autofagia. Quale tassello del complesso mosaico mitologico delineato nelle *Metamorfosi*, opera scritta dal poeta di Sulmona per celebrare la *Pax Augustea* e per promuovere la riscoperta di modelli di vita improntati alla semplicità e alla parsimonia, il mito di Erisittone, nella declinazione ovidiana, diviene essenziale per allontanarsi dalla vanità che porta a consumare indiscriminatamente, suggerendo un *modus agendi* non esclusivamente autoreferenziale e materialistico[6]. Si tratta, allora, di un paradigma operativo volto a contrastare la reificazione dei costumi e apprezzabile prevalentemente sotto un profilo civico, ossia attribuendo importanza al sentimento di partecipazione responsabile ed equilibrata alla vita della comunità.

La versione ovidiana del mito Erisittone influenza Dante che cita l'empio figlio di Triopa nei versi 25-27 del XXIII canto del Purgatorio, dedicato ai golosi. Il po-

[4] Call. *Hymn* VI, 31- 36.

[5] Ovid. *Metam.*VIII, 751-756.

[6] «I confronti fra l'*Erisittone* di Ovidio e quello callimacheo concordano tutti su un punto: Ovidio riscrive il suo modello caricandone i toni. [...] Erisittone [...] assume una statura sinistra, superumana. L'apparato divino si appesantisce, e la demoniaca personificazione della Fame torreggia sulla vicenda» (Barchiesi 1989, 59).

eta fiorentino, mosso da un intento formativo[7], mutua dal Sulmonate l'ampio catalogo di personaggi offerto dalle *Metamorfosi* con funzione esemplare e abbozzando uno sfondo naturale dalle forti vocazioni allegoriche. In altri termini, «la natura non viene rappresentata di per se stessa, nel poema dantesco, ma sempre come segno della realtà divina» (Chiavacci Leonardi 2007, 11), sicché, nel solco di un speciale simbolismo metafisico, il codice della natura viene interpretato come manifestazione immanente dell'attività di Dio. La natura, dunque, spazio comune ad ogni essere, è il luogo privilegiato per l'ascesa a Dio e oltraggiarla vuol dire pregiudicare un tutto equilibrato[8].

3. I PRODROMI DEL PENSIERO ECOLOGICO NELLA NORMATIVA AMBIENTALE DELLA GRECIA ANTICA

La mitologia greca interpreta la natura quale fonte generatrice della forza vitale che permea gli esseri. Per tale ragione, essa assume caratteri di sacralità, divenendo meritevole di protezione dagli interventi umani atti a pregiudicarne la prosperità. Traspare una sensibilità ecologica *ante litteram*, pur non essendo ancora sopraggiunte innovazioni tecnologiche capaci di causare drammatici cambiamenti paesaggistici o climatici[9]. Così, se Platone nelle *Leggi* mette in risalto «il forte rischio di inquinamento a cui, diversamente dagli altri elementi naturali quali la terra, il sole e i venti, è soggetta l'acqua, e propugna la necessità di norme di legge che puniscano chi la inquina» (Gallo 2018, 408), il riferimento nella *Politica* di Aristotele ai pubblici sorveglianti delle foreste (ὑλωροί), nominati tra le magistrature essenziali per la città[10], dimostra una spiccata consapevolezza del bisogno di protezione che richiedono i boschi, rimarcata nel quinto libro dell'opera di Teofrasto Περὶ φυτικῶν αἰτιῶν dove «si sottolinea che nella regione di Philippi, in Tracia, si sarebbero verificati mutamenti climatici a causa del disboscamento» (Gallo 2018, 407).

Su questa lunghezza d'onda, la normativa delle antiche πόλεις considera i rischi ravvisabili in alcune attività antropiche, come lo sfruttamento spregiudicato delle risorse o lo spargimento di rifiuti (Longo 1988, 6), sebbene permangano cospicue zone di reciproca ingerenza tra apparato statale e dimensione religiosa (Rousset

[7] «È lo stesso *iter* di Dante dalla selva oscura, sede del caos, all'armonia dell'ordine divino» (Mercuri 2009, 34).

[8] «l'uomo di quei secoli si sente partecipe della natura, interno a un dinamismo che coinvolge senza eccezioni tutti gli esseri» (Cristaldi 2009, 36).

[9] «Non sembra opportuno, dunque, formulare giudizi di carattere generale sul grado di "sensibilità" mostrato dall'uomo antico rispetto ai problemi legati alla protezione dell'ambiente, per confrontarlo con la mentalità dell'uomo contemporaneo» (Sammartano 2020, 380).

[10] Allo stesso modo, come si evince da *IG* IX, 2, 257, a Thetonion la medesima funzione viene svolta dai magistrati eponimi.

2013, 115). Si tratta, più opportunamente, di misure che mirano essenzialmente a garantire l'integrità di aree deputate allo svolgimento di riti sacri, situate all'interno o all'esterno della città[11]. In questo senso, infatti, «I provvedimenti legislativi documentati attraverso iscrizioni fanno percepire che lo stato interveniva in questo ambito solo in casi particolari, soprattutto allo scopo di prevenire l'insudiciamento di alcuni spazi specifici della città utilizzati per funzioni religiose o comunque connessi con luoghi sacri di primaria importanza per l'intera comunità» (Sammartano 2020, 399).

Eppure, è conveniente ricordare alcune soluzioni normative che sembrano caratterizzarsi su questo fronte per una spiccata originalità.

Secondo una prospettiva cronologica, occorre anzitutto citare un provvedimento[12] adottato presso l'isola di Paros nella prima metà del V° secolo a.C. per diminuire la presenza di rifiuti lungo le strade urbane. «La difficoltà di collegare la norma ad una prescrizione cultuale è data dall'espressione ἄνωθεντῆς [...], dalla quale si evince chiaramente che si voleva proibire il getto di rifiuti da zone sopraelevate rispetto al manto stradale, e dunque verosimilmente dai livelli più alti delle case private e non da edifici religiosi posti normalmente sullo stesso livello della strada. Del resto, nel pur lacunoso testo dell'iscrizione non si trova alcun cenno a edifici sacri o a particolari cerimonie religiose, né è possibile cogliere alcun nesso tra la strada e gli edifici destinati alle pratiche sacrificali» (Sammartano 2020, 397). Peraltro, dal momento che il frammento non riconduce l'inizio del procedimento nei confronti del trasgressore esclusivamente a magistrati istituiti *ad hoc*, ma consente a chiunque di esigere l'ammenda comminata, si profila un preludio delle eccezionali forme di esercizio dell'azione penale da parte di procuratori volontari (Sammartano 2020, 398) presenti nell'ordinamento statunitense e ispirate, oltre che da ragioni di carattere prettamente economico, da una forma di impegno per la sfera pubblica (Gold 2022, 1511).

Alla seconda metà del V° secolo a.C. risale invece un'epigrafe[13] che testimonia il divieto di svolgere la concia delle pelli nei pressi del fiume Ilisso, all'altezza del tempio di Eracle collocato all'ingresso della città di Atene. Sebbene tale provvedimento risponda ad evidenti ragioni rituali, infatti «la concentrazione di culti nell'area era paragonabile soltanto a quella dell'acropoli» (Fabiani 2018, 378) e «i riti richiedevano un'acqua pura, cristallina, limpida; e buon odore» (Fabiani 2018, 396), viene letto da parte degli studiosi (Panessa 1983; Rossetti 2002) come una risalente testimonianza di misura dall'intento ecologico e finalizzata al con-

[11] Si vedano ad esempio *IG* XII, 4 1:283; 1:284.

[12] *IG* XII, 5: ὃς ἂν βάλ//ληι τὰ ἐκ//[α]θάρματ//[α] ἄνωθεντῆς ὁδ͂, μ//ίαν καὶ π//εντήκον//τα δραχμ//[ὰ]ς ὀφελέ//[τ]ω τῶι θέ//[λ]οντι πρ//[ῆ]χ[σαι ..].

[13] *IG* I^3 257: [..... δρ]//αχμάς. ἐπ[ιμ]έλεσθαι δὲ//τὸμ βασιλέα· γράφσαι δ//ὲ ἐστέλει λιθίνει καὶ//στε͂σαι *h*εκατέροθι· με//δὲ δέρματα σέπεν ἐν τοῖ//ι *h*ιλισοῖ καθύπερθεν//το͂ τεμένος το͂ *h*ερακλέ//[ο]ς· μεδὲ βυρσοδεφσε͂ν μ//[εδὲ καθά]ρμα[τ]α <ὲ>ς τὸν π//[οταμὸν βάλλεν ..].

trasto dell'inquinamento industriale. Con lo scopo di calmierare un'attività da cui scaturisce la contaminazione delle acque[14], l'obiettivo di preservare l'igiene pubblica (Gallo 2018, 414-415) acquista così un ruolo centrale nel bilanciamento tra i diversi interessi in gioco, prevalendo principalmente sull'iniziativa economica.

Affiora, poi, l'intenzione di favorire l'integrazione armoniosa tra umano e contesto cittadino, affinché l'urbanizzazione non sia fonte di pregiudizio per l'ambiente e per le stesse persone. In un simile panorama, può essere utile richiamare una disposizione del 320/19 a.C.[15] che, ascrivibile alla sfera delle riforme di riduzione delle magistrature ateniesi (Poddighe 2002, 41-42), sancisce il passaggio di determinate funzioni dagli *αστρονόμοι* agli *ἀγορανόμοι*. A costoro, in particolare, viene affidato il compito di garantire la pulizia di alcune vie di Atene e, pur rappresentando queste ultime le strade deputate allo svolgimento delle processioni in onore di Zeus e Dioniso, tale mansione non risulta circoscritta ai giorni dedicati alle celebrazioni, ma si inserisce all'interno dei compiti che tali soggetti devono assolvere con regolarità (Canevaro 2011, 61).

Infine, vale la pena citare due iscrizioni rinvenute a Taso e riconducibili alla seconda metà del IV° secolo a.C. A fronte delle difficoltà circa la definizione dell'autentico contenuto delle stesse, conoscendo la prima (IG XII 8, 265) solo attraverso una riproduzione grafica della relativa epigrafe andata dispersa ed essendo il blocco di marmo contenente l'altra (IG XII *Suppl.* 353) danneggiato (Sammartano 394-395), esse concernono una serie di regole inerenti alla locazione del giardino dedicato ad Eracle situato (forse) all'interno della città[16]. Segnatamente, la seconda testimonianza, prevedendo tra i doveri imposti al conduttore la gestione del verde e proponendosi come anticipazione del più recente contratto di *green lease*, lascia immaginare condotte virtuose con effetti vantaggiosi per le parti coinvolte e per il bene in godimento.

4. AMBIENTE, RESPONSABILITÀ E SFIDE CONTEMPORANEE

Acquisita una serie variegata di opportunità dal progresso tecnologico, l'individuo ricopre oggi un ruolo di netto predominio sulla natura: lo sfruttamento di quest'ultima impone la necessità di evitare che simile prassi collettiva possa tra-

[14] «L'area meridionale della città, attraversata dal fiume era nota anticamente per la ricchezza e la freschezza delle acque, la dolce ventilazione, l'abbondanza della vegetazione e della fauna» (Fabiani 2018, 387).

[15] *IG* II² 380.

[16] Per uno studio più approfondito della materia si vedano: M. Launey, *Le verger d'Héraklès à Thasos*, Bulletin de Correspondance Hellénique, vol. 61 (1937), p.p. 380-409; J. Poilloux, *Recherches sur l'historie et les cultes de Thasos, I: De la fondatione de la cité à 196 avant Jésus-Christ*, *Études Thaesiennes,* vol. 3, de Boccard, Parigi 1954; F. Salviat, *Bail thasien pour un terrain planté*, Bulletin de Correspondance Hellénique, vol. 96 (1972), p.p. 363-373; C. Vatin, *Jardins et services de voire*, Bulletin de Correspondance Hellénique, vol. 100 (1976), p.p. 555-564.

dursi in una catastrofe futura. In altri termini, la modernità fa sì che l'agire umano, senz'altra strategia nell'immediato, metta a repentaglio i delicati ritmi del pianeta. Ecco che risuona il mito di Erisittone per la sua abilità nel restituire l'immagine della persona come parte minuscola di un ampio ecosistema, rinviando ad una più coscienziosa maniera di stare al mondo: ogni scelta relativa all'ambiente non deve costituire una minaccia per gli equilibri simbiotici.

Sono ormai maturi i tempi per elaborare un paradigma valoriale in cui spiccano le aspettative legittime della Terra e i diritti dei posteri. In questo senso, Jonas, già con la pubblicazione de *Il principio di responsabilità* (1979), prospetta un codice etico estremamente sensibilizzante in cui la consapevolezza della stretta connessione tra le sorti umane e quelle della natura impone al soggetto umano, unico essere dotato di morale[17], di ponderare le ripercussioni del proprio agire in nome delle generazioni future, auspicando addirittura forme di decrescita programmata. Si tratta di un approccio costantemente rivolto all'avvenire e capace di segnare un netto cambio di passo poiché ognuno è chiamato a rispondere a questa obbligazione edificante[18]. Eppure, «[...] nella filosofia pratica della crisi ecologica di Jonas vengono discusse problematiche che non riguardano solo l'etica, ma anche la filosofia politica; infatti il problema ecologico non si può risolvere con il solo ausilio di principî etici individuali; è inevitabile che le sue conseguenze investano anche la filosofia politica» (Hösle 1992, 9). Del resto, al fine di scongiurare la scomparsa dell'Essere, bisogna considerare attentamente le conseguenze del ricorso smisurato da parte di ciascuno individuo alla tecnologia, senza dimenticare che sovente quest'ultima nasconde al suo interno una carica di pericolosità rivelabile solo in conseguenza di un duraturo impiego su larga scala. A tal proposito, per cercare di evitare l'irreparabile, molti studiosi (Rémond Gouilloud 1989; Ferrara 2014) individuano nella capacità di rispondere adeguatamente alle sempre più diffuse emergenze la principale sfida delle società odierne e selezionano, come valido strumento di analisi delle variegate situazioni critiche, il principio di precauzione. Quest'ultimo, resistendo a qualsiasi prematuro tentativo di determinazione definitiva, agisce «secondo criteri e valutazioni condotte all'insegna della massima flessibilità» (Ferrara 2014, 22). Si tratta, in altre parole, di un segno in grado di testimoniare una netta variazione di rotta: se prima l'umano pensava di avere tutto sotto controllo, confidando nella natura quale serbatoio di rimedi utili per ogni tipo di conseguenza negativa sull'ambiente, a partire dagli anni ' 70 del

[17] «De esta especie de responsabilidad se deriva su no reciprocidad, es decir, no hay una igualdad en la correspondencia de uno a otro, la unilateralidad aparece come uno su característica esencial. Esto conlleva a no cerrar la responsabilidad en el marco simplemente de un derecho, sino de modo especial a un deber, dado que el poder recibido necessariamente pide elser de la responsabilidad» (Restrepo Tamayo 2011, 106).

[18] «Essa nasce di fronte alla vulnerabilità, all'indigenza, che caratterizza ogni essere umano, in quanto nessuno di noi è autosufficiente» (Pascual 2009, 211).

'900 inizia a vagliare accuratamente i potenziali rischi che, in una situazione di incertezza scientifica, possono scaturire dalla sua azione.

Eppure, Jonas, in linea con quanto già avvertito nella cultura greca, parla di responsabilità umana immaginando sullo sfondo un orizzonte tecnologico che la collettività tiene sotto controllo. Diverso è, però, lo scenario in cui alcune decisioni cruciali sono prese dall'intelligenza artificiale, come nel caso dei modelli di arma autonoma, strumenti drammaticamente idonei a causare non solo vittime umane, ma anche irrimediabili danni ambientali o, più in generale, dei sistemi dotati di operatività indipendente. Ne deriva un complesso problema di attribuzione delle responsabilità rispetto al quale possono apparire sconvenienti i tradizionali paradigmi etici basati sulla valutazione dei propri doveri e delle conseguenze dell'azione (Fossa; Schiaffonati; Tamburrini 2021, 45-64). Occorrono dunque politiche etiche accettabili, costantemente incentrate sulla percezione dell'umano come unico soggetto dotato di morale e particolarmente attente alle fasi di realizzazione dei più moderni progetti tecnologici.

BIBLIOGRAFIA

Aristotele, *La Politica*, R. Laurenti (a cura di), Laterza, Bari 1966.

A. Barchiesi, *Voci e istanze narrative nelle metamorfosi di Ovidio*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, Fabrizio Serra Editore, Pisa 1989, p.p. 55-97.

D. Bonanno; C. Bonnet, *Uomo e ambiente nel mondo greco: premesse, risultati e piste di ricerca*, Hormos, vol. 10 (2018), p.p. 89-99.

Callimaco, *Inni. Chioma di Berenice*, trad. it. V. Gigante Lanzara, Garzanti, Milano 1984.

M. Canevaro, *The twilight of Nomothesia. Legislation in early-hellenistic Athens*, Dike, vol.14 (2011), p.p. 55-85.

A. M. Chiavacci Leonardi, *Introduzione*, in G. Ledda (a cura di) *La poesia della natura nella Divina Commedia*, Centro Dantesco Frati Minori Conventuali, Ravenna 2009, p.p. 11-14.

S. Cristaldi, *Paesaggi tra realismo e allegorismo*, in G. Ledda (a cura di) *La poesia della natura nella Divina Commedia*, Centro Dantesco Frati Minori Conventuali, Ravenna 2009, p.p. 35-91.

P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi 2005.

R. Fabiani, *La concia delle pelli e le acque dell'Ilisso*, ὅρμος - Ricerche di Storia Antica, vol. 10 (2018), p.p. 371-406.

P.B. Falciai, *Per l'intepretazione dell'inno VI di Callimaco*, Prometheus, vol. 2 n.1 (1976), p.p 41-66.

R. Ferrara, *Etica, ambiente e diritto: il punto di vista del giurista*, in R. Ferrara; M.A. Sandulli (a cura di), *Le politiche ambientali, lo svilupo sostenibile e il danno*, vol. 1, Giuffrè, Milano 2014, p.p. 19-66.

F. Fossa; V. Schiaffonati; G. Tamburrini (a cura di), *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, Carocci, Roma 2021.

L. Gallo, *Le normative ambientali nel mondo greco: il caso di Atene*, ὅρμος - Ricerche di Storia Antica, vol. 10 (2018), p.p. 407-418.

R. M.Gold, *Volounteer Prosecutors*, American Criminal Law Review, vol. 59 n. 4 (2022), p.p. 1483-1540.

V. Hösle, *Filosofia della crisi ecologica. Etica e politica per una nuova responsabilità collettiva*, trad. it. di P. Scibelli, Einaudi, Torino 1992.

H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankurt/M 1979.

O. Longo, *Ecologia antica. Il rapporto uomo- ambiente in Grecia*, Aufidus vol 6 (1988), p.p. 6-30

R. Mercuri, *Ovidio e Dante: le Metamorfosi come ipotesto della Commedia*, Rivista Internazionale di studi su Dante Alighieri, vol. 6 (2009), p.p. 21-37.

P. N. Ovidio, *Metamorfosi*, Einaudi, Milano 2015.

G. Panessa, Le risorse idriche nei santuari greci nei loro aspetti giuridici ed economici, ASNP vol. 13 (1983), p.p. 359- 387.

F. Pascual, *Il principio di responsabilità e la bioetica. Riflessioni sulle proposte di Hans Jonas*, Alpha Omega, vol. 12 (n.2) 2009, p.p. 195-220.

R.Pierini Degl'Innocenti, *Erisittone prima e dopo Ovidio*, Prometheus vol. 13 n.2 (1987), p.p 137-159.

R.Pierini Degl'Innocenti, *La "metamorfosi" di Erisittone: una tragicommedia ovidiana*, in *Munus amicitiae. Scritti in memoria di Alessando Ronconi*, parte I, p.p. 57-92, Le Monnier, Firenze 1986.

E. Poddighe, *Nel segno di Antipatro. L'eclissi della democrazia ateniese dal 323/2 al 319/8*, Carocci, Roma 2002.

M. Rémond Gouilloud, *Du droit de détruire : essai sur le droit de l'environment*, P.U.F., Parigi 1989.

J.C. Restrepo Tamayo, *La teoŕa de la responsabilidad como imperativo ético. Hans Jonas y el principio axiológico para la tecnologia*, Escritos vol. 19 n.42 (2011), p.p.79-121.

N. Robertson, *The ritual background of the Erysichthon story*, The American Journal of Philology, vol. 105 n. 4 (1984), p.p. 369-408.

L. Rossetti, *Il più antico decreto ecologico a noi noto e il suo contesto*, in T. M. Robinson; L. Westra (a cura di), *Thinking about the Environment. Our Debt to the Classical and Medieval Past*, (2002), p.p. 44-57.

D. Rousset, *Sacred property and Public property in the Greek City*, The journal of Hellenic studies vol. 133 (2013), p.p. 113-133.

R. Sammartano, *Norme sulla tutela dell'ambiente nelle poleis greche di età preellenistica*, Thiasos vol. 9 n.1 (2020), p.p. 379-403.

C. Segal, *Il corpo e l'io nelle "Metamorfosi" di Ovidio*, in Ovidio; A. Barchiesi (a cura di), *Metamorfosi*, vol. 1, Mondadori, Milano 2005, p.p. XV- XCIX.

L. Thommen, *An Environmental History of Ancient Greece and Rome*, Cambridge 2012.

109 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXV, 2023, 3, pp. 109-122
ISSN: 1825-5167

COLEGIR DE LA MEMORIA, UN ACTO ÉTICO EN *UNE FEMME* DE ANNIE ERNAUX

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO
Universidad EAFIT de Medellín, Colombia
jcuartar@eafit.edu.co

ABSTRACT
In *Une Femme* (c. 1987), an autobiographical story by French writer Annie Ernaux, the challenge of writing is to gather from memory what has been scattered over time until it manages to raise the ethical profile of the narrator's mother being and person. Using the flow of everyday life as a resource, the narrator braids for the reader the thread of two lives (mother and daughter), closely interweaving these two lives within the social context. Even though the flow of feelings between two people is as variable as its projection in memory, these are precisely the two sources from which Ernaux extracts the necessary signals to shape her story. A meaning not often considered for the verb "*collect*" illustrates a different conveyance of "*to infer or deduce*", which are the focus of its meaning, expressed in transitive uses. Said sense, which may well correspond to the material order as well as to the immaterial one, indicates that when colligating, something that has been disintegrated, or scattered, is recomposed. This idea is inherent to the type of operations carried out by memory, which does not operate chaotically, but in a staggered way, by linking loose pieces. In *Une Femme* one can appreciate, in a fundamentally ethical register, the process of deducing that the narrator's memory carries out in order not to disfigure, or misinterpret, the role of form and function, of the mother. For critical discourse, it is not easy to judge whether the elements considered carry out the transcription of a woman's life, as offered in this work by Ernaux, are adjusted to reality or are the object of self- fiction, but Ella's profile as a person allows us to ask: Is that kind of reconfiguration that is consigned there an ethical motivation or merely fictional? The exposition in *Une Femme* is subtly ambiguous: objective and subjective; prosaic and poetic; ethical and social. This article intends to enter this disquisition seeking to identify the motives of the correspondence between "a woman" (the mother of the narrator), who is the subject of the experience, in front of the character built in the narrative under the name "Elle".

KEYWORDS
Annie Ernaux, mother/daughter relation, intertextuality, memory

Una acepción poco tenida en cuenta hoy del verbo "colegir" ilustra un sentido diferente a "inferir o deducir", que son el foco de su significación, expresada en usos transitivos. Dicho sentido, que bien puede corresponder al orden material como al

inmaterial, indica que al colegir se reúne, se vuelve a recomponer algo que ha quedado disgregado, esparcido. Esta idea es consustancial al tipo de operaciones llevadas a cabo por la memoria, que no opera caóticamente, sino de modo escalonado, eslabonando piezas sueltas. En *Une Femme* (1987), de la escritora francesa Annie Ernaux se aprecia, en un registro fundamentalmente ético, el proceso de colegir que lleva a cabo la memoria de la narradora para no desfigurar ni malinterpretar el ser y la persona de la mujer que fuera su propia madre. Para el discurso crítico no resulta sencillo juzgar si los elementos tenidos en cuenta para llevar a cabo la transcripción de la vida de una mujer, tal como se ofrece en esta obra de Ernaux, son ajustados a la realidad o son mera auto-ficción, pero el perfil de toda persona, quienquiera que ésta sea, permite preguntar por la motivación que ha llevado a reconfigurar el "otro" (en lo sucesivo la "otra"). Dado que la exposición en *Un Femme* es sutilmente ambigua: objetiva y subjetiva; prosaica y poética; íntima y social, se puede señalar, de un lado, que no ha sido otra la motivación que el encanto de la ficción, mientras que, de otro lado, se distingue el desafío ético de declarar una verdad.

Cuatro años atrás, en *La Place* (1983), obra consagrada a la vida de su padre, la orientación literaria de Ernaux había sido igualmente el relato de ficción autobiográfica, pero antes que anclar el contenido en el "yo", la escritura buscó allí sobrepasar la singularidad de la experiencia personal para dar lugar a la visión colectiva de una época y unos acontecimientos. Al respecto afirmó:

> "Con *La Place* se da el salto hacia un «yo» plenamente asumido, a causa de la imposibilidad mía de hablar de mi padre sin que aquello fuera un relato verdadero. Sólo la verdad era digna de la vida de mi padre, de esa separación entre él y yo: la novela habría sido una traición suplementaria"[1].

Ya en *Une Femme*, tomando como recurso el discurrir de la cotidianidad, la narradora trenza para el lector el hilo de dos vidas (la de la madre y la de la hija), imbricándolas estrechamente. Pese a que es tan variable el fluir de los sentimientos entre dos personas, como su proyección en la memoria, son justamente estas las dos fuentes de donde Ernaux extrae las señales necesarias para reconstruir la trama de quien fuera Ella. Se puede objetar que la escritura juega en otro escenario y con otros elementos diferentes a la experiencia, no siendo más que un artificio cultural al que

[1] "Avec *La Place*, s'accomplit le saut vers un «je» pleinement assumé, à cause de l'impossibilité pour moi de parler de mon père sans que ce soit un récit vrai. Seule la vérité était digne de la vie de mon père, de cette séparation entre lui et moi: le roman aurait été une trahison suppleméntaire".

Annie ERNAUX. «Écrite, écrite, pourquoi?», Entrevista con Raphaëlle Rérolle. Éditions de la Bibliothèque publique d'information / Centre Pompidou. 2010, p. 3.

se accede con formación. Esto puede ser cierto, pero no por ello la escritura se manifiesta ajena al fluir de la memoria.

Digamos que es una tarea de nunca acabar, juntar lo suelto y esparcido. Hay quienes gastan la energía de sus días quebrando sus espaldas para alcanzar con sus manos tantas cosas que ven siempre por ahí, huérfanas de un lugar, sin orden ni razón. Vuelven la mirada y las ven como dejadas al azar, retiradas y confusas. Pero recogerlas y cambiarles de lugar no remedia que, aguzando la mirada, adviertan que otras muchas cosas aparecen como si fueran nada. Para aquellos para cuyo mayor placer es recoger y recoger, vuelven siempre a lo mismo. ¿Quiénes son ellos y qué buscan con tanto afán?; ¿acaso fundar un orden teniendo compasión de cuanto queda en el suelo frío y hostil?, ¿o tal vez dejarse llevar de la obsesión de hacer de cada cosa y cada lugar algo perfecto? ...Pero es también unir lo suelto un acto que reclama cerebro, sensibilidad y pasión cuando no son ya cosas de cosas, sino recuerdos de eventos del perpetuo vivir desparramados en la memoria. En estas ocasiones, indagando las señales que deja cada momento vivido, juzgan con alarma que esto por aquí, aquello por allá aparece arrebatado de un hilo de sentido, lo que les genera angustia. Como sucede cuando alguien muere y se juzga como abandonado todo lo suyo, como echado a la deriva, tarea es juntar sus cosas, como también sus recuerdos; colegir de la memoria invirtiendo sensibilidad e inteligencia para llevar a la escritura lo que ha sido vivido antes que se borre y se pierda. Este es el rigor que marca la composición de *Une Femme*.

El lector no conoce su nombre; se trata simplemente de "una mujer" cuya descripción física y moral será por tanto su justa identidad, que conforme progresa la narración se va cargando de rasgos, como si se armara el puzle de un rostro que, sin embargo, se modifica conforme pasan los años. De "une belle blonde" ("una bella rubia") de las primeras páginas, llega a ser alguien "de cheveux blancs" ("de cabellos blancos); de igual manera, de ser una mujer "assez forte" ("bastante fuerte"), declina a la imagen de "une petite momie" ("una pequeña momia"). Su condición social más firme es el trabajo; de obrera en una fábrica, luego y siempre será comerciante, patrona de un pequeño restaurante. En el trabajo es corajuda, consciente de su afán de progreso. Ruda de carácter, o si se quiere, de un ímpetu en ocasiones brutal, sin negar por ello espacio a la ternura: "Ella me golpeaba fácilmente, la mayoría de las veces dándome bofetadas, a veces puños en las espaldas («¡la habría matado si no me hubiera contenido!») Cinco minutos después me abrazaba y yo era su «muñeca»"[2].

[2] "Elle me battait facilement, des gifles surtout, parfois des coups de poing sur les épaules («je l'aurais tuée si je ne m'étais pas retenue!»). Cinq minutes après, elle me serait contre elle et j'etaie sa «pupée»".

Annie ERNAUX. *Une Femme*. Paris. Éditions Gallimard. 1987, p. 51.

Hay en estos aspectos una dialéctica que entra en correspondencia con el presupuesto ético de dar al personaje un perfil acorde al del sujeto que fue, porque de otra manera quien oficia de narradora estaría tomando posición según su parecer.

LA RELACIÓN MADRE / HIJA

Es ético no idealizar ninguna de las facetas del carácter de la madre, como no ignorar tampoco la ambigüedad de sus afectos. El asunto en cuestión es Ella, aunque su modo de actuar, su lenguaje y su fuerza moral recaigan sobre quien narra, cuya niñez, adolescencia y edad adulta fungen siempre bajo el cuidado, observación, vigilancia y control de la "otra". Así descrito, este estado de cosas entre una hija y una madre es un lugar común en la narrativa de un buen número de escritoras. Pero en cada obra el vínculo madre / hija revela una condición de la experiencia difícilmente singularizable en un estereotipo que dé por establecidos los marcos de desempeño de cada una de ellas; antes bien, hay allí un universo de significación del que se puede tomar razón desde distintas perspectivas: psicológica, sociológica, cultural. Centrando su atención en la novela inglesa del siglo XIX, la crítica estadounidense de origen rumano Marianne Hirsch realiza un estudio a fondo del entrecruzamiento de los roles de madre e hija en el que resalta tanto la intensidad de la atadura, como la de la separación, al punto que la historia común entre las dos mujeres queda marcada por una sucesión de reacciones y respuestas[3].

En *Une Femme*, no obstante señalar con un artículo indefinido a "una mujer", en realidad la narración aporta referencias de dos vidas construidas como mujer, dos visiones de mundo en el ser de la mujer. Paso a paso la exposición que ofrece la narradora va aportando elementos para que actúen en el lector como inferencias sobre las características de la relación madre / hija; sus tensiones y distensiones. De modo particular, resuenan en los oídos de la hija frases y expresiones de la madre que marcaban su visión de las cosas, sus intereses materiales, su trasfondo moral; descargando al mismo tiempo presupuestos sobre lo que "correspondía" a una mujer, en contraste con su idea sobre aquello por lo cual "debía" luchar una mujer. Escuchando a su madre, la ahora narradora se iba convirtiendo en "otra mujer". Basta considerar un par de ejemplos:

[3] *Cf* Marianne HIRSCH. *The Mother / Dauther Plot. Narrative, Psychoanalysis, Feminism*. Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis. 1989.

> "Para una mujer, el matrimonio era la vida o la muerte, La esperanza de salir bien los dos, o el hundimiento definitivo. Era necesario entonces reconocer al hombre capaz de «hacer feliz a una mujer»"[4].

> "Mi madre se esforzó conformándose al juicio más favorable sobre las jóvenes que trabajaban en las fábricas: «obrera *pero* seria», practicando la misa y los sacramentos, el pan bendito, bordando su ajuar con las hermanas del orfelinato, no yendo nunca sola al bosque con un muchacho"[5].

Para contrastar brevemente lo que el lector recoge de *Une Femme*, se puede acudir al mismo lugar común insistentemente planteado en la obra de la escritora colombiana Marvel Moreno, donde el vínculo entre la madre y la hija se advierte hondamente conflictivo, pues esta última aparece, en la mayoría de sus relatos, como la imagen de una mujer que se mira en el espejo de la madre sin llegar a reconocerse a sí misma, o si se quiere, luchando con la imagen de su madre. Mientras que la hija intenta ser un referente nuevo de sexualidad, sensibilidad, lenguaje y acción, para la madre no deja de ser su hija y, mediando la tensión que crea con sus juicios, se afirma en los dictados de la mala fe reclamando de ella una imagen de sumisión, respeto y acatamiento de las estructuras patriarcales, de las que la ahora madre no logró dar forma a expresiones significativas de emancipación. Para dar un ejemplo, en uno de los relatos de Marvel Moreno se lee: "Sintió sobre ella la mirada inquieta de su madre y tuvo la impresión de que una vez más había captado sus pensamientos. Su madre poseía antenas con las cuales sondeaba su mente"[6].

En *Une Femme* recrear el mundo de la madre no responde al propósito de la narradora-autora de inventarle un pasado; antes bien, se trata de identificar en la materlinealidad la importancia de la comunicación entre las mujeres, el valor de los lazos que las conectan en una red de relaciones fuertes y sutiles al mismo tiempo. El afán por mantener vivo el recuerdo de la madre otorgándole un perfil ético dotado de firmeza, pero a su vez de humanidad, se puede interpretar como el sentido que conlleva una "genealogía femenina", en la que no se perciben como dominantes los referentes masculinos. En su literatura, Ernaux se muestra fiel a la escritura y el pensamiento de Simone de Beauvoir, de cuyos planteamientos sobre la relación

[4] "Pour une femme, le mariage était la vie ou la mort, l'espérance de s'en sortir mieux à deux ou la plongée définitive. Il fallait donc reconnaître l'homme capable de «rendre une femme heureuse»".

Annie ERNAUX. *Une Femme*. Ed. cit., p. 35.

[5] "Ma mère s'est efforcée de se conformer au jugement le plus favorable porté sur les filles travaillant en usine: «ouvrière *mais* sérieuse», pratiquant la messe et les sacrements, le pain bénit, brodant son trousseau chez les sœurs de l'orphelinat, n'allant jamais au bois seule avec un garçon".

Ibid., p. 33.

[6] Marvel MORENO. «El violín», en *El encuentro y otros relatos*. El áncora editores. Bogotá. 1992, p. 45.

madre / hija en *Le deuxième sexe* (*El segundo sexo*, 1949) se puede inferir una resonancia que se hace evidente en *Une Femme*: "En una hija, la madre no saluda un miembro de la casta elegida: en ella busca su doble. Proyecta en ella toda la ambigüedad de su relación consigo misma; y cuando se afirma la alteridad de este *alter ego*, ella se siente traicionada"[7].

Pero una situación de estas características es llevada a un estado de resolución por el devenir mismo de la relación, cuando parecieran invertirse los roles y es la hija quien asiste, cuida, consiente a la madre, sin perder ocasión para recriminarle, corregirle, sancionarle. La pregunta de ofició sería: ¿dónde está el balance del cotejo y la coexistencia de las dos mujeres? Una respuesta que se puede tomar en consideración y que se encuentra claramente ilustrada en *Une Femme* guarda relación con el "objetivo cumplido", por parte de la madre, de dar a su hija una educación esmerada, identificando o idealizando en ello una riqueza para la vida.

EL TENOR DE INTERTEXTUAL Y REESCRITURA

En sus trabajos literarios Ernaux, si unas veces toma como recurso la historia, entrando de lleno en los acontecimientos, las épocas y los individuos; en otra saca partido de la intertextualidad y la reescritura. La orientación intertextual en *Une Femme* despliega desde el comienzo de la narración el mismo foco conflictivo de la muerte de la madre que se puede apreciar en *L'Étranger* (*El Extranjero*, 1942), de Albert Camus, lo que sin duda opera como tensión, o salto al vacío:

> "Hoy ha muerto mamá, O quizá ayer. No lo sé. Recibí un telegrama del asilo: «Falleció su madre. Entierro mañana. Sendidas condolencias». Pero no quiere decir nada. Quizá haya sido ayer"[8]. Albert Camus, *L'Étranger*

> "Mi madre ha muerto el lunes 7 de abril en la casa de retiro del hospital de Pontoise, donde la había internado hace dos años. La enfermera dijo por teléfono: «Su madre falleció esta mañana, después de su desayuno». Eran alrededor de las diez"[9]. Annie Ernaux, *Une Femme*

[7] Simone de BEAUVOIR. *El segundo sexo*, en *Obras completas*, tomo III. Traducción del francés por Juan García Puente. Aguilar. Madrid. 1981, p. 632.

[8] "Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile: «Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués». Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier".

Albert CAMUS. *L'Étranger*. Paris. Éditions Gallimard. 1942, p. 9.

[9] "Ma mère est morte le lundi 7 avril à la maison de retraite de l'hôpital de Pontoise, où je l'avais placée il y a deux ans. L'infirmier a dit au téléphone: «Votre mère s'est éteinte ce matin, après son petit déjeuner». Il était environ dix heures".

Annie ERNAUX. *Une Femme*. Ed. cit., p. 11.

No obstante, la narradora de *Une Femme* luchará consigo misma para no sentirse como una "extranjera" ante las circunstancias de la muerte de su madre. Aunque a cada faceta de la relación con Ella la sobrevuele un halo de extrañeza, y el sentimiento de la hija se halle en la encrucijada de esa muerte, la tarea de la escritura será llevar a un justo término la restitución del perfil de la madre; el rigor de su presencia, que ahora es ausencia. La parábola de la vida de las dos mujeres buscará ser, en este sentido, la contracara de la huella de frivolidad y frialdad que había dejado la obra de Camus en la literatura francesa.

Enmarcada en el entrecruzamiento de modos de participación de la intertextualidad, la reescritura guiará de manera particular los oficios literarios de Ernaux. La lógica de la reescritura puede simplificarse en la búsqueda de renovación de un sentido —que puede ser crítico, humorístico, cultural, ético, sociológico, o meramente contextual—; sentido que ya había sido elevado a exposición literaria en obras anteriores. El fenómeno no es exclusivo de la literatura, porque se presenta en un sinfín de manifestaciones artísticas, desde la música, la danza, el teatro, la escultura, la pintura, el cine, hasta la arquitectura misma. La reescritura se da en dos movimientos: la *reelaboración* y el *relanzamiento*; el primero concierne al ejercicio mismo de disponer en la escritura o en una forma de representación particular, el propósito de recomposición de un modelo, que bien puede ser una obra, un fragmento, una idea, dotándolo de variaciones y giros que le dan autonomía y con los que se toma distancia de aquello que fuera su modelo. El *relanzamiento*, por su parte, puede entenderse como un acto de refundación de un circuito de escritura ya existente al que se le confiere un lenguaje nuevo que le dé ingreso en el presente, reconociendo en ello la contundencia de un mensaje que bien puede ser llevado a los lectores o espectadores de hoy como razón razonable, como interrogante abierto que tiende lazos de familiaridad con el ser y el sentir promovidos en el pasado de otras sociedades o culturas.

Tangencial o deliberadamente, la escritura de Ernaux realiza alianzas intertextuales con la obra y el pensamiento de Simone de Beauvoir. Tal es la afinidad entre las dos escritoras, que se podría hablar de una relación personal, de un diálogo entre colegas, aunque el evento de un encuentro entre ellas, una coincidencia accidental, nunca se dio. En una entrevista Ernaux declara:

> "Es un deber para mí, una suerte de homenaje, de deuda sobre todo. Sin duda no sería yo sin ella, sin la imagen que ella ha sido a lo largo de mi juventud y de mis años

> de formación, lo que ahora soy. (Y esto, que ella haya muerto 8 días después de mi madre, en 1986, es un signo suplementario".[10]

Si se toma razón de esta declaración, en la que reina una ambigüedad manifiesta entre la figura de la madre y la de Simone de Beauvoir, resulta difícil discernir a cuál de las dos mujeres se dirige el reconocimiento, porque cada una a su manera incidió significativamente en la ruta, la orientación y formación de Ernaux. La confirmación de dicha ambigüedad se refrenda en las líneas finales de *Une Femme*: "Ella murió ocho días antes que Simone de Beauvoir. Ella amaba dar a todos, más que recibir. ¿No es escribir una manera de dar?".[11] Como se puede apreciar, el pronombre personal *elle* (*ella*) se ha transformado en un colectivo evocativo que combina a la madre y a Beauvoir, porque tanto la una como la otra han ingresado en la muerte dejando como su mayor legado *aimer donner à tous* (*amar dar a todos*), lo que se puede predicar tanto de una madre como de una escritora.

Ernaux se sirve de distintas obras de Beauvoir en las que encuentra expresadas las condiciones de la experiencia humana referidas de manera particular a la vida de las mujeres que reclaman ser re-observadas y re-presentadas porque transmiten con suficiente intensidad su ser y su sentir, su lucha y su esperanza. En este sentido, una aproximación elocuente entre las obras de las dos escritoras se advierte en los temas tratados por Beauvoir en el relato autobiográfico *Mémoires d'une jeune fille rangée* (*Memorias de una joven formal*, 1958), de los que hace eco Ernaux en el a su vez relato autobiográfico *Mémoire de fille* (*Memoria de hija*, 2016). Pero en donde se despliega con mayor evidencia el oficio literario de la reescritura tomando como modelo a Beauvoir, ya sea para rendirle un homenaje, ya para dejar una marca de subversión, es en la novela *La Femme gelée* (*La mujer helada*, 1981), donde son elocuentes los reflejos de *La Femme rompue* (*La mujer rota*, 1967), de Beauvoir. Sea hecha la salvedad, porque mientras que en la obra de Beauvoir se recrean en primera persona las historias imaginarias de tres mujeres cuyas vidas se desconfiguran de tal manera que parecieran quedar despojadas de su propio ser, en la novela de Ernaux el objeto de representación son sus propias experiencias, a las que suma el combate interior de otras mujeres en cuyas vidas son ostensibles las marcas de la dominación masculina.

[10] "C'est un devoir pour moi, une sorte d'hommage, de dette plutôt. Sans doute ne serais-je pas tout à fait, sans elle, sans l'image qu'elle a été au long de ma jeneusse et de mes années de formation, ce que je suis. (Et cela, qu'elle soit morte 8 jours après ma mère, en 86, est un signe supplémentaire)".

Annie ERNAUX. «Le fil conducteur qui me relie à Beauvoir», en *Simone de Beauvoir Studies*. Vol. 17, N° 1. 2001, pp. 1-6.

[11] "Elle est morte huit jours avant Simone de Beauvoir.

Elle aimait donner à tous, plus que recevoir. Est-ce qu'écrire n'est pas une façon de donner"

Annie ERNAUX. *Une Femme*. Ed. cit., pp. 105-106.

EL COLEGIR ÉTICO DE LA MEMORIA

Al comienzo de *Une Femme*, la narradora se revela como un individuo atípico que intenta distinguir con objetividad los cabos sueltos de su historia, pero que a medida que la exposición va ganando ritmo, siente que no puede ser tanto así, porque ¿cómo despejar las sombras de ambigüedad sin apelar al ser sensible que la juzgó, pero también la amo? El lector reconoce en este punto crucial de la disquisición de la narradora consigo misma —que otros juzgan como meramente autobiográfico— la esencia del ser con-viviente como un ser eminentemente ético, más allá de las diferencias que reflejen como opuestos: autoridad (de la madre) / dependencia (de la hija). Una autobiografía es un mecanismo complejo, casi se diría, algebraico, que enfrenta a un individuo a lo que ha sido y lo que ha devenido; aunque ponga en orden su conciencia para exhibirse de tal o tal manera, cada gesto es significativo y trascendental de cara a la verdad. En este sentido, la narradora de *Une Femme* se auto-examina en el decir mismo tantas veces cuantas le reclaman las huellas de haber vivido.

En cada autor que toma la determinación de auto-observarse a través de un ejercicio de escritura, ésta cobra un resultado particular. En el caso de Ernaux, la exposición del viaje alrededor de sí misma toma como recurso la sucesión de sus publicaciones, que son propiamente, cada una de ellas, un capítulo más de ficción-autobiográfica, o como ella misma lo denomina: "*l'auto-socio-biographie*" ("la auto-socio-biografía"). El lector advierte rápidamente que lo que se presenta como original en las obras de Ernaux es que la primera persona no es, simultáneamente, sujeto y objeto del relato, que la forma de la escritura no busca, de manera restrictiva, contar la historia de su vida, sino más bien involucrar la personalidad de la narradora en una trama que le permita indagar la verdad colectiva (o social) en la que otras personas, que bien pueden ser su padre, su madre, su esposo, participan. En otras palabras, el "yo" no está, ni se muestra al servicio de sí mismo, sino de los otros; es la historia de cada uno de ellos lo que importa. Así se hace explícito en *Une Femme:* "Lo que espero escribir con mayor precisión se sitúa sin duda en el cruce de lo familiar y lo social. Mi proyecto es de naturaleza literaria, ya que se trata de buscar una verdad sobre mi madre a la que sólo se puede llegar con palabras. (Es decir que ni las fotos, ni mis recuerdos, ni los testimonios de la familia me puede entregar esa verdad"[12].

[12] "Ce que j'espère écrire de plus juste se situe sans doute à la jointure du familial et du social, du mythe et de l'histoire. Mon projet est de nature littéraire, puisqu'il s'agit de chercher une vérité sur ma mère qui ne peut être atteinte que par des mots. (C'est-à-dire que ni les photos, ni mes souvenirs, ni les témoignages de la famille ne peuvent me donner cette vérité)".

Ibid., p. 23.

Pero lo verdaderamente asombroso es advertir que, si bien el "yo" toma distancia, eso no significa que neutralice la afectividad, o que la desatienda con el propósito de ganar objetividad y curarse de subjetivismos que la involucren vida con vida, llevándola de un momento a otro: de niña a adolescente, de joven a persona adulta, gravitando siempre en derredor de la "otra". Siendo la subjetividad un precepto de la experiencia humana, Ernaux entiende que sería una salida en falso negarla o enmascararla; adicionalmente, el vínculo de la hija con la madre no tiene ninguna posibilidad de configurarse al margen de la subjetividad que se nutre tanto del sentido profundo como del manifiesto de cada momento vivido. Conforme discurre la corriente de las impresiones, en la narración ingresan elocuentes trazas de angustia:

> "Cuando la vuelvo a ver, me angustia encontrarla cada vez menos «humana». Lejos de ella, yo me la representaba con sus expresiones, su mirada de antes, nunca como se había vuelto"[13].

culpabilidad:

> "En Annecy pensaba en ella con culpabilidad. Vivíamos en una «gran mansión burguesa», habíamos tenido un segundo hijo: ella no se «lucraba» de nada"[14].

compasión:

> "Miraba sus hombros desnudos, su cuerpo que veía por primera vez abandonado. Me parecía estar frente a la joven que me había parido durante una noche de la guerra. Con estupor me di cuenta de que ella podía morir"[15].

tristeza:

> "En la semana siguiente, me sucedía que me ponía a llorar sin importar dónde. Cuando me desperté supe que mi madre estaba muerta. Estaba saliendo de sueños pesados de los que no recordaba nada, excepto que ella estaba allí, muerta"[16].

[13] "Au moment de la revoir, mon angoisse à chaque fois de la retrouver encore moins «humaine». Loin d'elle, je me la représentais avec ses expressions, son allure d'avant, jamais comme elle était devenue".

Ibid., pp. 99-100.

[14] "À Annecy, je pensais à elle avec culpabilité. Nous habitions une «grande maison bourgeoise», nous avions un seconde enfant: elle ne «profitait» de rien".

Ibid., p. 75.

[15] "Je regardais ses épaules nues, son corps que je voyais pour la première fois abandonné, dans la douleur. Il m'a semblé être devant la jeune femme qui avait accouché difficilement de moi, pendant une nuit de la guerre. Avec stupeur, je réalisais qu'elle pouvait morir".

Ibid., p. 85.

amor:

> "No escucharé más su voz. Es ella, y sus palabras, sus manos, sus gestos, su manera de reír y de andar, que unían la mujer que yo soy con la niña que había sido. He perdido el último vínculo con el mundo de dónde vengo"[17].

dependencia:

> [1]"Eran los gestos que ella siempre había tenido, las palabras que venían de toda su vida. Yo no quería que ella muriera. Tenía necesidad de alimentarla, tocarla, escucharla"[18].

Estos y otros renglones de la subjetividad van aportando los elementos para que la memoria colija en múltiples direcciones ¿quién era Ella?, ¿cómo era?, ¿qué hacía? ¿qué quería? La respuesta a estas preguntas no puede ser plana, como si se llenara el formato de una encuesta; antes bien, reclama un principio ético fundamental a partir del cual trazarse como meta recabar —en un ejercicio auto-socio-gráfico (objetivo y subjetivo a la vez)— la verdad de sus vidas (la de la madre-personaje y la de la hija-narradora-autora). ¿Qué mejor autobiografía que la que busque el centro (la verdad), no la excentricidad de la farándula? ...y se tienen, en el registro de la escritura de mujer, magníficos ejemplos; uno de ellos de la escritora estadounidense Emily Dickinson:

> "Es todo lo que tengo hoy para traer —
> esto y mi corazón además —
> esto y mi corazón y todos los campos —
> y todas las praderas anchas —
> cuente bien — no sea que alguien
> pueda revisar la cuenta —
> esto y mi corazón y todas las abejas
> que en el trébol moran"[19].

[16] "Dans la semaine qui a suivi, il m'arrivait de pleurer n'importe où. En me réveillant, je savais que ma mère était morte. Je sortais de rêves lourds dont je ne me rappelais rien, sauf qu'elle y était, et morte".

Ibid., p. 20.

[17] "Je n'entendrai plus sa voix. C'est elle, et ses paroles, ses mains, ses gestes, sa manière de rire et de marcher, qui unissaient la femme que je suis à l'enfant que j'ai été. J'ai perdu le dernier lien avec le monde dont je suis issue".

Ibid., p. 106.

[18] "C'étaient des gestes qu'elle avait toujours eus, des paroles qui venaient de toute sa vie. Je ne voulais pas qu'elle meure. J'avais besoin de la nourrir, la toucher, l'entendre".

Ibid.

Aunque lo dicho en el poema se revele sencillo, no lo es, porque toda vez que el "yo" involucra su presente con el paisaje del cual forma parte, ello es posible entregando su ser simple y natural, que es su pura verdad.

De vuelta a *Une Femme*, de manera breve, pero esencial, Ernaux lleva a la escritura el mapa de su vida, con frases cortas, suficientes para indagar su pasión, su soledad, su inquietud moral, su amor. La escritura indaga en el lenguaje para darle forma a la memoria y traer a la presencia del lector los matices de una vida en el cuerpo, el *éthos* y el espíritu de "una mujer". Algo muy diferente ocurriría si el cometido fuera juzgarla o, marcarla con un rótulo. El "yo" de la narradora siente y sabe que puede sustentar la causa de "una mujer" labrando para ella espacios y tiempos que van cobrando valor en el relato.

Reconocerse en la escritura es un difícil arte, no es un juego simple en el que el sentido se revele con transparencia; los oficios de la autobiografía suelen tener como resultado la invención o la fantasía del "yo". Ernaux identifica un espacio en la escritura que le pertenece a la sociedad entera, porque en cada persona lee una conciencia, un *habitus* de estar y de vivir, un tipo de sentimiento por las otras personas y por las cosas mismas. En *Une Femme* lo que consigue es desenvolver el curso de su madre por el mundo, poniendo en primer plano las tensiones que confirmaban en Ella una presencia singular. Este acto es deliberado, pero no por ello se muestra ajeno al principio ético del respeto, porque ¿qué es de quien no escribe?, ¿de quien no habla de sí mismo? Más que el "yo" de la narradora, es la escritura la que habla de Ella, la que restituye a su persona un aura de dignidad, que no le corresponde sólo por haber sido la madre, sino, fundamentalmente, por haber sido "una mujer": Un ser completo, total, en movimiento.

Si aún hiciera falta reiterarlo, *Une Femme* es, para el lector, un vigoroso ejercicio ético de la memoria en el que, coligiendo fragmentos, se avanza desde la muerte del ser de "una mujer" en este mundo, hasta su vida en la escritura.

[19] "It's all I have to bring today / This, and my heart beside — / This, and my heart, and all the fields / And all the meadows wide — / Be sure you count — should I forget / Some one the sum could tell — / This, and my heart, and all the Bees / Which In the Clover dwell".

Emily DICKINSON. *The Complet Poems*. Edited by Thomas H. Johnson. Little, Brown and Company. Boston – Toronto. 1960, pp. 18-19.

Versión en español: Emily DICKINSON. *Poemas*. Selección y traducción de Silvina Ocampo. Tusquets editores. Buenos Aires. 2013, pp. 37-38.

REFERENCIAS

Simone de BEAUVOIR. *Le Deuxième Sexe*. Paris. Éditions Gallimard. 1948. Versión en español: *El segundo sexo*, en *Obras completas*, tomo III. Traducción del francés por Juan García Puente. Aguilar. Madrid. 1981.

_____. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris. Éditions GAllimard. 1958. Versión e español: *Memorias de una joven formal*. Traducción de Silvina Bullrich. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1973.

_____. *La Femme Rompue*. Paris. Éditions Gallimard. 1967. Versión en español: *La mujer rota*. Traducción de Dolores Sierra y Néstor Sánchez. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1968.

Albert CAMUS. *L'Étranger*. Paris. Éditions Gallimard. 1942.

Emily DICKINSON. *The Complet Poems*. Edited by Thomas H. Johnson. Little, Brown and Company. Boston – Toronto. 1960.

_____. *Poemas*. Selección y traducción de Silvina Ocampo. Tusquets editores. Buenos Aires. 2013.

Annie ERNAUX. *La Femme gelée*. París. Éditions Gallimard. 1981. Versión en español: *La mujer helada*. Traducción de Lydia Vásquez Jiménez. Barcelona. Editorial Cabaret Voltaire. 2015.

_____. *La Place*. Éditions Gallimard. Paris. 1983. Versión en español: *El lugar*. Traducción de Nahir Gutiérrez. Madrid. Editorial Tusquets. 2002.

_____. *Une Femme*. Paris. Éditions Gallimard. 1987. Versión en español: *Una mujer*. Traducción de Lydia Vásquez Jiménez. Barcelona. Editorial Cabaret Voltaire. 2020.

_____. «Le fil conducteur qui me relie à Beauvoir», en *Simone de Beauvoir Studies*. Vol. 17, N° 1. 2001, pp. 1-6.

_____. «Écrire, écrire, pourquoi?», Entrevista con Raphaëlle Rérolle. Éditions de la Bibliothèque publique d'information / Centre Pompidou. 2010.

_____. *Mémoire de fille*. París. Éditions Gallimard. 2016. Versión en español: *Memoria de chica*. Traducción de Lydia Vásquez Jiménez. Barcelona. Editorial Cabaret Voltaire. 2016.

Marianne HIRSCH. *The Mother / Dauther Plot. Narrative, Psychoanalysis, Feminism*. Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis. 1989.

Marvel MORENO. *El encuentro y otros relatos*. Bogotá. El áncora editores. 1992.

123 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXV, 2023, 3, pp. 123-148
ISSN: 1825-5167

GENEALOGIA DEL PRESENTE E SCELTA NARRATIVA IN *CROSSROADS* DI JONATHAN FRANZEN

NICCOLÒ PARDINI
Università degli studi di Milano
niccolo.pardini@studenti.unimi.it

ABSTRACT
In this article we discuss Franzen's latest novel, *Crossroads*, by addressing its philosophical depth and investigating its value within the author's literary path. First, we intend to reconstruct the genealogical operation proposed by Franzen, highlighting the most relevant theoretical elements through a comparison with the categories of Macintyre's *After Virtue*. In the second section we focus on the various characteristics that define choice and decision-making in the novel, while outlining a model of analysis through which we can frame the question of choice within contemporary American literature. Finally, we outline the main forms of critical resistance identified by the author through an examination of recurring thematic choices in the writings as well as the recognition of specific stylistic approaches. By following this route, we hope to draw attention to the limits and contradictions that characterize the interaction between the individual and society and shed light on the challenges associated with conceptualizing the modern individual within authentic social contexts.

KEYWORDS
Franzen; *Crossroads*; individual; community; choice.

La letteratura nordamericana degli ultimi decenni ha spesso tentato di mettere a fuoco il rapporto tra individuo e comunità, trattando i mutamenti che hanno sconvolto la società nel secondo dopo guerra e, in particolare, nella fase che convenzionalmente si apre, sulla spinta di vari fattori[1], tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta. La situazione statunitense rappresenta uno scenario privilegiato per osservare le ambiguità cui si accompagna un'apparente liberazione ed emancipazione del singolo dalla sfera comunitaria. In un paese storicamente frammentato, in cui le differenze tra le varie metropoli e tra centri urbani e zone rurali sono così

[1] Per un quadro generale, vedi Harvey D., *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2007. Per un'analisi storica puntuale sul contesto nordamericano e su alcuni dei problemi che trattiamo in questo scritto, vedi Putnam R. D., *The Upswing: How America Came Together a Century Ago and How We Can Do It Again*, Simon &Schuster, New York, 2020, trad. it. *Comunità contro individualismo. Una parabola americana*, Il mulino, Bologna, 2023.

marcate, le contraddizioni emergono nitidamente, risultando più facilmente osservabili. Mediante forme e approcci differenti, i principali narratori statunitensi degli ultimi anni, quali, tra gli altri, Don DeLillo, David Foster Wallace o Jonathan Franzen, hanno indagato le aporie e le tensioni che li circondano, contribuendo a definire un quadro complesso, stratificato, al cui centro troviamo il singolo individuo, ormai in apparenza svincolato dalle pastoie ideologiche e premoderne che lo ostacolavano, ma al contempo incapace di sviluppare legami sociali fecondi e autentici. Pur trattandosi di un tema già ampliamente sviscerato nel corso del Diciannovesimo secolo, nonché approfonditamente affrontato dall'etica e dalla teoria critica contemporanee, la letteratura ci permette di allargare l'orizzonte analitico e di porre in evidenza alcuni caratteri peculiari di questo processo. Inoltre, i principali autori di questo periodo, offrendo un mosaico stilistico variopinto, hanno contribuito a intercettare e a formare i diversi linguaggi della contemporaneità, o, al contrario, a rivendicare percorsi e scelte inattuali, con l'intento di criticare o rifiutare le derive moderne.

L'opera di Jonathan Franzen si inserisce criticamente in questo contesto. Attraverso la composizione di romanzi, saggi e articoli, egli si è creativamente confrontato con i processi in atto nella contemporaneità, con le nuove sfide emerse nel corso degli ultimi decenni e con le patologie sociali che affliggono l'individuo moderno[2]. Nella sua produzione saggistica la forma romanzo viene ampiamente discussa in quanto operazione primariamente sociale, che si inscrive in un preciso decorso storico e che mira a ripensare e interrogare il presente[3]. Egli analizza la cultura americana alla luce dei complessi processi innescatisi nell'ultimo secolo, particolarmente con l'avvento della fase neoliberale e il superamento dialettico del '68 e dei movimenti di protesta studenteschi. La sua opera rappresenta, dunque, un punto d'accesso scontato ma quanto mai proficuo per indagare queste dinamiche epocali, per fare i conti con gli sviluppi sociali e tecnologici che interrogano e turbano il soggetto contemporaneo. Sebbene egli abbia largamente privilegiato, nel suo lavoro, l'analisi diretta del suo tempo, la sua ultima fatica, *Crossroads*, primo tassello di una trilogia ancora in composizione, rappresenta una svolta, un tentativo di tematizzare il presente non immediatamente, ma ricostruendone le radici, rintracciandone il sorgere. L'oggi non è esplicitamente tematizzato, ma trapela in controluce, si intravede nelle rotture che scuotono e frantumano la composizione unitaria originaria. Da questo punto di vista, pur non presentando alcuni argomenti ricorrenti della sua opera, quali, per esempio, l'influenza della rivoluzione tecnologica sulla quotidianità del

[2] Per quanto le posizioni che egli esprime nei saggi e nei romanzi non siano sempre sovrapponibili, cfr. Burn S.J., *Jonathan Franzen and the End of Postmodernism*, Continuum, New York 2008, p. 48.

[3] La sua posizione in merito divenne molto celebre grazie all'articolo scritto per Harper nel 1996, rinominato nel tempo *Harper's Essay*. Una rilettura critica dell'articolo da parte dello stesso autore è presente all'inizio della raccolta di saggi *How to be Alone*.

soggetto moderno, le forme lavorative proprie del capitalismo avanzato o le difficoltà legate al cambiamento climatico, con questo romanzo Franzen intende delineare la genesi del mondo che ha approfonditamente descritto e analizzato nei suoi testi precedenti; nel suo scritto più celebre, *Le Correzioni*, nel successivo e meno riuscito *Libertà*, e nei primi due romanzi di ispirazione postmodernista, *La ventisettesima città* e *Forte movimento*.

In questo articolo intendiamo ricostruire le implicazioni principali del disegno genealogico tratteggiato in *Crossroads* da Franzen, scandagliare le scene che egli disegna e lo stile con cui opera. La convinzione di fondo che orienta il nostro lavoro è che l'analisi di questo testo ci possa permettere sia di comprendere a fondo di cosa realmente ne va nel percorso intellettuale di Franzen, le motivazioni originarie che modulano il suo sguardo narrativo e analitico, sia di soffermarci, da un'angolazione nuova, su alcuni temi che hanno lungamente interessato la filosofia morale e politica negli ultimi decenni. L'articolo si suddivide in tre momenti. In primo luogo, percorreremo le tappe principali della sottile operazione genealogica condotta da Franzen, esplicitando gli slittamenti e i salti che si producono, a suo avviso, in questo crocevia epocale. Mediante questa ricostruzione tenteremo di far emergere i principali elementi teorici e le implicite formulazioni concettuali presenti nel testo. In seguito, tratteremo il tema della scelta morale o narrativa. Si tratta di uno dei motivi cardine di *Crossroads*, tutti i personaggi, in particolare i più giovani, vengono chiamati a prendere decisioni esistenziali che determineranno le loro vicende future. Questo passaggio ci permetterà di definire gli elementi fondamentali che governano la raffigurazione della scelta nella letteratura nordamericana contemporanea. Infine, delineeremo i principali esiti cui conduce, secondo Franzen, la spaccatura originaria emersa in *Crossroads*, le forme che egli identifica di critica, resistenza o convivenza di fronte alle contraddizioni del presente. In questo ultimo paragrafo, avremo inoltre l'occasione di soffermarci su alcune peculiarità dello stile di Franzen, e di evidenziare la specifica postura che si cela dietro la sua idea di letteratura. Il quadro analitico di riferimento, rispetto al quale esamineremo e valuteremo la prospettiva proposta nei testi di Franzen, è quello emerso nel corso del dibattito tra comunitaristi e liberali, con particolare attenzione ai lavori di MacIntyre e Taylor[4]. La tesi che intendiamo sostenere è che la letteratura nordamericana contemporanea, e in particolare il lavoro di Franzen, rappresentino un tentativo, espresso su più livelli, di tematizzare le aporie che caratterizzano il rapporto tra individuo e comunità nella contemporaneità, di evidenziare le forme astratte, univoche e incompiute in cui si

[4] Come ampiamente risaputo, la distinzione tra comunitaristi e liberali non è accettata da tutti e presenta numerose ambiguità. Per una antologia di testi in lingua italiana, vedi Ferrara A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma, 1992. Per un'introduzione al tema del comunitarismo, vedi Paizè V., *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

articola il legame tra singolo e collettività. La questione della scelta, nelle sue forme tragiche e violente, o, all'opposto, nelle sue varianti acritiche e passive, diviene l'elemento cardine attraverso cui la diagnosi critica rispetto al presente assume forma, concretezza fenomenologica.

Prima di analizzare diffusamente il testo di Franzen, è fondamentale ribadire, proprio alla luce del contesto teorico menzionato, nonché in base alle posizioni espresse da Franzen nei suoi saggi, il valore di un dialogo fecondo tra etica e letteratura, tra formulazione teorica e dimensione narrativa. Ci focalizzeremo su questo punto nel primo paragrafo.

IL POTENZIALE CRITICO DELL'ALLEANZA TRA ETICA E LETTERATURA

Le tesi qui esposte coinvolgono, in egual modo, filosofia pratica e analisi letteraria. La premessa di fondo, dunque, è che queste due discipline, accademicamente separate, possano trarre vantaggio da un intenso dialogo, da un cammino di scambio e contaminazione. Al netto di un'ovvia, per quanto essenziale, constatazione in merito al potere dell'interdisciplinarità, all'esigenza di istituire ponti tra le branche del sapere, vi sono ragioni più puntuali e profonde che ci spingono a battere questa strada, a intraprendere un percorso tra questi due mondi. L'obiettivo che ci poniamo in questo paragrafo, dunque, è definire, seppur con un certo grado di approssimazione, data l'ampiezza della materia, in che senso l'etica e la letteratura hanno l'una bisogno dell'altra. Data la potenziale estensione del tema, adotteremo un approccio immanente, che faccia leva sulle medesime fonti su cui ci concentreremo nei paragrafi seguenti, sui lavori di Franzen e sulle tesi di alcuni esponenti del comunitarismo, in particolare di Taylor.

La domanda cui intendiamo rispondere è la seguente: in che senso il gesto filosofico si arricchisce, guadagna profondità, incrociandosi con la letteratura, misurandosi criticamente con i romanzi, o, più in generale, con le opere di finzione? Un tal quesito ci spinge a chiederci cosa la letteratura presenta, o a cosa essa accede più facilmente, in confronto alla riflessione etica, in particolare alle forme che quest'ultima assume nella contemporaneità. Una possibile risposta è che la lettura e l'analisi di testi narrativi ci consente di mettere a fuoco e rivalutare tutti gli elementi, gli aspetti e i valori che la corrente filosofia pratica tende a elidere, a considerare come irrilevanti. L'affiancamento della letteratura al pensiero morale assume, dunque, una connotazione immediatamente critica. Sebbene non venga esplicitamente tematizzata, una tale postura è riscontrabile nelle tesi di Taylor, in particolare nella sua fitta polemica con il naturalismo liberale e il paradigma rappresentazionale mo-

derno. Egli, muovendosi tra varie tradizioni e discipline, evidenzia i limiti che affliggono la riflessione morale contemporanea, le aporie e difficoltà che ci impediscono di fornire resoconti completi e verosimili delle nostre primarie intuizioni etiche. Le radici di queste mancanze vanno rintracciate nella rivoluzione scientifica moderna. La scienza contemporanea sorge, secondo Taylor, nel segno del «rifiuto di quelle che si potrebbero definire proprietà antropocentriche»[5]. L'epistemologia moderna si fonda sull'esclusione sistematica di tutto ciò che non è formalizzabile e riducibile alla mera dimensione quantitativa. Sebbene questo affrancamento dalla sfera delle qualità abbia prodotto risultati rilevanti nelle scienze dure, garantendo un margine di accuratezza e un potenziale manipolativo precedentemente inimmaginabile, una volta esteso ad altri ambiti ha rivelato tutti i suoi limiti. La metodica soppressione del punto di vista del soggetto, del carattere situato e specifico dell'operare significante che struttura l'agire umano, ha corrotto e impoverito la nostra concezione dell'individuo e della sua agentività, finendo per assimilare l'«agire alle cose»[6]. L'enorme mole di manifestazioni che caratterizzano l'umano, di espressioni significative che inquadrano il suo stare nel mondo, viene accantonata in favore di una descrizione piatta, che mira a una pura e astratta neutralità e che limita l'esserci dell'uomo al suo essere un soggetto di rappresentazioni, che agisce in vista di fini universali e oggettivi, raggiungibili mediante un calcolo strategico. Questo approccio finisce per indebolire e uniformare la nostra concezione del reale, per definire e circoscrivere un orizzonte di possibilità che si estende fin dove giunge l'astratta ragione strumentale; «noi ceselliamo e limiamo la realtà, in questo caso della riflessione etica, per farla rientrare nel letto di Procuste del nostro modello di convalida»[7].

A questa visione schematica e strumentale dell'antropologia e dell'agire umano, Taylor oppone una prospettiva teorica più complessa e sofisticata, che intende cogliere le diverse sfumature e sottigliezze che compongono la nostra esperienza reale. Al centro di questa concezione si situa la differenza tra valutazione e valutatore forte e valutazione e valutatore debole. L'idea dell'uomo come valutatore forte è uno dei

[5] Taylor C., *The concept of Person, in Human Agency and Language. Philosopical papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 106., trad. it. di P. Costa, *Il concetto di Persona* in *Etica e Umanità*, Vita e pensiero, Milano, 2004, p. 139.

[6] *Ibidem*.

[7] Taylor C., *The Diversity of Goods*, in *Philosophical and the Human Sciences. Philosophical papers II*, Cambridge University, Cambridge, 1985, p. 230, trad. it. P. Costa, *La diversità dei beni*, in *Etica e Umanità*, Vita e pensiero, Milano, 2004, p. 230.

punti di approdo, nonché una delle principali sfide, che segna il percorso dell'autore canadese[8]. Il nucleo di questa distinzione risiede nel salto che intercorre tra un semplice «soppesatore di alternative»[9], che svolge calcoli ed elabora strategie, con l'unico obiettivo di massimizzare l'utilità generale e di accrescere la propria soddisfazione finale, e colui che compie valutazioni qualitative e giudica e classifica i propri desideri in base a considerazioni e discriminazioni valoriali autentiche. In *Che cos'è l'agire umano?*, Taylor definisce molto chiaramente questa differenza:

> Un valutatore forte, termine con cui intendo un soggetto che valuta fortemente i desideri, va più a fondo poiché caratterizza la propria motivazione a una profondità maggiore. Caratterizzare un desiderio o un'inclinazione come più degna, o più nobile, o più integrata, ecc., di altre significa parlare di essa nei termini del tipo di qualità di vita che essa esprime e sostiene. Io evito l'atto vigliacco [...] perché voglio essere un uomo coraggioso e rispettabile. Mentre per il semplice soppesatore la posta in gioco è la desiderabilità dei differenti appagamenti, quelli definiti dai suoi desideri de facto, per il valutatore forte la riflessione esamina anche i differenti possibili modi d'essere dell'agente. Le motivazioni o i desideri non contano solo in virtù nell'attrattiva degli appagamenti, ma anche in virtù del tipo di vita e del tipo di soggetto a cui propriamente questi desideri appartengono[10].

Essere un valutatore forte significa, dunque, combinare il calcolo delle conseguenze con la capacità di muoversi in un orizzonte assiologicamente definito, contraddistinto da differenze non solo quantitative ma anche qualitative. In questo senso l'utilitarismo, come esito in ambito morale della rivoluzione scientifica, risulta essere una teoria superficiale, o, più malignamente, per superficiali. Come la scienza moderna tende ad astrarre da ciò che non risulta immediatamente riducibile alla dimensione quantitativa, focalizzandosi solo su una piccola porzione dell'esperienza umana, l'utilitarismo indugia sui desideri senza tematizzare le questioni più profonde, ciò che realmente ha valore nella vita umana. Con la nozione di valutatore forte, Taylor intende, dunque, non solo fornire una descrizione più accurata del comportamento umano, ma anche criticare le forme patologiche e deviate che caratterizzano l'esperienza morale contemporanea, e che, più in generale, contribuiscono ad alimentare il disagio della modernità.

Poste queste premesse, si può comprendere come la letteratura si inscriva fecondamente in questo quadro teorico. Una volta concepito l'individuo come valutatore

[8] Per una panoramica sul concetto di valutatore forte in Taylor, vedi Laitinen A., *Strong evaluation without moral sources on Charles Taylor's philosophical anthropology and ethics*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2008.

[9] Taylor C., *What is Human Agency?* in *Human Agency and Language. Philosopical papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 22, trad. it. P. Costa, *La diversità dei beni*, in *Etica e Umanità*, Vita e pensiero, Milano, 2004, p. 59.

[10] *Ivi*, p. 25, trad. It. *Ivi*, p. 62.

forte, il mondo riemerge in tutte le sue tonalità e sfumature, oltre la coltre grigia delle quantità fa capolino l'infinita varietà delle qualità. Taylor dedica molte pagine all'analisi delle diverse sfere di esperienza che si schiudono compiendo questo passo, oltrepassando il progetto epistemologico moderno. L'agente diviene – o forse, più correttamente, ritorna a essere – un soggetto di emozioni, che si muove ambiguamente tra diversi modelli e prospettive sociali, che cerca di conciliare le proprie specifiche aspirazioni con un contesto assiologicamente stabile ma socialmente e comunicativamente dinamico. Questo passo al di là del naturalismo garantisce una maggior chiarezza rispetto a ciò di cui realmente ne va nella nostra vita pratica, e, al contempo, comporta anche l'inevitabile estendersi e intricarsi dell'orizzonte dei possibili. Le scelte e le dispute non hanno più luogo su un terreno neutrale e trasparente, in cui le diverse opzioni e posizioni appaiono chiare ed esplicite, pronte a essere calibrate e inserite in una catena causale. Il terreno stesso della morale si espande, dovendo includere al proprio interno elementi nuovi, vari, che eccedono i confini astratti e artificiali del calcolo felicifico e che turbano le richieste moderne di omogeneità. La ricerca di chiarezza e controllo cui aspira la ragione liberale moderna viene dunque messa in crisi, le scelte e le attribuzioni di valore si situano su un terreno meno solido di quanto illusoriamente ipotizzato sulla base del paradigma rappresentazionale. Il quadro più complesso e oscuro che emerge richiede, dunque, una maggior capacità di articolare l'implicito, di sciogliere le difficoltà e le ambiguità che caratterizzano un mondo qualitativamente variegato, il cui significato non è immediatamente disponibile ma è il risultato di uno sforzo interpretativo mai definitivamente concluso. Questo complesso ma teoreticamente inevitabile confronto con l'oscurità necessita di un vocabolario più ampio, «il valutatore forte», dice Taylor, «considera le alternative a cui si torva di fronte alla luce di un linguaggio più ricco»[11]. Per esprimere le distinzioni qualitative, i diversi modelli esistenziali e progetti di vita che orientano l'essere morale dell'uomo, è necessario uno sguardo più profondo, che sappia cogliere ciò che non si dà immediatamente, che viene spesso taciuto o non tematizzato, ma che sottende e alimenta tutti i nostri giudizi di valore. La letteratura ci consente di osservare chiaramente questo mondo assiologicamente ordinato, di identificare le distinzioni qualitative che costituiscono la trama dell'essere nel mondo dell'uomo. La filosofia, nella sua ambizione a costruire un discorso profondo, trae nuove risorse dal confronto con le opere di finzione, riesce a cogliere le ombre e i dettagli che frequentemente, in particolare negli ultimi decenni, tende a sottovalutare, se non a eliminare. Nei romanzi i desideri non sono mai semplici fattori di un'operazione pseudo matematica, ma si colorano

[11] *Ivi*, p. 23., trad. it. *Ivi*, p. 60.

di valori e dimensioni qualitativamente differenti; i personaggi si trovano continuamente di fronte all'alternativa di essere coraggiosi o codardi, leali o disonesti, nobili o spregevoli. Gli oggetti della scelta assumono significato in quanto espressioni di diversi corsi d'azione che comportano esempi e tipi di vita complessi. I protagonisti plasmano la propria identità mediante le valutazioni forti che compiono, progettano la propria esistenza all'interno di un orizzonte definito, situato, senza il quale non sarebbero in grado di agire criticamente, di essere persone. La narrativa permette di comprendere che la neutralità del punto di partenza è un'astrazione insostenibile, un'aspirazione storicamente situata tra le altre che, in aggiunta, si impone al costo della perdita stessa del sé, di tutto ciò che per l'essere umano ha valore e che contribuisce a formare la sua identità. La letteratura conserva un legame più genuino e autentico con il mondo della vita, con l'esistenza ordinaria, ristabilendo una continuità che la filosofia moderna ha tentato di rompere[12]. Sebbene ciò venga solo intuito e accennato da Taylor, ritroviamo, in un quadro concettuale affine, una posizione simile nelle pagine di Iris Murdoch, filosofa, narratrice e maestra del filosofo canadese. Riportiamo, a titolo d'esempio, un passaggio di un saggio del 1961, *Contro l'aridità*:

> Divenire liberi è molto più complicato di quanto John Stuart Mill non immaginasse. È necessario disporre di molti più concetti di quelli che ci offre la nostra filosofia attuale [...] Una fede ingenua nella scienza, insieme al presupposto che ogni individuo sia razionale e assolutamente libero, porta a una pericolosa mancanza di curiosità nei confronti del mondo reale ed è responsabile del fatto che non si apprezzino le difficoltà incontrate nel tentativo di conoscerlo [...] La nostra attuale immagine di libertà incoraggia la fuga dalla realtà, mentre a noi farebbe bene un rinnovato senso della difficoltà e complessità della vita morale e dell'ambiguità della persona umana. Abbiamo bisogno di concetti con i quali definire la sostanza del nostro essere, perché solo attraverso un arricchimento e un approfondimento dei concetti si può ottenere un progresso morale [...] A questo punto nella nostra riflessione possiamo capire quale importanza ha la letteratura, specialmente da quando ha preso su di sé alcuni dei compiti che in precedenza erano propri della filosofia. Attraverso la letteratura possiamo riscoprire quale spessore hanno le nostre vite [...] La letteratura [...] ci può offrire un nuovo vocabolario dell'esperienza e un'immagine più vera della libertà.[13]

La filosofia riscopre, dunque, mediante la letteratura, le diverse tonalità dell'esperienza, oltrepassa l'aridità e l'ingenuo razionalismo che ha vanamente rincorso negli ultimi decenni e si approssima a un'idea più sofisticata e complessa di ragione, a

[12] Con l'illustre eccezione di Hegel.

[13] Murdoch I., *Against Dryness*, in *Existentialists and Mystics, Writings on Philosophy and Literature*, Chatto & Windus, London, 1997, pp. 293-94, trad. it. Costantino E., Fiorini M., Elefante F., *Contro l'aridità* in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Il Saggiatore, Milano, 2006, pp. 296-97. Nel quadro teorico avanzato da Murdoch, questa prospettiva deve coniugarsi ad una riforma della letteratura, attraverso cui l'immaginazione venga elevata al di sopra della fantasia.

una razionalità che potremmo definire letteraria o narrativa. Alla base di tutto ciò, sta ovviamente l'idea di una letteratura capace di immergersi nelle differenze qualitative, di tratteggiare i modelli e le forme di vita che definiscono l'identità e i processi decisionali degli agenti.

Una tale idea di letteratura emerge nei lavori di Franzen, ancor prima che nei suoi romanzi nelle sue opere saggistiche. In questi scritti, la letteratura figura come un tentativo di resistere e non soccombere al mondo tecnocapitalista moderno, allo svuotamento di senso e all'individualismo sfrenato che affliggono la società contemporanea. Franzen identifica due compiti fondamentali del narratore: egli deve, in primo luogo, «creare significato»[14], non arrestarsi alla semplice concatenazione meccanica di eventi; in secondo luogo, deve far emergere i contrasti che la società contemporanea mira a pacificare ed evitare, restituendo al conflitto la propria complessità. In questo senso, in un articolo subito posteriore all'uscita della sua più celebre opera[15], *Le Correzioni*, egli definisce il suo progetto letterario, o, più ambiziosamente, la letteratura seria in generale, «realismo tragico». Il realismo tragico si configura come un tentativo strenuo, inattuale, di preservare un «accesso alla sporcizia che si trova dietro il sogno della Libera scelta»[16], di raffigurare l'esistenza oltre la narcosi e la semplificazione cui mira il liberalismo contemporaneo. La letteratura deve dunque smarcarsi da una banale raffigurazione del piacere, dalle illusioni cui conduce la ragione strumentale, per mettere a fuoco i contrasti, le liti, le difficoltà e i dolori che segnano l'esistenza umana. Franzen sottolinea ulteriormente questo punto in un articolo del 2005 dedicato a *Il giocatore* di Dostoevskij. Egli, facendo riferimento al racconto lungo dell'autore russo e, più in generale, all'opera di alcuni narratori a lui cari, quali Wallace o Houellebecq, ribadisce che «la fine della baldoria», cioè la rinuncia a una facile e ingenua raffigurazione di cos'è il desiderio umano, «è l'inizio del racconto»[17]. Parafrasando nuovamente, saremmo quasi tentati di dire che, per Franzen, la letteratura assume valore una volta messo da parte il modello utilitarista.

CROSSROADS E LA GENEALOGIA DEL CONTEMPORANEO

In questa sezione ci occuperemo dell'ultimo romanzo di Franzen, *Crossroads*, ricostruendo, attraverso la lettura dei principali snodi narrativi, l'operazione genealogica condotta dall'autore. Questo libro, l'unico dell'autore non direttamente in-

[14] Franzen J., *Più lontano ancora*, Einaudi, Torino, 2012, p. 126.
[15] Si tratta di una riscrittura del celebre *Harper's Essay*, ridenominato *Why Bother?*.
[16] Franzen J., *Come stare soli*, Einaudi, Torino, 2003, p. 33.
[17] *Ivi*, p. 282.

centrato sull'oggi, presenta un chiaro intento programmatico a posteriori, o retroattivo; il ritorno al passato viene implicitamente giustificato con l'obiettivo di definire le radici su cui poggiano i lavori precedenti, di mostrare lo squarcio dalla cui apertura emergono i romanzi sulla contemporaneità. *Crossroads* presenta i temi chiave dell'opera di Franzen ma da un'angolatura differente. L'autore mette tra parentesi le eclatanti sfide poste dalla tecnologica e si concentra sul sorgere controverso dell'individualismo e dell'emotivismo attuali[18]. La sua prospettiva genealogica mostra numerosi punti di contatto con l'analisi proposta da MacIntyre in *Dopo la virtù*. Non è possibile ovviamente determinare sovrapposizioni immediate, o perfette. Il filosofo scozzese si concentra sulla storia della filosofia, con la ferma convinzione che vi sia una forte corrispondenza tra storia sociale e pensiero filosofico, e che, anzi, sia proprio il discorso teorico e il lavoro dei pensatori moderni ad aver determinato le trasformazioni in ambito morale negli ultimi secoli. Non intendiamo, dunque, istituire corrispondenze nette, quanto, piuttosto, aprire un dialogo tra i due autori, con l'obiettivo di far emergere i non detti, gli sfondi ideologici e i sottotesti teorici che si nascondono nel crocevia epocale fotografato dallo scrittore americano, e di testare la valenza fenomenologica e i risvolti sociali del quadro introdotto da MacIntyre. La tesi di fondo che cercheremo di provare è che Franzen disegna una parabola segnata dal fallimento e dal tradimento; lo scontro generazionale che egli mostra segna il passaggio da una morale dei padri che, dietro le pretese di genuinità e autorevolezza, rivela già le crepe dell'insorgere inarrestabile dell'individualismo, a una morale dei figli contraddistinta da una vuota ricerca di autenticità e da un generale senso di spaesamento, preludio del definitivo affermarsi del conformismo consumista e del soggettivismo contemporaneo.

Può essere utile, preliminarmente, riepilogare brevemente la trama del romanzo, o, quanto meno, definire la situazione di partenza e il quadro generale in cui si sviluppano le vicende dei personaggi, così da fornire le coordinate generali per muoversi più agilmente in questa sezione e nelle successive. Il libro narra le vicissitudini della famiglia Hildebrandt, composta da Russ, Marion e dai quattro figli, Clem, Becky, Perry e Judson; quest'ultimo, il più piccolo della famiglia, è l'unica voce mancante nella struttura a mosaico intessuta dall'autore, nel continuo gioco di sovrapposizioni e punti di vista differenti che egli architetta. Il racconto fotografa, attraverso la descrizione di due frammenti temporali definiti, poche ore nella prima sezione, un anno e qualche mese nella seconda, uno snodo decisivo nella vita dei

[18] Nel corso de *Le Correzioni*, Franzen abbozza un altro disegno genealogico attraverso la ricostruzione della gioventù e degli anni lavorativi di Alfred ed Enid. Rispetto all'elemento religioso, in questo quadro prevale quello lavorativo, l'altra grande fonte di associazionismo e aggregazione del Novecento americano. Sui rapporti tra religione e mondo del lavoro e la loro valenza comunitaria, vedi Putnam R.D., *op. cit.*, cap. IV, trad it. *Ivi*, cap. IV.

protagonisti, tutti a loro modo chiamati a compiere decisioni cruciali, che indirizzeranno la loro esistenza futura. Russ, pastore protestante in crisi di mezza età, è attratto da una vedova parrocchiana che lo distrae dalle sue mansioni e turba la sua missione spirituale. Marion deve fare i conti con i fantasmi del proprio turbolento passato e ricucire il rapporto con gli altri membri della famiglia, in primis con suo marito. Clem, il figlio maggiore, da poco partito per il college, intende rinunciare al rinvio del servizio militare per motivi di studio e vuole partire per il Vietnam. Becky è scossa da una cotta per la rockstar del paese e si dibatte tra ambizioni personali e la scoperta di una profonda fede religiosa. Perry deve destreggiarsi tra la dipendenza dalle droghe e i primi sintomi di una sindrome maniaco-depressiva. Al centro di questa tempesta, di questo crocevia esistenziale, che assume, nelle diverse storie e prospettive individuali, sfumature e tonalità differenti, ogni personaggio prenderà la propria strada.

Franzen ricostruisce la genesi del presente mediante la raffigurazione di due movimenti. Al tradimento dei genitori, segue l'individualismo dei figli. È opportuno, per comprendere a fondo questo passaggio, scomporre questa transizione e osservare i due momenti separatamente.

La parabola dei genitori è contraddistinta da un doppo tradimento, in primo luogo verso il sistema morale in cui ambiscono formalmente a collocarsi e, in secondo luogo, verso i figli. Pur dovendosi fare portavoce di una precisa dottrina etica, essi smarriscono la propria strada, piegano arbitrariamente le regole che, divenute ormai formulazioni vuote, perdono ogni rilevanza e cogenza. Il libro si apre, emblematicamente, con il sovvertimento del significato della festa cristiana e famigliare per eccellenza, il Natale. Russ sente di aver ricevuto, come «dono natalizio»[19], la possibilità di trascorrere del tempo con una parrocchiana di cui si è invaghito. L'autore pone immediatamente in evidenza, mediante questo accostamento parossistico, le contraddizioni e i vizi che, ancor prima che governare la contemporaneità capitalista, si insinuano nel declinante mondo dell'associazionismo religioso americano. È fondamentale sin da subito evidenziare che, negli Stati Uniti, la religione ha da sempre una connotazione primariamente sociale, la dimensione spirituale è spesso subordinata a quella aggregativa; «per molti americani», evidenzia Putnam, «la religione è più una ricca fonte di comunità che non una questione di impegno teleologico»[20]. Le debolezze di un pastore protestante, dunque, hanno un significato sociale, intersoggettivo, prima che metafisico. Nelle pagine di Franzen questi due piani risultano evidentemente sovrapposti, e il venir meno del disegno escatologico di matrice cristiana determina l'indebolimento di tutti i legami interpersonali. Questi fattori contribuiscono ad acuire la portata del tradimento e della mancanza di

[19] Franzen J., *Crossroads*, Einaudi, Torino, 2021, p. 5

[20] Putnam R.D., *op. cit.*, p. 138, trad. it. p. 161.

responsabilità di Russ. Egli è ormai incapace di adempiere al proprio ruolo di padre e di guida spirituale, di implementare e trasmettere un modello etico adeguato, socialmente rilevante. In lui è riscontrabile una disposizione narcisistica, da cui dipende un desiderio ossessivo di essere ammirato, di veder riconosciute le proprie qualità e capacità[21]. La religione stessa non è ormai che una forma di narrazione tra le altre, una storia che ha perso ogni forza prescrittiva. Franzen segnala questa svalorizzazione proponendo a più riprese l'equivoco accostamento tra motivi religiosi e tematiche sessuali. In un brano particolarmente eloquente, il giudizio universale funge da metafora per indicare il rapporto carnale che Russ si aspetta di consumare a breve con la vedova di cui si è infatuato:

> Alla maniera dei primi cristiani, convinti che il Messia apparso sulla terra in tempi recenti sarebbe tornato presto – che il Giorno del Giudizio fosse dietro l'angolo –, Russ immaginava che la situazione con Frances, già carica di implicazioni, ormai sul punto di sbocciare nell'estasi, si sarebbe risolta nel giro di pochi giorni.[22]

In Russ ritroviamo molti caratteri dell'individualismo patologico ed egoistico. Nonostante per lui si dia un'alternativa, egli agisce sempre, almeno fino al passo indietro finale, secondo i propri desideri, frapponendo il sé a ogni esigenza o richiamo divino e comunitario. Anche quando Dio gli dice «molto chiaramente cosa fare»[23], egli non vi conferisce alcuna valenza normativa, non ha rimorsi o dubbi a perseguire i propri obiettivi personali, a rincorrere il proprio piacere.

Anche nel tratteggiare il personaggio di Marion, Franzen torna a più riprese sul tema del tradimento. In questo caso, però, il quadro è ben più ambiguo e nebuloso. Il tradimento non è reale, tangibile e provato, come nel caso di Russ, che viene scoperto in atteggiamenti inappropriati dai figli. Marion sente il tradimento, lo vive interiormente. Si può ipotizzare che l'autore abbia voluto inserire nella sua vicenda alcuni archetipi critici del pensiero femminista. Le colpe, ancor prima che compiute, vengono interiorizzate. Il ruolo che si deve ricoprire, in quanto madre – e, nel caso di Marion, anche in quanto credente – eccede sempre gli sforzi che si possono compiere. Franzen fa ruotare tutta la storia di questo personaggio intorno a una vicenda passata, descritta in un lungo flashback. Mediante questo ricordo, l'autore affronta un altro importante crocevia della storia americana. Le terribili vicissitudini vissute dalla giovane Marion vengono infatti collegate al tracollo depressivo del padre, descritto mediante una similitudine di carattere economico e un riferimento esplicito alla Grande depressione e alla crisi del '29.

[21] Cfr. Lasch C., *La cultura del narcisismo*, Neri Pozza, Vicenza, 2020, p. 81.
[22] Franzen J., *op. cit.*, p. 408.
[23] *Ivi*, p. 493.

> Quanto assomigliava a una malattia mentale l'economia di una nazione! In seguito Marion si era chiesta per quanto tempo ancora, se il mercato azionario non fosse crollato, suo padre sarebbe rimasto nella fase maniacale, e se sarebbe riuscito, qualora la malattia fosse insorta più tardi, a essere maniacale nel bel mezzo della depressione. Erano ipotesi difficili da considerare, perché col senno di poi la coincidenza del crollo dei mercati e del crollo di suo padre sembrava inevitabile.[24]

Insieme alla ricerca del piacere, è il capitalismo, con le sue contraddizioni e ripercussioni, che inaugura la contemporaneità. Attraverso questo collegamento, Franzen conferisce fluidità e continuità alla propria ricostruzione genealogica, radica le patologie contemporanee in un più ampio orizzonte storico. Marion svolge, dunque, un ruolo di collegamento. Il suo passato riecheggia fungendo da monito, da precognizione, attraverso cui si intravedono i rischi cui vanno incontro i figli. Nella parabola di Marion è particolarmente significativo il finale, l'esito cui essa giunge. Franzen ritiene che, negli anni Settanta, una donna, in particolare se devota, possa ancora, ben più facilmente che un uomo, mettere da parte la propria individualità e rifugiarsi in una forma di vita tradizionale, ripiegare in un'esistenza presoggettivistica; «Dio le aveva dato un modo di esistere [...] le aveva dato quattro figli, un ruolo che era brava a interpretare, un marito»[25]. Marion non risolve dialetticamente le contraddizioni che ha vissuto, non tenta di governarle ma, semplicemente, accetta il proprio ruolo, il compito prestabilito che le è stato assegnato spiritualmente e socialmente.

Il movimento e il significato complessivo del percorso di Russ e Marion può essere riletto alla luce dello schema proposto da MacIntyre per inquadrare la decadenza morale contemporanea. Egli identifica tre stadi: un primo in cui sono presenti «autentici modelli oggettivi e impersonali che forniscono una giustificazione razionale»[26] delle scelte e, più in generale, della vita pratica dei soggetti; un secondo in cui questi modelli oggettivi permangono ma in forma ormai corrotta, superficiale, e in cui i tentativi di formulare un discorso morale razionale falliscono; infine, si assiste al trionfo dell'emotivismo e al riconoscimento implicito «che le pretese di oggettività e impersonalità non sono più sostenibili»[27]. I due genitori sembrano coprire, in modi e forme differenti, quasi tutto lo spettro storico-concettuale proposto dall'autore scozzese, ma essi sono più specificamente espressione della fase intermedia. Mediante la loro fede, la loro missione sociale e famigliare, tentano di preservare un modello in cui, in fondo, neppure loro possono più credere. Le difficoltà

[24] Ivi, p. 157.

[25] Ivi, p. 558.

[26] MacIntyre A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame press, Notre Dame, 1981, pp. 18-19, trad. it. D'Avenia M, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando editore, Roma, 2007, p. 49.

[27] *Ibidem.*

che Russ e Marion affrontano, le fragilità in cui incorrono, sono il frutto dello slittamento che MacIntyre ha abilmente messo in luce. Essi sono parte di due mondi, si trovano al crocevia tra due epoche, nonché tra due modi di intendere l'etica e di pensare la destinazione dell'uomo. Uno dei due mondi, però, sta irrimediabilmente cadendo in rovina, non è più un riferimento possibile, valido e autorevole, in grado di sostenere e fondare razionalmente il discorso morale. Il vocabolario normativo di cui i due personaggi fanno uso è ormai vuoto, le virtù hanno un valore meramente retorico, sono «simulacri di morale»[28], espressioni ormai svincolate da una reale connotazione pratica. In questo quadro, il tradimento diviene la forma inevitabile dell'esistenza moderna, l'alternativa spirituale e comunitaria non ha più alcun valore reale, è un richiamo flebile che viene messo a tacere dalla voce interiore del sé, dal richiamo inarrestabile dell'io. Data l'ipocrisia di fondo che governa il loro comportamento, non sorprende che essi, e soprattutto Russ, non siano in grado di rappresentare dei modelli parentali autorevoli. Il fallimento di questa dinamica comporta una serie di effetti incalcolabili, che inevitabilmente determinano una riconfigurazione radicale delle istituzioni sociali e dei rapporti interpersonali[29]. Ciò diventerà lampante nelle strade intraprese dai figli.

Al contempo, è esemplificativo della loro condizione ambigua, bifronte, che essi possano ancora trovare sollievo o, comunque, approssimarsi a una soluzione, compiendo un passo indietro, intraprendendo una via che ricalca quella delineata da MacIntyre nelle sezioni conclusive della sua opera. Russ e Marion, infatti, di fronte al manifesto venir meno delle premesse su cui ritenevano di fondare la propria esistenza, si rifugiano in una comunità più piccola, più semplice, lontano dai clamori e le tentazioni che hanno ormai contaminato New Prospect. Essi compiono una mossa paradigmaticamente antimoderna, tentano di far leva su quella alternativa per lungo tempo silente, inconsapevolmente messa da parte, ma che continua a essere, per loro, una possibilità reale, uno sfondo di significato in cui tentare ancora, un'ultima volta, di rifugiarsi. L'emergere del soggetto, di «quell'istituzione sociale di recente invenzione che era l'individuo»[30], non può essere ricompreso armonicamente in una sfera sociale nuova, più ricca e complessa. L'unica possibilità è un ritorno acritico all'esistenza tradizionale, a un equilibrio stabile, non dinamico. Anche MacIntyre, di fronte all'impresa di dover pensare positivamente un'alternativa all'emotivismo contemporaneo, non propone un superamento virtuoso della modernità, ma ricorre a un escamotage non dialettico, si rifugia nell'ideale premoderno, tipico della cristianità delle origini, delle piccole comunità locali, in cui è

[28] *Ivi*, p. 2, trad. it., *Ivi*, p. 30.
[29] Cfr. Lasch C., *op. cit.*, p. 215.
[30] MacIntyre A., *op. cit.,* p. 228, trad. it. *op. cit.*, p. 275.

possibile preservare uno stile di vita autentico contro le derive soggettivistiche. Questa soluzione, però, come appare chiaro nel raffronto tra le due generazioni protagoniste di *Crossroads*, è percorribile solo da chi coltiva ancora una certa fiducia verso l'alternativa, da chi ha già vissuto nell'altro mondo. Questa prospettiva, nella sua vocazione non critica ma semplicemente nostalgica, risulta essere una soluzione non all'altezza delle sfide del presente.

Le ambiguità che caratterizzano la morale dei genitori, i limiti e le contraddizioni in cui essi incorrono, svelano la fragilità della loro posizione, l'inevitabile arbitrarietà che si cela dietro una postura artefatta. Dalla scoperta del tradimento dei genitori ha origine la piena e consapevole adesione all'individualismo dei figli. Questo slittamento conduce a una netta e irreparabile frammentazione della pretesa unità originaria. Il tradimento, infatti, conserva in sé ancora, come correlato necessario, uno sfondo comune, che perde consistenza ma che, inevitabilmente, per essere tradito, deve ancora esercitare una qualche forma di autorità. Il passo indietro compiuto da Russ e Marion, come abbiamo visto, è in fondo un tentativo di ricollocarsi in questo quadro ormai in rovina. L'egoismo espresso dai figli, invece, non solo è destinato ad assumere forme diverse, ma mira a sgretolare ogni possibilità di un discorso razionale unitario. Un primo segnale di ciò è fornito dalla completa mancanza di dialogo tra i figli. In pochissimi passaggi essi conversano direttamente. Anche i due più grandi, Clem e Becky, molto legati durante l'infanzia, sembrano smarrire, nel corso della vicenda, ogni riferimento comune, ogni possibilità di esprimersi e relazionarsi armonicamente. Verso la fine del racconto, essi comunicano solo a distanza, tramite chiamate telefoniche o lettere. L'insistenza con cui Franzen torna, specialmente sul finire dell'opera, sullo scambio epistolare, è un ulteriore espediente per simboleggiare la mancanza di un terreno unitario autentico, di una comunicazione che possa contribuire a edificare uno spazio intersoggettivo di confronto e crescita. Le lettere dicono molto sulla persona che le scrive, ma sono meno efficaci nel definire un orizzonte comune, nel porre le basi per una mediazione feconda tra gli interlocutori, in particolare se non danno vita a una fitta corrispondenza. Nelle lettere che, sul finale, Clem riceve dalla madre e dalla sorella, non vi è alcuno spazio per uno scambio autentico, né sono poste le basi per alimentare una discussione; si percepisce solo la posizione del mittente, il suo irriducibile e non negoziabile punto di vista sul mondo.

Nella sua diagnosi epocale, Franzen delinea il sorgere di varie forme di individualismo. Queste diverse versioni tornano, senza che sia ovviamente possibile istituire corrispondenze perfette, nelle opere sul presente, in particolare ne *Le Correzioni*.

I percorsi intrapresi da Perry e Becky si definiscono per contrasto. Perry rappresenta un'espressione infantile dell'utilitarismo moderno, del sogno solipsistico del piacere per il piacere. Paradigmaticamente, egli si rifugia nella forma più elementare

e tipicamente isolazionista di piacere, nelle droghe. Di fronte al tradimento dei genitori, alla destituzione dell'ordine morale e religioso, egli prova l'insensatezza di perseguire il bene in un mondo in cui questo non ha più alcun correlato oggettivo, metafisico o sociale. Il singolo è ormai assolutamente libero, si specchia in un mondo che ha perso ogni significato, che è solamente il riflesso dell'io, dell'unica reale divinità e fonte etica che permane nella contemporaneità. L'autore trasmette questo mutamento ricorrendo di frequente, nei capitoli dedicati a Perry, all'utilizzo di monologhi, di riflessioni autoreferenziali, in cui il personaggio traduce la propria esperienza sotto forma di esperimenti mentali, astrazioni, la cui risoluzione è sempre immediatamente a portata di mano, facilmente raggiungibile mediante un percorso interiore non dialogico, aconflittuale[31].

Al contrario, Becky rappresenta un altro volto della contemporaneità, una versione differente, più sottile, di individualismo, che si coniuga con il conformismo sociale. Pur venendo approfondita meno dall'autore, sono due gli elementi che ne caratterizzano la descrizione: un rapporto controverso con il denaro e un esigente, inestirpabile, «nocciolo duro di egoismo»[32], che permane nonostante essa sia l'unica tra i figli a conservare la fede religiosa. Becky è il prodotto naturale dell'ambiguità dei propri genitori, in particolare del padre. Al contempo, in lei il ruolo sociale non ha più alcuna connotazione funzionale, ma si traduce nella mera espressione di prestigio e riconoscimento.

Perry e Becky rappresentano, in forma embrionale, due paradigmi che caratterizzano la contemporaneità, due forme patologiche di individualismo, che si collocano ai due estremi. Su un versante, l'io che si separa dal mondo, che compie un passo indietro rispetto al contesto intersoggettivo in cui si colloca e si richiude in se stesso, coltivando il sogno di un'autonomia completa, di una piena autosufficienza intellettiva. Questa esperienza dà spesso luogo, proprio come accade in forma violenta in Perry, a sindromi depressive. All'opposto, l'individuo che trova nella sfera sociale, nella collettività, una realizzazione meramente strumentale, che guarda alla reputazione e all'ammirazione piuttosto che alla costruzione di rapporti genuini, volti alla mediazione e alla crescita comune. Torneremo su questi temi nel terzo paragrafo.

[31] Al contempo, in una delle poche conversazioni significative che intrattiene, Franzen affida ai suoi dubbi il centro tematico dell'opera, l'espressione del dilemma che scuote tutti i protagonisti. Franzen J., *op. cit.*, p. 279, «La mia domanda – disse Perry – è se possiamo sfuggire al nostro egoismo. Anche se introduciamo Dio, e Lo consideriamo la misura della bontà, l'individuo che Lo venera e Gli obbedisce vuole comunque qualcosa per sé. Gli piace sentirsi virtuoso, o vuole la vita eterna, o roba del genere. Se uno è abbastanza acuto da pensarci, trova sempre qualche elemento di egoismo».

[32] *Ivi*, p. 603.

La parabola di Clem è la più complessa e ricca di spunti critici. Nella sua vicenda, le tappe della storia delineata da MacIntyre assumono spessore e profondità fenomenologica, divengono problemi reali, concreti. Anche nel suo caso, il tradimento genitoriale è il principale fattore di malessere e sconvolgimento. La scoperta che il padre non agisce sempre per il bene ma, anzi, è vittima, come chiunque altro, di passioni egoistiche, è un «impostore morale»[33], provoca in lui l'esigenza di rimodulare completamente la propria postura etica. Nonostante non abbia mai creduto in Dio, egli si è formato attraverso i principi del Vangelo sociale e del progressismo politico paterno, nel solco delle lotte per i diritti civili e del pacifismo. Ma questa disposizione etica perde valore, svela la propria arbitrarietà, una volta svanito l'orizzonte assiologico oggettivo, sociale, in cui si inscrive, una volta scoperto che ogni posizione morale non ha alcun sostegno, è il mero frutto di una scelta assolutamente libera, che si colloca nel nulla. Russ, nonostante le proprie idee politiche, le dimostrazioni di valore e rispettabilità, agisce per fini meramente strumentali. La sua profonda incoerenza è la prova definitiva, per Clem, che la lezione esistenzialista è vera, che alla radice del proprio comportamento non vi è che un atto di assoluta e radicale libertà. Il problema iniziale cui egli si trova di fronte, dunque, è dover provare a essere giusto in un contesto in cui il bene non ha più alcuna connotazione oggettiva, metafisica o sociale, ma è la mera espressione di una scelta radicale, astratta, che si colloca nel nulla. Clem prova il disagio, al fondo, di voler agire rettamente una volta smascherato il fallimento del progetto morale moderno. La decisione che egli prende, contro tutte le sue convinzioni precedenti, di svolgere il servizio di leva e raggiungere il Vietnam, è il frutto della scoperta dell'impossibilità di assumere autenticamente dei principi, di accettare una struttura valoriale solida e duratura. Di fronte a un nuovo argomento, alle critiche che la sua fidanzata gli rivolge per il suo snobismo morale, per la sua indifferenza verso coloro che, in quanto meno agiati, sono stati costretti ad arruolarsi, egli si rende conto di non avere alcuna risposta valida. Non è possibile sostenere fermamente i propri argomenti, non esiste più un discorso razionale unitario attraverso cui far valere le proprie posizioni; «il passaggio dell'io emotivista da una posizione morale all'altra, non può costituire una storia razionale [...] i conflitti interiori sono necessariamente, *au fond*, confronti tra diverse arbitrarietà contingenti»[34]. Come suggerisce, significativamente, l'esordio del primo capitolo su Clem, la prima frase con cui viene introdotto il suo personaggio, «Era venuto il momento di agire», tutto il peso è ormai schiacciato sull'atto, sul momento puntuale della scelta.

Proprio in virtù di quanto appena rilevato, il percorso di Clem è il più instabile e imprevedibile. Nel corso dell'arco narrativo, egli si sposta continuamente, torna a

[33] *Ivi*, p. 138.
[34] Macintyre A., *op. cit.*, p. 33, trad. it., *op. cit.*, p. 65.

casa dall'università, scappa per tornare dalla fidanzata, improvvisamente decide di andare a New Orleans, si trasferisce poi in Sudamerica, sulle Ande, e infine decide di fare nuovamente ritorno a New Prospect. In questo turbolento girovagare, egli attraversa tre fasi, tre figure in cui si concretizza la sua facoltà assoluta di scelta: il patriottismo, lo stoicismo di matrice naturalistica e l'individualismo patologico. La scelta del patriottismo assume immediatamente toni grotteschi. il patriottismo non è un'opzione autentica, giustificata, nella contemporaneità; come evidenzia MacIntyre, in quanto privi di una patria, di una comunità morale riconosciuta, i cittadini delle società industriali avanzate non possono essere genuinamente patriottici. Clem, infatti, non si arruola per fiducia e amore nei confronti della propria nazione, ma piuttosto per collocarsi all'estremo opposto del padre, per agire deliberatamente contro il proprio piacere e le proprie convinzioni. La sfida che il patriottismo e la guerra rappresentano è un tentativo di dimostrare che, al netto dell'arbitrarietà che governa ogni azione e prospettiva, si può ancora compiere un gesto morale, si può agire, a differenza di quanto fa Russ, seguendo il dovere per il dovere. Questo strenuo tentativo di inseguire una virtù ormai inattuale, non perseguibile nel mondo contemporaneo[35], non è che un modo di dimostrarsi, a differenza dei genitori, realmente impegnato verso qualcosa, di provare la propria atea devozione a un ideale liberamente scelto. Il fallimento di questa prospettiva e la fine della guerra lo conducono a spostarsi in America latina e a divenire un bracciante a giornata. La scoperta della natura e dell'agricoltura fanno emergere un nuovo tipo di alternativa morale, che risiede nella soppressione di qualsiasi interesse e desiderio personale e nella ricerca di una connessione armonica con il mondo e con la terra. La seconda strategia che Clem attua contro il vuoto e lo smarrimento è la ricerca di una forma di esistenza semplice e faticosa, e di una piena sottomissione e adesione ai ritmi del mondo naturale. Si può parlare, seguendo MacIntyre, di stoicismo, o di ripiegamento stoico di fronte al crollo di ogni orizzonte etico intersoggettivo e di ogni bene socialmente connotato. Il singolo deve agire nel pieno rispetto della legge universale, e cioè, in un contesto secolarizzato, della legge della natura, educando mediante il duro lavoro la propria volontà ed eliminando ogni pulsione e piacere soggettivo. Nuovamente, però, questa prospettiva viene accantonata. Al termine di questo lungo peregrinare, di questa ricerca di una forma di morale che possa scaturire nel quadro della scelta radicale, Clem comprende che, al fondo, oltre tutte le sue decisioni precedenti, le sue ferme prese di posizione, i suoi tentativi di perseguire dei giusti ideali, egli è stato sempre mosso dall'amore per la sorella. Egli opera una completa inversione di prospettiva, rilegge le proprie vicende passate alla luce di

[35] Cfr. MacIntyre A., *op. cit.,* pp. 303-5 e MacIntrye A., *Is patriotism a virtue? (The Lindley Lecture*), in Primoratz I. (a cura di), *Patriotism,* Huamnity books, New York, 2022.

questa scoperta e, ribaltando ogni convinzione precedente, oltrepassa il tabù universale per eccellenza e decide di coltivare e assecondare il proprio amore incestuoso per Becky. Questa svolta finale permette di comprendere anche Clem nello spettro dell'individualismo, e di collocarlo a uno dei due estremi, quello del pieno rifiuto della dimensione comunitaria. Al contrario di Perry, però, egli agisce con piena consapevolezza. In lui si realizza quello che MacIntyre intravede come uno dei possibili destini della modernità, il solipsismo morale nietzschiano. Similmente a Nietzsche, Clem comprende che, data la vacuità di ogni prescrizione obiettiva, il compito ultimo dell'individuo contemporaneo, la scelta ultima cui egli deve mirare, è la completa riscrittura della tavola dei valori, il superamento di ogni finzione e tabù collettivo e l'affermazione pura della volontà dell'individuo mediante «un atto di volontà titanico ed eroico»[36].

Franzen mostra, dunque, che i figli si collocano ormai all'ultimo stadio descritto da MacIntyre, e forse ancora oltre. L'emotivismo non è più solo implicitamente affermato, ma orienta concretamente le scelte dei personaggi. L'io non ha più alcun ruolo sociale stabile, né può modulare razionalmente la propria esistenza e la propria postura morale. La violenza delle soluzioni adottate da Franzen è sintomo dello strappo netto, della rottura epocale che si compie in questo crocevia storico. Mediante questo confronto generazionale, egli segnala la caduta di ogni velleità o pretesa morale. Se Russ e Marion possono ancora intravedere una prospettiva differente, se i loro errori possono essere riconosciuti come tali proprio perché vi è ancora un sottile legame che li vincola a modelli e fini reali, oggettivi, i figli hanno ormai consapevolmente accettato la mancanza di limiti, la piena e assoluta contingenza che governa le relazioni e le aspirazioni degli individui. Si potrebbe forse dire che, mentre i genitori impersonificano il fallimento della fondazione di un progetto morale autentico, i figli ne osservano esternamente il crollo e si apprestano a voltare pagina, ad accettare la mancanza di un qualsiasi sfondo di giustificazione e intellegibilità per le proprie azioni.

La lettura in parallelo dell'opera di Franzen e di *After Virtue* ci consente di arricchire, di donare nuova linfa e consistenza alla storia illustrata dal filosofo scozzese. Inoltre, l'io emotivista, non solamente assume sembianze reali, viene messo a fuoco nelle sue derive patologiche, ma diviene il prodotto di una storia sociale autentica. Oltre le vicende del pensiero esposte da MacIntyre, si possono scorgere i comportamenti reali, le condotte materiali che hanno provocato questa trasformazione dell'individuo. Alla radice di questo movimento, Franzen pone il tradimento, la scoperta in prima persona del tradimento. Osservando la vicenda di Clem, si può comprendere come, ancor più che il rifiuto della religione, è l'infedeltà dei modelli,

[36] MacIntyre A., *op. cit.*, p. 114, trad. it., *op. cit.*, p. 152.

l'incapacità di prestare fede a impegni reali, che pregiudica la costruzione e il mantenimento di uno spazio di ragioni in e mediante cui articolare le proprie convinzioni etiche. La ricostruzione genealogica narrativa di Franzen ha il vantaggio, dunque, di permetterci di identificare gli atteggiamenti che hanno consentito l'affermarsi dell'emotivismo e che, a tutt'oggi, ne alimentano la validità e la persistenza. Accostando le due proposte genealogiche possiamo mettere a fuoco più agilmente non solo la storia e le tappe che hanno prodotto il presente, ma anche le passioni e le condotte reali in cui si sono fattivamente realizzate le teorie morali moderne.

INDIVIDUO, COMUNITÀ, E GLI ORIZZONTI DELLA SCELTA NELLA LETTERATURA NORDAMERICANA CONTEMPORANEA

In questo paragrafo tenteremo di definire più precisamente la natura della scelta in *Crossroads*. In seguito, sulla base di quanto emerso, illustreremo le due forme paradigmatiche che essa assume, più in generale, nella letteratura nordamericana contemporanea.

È in primo luogo necessario esporre cosa intendiamo per scelta. La letteratura, così come la filosofia, non si sofferma frequentemente sugli automatismi che compongono le nostre abitudini quotidiane, sulle azioni minime di tutti i giorni, quanto, piuttosto, sui momenti critici, sui bivi esistenziali. In questo scritto intendiamo analizzare questo tipo di scelte, i momenti delicati, carichi di conseguenze e implicazioni, mediante cui si delinea la sorte dei personaggi. Al contempo, con l'intento di dare seguito a quanto affermato nel primo paragrafo, all'esigenza, dunque, di rivendicare la valenza critica della letteratura e di allargare gli orizzonti artificiali e limitati in cui spesso si rinchiude la riflessione filosofica, la nozione di scelta su cui intendiamo soffermarci è sì primariamente morale, ma solo a patto di non intendere questo termine in senso riduzionistico, ma evidenziandone la profondità e l'estensione. Potremmo dunque parlare, ancor più precisamente che di scelta morale, di scelta narrativa. Vedremo come questa denominazione facilita la comprensione delle difficoltà e degli ostacoli che segnano l'esperienza individuale moderna.

Si possono identificare tre caratteristiche che definiscono la scelta in *Crossroads*; essa è privata, assoluta e tragica. Questi tre fattori si co-implicano e alimentano vicendevolmente.

Come abbiamo sottolineato nel paragrafo precedente, il tradimento genitoriale implica il venir meno di uno sfondo comune al cui interno pensare e misurare i propri giudizi e atti. La scelta diviene, dunque, un'impresa meramente soggettiva. Non vi è più un tessuto morale interpersonale, collettivo, in grado di sostenere l'agire del singolo, ognuno è chiamato a scegliere indipendentemente, astraendo dal contesto in cui si trova e dalle relazioni sociali che ha stretto. L'emotivismo ha ormai

reso vano ogni riferimento a un discorso comune, razionale, attraverso cui mediare e arricchire il proprio punto di vista, comprendere le visioni degli altri e fondare, a un livello ulteriore, la propria condotta. Clem è il personaggio che più di tutti agisce con piena consapevolezza al di là di un orizzonte sociale ormai invalidato. Egli rompe ogni legame che lo vincola ad altri, decide addirittura di allontanarsi, di rimarcare con la lontananza, con la chiusura di un dialogo diretto, l'impossibilità di pensarsi parte di uno spazio comunitario. Allo stesso modo, Becky agisce assecondando solo la propria intenzione e i propri valori individualmente affermati, rifiuta ogni consiglio, fino a litigare e a tagliare i ponti con tutta la famiglia. La valenza sociale delle sue scelte si riduce al desiderio di venir ammirata, di essere il centro attorno a cui ruotano le principali attenzioni e invidie del paese, in modo da soddisfare le proprie pulsioni egoistiche. Si può dunque parlare di scelta privata nella misura in cui essa non è il prodotto di una mediazione dialogica e di un confronto critico con altri individui, ma è unicamente espressione del singolo, di un soggetto puntiforme radicalmente autonomo e indipendente.

Oltre che privata, la scelta in *Crossroads* è assoluta, si fonda solamente sull'atto stesso di agire, sul momento astratto e puntuale in cui si agisce. Le vicende vissute dai personaggi determinano la completa erosione di un terreno solido, di una visione del mondo ampia e razionale in base alla quale formulare progetti e orientare il proprio atteggiamento. Se, tradizionalmente, ogni atto si inscrive in un preciso sfondo di significatività che gli conferisce valore e senso, in *Crossroads* Franzen evidenzia il tramonto di questo modello, il venir meno di un disegno condiviso e razionale. Le varie scelte e opinioni diventano dunque insignificanti, prive di interesse, sia a livello intersoggettivo che all'interno del singolo stesso. Il soggetto assume che le proprie azioni non si stagliano su uno sfondo concettuale dato, ma si collocano nel vuoto. È nuovamente la parabola di Clem a illustrare perfettamente questa dinamica. La sua stessa identità, gli impegni e gli ideali mediante i quali si è formato, con cui si è identificato, vengono rigettati come contingenti, accessori. Franzen suggerisce una lettura chiara per interpretare questo percorso, inserendo nella sua vicenda l'unico esplicito riferimento filosofico dell'opera, l'esistenzialismo di Sartre e Camus. Il brivido della libertà radicale, di un atto assolutamente libero, privo di costrizioni e vincoli, è l'acquisizione chiave che condiziona e determina l'intera esperienza vissuta dal personaggio.

Infine, la scelta in *Crossroads* è tragica. Questo elemento sembra in parte contraddire quanto appena detto. Come fa a essere tragica una scelta che non può essere né giusta né sbagliata, che non esprime alcuna richiesta morale, ma si limita ad assecondare i desideri momentanei e contingenti dell'individuo? Nonostante questo paradosso, tutti i personaggi sono scossi da una certa forma di malessere, percepiscono dolorosamente il peso delle proprie scelte. Possono essere due le cause di

questa apparente incongruenza. Si può ipotizzare che questi personaggi, ancora giovani, scossi dal tradimento dei genitori e dal crollo del mondo che questi impersonificavano, non abbiano ancora sviluppato una volontà adeguata, non siano ancora pronti all'indipendenza e alla libertà assoluta. Contro questa possibilità, si deve evidenziare che ritroviamo molti di questi elementi nei personaggi adulti della produzione di Franzen, quali, per esempio, Chip e Gary de *Le Correzioni*. In alternativa, si può supporre che questo malessere diffuso, questo dolore che attraversa l'intera opera, sia il sintomo delle patologie sociali e individuali che emergono in seguito allo slittamento mostrato da Franzen, l'indizio che rivela i mali che sorgono con la fine di un discorso unitario e razionale, che consentiva di mediare le proprie opinioni e di vivere fecondamente la libera dipendenza dagli altri. Questa possibilità sembra maggiormente fondata. Si possono scorgere vari esiti patologici in *Crossroads*, la cui origine risiede, come abbiamo mostrato nella sezione precedente, proprio nella scissione e nella transizione che sta avvenendo nel crocevia epocale descritto da Franzen. Perry diventa dipendente dalle droghe, cade in depressione e tenta il suicidio. Clem agisce sistematicamente contro la propria volontà, tenta di eliminare ogni forma di piacere e di voglia, per giungere, al termine della vicenda, a ribaltare completamente la sua postura e infrangere uno dei più antichi e radicati divieti delle società umane, il rapporto incestuoso. Becky sviluppa una forma di egoismo che la porta ad allontanare da sé la sua famiglia, a rinfacciare ai genitori le attenzioni rivolte a Perry nel corso della sua malattia e i soldi spesi per curarlo. Il tema della scelta, dunque, consente di tastare materialmente il costo del processo descritto nell'opera, i limiti che sono implicati nella transizione verso il presente. Franzen inserisce nella trama tutta una serie di elementi tragici che evidenziano i disagi cui si accompagna questo passaggio. Il dolore che pervade la vicenda segnala i limiti di una scelta così concepita, di un processo decisionale che si vuole individuale e assoluto, che mira all'eliminazione del dialogo e di una narrazione unitaria. Il carattere tragico della scelta mira a ribadire la necessità di criticare l'impianto generale che si sta affermando, il paradigma cui mira la contemporaneità individualista, l'ideale implicito verso cui si rivolge.

Attraverso gli elementi introdotti da Franzen, si può comprendere l'articolazione generale del problema della scelta nella narrativa nordamericana contemporanea. La chiave per concepire questo tema risiede nelle diverse forme che assume il rapporto tra individuo e comunità. Si possono identificare due paradigmi che si situano agli estremi di uno spettro di possibilità. Da un lato, la scelta emerge come netta spaccatura in contrasto con il contesto di appartenenza. L'individuo ritiene di potersi realizzare solo attraverso uno strappo radicale e irreparabile con il mondo in cui è cresciuto, con i valori e i costumi della comunità di riferimento. Il successo è raggiungibile solo mediante l'espressione estrema della propria irriducibilità. Dall'altro, in una prospettiva diametralmente opposta, l'individuo viene compreso

non dialetticamente in una dimensione sociale asfissiante, nella quale non vi è alcuna possibilità di emergere o discostarsi dall'agire della massa. Le società industriali avanzate descritte in questi testi, trasformando gli uomini in consumatori, plasmando e alimentando continuamente i bisogni e i desideri degli individui, edificano una realtà opprimente da cui risulta impossibile e forse rischioso emanciparsi. La scelta non ha più alcun valore individualizzante. Il successo o il fallimento si misurano in base alla capacità dei singoli di uniformare il proprio punto di vista e le proprie ambizioni a quelle della moltitudine, della collettività, senza far trapelare le proprie peculiarità, le proprie paure o i propri sogni più segreti e socialmente trasgressivi.

In *Crossroads*, si può notare l'origine del primo atteggiamento nei comportamenti di Perry e di Clem, nel loro tentativo di astrarsi completamente dalla comunità di appartenenza, di rifugiarsi nella propria mente attraverso le droghe o di scappare lontano. Il ritorno di Clem è la massima inversione di ogni legame comunitario, la sovversione da parte del singolo dei principi basilari della vita sociale. Questa postura è riscontrabile in molti personaggi della letteratura nordamericana contemporanea, per esempio nel protagonista di *American Psycho*, Patrick Bateman, o nei personaggi di *A Visit From the Goon Squad* di Jennifer Egan. In quest'ultimo caso, la separazione tra individuo e comunità si traduce in una struttura letteraria peculiare, in cui le parabole dei singoli individui vengono astratte e trattate separatamente, senza che si incrocino, se non in forma episodica e contingente, con le storie degli altri personaggi. All'inverso, mediante la figura di Becky possiamo rintracciare la lettura di Franzen delle forme di conformismo sociale contemporanee. Nonostante Becky non sia schiacciabile su questa posizione e in lei agiscano numerosi elementi individualizzanti, al fondo Franzen ritiene che l'egoismo resti l'orizzonte in cui comprendere anche questo tipo di derive. Più accuratamente, rientrano in questo modello i personaggi di *White Noise* di Don DeLillo; in questo caso, tale paradigma si traduce nella raffigurazione grottesca di alcuni luoghi archetipici, in particolare del supermercato, unico reale punto di ritrovo sociale e fonte di attrazione e tentazioni di ogni tipo.

FORME DI RESISTENZA

È possibile rintracciare, al di là della diagnosi sintomatica, in *Crossroads* e, più in generale, nell'opera di Franzen, dei punti di resistenza, delle forme di opposizione alle patologie sociali contemporanee? In questo ultimo paragrafo abbozzeremo due possibili risposte. Nel primo caso, faremo leva sulle scelte stilistiche di Franzen, sulla sua scrittura. Nel secondo, ci riferiremo ad alcuni temi ricorrenti della sua opera.

Lo stile di Franzen è stato spesso definito, in particolare nella sua seconda fase, in seguito all'uscita de *Le Correzioni*, realista. Nelle precedenti sezioni di questo scritto, abbiamo effettivamente sondato le sue capacità di pensare le contraddizioni del presente, di descrivere il mondo che egli vive attraverso un occhio attento e preciso. Secondo questa postura, lo scrittore ha di fronte a sé una realtà ricca di significati e tenta, mediante le proprie storie, di inscriversi creativamente in essa. La globalizzazione è, per esempio, uno dei fenomeni storici su cui più Franzen torna nel corso della sua opera[37], anche in *Crossroads*[38]. Al contempo, come fatto notare da Burn e, in seguito, anche da altri critici[39], è impossibile non segnalare la presenza nell'opera di Franzen, anche nella sua fase realista, di molti elementi tipici della letteratura postmoderna. Si tratta per di più di ricorrenze tematiche, per esempio le droghe e il riferimento a trame complottiste o a segreti piani cospirazionisti. Vi sono però anche alcune decisive acquisizioni stilistiche, come la sovrapposizione di punti di vista differenti, o gli slittamenti temporali che differenziano le varie linee narrative[40]. La sua letteratura è, dunque, un tentativo di inglobare varie tendenze, elementi e suggestioni. Al contempo, nonostante queste diverse spinte, queste varie tensioni che attraversano il suo lavoro, lo stile di Franzen rivela la propria forza di resistenza nel tentativo di governare queste dinamiche, di pensare il presente all'interno di una cornice coerente, di disegnare una narrazione unitaria che si opponga alle frantumazioni assolute su cui si fonda il postmodernismo. Nonostante la frammentazione del presente, le spaccature di cui *Crossroads* segna l'emergere, Franzen delinea la propria idea di letteratura come una forma di superamento delle derive soggettivistiche della contemporaneità. Pur strutturando le proprie opere in capitoli ben distinti, ognuno dedicato a uno specifico personaggio, egli lavora sempre in una cornice unitaria, pone al centro un serbatoio di significati comuni e condivisi. Si può dunque parlare, nel suo caso, di post-postmodernismo, con l'intento di porre l'accento, a differenza di quanto proposto o sottolineato da altri, non solamente sulla questione stilistica astrattamente concepita ma, più radicalmente, sul potere critico che questa operazione comporta.

Un'ulteriore forma di resistenza è identificabile nel ricorrente motivo della famiglia. Questo è un tema centrale che ritorna in tutte le opere di Franzen e che viene

[37] Cfr. Annesley J., *Jonathan Franzen and the "Novel of Globalization"*, in Journal of Modern Literature, Vol. 29 (2), 2006, pp. 111-128.

[38] Anche in questo caso, Franzen mostra in *Crossroads* la genealogia di questo fenomeno, evidenziandone immediatamente le deviazioni difettive. Si possono rintracciare questi elementi nei viaggi di Clem e, ancor più, nelle difficoltà vissute dalla comunità dei Navajo da cui si recano Russ e Perry.

[39] Vedi per esempio Hidalga J.B., *Jonathan Franzen and the Romance of Community Narratives of Salvation*, Bloomsbury academy, New York – London, 2017.

[40] Cfr. Burn S. J., *op. cit.,* p. 102.

particolarmente accentuato nei testi composti a partire dagli anni Duemila. La famiglia ha una valenza ambigua. Si tratta, come abbiamo visto in *Crossroads*, del luogo in cui avviene la spaccatura originaria, il tradimento primo che segna la fine di un mondo; ma, al contempo, è anche l'orizzonte naturale cui rivolgersi una volta smarriti nell'atomismo contemporaneo. Si potrebbe intendere il movimento che va da *Crossroads* a *Le Correzioni* come la raffigurazione delle difficoltà per ricomporre l'unità ormai infranta, per pensare la riconciliazione all'interno del quadro famigliare. Il riferimento al Natale è, anche in questo caso, particolarmente esplicito. Se *Crossroads* si apre con un oltraggio a questa festa, *Le Correzioni* presentano lo strenuo tentativo di Enid di vivere un ultimo Natale insieme, di riunirsi nuovamente. Al contempo, sono molte le ambiguità che attraversano questo processo. In primo luogo, Franzen è consapevole delle ambivalenze che caratterizzano la famiglia tradizionale, delle sottili forme di violenza e prevaricazione che vi si ritrovano. Questo punto è evidente nella storia di Enid e Alfred, nell'impianto patriarcale e sessista che sottende la loro relazione. In secondo luogo, l'istituzione famigliare ha nella contemporaneità assunto dei toni disfunzionali, non riesce più a tenere all'esterno le dinamiche competitive proprie del mondo capitalista e a favorire un rapporto genuino e disinteressato. Ciò appare chiaro nella vicenda di Gary, la cui depressione è per la maggior parte imputabile ai rapporti dannosi vissuti nella cerchia famigliare. Nonostante ciò, è solo mediante il ritorno in famiglia, attraverso la ricostruzione di un contesto stabile, sano, di una ripresa dei rapporti nel tempo affievolitisi o deterioratisi, che si scopre che le correzioni alle patologie sociali contemporanee non possono avvenire solo sul piano sociale, ma necessitano di una riscoperta di una più ristretta ed intima dimensione comunitaria. Questo è ciò che avviene a Chip, che ritrova la propria strada assistendo il padre malato e aiutando la madre. È evidente che, per Franzen, l'unica istituzione ancora in grado di svolgere una funzione aggregante sia la famiglia. Ogni rivendicazione politica, così come ogni unione extrafamiliare, è necessariamente condannata all'insuccesso.

CONCLUSIONE

Riepiloghiamo brevemente i principali risultati teorici raggiunti nel testo. Prima di entrare direttamente nell'opera di Franzen, abbiamo proposto un argomento a favore del dialogo tra filosofia e letteratura e, in particolare, tra etica e narrativa finzionale. La tesi di fondo è che la letteratura permette alla filosofia di vedere ciò che essa spesso omette, che – esplicitamente o, ormai sempre più spesso, implicitamente – tende a relegare sullo sfondo, in una dimensione di irrilevanza. Attraverso la letteratura il mondo torna a ospitare gli elementi qualitativi e significativi propri di una descrizione non naturalistica, non ingenuamente scientista ma fieramente

narrativa. Su queste basi abbiamo avviato un'interpretazione dell'ultima opera di Franzen, *Crossroads*, con l'intento di far emergere le questioni concettuali presenti nell'opera e di evidenziare il ruolo peculiare che questo testo svolge all'interno della produzione dell'autore. Attraverso un confronto con le tesi avanzate da MacIntyre in *Dopo la virtù*, abbiamo mostrato l'intenzione genealogica che è alla base del romanzo, nonché i principali elementi che Franzen individua in quanto decisivi nell'emergere delle patologie sociali contemporanee e delle forme difettive dell'individualismo moderno. Nel terzo paragrafo ci siamo dedicati a uno dei temi chiave dell'opera, lo statuto della scelta, evidenziando in che modo sia caratterizzata nel testo e quali componenti patologiche essa implichi. Attraverso questa analisi, sono state poste le basi per definire lo spazio entro cui si colloca la scelta nella letteratura nordamericana contemporanea. Infine, abbiamo mostrato le risorse che Franzen introduce contro questa deriva, gli elementi attraverso cui egli tenta di resistere alle aporie della contemporaneità.

L'obiettivo che abbiamo perseguito è stato mostrare le differenti forme attraverso cui la letteratura nordamericana, e in particolare Franzen, concepiscono il rapporto tra individuo e comunità. Al fondo, una volta giunti al termine di questo breve percorso, si possono evidenziare i limiti che queste raffigurazioni ci aiutano a mettere a fuoco. La piena e assoluta liberazione dell'individuo ha comportato l'impossibilità di pensare il singolo genuinamente libero nella dipendenza, di mettere a fuoco la piena autonomia all'interno di una rete stabile di legami e rapporti. Una volta divenuto indipendente, il soggetto sembra aver perso la possibilità di integrarsi armoniosamente in un contesto sociale più ampio, di vivere razionalmente in società. Il continuo ricorso alla famiglia è, in una certa misura, un ripiegamento in una dimensione naturale, un tentativo di mantenere una sfera minima di razionalità condivisa, in cui esercitare relazioni non manipolative e disinteressate. Al contempo, non solo si tratta di un escamotage le cui fondamenta appaiono oggi più fragili che mai, ma è anche sintomo dell'accettazione della fine di un discorso comunitario ampio, che si fondi in una narrativa stabile e condivisa e che sappia ospitare al proprio interno l'individuo moderno. Il paradosso cui giungiamo, dunque, è che la civiltà contemporanea, sorta nel solco di un'idea forte, autentica di libertà, di un desiderio genuino di oltrepassare le costrizioni naturali e immediate del passato, si scopre oggi fragile, impossibilitata a sviluppare e portare a compimento i sogni e le promesse rivoluzionarie di cui si è lungamente nutrita, attorno a cui è sorta e si è formata[41].

[41] Questo ritorno della natura assume, nelle opere dei diversi autori, sviluppi e tonalità differenti. Se in Franzen si può parlare di una forma di resistenza, in altri casi questa dinamica assume caratteri decisamente più tragici o controversi. In *White Noise*, per esempio, prevale l'ancestrale paura di morire, che orienta e determina il percorso e la tragica parabola dei protagonisti.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 149-159
ISSN: 1825-5167

ANTÍGONA REVISITADA EN TRES MOMENTOS DE LA ESCRITURA DE MUJERES

PATRICIA ARISTIZÁBAL MONTES
Universidad del Cauca, Colombia
paristizabal@unicauca.edu.co

ABSTRACT
The Greek tragedy *Antigone* (by Sophocles) has been, in the history of literature, a seminal work whose thematic focus, anchored as it is, in the continued struggle of women claiming dignity has earned it an interesting array of recasting (and rewritings) in literature-drama, opera, cinema, ballet, etc. The confrontation between Creon and Antigone has had political, moral, legal and sociological ramifications, which makes Antigone an essential code for multiple referentiality. In particular, the actions and reasons of Antigone are a projection of the intellect and the sensitivity of a *woman,* whose plight has become canonical in the circuit of Western civilization.
This article analyzes three works that rewrite and establish intertextual relationships with this important tragedy. The issue in question, which transcends both time and culture, is based on the belief that denying burial to a loved one brings about an impossibility for the soul of the departed to make the necessary transition towards the kingdom of the dead. Among the rewritings of Antigone, this article focuses on '*La tumba de Antígona',* by María Zambrano; *'Los escogidos'*, by the Colombian journalist Patricia Nieto and *Antígona González*, by the Mexican writer Sara Uribe.

KEYWORDS
Antigone, tragedy, Women's Writing, literature, victims, compassion.

La tragedia *Antígona*, de Sófocles, fue representada hacia el año 442 antes de Cristo. La obra narra cómo a la muerte de Edipo, quedando en el poder Eteocles, éste se enfrenta a su hermano Polinices por el dominio de Tebas. El resultado del conflicto es que los dos hermanos se dan la muerte uno a otro. Creonte, el tío de Edipo, queda al mando de la ciudad y ordena dar sepultura al cadáver de Eteocles y dejar insepulto el cuerpo de Polinices. Antígona, hija de Edipo, expone a su hermana Ismene la decisión de Creonte: "ha hecho publicar que nadie le dé sepultura ni le llore, y que le dejen sin lamentos, sin enterramiento, como grato tesoro para las aves

rapaces que avizoran por la satisfacción de cebarse" (Sófocles, *Antígona*, p. 78). Antígona decide enterrar a su hermano y es condenada por Creonte a ser encerrada viva en una caverna de piedra, lo que la lleva a exclamar: "¡Ay de mí, desdichada, que no pertenezco a los mortales ni soy una más entre los difuntos, que ni estoy con los vivos ni con los muertos!" (Sófocles, *Antígona*, p. 109). Finalmente, Antígona se suicida colgándose con un lazo hecho del hilo de su velo (Sófocles, *Antígona*, p. 122).

El crítico George Steiner resalta que la tragedia de Antígona ha sido reiteradamente recreada en la literatura occidental, lo que significa que el enfrentamiento entre Creonte y Antígona ha tenido ramificaciones políticas, morales, jurídicas y sociológicas (Steiner, 1984, p. 92). Steiner analiza las que denomina "variaciones de *Antígona*", no sólo en la literatura, sino también en la ópera, el cine y el ballet: "Pero, todo esto nos dice por qué el fenómeno ocupó milenios, por qué Antígona entre un puñado de otras figuras —Orfeo, Prometeo, Heracles, Agamenón y su cuadrilla, Edipo, Ulises, Medea— vino a constituir el código esencial de referencia canónica en el intelecto y la sensibilidad de la civilización occidental" (Steiner, 1984, p. 100).

Buscando concentrarme en *Antígona* como "referencia canónica" analizaré a continuación tres obras que son reescritura suya, o que establecen relaciones intertextuales con la tragedia, sustentadas en la creencia antigua según la cual negar la falta de sepultura a un ser querido impide el acceso de su alma al reino de los muertos (Steiner, 1989, p. 96). Al respecto Steiner sostiene que:

> "Los ritos de sepultar a los muertos procuran satisfacer y estilizar impulsos y reflejos sociales inherentemente opuestos. Se esfuerzan para apartar a los muertos del mundo sensorial de los vivos y al mismo tiempo fijan un recuerdo táctil y duradero. El sepulcro tiene la finalidad de alojar al muerto dentro de la ciudad de los vivos o muy cerca de ésta; las polis y la necrópolis son contiguas. Simultáneamente, el entierro y sus ceremonias rituales tienen la finalidad de impedir el errar de los muertos, su retorno (salvo quizá un día y una noche al año) a las calles y casas de los vivos" (Steiner, *Antígona*, p. 96).

Volviendo a la tragedia griega, Antígona debía cumplir con el ritual dictado por las leyes divinas de sepultar a su hermano Polinices, lo que traía como consecuencia contraponerse a la "ley humana" impuesta por Creonte, que ordenaba dejar el cadáver de su sobrino sin sepultura. Así las cosas, el hecho de dejar los cadáveres insepultos constituye una flagrante violación a lo que la cultura misma entiende como un derecho *post mortem*.

MOMENTO 1: *LA TUMBA DE ANTÍGONA*, DE MARÍA ZAMBRANO

Entre las reescrituras de *Antígona* se encuentra la realizada por la filósofa española María Zambrano (1904-1991), titulada: *La tumba de Antígona (*1967). Como el mismo título lo señala, Zambrano se centra en el lugar donde es encerrada viva Antígona para que perezca de inanición. Estando en la tumba, sostiene "diálogos imaginarios¨ con Edipo, con la sombra de su madre, con Ana, la nodriza, con la harpía, con sus hermanos Eteocles y Polinices, con su novio Hemón, con Creonte y con dos desconocidos. Sueña con su hermana Ismene, y "recapitula" su vida, "la historia de su linaje" y de su ciudad. Encerrada en la tumba a donde llega apenas un tenue rayo de la luz del sol, Antígona está viva, aunque sabe que no regresará al mundo de los vivos. Para ella la tumba es su hábitat, su cuna, su casa, un nido, un lugar de reposo y de abrigo.

Zambrano caracteriza a Antígona como una muchacha que se encontraba próxima a contraer matrimonio, pero que fue, literalmente, abandonada por los dioses. Estas son sus palabras: "Quedaban flotando el arrebatado final de Edipo, la asfixia de Yocasta, la inesperada muerte del pálido Hemón, y aun: la vida no vivida de la propia Antígona, cuya posibilidad sólo actualizó en el llanto, camino del sepulcro. Como si solamente ella cumpliera enteramente el llanto ritual, la lamentación sin la cual nadie debe bajar a la tumba" (Zambrano, 1986, p. 202). Es justamente el duelo y el ritual debido a los muertos el que, como a Antígona, se les niega a los cadáveres insepultos. En la obra de Zambrano, Antígona manifiesta su decisión de morir, pero antes de que esto ocurra deja claro lo que siente. En el diálogo que sostiene en sueños con su hermana Ismene, le dice:

> "Pero, oye hermana, tú que estás todavía arriba sobre la tierra, óyeme. ¿Me dirás cuándo la pelusa de la primavera nace sobre esta tumba? Dime: ¿Cuándo nazca algo, dime si me lo vendrás a decir? Estoy aquí en las entrañas de piedra, ahora lo sé, condenada a que nada nazca de mí. Virgen era, me trajeron no a la tierra, a las piedras, para que de mí ni viva ni muerta nazca nada. Pero yo estoy aquí delirando, tengo voz, tengo voz..." (Zambrano, 1986, p. 229).

Antígona declara que tiene Voz, la Voz que le permitió enfrentarse al tirano, quien con su decisión la condenó a que ya nada nazca de ella, a tener nostalgia de la vida ante la cercanía de la muerte. Ante la pregunta que Ismene formula a Creonte: "¿Y vas a dar muerte a la prometida de tu propio hijo?", éste responde: "También los campos de otras se pueden arar" (Sófocles, 2000, p. 98).

El filósofo lituano Slavoj Žižek plantea que Ismene y su hermana Antígona, son diferentes; en su obra *Antígona*, afirma: "Lo irónico es que, aunque Antígona se presenta como la guardiana de las leyes inmemoriales que sostienen el orden

humano, actúa como un ser abominable y despiadado; indudablemente hay en ella algo frío y monstruoso, como pone de manifiesto el contraste con su hermana, la cálida y humana Ismene" (p.30). En la *Antígona* de Žižek, Ismene aparece con un papel más relevante, mostrándose dispuesta a acatar la ley de Creonte:

> "Nosotras no debemos hablar de esa manera. / Preciso es recordar que nacimos mujeres / y que nunca debemos hacer frente a los hombres. / En poder nos exceden aquellos que gobiernan, / así que la obediencia en este y otros trances / más duros todavía es la norma dictada. / Yo rogaré perdón a todos nuestros muertos / y seguiré la orden de nuestros dirigentes, pues a ello me obligan y nada puedo hacer. / Resistirse a sus leyes carece de sentido." (P.49).

Desde la perspectiva de Žižek, la diferencia entre las dos hermanas reside en el hecho de que Ismene acepta el papel pasivo que se otorga a las mujeres, quienes no deben enfrentarse a los hombres, razón por la cual se opone al deseo de su hermana de desobedecer, mientras que Antígona se enfrenta al tirano Creonte y a la ley impuesta por él. Žižek plantea que en el personaje de Antígona hay una dimensión siniestra que se expresa en la ambigüedad de su nombre, del que afirma:

> "que podemos interpretar como «inflexible» (a partir de *anti-* y *-gon/-gony*, «rincón, curva, ángulo») pero también como «opuesta a la maternidad» o «en lugar de una madre», a partir de la raíz *gone,* «aquello que genera» (como el *-gony* de «teogonía»). Es difícil resistir la tentación de plantear un vínculo entre ambos significados: ¿acaso no es el «ser madre» la forma elemental de subordinación de la mujer, con lo que la inflexible actitud de Antígona ha de entrañar el rechazo de la maternidad?*"* (P.31).

Tanto Zambrano, como Žižek resaltan la relación de Antígona con la maternidad, quien, al ser condenada a muerte —siendo una mujer joven, próxima a casarse— se le está negando la posibilidad de ser madre, pero al mismo tiempo de engendrar un heredero de la estirpe de Creonte. Para Žižek la actitud de Antígona la lleva no solo a la muerte, sino que al mismo tiempo se niega la posibilidad de engendrar una nueva vida. Por otro lado, en la reescritura de Zambrano la tragedia de Antígona condenada a muerte implica, como ella misma lo dice, que nada nacerá de ella, pues ha sido víctima del castigo del cruel Creonte: "El tirano que se cree señor de la muerte que sólo dándola se siente existir" (Zambrano, 1986, p.202). Antígona encerrada en la tumba sin morir, se encuentra en un pasaje entre la vida y la muerte.

MOMENTO 2: *LOS ESCOGIDOS*, DE PATRICIA NIETO

En el artículo «Niveles de realidad en la literatura de la "violencia" en Colombia», la escritora Laura Restrepo sostiene que "la 'Violencia' ha sido el punto de referencia obligado de casi tres decenios de narrativa: no hay autor que no pase, directa o indirectamente, por el tema; éste está siempre presente, subyacente o explícito en cada obra" (Restrepo, 1985, p. 124). Restrepo afirma que a partir de la irrupción de la violencia se desató un fenómeno literario colectivo; se publicaron panfletos y novelas "denunciando, dando voces de alarma, rindiendo testimonio" (Restrepo, 1985, p. 124). Efectivamente, las mujeres no han estado ausentes de la escritura sobre la violencia en Colombia y han publicado diarios, novelas, poemas, crónicas, ensayos que han enriquecido el acervo bibliográfico sobre este tema.

Entre las obras literarias escritas por mujeres que abordan el tema de la violencia tenemos, en primer lugar, *el Diario de los sucesos de la revolución en la provincia de Antioquia en los años 1840 i 1841* (1843), de María Martínez de Nisser; una de las novelas más representativas de la llamada 'Violencia' es: *Estaba la pájara pinta sentada en el verde limón* (1975), de Albalucía Ángel; también se incluyen aquí, *Catalina* (1963), de Elisa Mujica; *Mi capitán Fabián Sicachá* (1968), de Flor Romero; *¡Viva Cristo Rey!* (1991), de Silvia Gálvis y *La multitud errante* (2001), de Laura Restrepo. Entre las obras que tienen por tema la toma y retoma del Palacio de Justicia de Bogotá, ocurrida el 6 y 7 de noviembre de 1985, se pueden mencionar: *Noches de humo* (1988), de Olga Behar y *Las horas secretas* (1990), de Ana María Jaramillo. Por otra parte, entre las crónicas periodísticas sobre la violencia, podemos citar: *Las mujeres en la guerra* (2000) y *Adiós a la guerra* (2018), de Patricia Lara, y *Crónicas del paraíso* (2022), de Patricia Nieto.

Esta enumeración no pretende ser exhaustiva, pues deja por fuera obras que publicaron secuestradas liberadas y guerrilleras que volvieron a la vida civil. El énfasis recae sobre la importancia de que cada una de estas retrata el tema de la violencia en Colombia desde la observación, la vivencia y el juicio de las mujeres, o como plantea la crítica Carmiña Navia: "En estos tiempos, las mujeres colombianas dejan oír su voz, cada vez más fuerte, reclamando su derecho a decir una palabra sobre esta guerra interminable que vivimos y padecemos colombianos y colombianas" (Navia, 2003, p .9).

La periodista y cronista colombiana Patricia Nieto (Sonsón-1968) es autora de: El sudor de tu frente (1998), Llanto en el paraíso (2008), Relatos de una cierta mirada (2012) y la trilogía Jamás olvidaré tu nombre, El cielo no me abandona y Donde pisé aún crece la hierba. La editorial Planeta publicó en 2022 la antología Crónicas del Paraíso, en la que se incluye su libro Los escogidos, obra a partir de la cual se puede establecer una relación intertextual con la tragedia Antígona. En este volumen de

crónicas, la autora incluye un epígrafe de la obra de Sófocles, que dice: "Murieron. Y los responsables de estas muertes son los vivos", donde deja entrever la confrontación violenta que ha dejado como resultado una cantidad de cadáveres insepultos.

Ahora bien, Steiner señala que: "La función de Antígona [...] consiste en evocar sin reservas el mundo de los muertos" (Steiner, 1984, p. 105). Esto lo podemos ver en las quince crónicas que forman parte del libro de Nieto; allí se narra la relación que los pobladores de Puerto Berrío (Antioquia) establecen con los cadáveres de las víctimas de la violencia que sacan del río Magdalena, les dan sepultura, los adoptan y empiezan a pedirles que les ayuden en la satisfacción de alguna de sus necesidades. En un primer momento en Puerto Berrío estaba prohibido sacar los muertos del agua, como si el río se hubiera convertido en su hábitat, dejaban que siguieran su camino, arrastrados por la corriente; pero en determinado momento empezaron a sacarlos para llevarlos al cementerio al pabellón de los olvidados; entonces se empezó a dar el evento de que cada uno elegía un muerto para llorarlo. A veces el elegido llegaba a "reemplazar" a un familiar desaparecido, por lo que le llevaban flores y le rezaban para cumplir en parte con el ritual debido a los muertos.

Además de la tragedia *Antígona*, de Sófocles, la lectura de las crónicas de *Los escogidos* permite establecer relaciones intertextuales con obras como: «El ahogado más hermoso del mundo» de Gabriel García Márquez; «El enterrador» de Thomas Lynch; «Pedro Páramo» de Juan Rulfo; «El lenguaje de los huesos» de Clea Koff, y un poema de la poeta estadounidense Emily Dickinson. Las citas de estos y otros textos le permiten a la autora poner en relación su crónica periodística con otras obras, ya sean de ficción, poesía o ensayo, dando así elementos al lector para hacer una lectura enriquecida con la referencia ganada de otras obras; en otras palabras, se le hace un guiño al lector y se le invita a profundizar en los temas que tratan las crónicas.

En la crónica «El bautista», el médico forense, Jorge Pareja, narra cómo durante una década "examinó a todos los muertos de Puerto Berrío. Pero los cuerpos desconocidos, son sin duda, los más silentes y sombríos. Nadie habla ni pregunta por ellos" (Nieto, 2022, p. 234). En su afán por dar un orden a las tumbas marcadas como N.N. en el pabellón de los olvidados, "A cada tumba le dio un nombre que sirviera como clave secreta en caso de que una familia desesperada llegara al puerto en busca de uno de sus muertos. Es a Pareja a quien se le debe la bella letanía de nombres –Nelson Noel, Nevardo Nevado, Nancy Navarro, Narciso Nanclares, Narana Navarro– con la que protegió las identidades perdidas de los N.N. de Puerto Berrío" (Nieto, 2022, p. 237). Este médico —que no responde cuando la periodista le pregunta de dónde llegaron los N.N.—, en el acto de nombrar a los desconocidos que

pasaron por la morgue del hospital de Puerto Berrío, los estaba salvando del olvido y de alguna manera les estaba dando una identidad, lo que puede leerse como el primer paso en el ritual fúnebre que se les había negado.

En la crónica «Nadie los lloró», Francisco Luis Mesa Buriticá cuenta que lleva treinta años haciendo de enterrador en Puerto Berrío. "En veinticuatro años como propietario de la Funeraria San Judas, Pacho dice haber puesto sus manos sobre setecientos ochenta y seis cuerpos de personas sin identidad conocida" (Nieto, 2022, p. 240). Dice que al contemplar el cuerpo de un N.N. se pregunta qué necesita y la respuesta es una sepultura. Les ha hecho a esos desconocidos los rituales fúnebres que les correspondían, limpiarlos, afeitarlos, cerrarles los ojos y la boca, amortajarlos, llevarlos al cementerio, ponerlos en una bóveda y rogar que descansen en paz. Ha cumplido con este ritual como lo quiso hacer Antígona con su hermano Polínices, según lo cuenta el guardián a Creonte: "Te lo digo ya: alguien, después de dar sepultura al cadáver, se ha ido, cuando hubo esparcido seco polvo sobre el cuerpo y cumplido los ritos que debía" (Sófocles, 2000, p. 86).

En la crónica «La mamá volvió a la casa» se narra la historia de una mujer cuyos restos mortales estaban en el cementerio, en una tumba y en la lápida se podía leer: Nancy Navarro. Ella había sido asesinada en Puerto Berrío, pero a sus hijos que vivían en Salgar, no les habían entregado el cadáver hasta no hacer una prueba de ADN, lo cual se logró después de varios años. Finalmente, su hijo consiguió llevar sus restos hasta Salgar y darles sepultura, para que de esa forma su madre, Gilma Rosa Cossio Higuita, ya reconocida por su verdadero nombre, contara con los rituales apropiados y pudiera acceder al mundo de los muertos.

Por su parte, la crónica «El niño está herido» cuenta la historia de Robinson Emilio Castrillón Carrasquilla, asesinado con tiros de fusil, antes de cumplir veintinueve años y cuyos restos son recuperados por la madre en el cementerio de Granada. La autora describe así el hecho: "Empacó los huesos de su hijo en la bolsita negra de listillas blancas y luego en una caja de cartón como si fueran plátanos o atados de panela o aguacates verdes para no molestar a los compañeros de carretera. Logró permiso para traer los restos a casa y comenzar el gran proyecto de su vida: devolverle el nombre y saber quiénes, cómo y por qué lo mataron" (Nieto, 2022, p. 295). A pesar de que una antropóloga forense "dibujó" el esqueleto y un médico forense rearmó el cráneo, los restos de su hijo no le fueron entregados en ese momento, debía esperar que el Estado certificara su identidad: "[...] lo que ella ya sabía: que ese muchacho vuelto huesos se llama Robinson Emilio Castrillón Carrasquilla, su hijo, su propio vientre asesinado" (Nieto, 2022, p. 295). Así pues, Hismenia seguiría postergando el que era su deber moral como madre, y se veía

impedida a hacer los rituales fúnebres y dar sepultura a su hijo hasta tanto no se entregaran los informes los forenses.

MOMENTO 3: *ANTÍGONA GONZÁLEZ*, DE SARA URIBE

Sara Uribe (México, 1978) escribió *Antígona González* por solicitud de la directora de teatro Sandra Muñoz, quien quería llevar a la escena una obra sobre los migrantes encontrados en una fosa en San Fernando-Tamaulipas. La obra fue estrenada el 29 de abril de 2012, por la compañía A-tar, en Tampico, Tamaulipas y cuenta la historia de familiares que buscan a sus seres queridos vivos o muertos. Si están muertos para darles sepultura.

Uribe señala que *Antígona González* "es una pieza conceptual basada en la apropiación, intervención y reescritura" (Uribe, 2012, p.103), esta obra la escribió a partir de la investigación que hizo en la prensa roja sobre los desaparecidos; al mismo tiempo, a partir de la *Antígona* de Sófocles y de las reescrituras que han hecho otros autores. En este sentido, la obra tiene relación intertextual con: *Antígona Vélez*, del escritor argentino Leopoldo Marechal; *Antígona furiosa*, de la escritora argentina Griselda Gambaro; *El grito de Antígona*, de Judith Butler; *La tumba de Antígona*, de María Zambrano; *Fuegos* y *Antígona o la elección*, de Margarite Yourcenar y *La tumba de la perseverancia: sobre Antígona*, de Joan Copjec.

El personaje Antígona González es una mujer del común que busca a Tadeo, su hermano: "Para no olvidar que todos los cuerpos sin nombre son nuestros cuerpos perdidos/ Me llamo Antígona González y busco entre los muertos el cadáver de mi hermano" (Uribe, 2012, p.13). Haciendo lectura de sí misma, el personaje declara: ": *¿Quién es Antígona González y qué vamos a hacer con todas las demás Antígonas?/: No quería ser Antígona / pero me tocó*" (Uribe, 2012, p. 15). Al igual que el personaje de la tragedia griega, Antígona González emprende la búsqueda de su hermano, pero para ella es claro que son muchas las personas desaparecidas y muchos los familiares que las buscan: "Se trata de otro hombre que salió de su / casa rumbo a la frontera y no se le volvió a ver. Otro hombre que compró un boleto y abordó un autobús. / Otro hombre que desde la ventanilla dijo adiós a sus hijos (...)" (Uribe, 2012, p. 20).

Sara Uribe quiere mantener la memoria de quienes han muerto: *"El nombre por encima del calibre de las balas"* (Uribe, 2012, p.13). No importa si los muertos son inocentes o culpables, sicarios, presidentes municipales, migrantes, militares o civiles, lo importante es "mantener la memoria de quienes han muerto" (Uribe, 2012, p.13). Los cuerpos sin vida de los desaparecidos son reportados en diversos lugares de la geografía mexicana: Zacatecas, Querétaro, Guerrero, Matamoros, Chihuahua,

Tamaulipas: "Supe que Tamaulipas era Tebas / y Creonte este silencio amordazándolo todo" (Uribe, 2012, p.65). Los acontecimientos se trasladan de Tebas a algún lugar de la cartografía mexicana y el tirano en este caso es el silencio.

En el ensayo *Antígona: el sentido de la tragedia*, el filósofo danés Sören Kierkegaard caracteriza a Antígona como heroína trágica y le da como dote el dolor, pues la considera "hija del sufrimiento". Al mismo tiempo, la describe como una mujer "arrogante y llena de fuerza" (Kierkegaard, 1954, p.34). Antígona guarda el secreto de Edipo, la culpabilidad del padre: "Antígona lucha consigo misma: si antes sacrificaba su vida a un secreto, ahora está en trance de sacrificar su amor. Vence pues; es decir, es su secreto el que vence mientras ella sucumbe" (Kierkegaard, 1954, P.43). Pero una actitud diferente se advierte en Antígona González, que no puede guardar en secreto la desaparición de su hermano Tadeo, como se lo piden su hermano y su cuñada: "Nuestro hermano mayor y tu mujer diciéndome que / Ninguno había acudido a las autoridades, que Nadie acudiría, que lo mejor para todos era que nadie acudiera" (Sara Uribe, 2012, P. 22). No obstante, tal como Kierkegaard define su heroína como arrogante y llena de fuerza, del mismo modo se puede decir que la Antígona de Sara Uribe está llena de fuerza y que la define su valentía.

Como ya hemos dicho, a partir del mito de Antígona, diferentes escritores han contado la historia de quienes han muerto por diversas razones y sus cuerpos han quedado desaparecidos, sin sepultar, sin recibir los rituales consagrados a los muertos. Para el filósofo Slavoj Žižek "(...) aunque Antígona es una figura siniestra que perturba la armonía del universo tradicional, es difícil resistirse a la tentación inversa de interpretarla como una heroína emancipadora protomoderna que habla en nombre de los excluidos, de las voces a las que nadie escucha (...)" (Žižek, 2016, p.32). En *Antígona González*, aunque todos tienen miedo, el personaje principal es perturbador, quiere respuestas, levanta su voz para preguntar por el paradero de Tadeo: "Quédate quieta, Antígona. / Son de los mismos. Quédate quieta. No grites. No / pienses. No busques. Son de los mismos. Quédate quieta, Antígona. No persigas lo imposible" (Uribe, 2012, p.23). Del personaje de Sara Uribe no es pertinente afirmar que está perturbando la armonía del universo, como lo señala Žižek en relación con la Antígona de Sófocles. Por el contrario, Antígona González lo que quiere es que vuelva la armonía al universo y que la vida fluya con normalidad, sin balas, sin violencia, sin desaparecidos: "Pero *¡cómo no voy a buscar a mi hermano?* Díganmelo ustedes ¿Cómo no voy a exigir su cuerpo siquiera para enterrarlo?" (Uribe, 2012, p.23). "Ellos dicen que sin cuerpo no hay delito. Yo les digo / que sin cuerpo no hay remanso, no hay paz posible para este corazón" (Uribe, 2012, p.24).

Tal como se presenta en la tragedia de Sófocles, también en la obra de la escritora mexicana se da noticia de la persecución que se hace a quienes entierran a sus muertos (Uribe, 2012, p.49). La distinción está en que Antígona González lo que quiere es encontrar el cuerpo de su hermano: *"Lo queremos encontrar aunque sea muertito. / Necesitamos sepultarlo, llevarle flores, rezarle una oración"* (Uribe, 2012, p.81). Al respecto la escritora plantea: "La interpretación de Antígona sufre una radical / alteración en Latinoamérica —en donde Polinices es identificado con los marginados y desaparecidos" (Uribe, 2012, p.21). El mensaje es contundente: buscar el cuerpo de su hermano para darle sepultura, al igual que lo hacen otras personas que buscan los cuerpos o los restos de sus seres queridos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir de la lectura de *La tumba de Antígona*, de María Zambrano, de *Los escogidos,* de Patricia Nieto y *Antígona González,* de Sara Uribe nos damos cuenta de la pervivencia en la literatura del mito griego de Antígona. En la obra de Zambrano vemos la recreación del personaje y las reflexiones que hace en la tumba de piedra en donde se encuentra encerrada por orden del tirano Creonte. En el diálogo con sus hermanos, su hermana, su prometido y con el mismo Creonte, Antígona expone sus puntos de vista sobre lo que está sucediendo, sin renunciar a la muerte, aunque el propio Creonte acuda a sacarla de la tumba a la que ha sido llevada cumpliendo sus órdenes. Antígona está dispuesta a asumir el castigo que le ha sido impuesto por realizar el ritual que correspondía al cuerpo de su hermano muerto.

Por su parte, en las crónicas que forman parte del libro *Los escogidos,* de Patricia Nieto, se narran las historias de los habitantes de un pueblo colombiano que realizan los rituales fúnebres a los cuerpos de personas desconocidas que han quedado detenidos a las orillas del río Magdalena, cerca de Puerto Berrío. Ellos los adoptan, a veces le colocan un nombre y les rezan para que les ayuden. La relación con la tragedia griega *Antígona,* se establece a través de la mención de citas de la obra. A partir de la lectura se puede concluir que los pobladores de este pueblo antioqueño cumplen el papel de Antígona, cuando dan sepultura a los cuerpos de los desconocidos, haciendo el ritual que corresponde a los difuntos. De estos muertos se desconoce la causa de su deceso, solo se sabe que presentan heridas de arma cortopunzante, orificios de bala o desmembraciones, algunos han sufrido el rigor de viajar casi doscientos kilómetros por el río y se convierten para los habitantes de Puerto Berrío en uno más que deben acoger.

Finalmente, para ser llevada a la escena la escritora mexicana Sara Uribe recrea la historia de una Antígona que busca a Tadeo, su hermano desaparecido. El mito de Antígona se reescribe —en este caso— para hablar de la desaparición forzada de las personas debido a la situación originada por el narcotráfico o por la migración. La autora define su obra como una pieza conceptual, donde la reescritura de la tragedia escrita por Sófocles está acompañada de las recreaciones que han hecho otros escritores como Judith Butler, María Zambrano, Griselda Gambaro, Pablo Iglesias, entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

Kierkegaard, Sören (1954). *Antígona. El sentido de la tragedia.* Buenos Aires: Ediciones de Losange.

Navia, Carmiña (2003). *Guerra y paz en Colombia. Miradas de mujer.* Cali: Universidad del Valle.

Nieto, Patricia (2022). *Crónicas del paraíso.* Bogotá: Editorial Planeta.

Restrepo, Laura. «Niveles de realidad en la literatura de la "violencia" en Colombia». En: Hobsbawn, E.J. et al. (1985). *Once ensayos sobre la violencia.* Bogotá: Fondo editorial CEREC y Centro Gaitán.

Steiner, George (1984). *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Sófocles (2000). *Antígona.* Madrid: Editorial Gredos.

Uribe, Sara (2012). *Antígona González.* México: Sur+ Ediciones.

Zambrano, María (1986). *Senderos. Los intelectuales en el drama de España.* Barcelona: Editorial Anthropos.

Žižek, Slavoj (2017). *Antígona.* Bogotá: Ediciones Akal.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 161-172
ISSN: 1825-5167

CONSIDERACIONES ÉTICAS SOBRE *EL EXTRANJERO* DE CAMUS A PARTIR DEL CONCEPTO DE NIHILISMO

CLAUDIA MARÍA MAYA FRANCO
Universidad de Medellín
cmaya@udemedellin.edu.co

NATALIA GRISALES
Universidad de Medellín
nrgrisales@udemedellin.edu.co

ABSTRACT
The purpose of this article is to outline the possible relationships between three central approaches of Nietzsche's philosophy: the death of God, reactive nihilism and the will to power; which in turn correspond, in our opinion, with the three transformations of the spirit that the author presents in his Zarathustra (1995, p. 49): The camel, the lion and the child. The above in order to take a look, based on said conceptual constellation, at some aspects of Albert Camus's novel, The Stranger (1966); in particular, to some acts of its protagonist, Meursault, which could be considered ethically questionable. We propose an analysis that, from the mediation between philosophy and literature, allows some reflections on the ethical position of this disturbing character and the way in which Camus's novel is related to a hopeless historical context in which nihilism as indifference takes over. of the spirit and can link it with evil.

KEYWORDS
Nietzsche, transformations of the spirit, nihilism, ethics.

1. MEDIACIÓN FILOSOFÍA–LITERATURA: UNA BREVE JUSTIFICACIÓN

Establecer el vínculo entre la novela El Extranjero y los planteamientos antes mencionados de la filosofía de Nietzsche, podría suscitar la sospecha de que la novela se está instrumentalizando en el empeño por hacer que se ajuste a conceptos que eventualmente le son ajenos o bien, que los conceptos filosóficos están siendo reducidos o al menos manipulados, con el fin de adaptarlos a la interpretación literaria.

No es nuestro propósito satisfacer ninguna de estas dos sospechas sino, más bien, poner en relación dos casos paradigmáticos de variada y prolija producción intelectual. Son los casos de Camus: novela, ensayo, teatro, filosofía, periodismo (reportaje, crónica, editorial, columna), y el caso de Nietzsche, cuyo estilo filosófico, reacio a las estructuras rígidas, tiende, en su convicción de que es la movilidad de los conceptos la que permite que de lo viejo nazca algo nuevo y trascendente, a las formas literaria y poética. Analogías y metáforas, lo apolíneo y lo dionisíaco, sueño y embriaguez que potencian el mirar y la intensidad; el águila y serpiente, que son presentimiento de la creación (1984, p. 45). Así mismo, Camus experimenta esa relación entre el pensamiento y la realidad a través de la creación que es a su vez "exigencia de unidad y rechazo del mundo (...) a causa de lo que le falta y no de lo que, a veces, es" (2005, p. 12). Experimentación que en ambos casos da contenido a la rebeldía.

Procuramos este encuentro con el ánimo de que, si lo logramos, percibamos su luz recíproca y avancemos un poco en la comprensión de los planteamientos nietzscheanos así como del mundo literario creado por Camus en su paradigmática novela. El encuentro Camus-Nietzsche, tiene como gozne el concepto de nihilismo, y esto no es gratuito. Es conocida la admiración de Camus por la filosofía de Nietzsche y, en particular su interés por este concepto, interés que fue derivando en distancia crítica y aún cabría decir, prudente, tal y como puede leerse en algunos apartados de *El hombre rebelde* (2005), en donde se precave de una forma de nihilismo que, al no poner límites a su indiferencia frente a la vida, podría terminar por legitimar, no solo el suicidio, sino también el asesinato colectivo o el genocidio. (Camus; 2005, p. 12). La justificación de los crímenes de lógica, es decir, de los que tienen como coartada al silogismo y son producto de la premeditación, del razonamiento, no es otra cosa que la legitimación de los campos de esclavitud y exterminio, producto de intereses superiores que implican la muerte de los *otros*. Es esta la época de Camus y la barbarie un signo de ésta que el autor pretende descifrar a través de los ensayos contenidos en esta obra y de sus obras literarias.

Nuestra premisa es que entre teoría y praxis existe una relación que oscila entre la autonomía y el compromiso. La postura crítica que una novela como *El extranjero* puede asumir frente a su objetividad es cifra de su autonomía, al mismo tiempo, todo lo que la misma esclarece acerca de la sociedad de la que surge casi como un síntoma, da cuenta de su compromiso. En términos de T.W Adorno, se trataría de una duplicidad que les es inherente a las obras de arte y en especial a la literatura. No se trata de un *arte socialmente útil* (2005, p. 179), pero sí, de un arte insoslayable, en tanto permite que el lector se asome a los abismos del nihilismo que Mersault encarna de modo paradigmático, así como a sus consecuencias. De un nihilismo que, dando paso a la indiferencia, desemboca finalmente en un mal cuyo móvil, explicación y

circunstancias, podrían considerarse completamente banales y al mismo tiempo horrorizantes.

La importancia de la obra de Camus es justamente la relación que establece con el contexto de su época: segunda guerra mundial, campos de concentración, sentimientos de angustia, desolación, desesperanza. Podría decirse que, en el sentido en que lo plantea Jean Paul Sartre, la obra de Camus, y *El Extranjero* no sería una excepción, es una novela comprometida, es decir, que se propone la visibilización crítica de la objetividad social de la que se ocupa. *¿Qué es la literatura? (1969).* El propio Camus lo dice en estos términos: "Es posible separar la literatura de consentimiento, que coincide, en conjunto, con los siglos antiguos y los siglos clásicos, y la literatura de disidencia, que comienza con los tiempos modernos (...) La novela nace al mismo tiempo que el espíritu de rebelión, y pone de manifiesto, en el plano estético, la misma ambición." (Camus, 2005, p. 304).

La consideración anterior es consecuente con nuestra hipótesis, a saber, que el personaje que nos ocupa, convencido de la muerte de Dios, indiferente frente a las responsabilidades intersubjetivas, descreído del presente, el porvenir y el pasado, ajeno a las leyes y normas jurídicas, sociales y en general de convivencia, podría encarnar el eslabón de un proceso inconcluso -el que se cerraría hipotéticamente con la autosuperación, la rueda que gira por sí misma, el primer movimiento que está más allá del resentimiento- y haber quedado en una suerte de instancia intermedia entre el león y el niño. La instancia del nihilismo como indiferencia, apatía o inercia. Esta instancia, a su vez, sería una consecuencia, tanto individual como colectiva, de no haber podido ubicar, en el lugar de los valores antaño superiores, desalojados en virtud de la muerte de Dios y de la secularización- valores nuevos, que afirmen la vida dentro de la vida misma, que tiendan a la superación de esa cosa imperfecta que es el hombre. Esta hipótesis, acerca de Mersault, que liga sus actitudes a las instancias del camello y el león, tiene que ver con una "voluntad de nada," opuesta a la voluntad de poder; con un nihilismo reactivo que es destello profético de sociedades que, como las actuales, estimulan el egoísmo, el hedonismo y el individualismo.

Nos proponemos un recorrido por los conceptos y categorías mencionadas, procurando tejer algunos vínculos con la novela de Camus.

2. CONCEPTOS Y CATEGORÍAS

La noción de compromiso, acuñada entre otros por Jean Paul Sartre en su célebre trabajo *¿Qué es la literatura?* (1969), consiste en poner a la literatura en función de ensayar nuevos modos de nombrar que conmuevan la familiaridad con la barbarie.

La relación arte-literatura estaría definida por el propósito de cambiar la situación que se nombra. Este efecto se logra a partir de su descubrimiento, así como de la objetivación discursiva que la hace visible y susceptible de modificación. Los escritores comprometidos saben del efecto de la palabra sobre el mundo, combaten la indiferencia poniendo de manifiesto situaciones que no podrán ignorarse en lo sucesivo. Aquí la literatura está definida a partir de una finalidad transformadora: "Es necesario luchar contra un régimen y una ideología nefastos, aunque los hombres que nos los traigan no parezcan malos." (Sartre, 1969, p. 91).

El eterno retorno en tanto idea aparece, según Lario (2005, p.5), en tres textos fundamentales de F. Nietzsche, a saber, *La Gaya ciencia, Así habló Zaratustra y Más allá del bien y del mal*. No le era extraña esta idea a nuestro autor, previo a su esbozo en la primera de las tres obras, pues ya existía como hipótesis de la humanidad en diversas fuentes griegas y orientales. Entre los estoicos, por ejemplo, el eterno retorno era una concepción del tiempo que planteaba una suerte de vuelta al origen luego de una conflagración, de tal manera que, en ese mundo reconstruido, los mismos actos se volverían a suceder.

Hacia finales de 1883 hace su aparición Zaratustra: "Entonces me vino este pensamiento. Pero es tan sólo un pensamiento, y hace falta una boca digna de exponerlo." (1995, p.12) Este pensamiento ostenta la dignidad de un personaje legendario de origen persa del siglo VI antes de Jesucristo, en tanto pensador, se sustenta en la valentía que exhibe al decir la verdad. Y es justo en este hecho donde subyace la esencia de la reflexión del autor acerca del tiempo, pues para Nietzsche es la autosuperación de la moral por la veracidad lo que significa el nombre de Zaratustra. El eterno retorno confronta la concepción del tiempo lineal del credo judeocristiano: presente, pasado y futuro, reivindicando el valor del instante que se revela circular y eterno mas no repetitivo, pues es claro que, en la repetición, lo mismo ya no es lo mismo.

La noción de instante aparece en *De la visión y el enigma*. Zaratustra, quien llevaba ya dos días mascullando pensamientos en silencio mientras los marinos esperaban sus palabras, decide por fin, "a fuerza de escuchar su propia lengua" (2003, p. 140), entregar los que serían sus primeros planteamientos acerca del eterno retorno a la manera de un enigma: Ascendía por el camino pedregoso de una montaña, "hacia arriba, a pesar del espíritu que de él tiraba hacia abajo, hacia el abismo, el espíritu de la pesadez, mi demonio y enemigo capital. Hacia arriba, aunque sobre mí iba sentado ese espíritu, mitad enano, mitad topo; paralítico; paralizante; dejando caer plomo en mi oído, pensamientos gotas de plomo en mi cerebro." (Ibid., p. 140). El espíritu le susurraba insistente y burlonamente, usando una analogía, que su caminar hacia arriba era como la piedra que se lanza al aire pero que finalmente tendría que caer. Zaratustra

invoca y esgrime el "Valor" que lo habita y del cual afirma que es el mejor matador; "el valor que ataca: éste mata la muerte misma, pues dice: ¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!" (Ibid., p.141)

Así pues, confronta al enano: "¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú!" (Ibid., p.141) y éste salta del hombro y se pone en cuclillas sobre una piedra, delante de él. Y justo allí, donde se sucedía esta escena, había un portón. Le dice entonces Zaratustra: mira este portón, tiene dos caras. Dos caminos que convergen aquí; nadie los ha recorrido aún hasta su final. La larga calle hacia atrás dura una eternidad. Y la larga calle hacia adelante, es otra eternidad. Se contraponen y convergen justo en este portón y su nombre está escrito en la parte superior y dice "Instante"

Desde este portón cuyo nombre es instante, corre hacia atrás una calle larga, entonces hacia atrás yace una eternidad. Entonces le pregunta enano si cada una de las cosas que pueden correr, no tendrían que haber recorrido ya alguna vez esa calle. Si cada una de las cosas que pueden ocurrir, no tendrían que haber ocurrido ya, haber sido hechas, haber transcurrido alguna vez. "Y si todo ha existido ya, ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por lo tanto, incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que pueden correr, ¡también por esa larga calle hacia adelante tiene que volver a correr una vez más!" (2003, p.142)

La formulación filosófica en torno al nihilismo está anclada en la teoría del eterno retorno que, a su vez, se vincula con el planteamiento de las tres transformaciones del espíritu. Nuestro propósito es establecer la relación entre estas tres transformaciones y la modalidad de nihilismo que, a nuestro juicio, caracteriza a Mersault. A saber, la del nihilismo como indiferencia. Estos planteamientos, a su vez, están enmarcados en un acontecimiento de trascendental importancia: la muerte de Dios y todo aquello que, en términos de lo que latamente podríamos denominar el sentido de la vida, acontece como consecuencia.

Sí orientamos nuestra linterna sorda hacia este acontecimiento, y nos permitimos iluminar tan solo esta faceta de la teoría, vemos cómo el espíritu ha de "cargar" muchas cosas en verdad "pesadas", pero él es fuerte. Y su fortaleza demanda cosas pesadas, las más pesadas de todas; y se arrodilla igual que el camello, pues quiere que lo carguen. Con respecto a esta primera transformación, se pregunta el espíritu de carga representado por el camello ¿Qué será lo más pesado para que mi fortaleza se regocije?: ¿humillarse para hacer daño a la propia soberbia?, ¿apartarnos de nuestra causa cuando ella celebra su victoria?, ¿alimentarse de las bellotas y de la hierba del conocimiento y sufrir hambre en el alma por amor a la verdad?, ¿hacer amistad con sordos que nunca oyen lo que tú quieres?, ¿sumergirse en agua sucia cuando ella es el

agua de la verdad? ¿amar a quienes nos desprecian y tender la mano al fantasma cuando nos quiere intimidar? El espíritu de carga, encarnado en el camello, efectivamente carga con todas estas cosas, "las más pesadas de todas" dice Zaratustra en la primera parte de su discurso, aquellas que justamente representan el fardo de la tradición judeocristiana, y con ellas se dirige hacia el desierto, hacia su propio desierto, allí donde se desarrollará la segunda transformación, esa que le permitirá conquistar su libertad. Pero esa conquista le implica encontrar y vencer a quien sería su *último señor*, ese al que desea convertir en su enemigo, el gran dragón al que el espíritu ya no quiere seguir llamando señor ni dios.

El espíritu se convierte en león y enfrenta con toda la fuerza de su ser al gran dragón llamado "Tú debes" con el taxativo "Yo quiero" En cada una de las escamas del dragón brillan los valores milenarios que conforman el "Tú debes" Yo soy todos los valores creados, le dice el dragón al león, "¡en verdad, no debe seguir habiendo ningún "Yo quiero"!" (2003, p .36)

El león en el espíritu es necesario, nos dice Zaratustra, como un paso más allá de la bestia de carga que renuncia a todo y es respetuosa, pues si bien aún no está en capacidad de crear nuevos valores, sí que puede "crearse libertad para un nuevo crear".

> En otro tiempo el espíritu amó el «Tú debes» como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león. (Ibid., p.37)

Muerto dios, tanto en el plano real como en el espiritual, el sentido que proveía, ese norte al que señalaba queda huérfano de referentes. Este vacío, que podría ser interpretado como posibilidad de afirmar esta vida dentro de la vida misma a despecho de ilusorios sueños y recompensas ultramundanas, también puede convertirse en indiferencia.

Esta instancia, indiscutiblemente necesaria, no puede estancar el proceso, hace falta pasar de este nihilismo reactivo a una última y tercera instancia que sería la de la creación, la del niño. Es aquí en donde se formula la teoría del super hombre, teoría de la que, como hemos dicho, habría tomado distancia Camus en los ensayos contenidos en *El hombre rebelde,* toda vez que una voluntad de poder pensada de modo eminentemente individual podría dar lugar a peligrosas manifestaciones del autoritarismo, del asesinato colectivo y, en últimas, de la barbarie.

3. EL EXTRANJERO

Publicada en 1942, la ópera prima de Albert Camus, argelino nacionalizado francés, nos presenta la narración de una serie de situaciones vividas por Mersault, el

protagonista, así como las actitudes que asume frente a ellas. Estas últimas, que parecen dibujar el carácter de un individuo cínico, cretino y en todo caso indiferente frente a las consecuencias que podrían acarrearle a él mismo, a quienes le rodean e incluso a la sociedad de la que hace parte desde una suerte de no pertenencia, rayan muchas veces con lo absurdo y confrontan éticamente al lector al contrastar de modo radical con las que podrían esperarse de un ser humano "racional", "normal" o incluso "bueno", en situaciones similares.

Meursault es un hombre de treinta años que vive y trabaja en Argel como empleado de oficina. Desde hace tres años vive solo en el apartamento que compartía con su madre, quien habita en un hogar geriátrico de la ciudad de Marengo. Una mañana, el protagonista recibe la noticia de su muerte. "Hoy ha muerto mamá. O quizá ayer" (1966, p. 6). Esta frase que inicia la novela de Camus, da inicio también a la incomodidad del lector. No saber con precisión el momento exacto de la muerte de su propia madre no parece algo meramente circunstancial sino una manifestación de indiferencia frente al hecho de su partida. Esta apariencia sigue fortaleciéndose con datos ulteriores de las sensaciones que experimenta durante las honras fúnebres, así como sus monólogos, las respuestas que da cuando se le interpela y las actitudes que asume a lo largo de la jornada.

Al llegar a Marengo, se percata de que debe caminar dos horas bajo un sol canicular hasta el asilo. Le mortifica sobremanera pensar en el desgaste físico y el sueño que le deparará. Como veremos, el sol se convertirá en indudable coprotagonista de la obra, al punto que su resplandor y el intenso calor que irradia, habrán de ser utilizados por Mersault como un modo de justificar, nada más ni nada menos, que un homicidio.

Habla con el director del asilo que le informa acerca del deseo de su madre de ser enterrada religiosamente, cosa que le extraña; al día siguiente, antes del funeral, el director le ofrece ver por última vez el cuerpo de su madre y le lleva al lugar en donde se encuentra; allí Meursault fuma y toma café con leche durante la noche de velación, mientras comparte algunas palabras con el portero, en tanto concurren distintas amistades que exhiben su pesar ante el deceso de la mujer.

Tras el funeral, Meursault regresa a Argel y se encuentra con Marie Cardona, antigua compañera de trabajo con quien inicia una relación que le genera un interés más sexual que amoroso. Iniciar un romance justo a llegar del entierro de su madre es algo que puede verse como una afirmación de la vida en medio del dolor, pero también, como sucederá en su juicio, como un muestra de indolencia. Lo cierto es que Marie y Mersault terminan por compartir intensos y significativos momentos que otorgan a Marie un papel central.

En el edificio en donde queda el apartamento que compartía con su madre, habitan el viejo Salamano y Raimundo Sintés. Con este último establece una especie de

amistad, a pesar de las evidentes diferencias que el autor nos presenta entre ambas personalidades. Sucede que alguna noche, mientras estaba con Marie, se escuchan gritos de mujer y sonido de golpes provenientes del apartamento de Sintés. Los vecinos salen al pasillo curiosos, incluidos Mersault y Marie, y llega la policía a indagar por los hechos. Sintés ha golpeado a la mujer. Unas horas después del incidente llega a casa de nuestro protagonista y le cuenta lo sucedido, solicitándole además servirle como testigo a su favor, a lo cual Meursault accede. Esta decisión constituye, a nuestro juicio, el primer acto éticamente cuestionable en el que incurre el personaje y, a su vez, un detonante de acontecimientos que irán encadenándose unos a otros conduciendo al lamentable desenlace que el lector ya conoce.

En el desarrollo de esa peculiar, y como veremos riesgosa amistad, Raimundo invita a Meursault, junto con Marie, a pasar un fin de semana de descanso en casa de su amigo Masson, ubicada en unas playas al norte de Argel. Allí, y luego de un copioso almuerzo, los hombres deciden ir a dar un paseo por la playa, paseo durante el cual se encuentran con dos árabes que parecieran haberlos seguido desde la ciudad, uno de ellos identificado por Raimundo como el hermano de la mujer a quien golpeó en su apartamento. Tras una refriega a golpes entre los antiguos amigos y los árabes, que pareciese estar siendo superada por los primeros, Meursault le grita a Raimundo, quien se ha descuidado unos segundos, que uno de los árabes tiene un puñal. Demasiado tarde, pues es herido en boca y brazo, mientras en el desconcierto los árabes huyen.

Viene en este punto una segunda decisión que marcará de modo definitivo y dramático la vida de Mersault. Habiendo regresado a la cabaña y pudiendo haber dejado el asunto en el punto álgido en el que quedó tras las agresiones mutuas entre los dos bandos, Mersault decide ir de nuevo a buscar a los árabes. Camina bajo el sol canicular y sobre las arenas de una playa incandescente, con una mortificación que prácticamente le hace perder el sentido. Se encuentra de nuevo con el árabe y decide dispararle. Este cae sobre la arena y Mersault continúa disparando cuatro veces más sobre el cuerpo inerte hasta vaciar las municiones del revolver: "Comprendí que había destruido el equilibrio del día, el silencio excepcional de una playa en la que había sido feliz. (...) Y era como cuatro breves golpes que daba en la puerta de la desgracia" (1966, p. 33).

Las páginas que siguen narran el proceso que se adelanta en contra del ciudadano Mersault convertido ahora en un monstruoso asesino. Los jueces verifican que es un hombre inteligente, que sabe contestar, que conoce el valor de las palabras y que, en definitiva, actuó a plena consciencia. No demuestra arrepentimiento en ningún momento del curso de la instrucción, no lamenta su acto, no siente pesar. En realidad nunca sentía pesar casi por cosa alguna, confiesa alguna vez. El juez de instrucción no puede más que deducir que Mersault no tiene alma, tiene vacío el corazón y se trata

de un vacío en el que "la sociedad puede sucumbir". (1966, p. 55), de un hombre que es un extranjero en una sociedad de la que, no obstante, hace parte; de un hombre incapaz de comprender, tanto la justicia humana como la divina. Esta incomprensión, y en general, las decisiones cuyas consecuencias no fueron consideradas, conducirán a Mersault a la pena de muerte en medio de una noche que era como "una tregua melancólica" en la que llega a comprender, lamentablemente tarde, muy tarde "que había sido feliz y que lo era todavía. Para que todo sea consumado, para que me sienta menos solo, me quedaba esperar que el día de mi ejecución haya muchos espectadores y que me reciban con gritos de odio." (1966, P.66).

4. MERSAULT Y EL NIHILISMO COMO INDIFERENCIA

El nihilismo tiene que ver con las consecuencias de la negación de Dios o más bien, con la aceptación de que Dios ha muerto. Las consecuencias están vinculadas a una voluntad que, según Camus, tiene dos modalidades, el desesperar y el negar. ¿Desesperar de qué, negar qué? desesperar, como el león, del fardo de la tradición judeocristiana, su contenido y efectos sobre la vida, negar vehementemente esta tradición, criticarla, rechazarla fieramente. Estos dos movimientos abren un espacio a la libertad, a la instancia creadora "Negamos a Dios, negamos la responsabilidad de Dios, sólo así libertaremos al mundo". (2003, p. 43).

Según Camus, este desesperar y negar adquieren a su vez, en la filosofía de Nietzsche, un carácter profético. Tal y como un clínico, al decir de Camus, Nietzsche elabora un diagnóstico de su tiempo a la luz de la ausencia de Dios y todo lo que ese terreno deshabitado depara para un nuevo hombre. Por lo mismo considera Camus que se trata de una enunciación provisional, sometida a los avatares de la apropiación que los seres humanos pudiesen hacer y de la pregunta sobre sus posibilidades al respecto: "Diagnosticó en sí mismo, y en los otros, la impotencia para creer y la desaparición del fundamento primitivo de toda fe, o sea la creencia en la vida." (2005, p. 52) La ausencia de Dios, su muerte, implica el reconocimiento de que la existencia se juega en el aquí y el ahora y no en trasmundos de felicidad eterna a los que se accede después de morir, siempre y cuando se lo merezca. La inexistencia del "cielo" puede traducirse para muchos en refutación de la vida y sus trabajos, en indiferencia ante la vida y ante la muerte. Así, Mersault, caminando tras el féretro de su madre, no puede sentir más que sensaciones fisiológicas y nada trascendentes tales como el calor, la incomodidad y, por supuesto, el aburrimiento al que solo puede escapar esporádicamente fumando un cigarrillo o tomando un café con leche que puede resultar un poco más apetitoso que un café negro. Por lo demás, no hay nada allí que pensar.

El personaje alcanza a considerar, ante la frase de Celeste que quizá habría sido un reproche: "madre solo hay una", que su madre había sido más feliz en el asilo que a su lado. Había encontrado amigos, recordado con ellos otros tiempos y, tras llorar al inicio de su internación, habría llorado más si la hubiesen retirado de esos aposentos. Allí había logrado incluso, al cabo de la vejez y robando unas horas a la muerte ineludible, a amar.

La instancia del león, volviendo a la segunda de las transformaciones del espíritu, permite abrir el espacio a la posibilidad de creación y de asunción de la propia responsabilidad, del: "fue así porque así lo quise". Sin embargo, si consiste tan solo en renegar de la carga y combatir el "tú debes," no dice sí al devenir; si no avanza hacia la inclusión en la rueda del eterno retorno a la manera del niño, tercera transformación que encarna la inocencia y el olvido necesarios para *crear un nuevo comiezo*, el espíritu queda varado en el punto en que encontramos a Mersault, en medio del león y el niño. Consciente quizá privilegiado de la muerte de Dios, su alma es embargada, no obstante, por una indiferencia que no le reduce a la inacción, sino que le conduce, por el contrario, a una acción acrítica, ajena a la ética, injustificable y sumamente peligrosa. La intensidad de este maridaje entre nihilismo y maldad se va incrementando con cada página leída.

¿Indiferencia, devenir, azar...? ¿Qué distingue la indiferencia del devenir? La indiferencia es, en el caso de Mersault, una acción acrítica, un dejar pasar y hacer por omisión que se diferencia del devenir entendido como proceso del ser que permite la transformación, la apropiación de la libertad: "Hay libertad a mediodía cuando la rueda del mundo se para y el hombre dice que sí a lo que es. Pero lo que es evoluciona. Hay que decir que sí al devenir. La luz acaba por pasar, el eje del día se inclina. La historia recomienza entonces y, en la historia, hay que buscar la libertad; a la historia hay que decirle que sí." (2005, p. 60)

Camus se pregunta "¿Puede uno vivir sin creer en nada?", lo cual sería la antítesis del vivir en rebeldía que diría sí al devenir. Y sí. Podría vivirse así, pero a condición de hacer "de la ausencia de fe un método (...) dando confianza a lo que va a venir". En la ausencia de esperanza, no obstante, el devenir se convierte en peligrosa inercia.

Arribamos así al primero de los actos éticamente cuestionables de nuestro personaje, más allá de los posibles cuestionamientos referidos al velorio de su madre y al inicio, al día siguiente, de un intenso romance con Marie. Arribamos al momento en el que decide escribir una carta a modo de anzuelo que atraerá a la mujer de Raimundo a la trampa en la que será golpeada, insultada y denigrada. Este acto da lugar a otro igualmente ruin, el de atestiguar en la inspección a favor de su vecino. Ni siquiera se trata de su amigo, tan solo de un vecino que le invita a tomar vino, a comer morcilla y a pedirle este indignante apoyo. Pero no ve Mersault, en medio de su indiferencia,

que haya objeción para acceder en ambos casos. No es seguro si le da lo mismo, si simplemente no es capaz de decir no a los otros, o si es débil de carácter. Estas opciones todas ellas afines al nihilismo, le conducen a cometer actos malvados.

Lo que ha separado al hombre de la animalidad es la espiritualidad. Muerto Dios, emerge el Mersault instintivo, permeable, desnudo ante las influencias climáticas. El sol le agobia y le alivia durante sus baños con María, el mismo sol que baña el atardecer que ve a través de la ventana, previo a su ejecución. Fue ese mismo sol, el astro radiante que iluminaba y hacía rechinante la playa en la que cerró todas sus puertas. Ese mismo sol le acompañó agobiante en el transcurso fúnebre en que dio sepultura a su señora madre. Una vida sin norte, banal e intrascendente, le blinda respecto de verdaderas y significativas interacciones con los demás, vínculos que quizá hubiesen podido contener pasiones, derivadas del nihilismo como indiferencia. Estos son la ira, la frustración o la impotencia. También habrían podido contener, tal vez, los tres pasos al acto que determinaron la ruina de un hombre joven: escribir la carta, atestiguar, matar...

En medio del desarraigo que implica ser un extranjero, la fuerza del amor es escasa en Mersault. No alcanza para sentir pesar por ese árabe a quien ni siquiera conocía y a quien asesinó sin impunidad en esa playa desierta. Se trata de un crimen que recorre y recorrerá a todos los seres que estamos sobre esta tierra. La inocencia podría abstenerse de matar. Pero no fue así en este caso: "No sabremos nada mientras no sepamos si tenemos derecho a matar a ese otro que está ante nosotros o a consentir que muera. (2005, p. 7).

Dice Camus: "Hágase lo que se haga, en el corazón de la negación y del nihilismo, el crimen tiene su lugar privilegiado. (2005, p.8). Es en el asesinato cometido por Mersault, agravado por la alevosía y el ensañamiento: ir hasta la cabaña, tener tiempo de reflexionar y sin embargo regresar para buscar de nuevo al árabe; disparar toda la carga del arma sobre un cuerpo inerte; en el que encontramos el segundo y esta vez definitivo acto éticamente cuestionable del personaje. El lugar privilegiado de este crimen a todas luces injustificado -azaroso en la doble acepción de la palabra: que contiene azar o desgracia, que sucede por azar- es justificado por Mersault de un modo que manifiesta la inconmensurabilidad entre el motivo y el crimen: Fue por el sol....

Y como dice Camus, no podremos invocar, en este caso, la excusa del amor, tampoco la del odio. Se trata, tan solo, de la indiferencia. La falta de método en aras de la ausencia de fe permite relativizar todo encuentro con la otredad. Por eso a Mersault le son indiferentes, tanto el amor a la madre o a María, como el odio de quienes le despedirán el día de su ejecución. También le es indiferente el cadáver que yace sobre la playa, el abogado que busca la favorabilidad para su caso o el sacerdote que invoca a Dios para conmoverlo. Extranjero en el pleno sentido de la palabra, sin

arraigo en los afectos, la lógica de las causas y los efectos, las pasiones, los sueños, las satisfacciones del trabajo, su vida se dirime tan solo en el instante que, como una puerta, divide su pasado de su futuro. Allí el paso al acto se improvisa, se deja al azar, se ejecuta automáticamente y sin emociones. Imposible hallar un sentido a estos actos, imposible no sentir desconcierto frente a una indiferencia para la que es lo mismo matar que intentar dar la vida.

En la relación que la novela de Camus establece con la sociedad a través de este personaje al que hemos calificado como inquietante, se despliega todo un espacio de deliberación en torno a los efectos éticos de la literatura.

BIBLIOGRAFÍA

Camus, Albert (1966) El extranjero. Madrid, Alianza Emecé.

Camus, Albert. El hombre rebelde (2005). Buenos Aires. Losada.

Lario Ladrón, Santiago. (2005) Nietzsche, Heidegger y la gaya ciencia. A Parte Rei: revista de filosofía, ISSN 1137-8204, ISSN-e 2172-9069, Nº. 38, 2005.

Nietzsche, Friedrich (2003). Así habló Zaratustra. Madrid. Alianza editorial.

Nietzsche, Friedrich. (1984). El nacimiento de la tragedia. Madrid: Alianza.

Sartre, J. P. (1969). ¿Qué es la literatura? Buenos Aires: Losada.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 173-198
ISSN: 1825-5167

LOS EFECTOS ÉTICOS DE LA ESCRITURA CREATIVA
UN MODELO DE IMPLEMENTACIÓN CRÍTICA DE EJERCICIOS LITERARIOS PARA ESTÍMULO DE LA EMPATÍA[1]

JUAN PABLO PINO-POSADA
Escuela de Artes y Humanidades
Universidad EAFIT, Colombia
jppinop@eafit.edu.co

MATILDA LARA-VIANA
Escuela de Artes y Humanidades
Universidad EAFIT, Colombia
malarav@eafit.edu.co

LUISA MONTOYA-VÉLEZ
Escuela de Artes y Humanidades
Universidad EAFIT, Colombia
lfmontoyav@eafit.edu.co

ABSTRACT
Concerning the ethical effects of literature, the work coming from literary studies, both in its traditional theoretical bent as well as in its attempt at empirical validation, has privileged the processes of reception on the readers side, making it a focal point of its interest, and has concentrated less on the consequences that the act of writing itself has on its actors. It is worth stating that the pole of production has been an object of inquiry of special interest to the subgenre of poetics, autobiographical writings and authorial roles and has been overlooked as a space of individual ethical transformation. This space has instead been the object of interest of disciplines such as psychology, pedagogy and memory studies.

[1] El presente artículo hace parte de la investigación "Literatura, vida buena y convivencia: diseño e implementación de un modelo de recepción literaria para fomento de la empatía y la imaginación narrativa", financiada por la Universidad EAFIT (2022-2023).

The present methodological article aims to offer elements of theoretical rumination and information compiled with qualitative research tools that allows a deepening in the comprehension of the nexus between creative writing and the increase of empathy. Strictly speaking, it corroborates the thesis that creative writing can in fact contribute to the development of empathy of its actors, at least in what pertains to (with its limitation, of course) their self-perception; and it postulates that in the vast catalog of writing tools that stimulate its practice, there are a kind of exercises that are more effective than others. This article also ventures in a model of critical implementation of the aforementioned writing exercises that may be used as a didactic sequence in formative spaces.

KEYWORDS
Creative writing, aesthetics of creation, empathy, ethics of fiction, didactic sequence

Es increíble el comienzo de Baba O'Riley,
La decisión de Pete Townshend de tirar
ese largo manto de sintetizadores
que ninguna radio iba a soportar.
Eso hace un poeta fuerte. Como Leónidas
cuando construye su poema épico
con dos huevos fritos, una hamaca
y una casita del mal tiempo. Cambia el ritmo,
la respiración del día. Y es la casita
del buen tiempo. Una técnica que sirve para escribir
debe servir también para vivir
[...]
Fabían Casas, "Técnicas"

1. INTRODUCCIÓN

Si se piensa en la expulsión platónica de los poetas o en su posterior inclusión cívica por parte de Aristóteles, cabe decir que, desde sus comienzos, la reflexión teórica sobre la literatura ha estado permeada por la problematización de los efectos éticos de las obras literarias en quienes las cultivan. El espectro de posiciones abarca desde las voces que defienden de manera entusiasta el papel edificante de la lectura hasta las posturas escépticas que constatan la desconexión, a veces espeluznante, entre mejoramiento moral y dedicación a las artes. En las últimas décadas, sin embargo, se ha ido fraguando un consenso en torno a la existencia de una correlación entre el desarrollo de la empatía y la recepción de piezas literarias. Las obras de la filósofa norteamericana Martha Nussbaum son a este respecto representativas, pero también, más recientemente, investigaciones empíricas en literatura, como las sistematizadas por Suzanne Keen o Frank Hakemulder, han otorgado soporte experimental y diferenciado al vínculo entre ética y estética.

En lo que concierne a los efectos éticos de la exposición a piezas literarias, los trabajos en el ámbito de los estudios literarios, tanto en su tradicional vertiente teórica como en la de los intentos de validación empírica, han privilegiado como centro de interés los procesos de recepción por parte del lector y se han concentrado menos en las consecuencias que para los sujetos tiene el ejercicio escritural mismo. El polo de la producción, valga decir, ha sido objeto de indagación sobre todo a partir del subgénero de las poéticas —como se lo conoce a partir de Paul Valéry o T. S. Eliot—, de las escrituras autobiográficas —como lo testimonian las cartas de Flaubert a Colet o los diarios de Kafka— y de los roles autorales —según se escenifican en figuras como la del escritor maldito o del poeta visionario—, pero ha sido desatendido en tanto escenario de transformación ética individual. Dicho escenario ha sido más bien centro de interés de disciplinas como la psicología, la pedagogía y los estudios de la memoria.

El presente artículo metodológico quiere ofrecer elementos de reflexión teórico-práctica e información compilada con herramientas de investigación cualitativa que permitan profundizar en la comprensión del nexo entre la escritura creativa y el incremento de la empatía. De manera concreta, contrasta la tesis de que la escritura creativa puede en efecto contribuir al desarrollo de la empatía por parte de los sujetos, por lo menos para el ámbito (restringido, claro está) de su autopercepción, y propone que, en el amplio catálogo de herramientas de activación escritural, hay un tipo de ejercicios más efectivo que otros. El artículo se aventura además con un modelo de implementación crítica de dichos ejercicios susceptible de ser utilizado como secuencia didáctica en espacios formativos guiados bajo el modelo de competencias.

A continuación, se hará un recorrido teórico por el concepto de empatía entendida sobre todo como imaginación narrativa y, en particular, abordada en conexión con prácticas de recepción y producción literarias (apartado 2). Cabe anticipar que la activación y ejercitación de la empatía es el efecto ético paradigmático en el que se concentrará la siguiente exposición. Bajo efecto ético, en sentido general, entendemos las transformaciones en las sensibilidades y disposiciones de los sujetos para con otros sujetos, de acuerdo con la percepción de sí mismos que los participantes declaran en los autorreportes. Después, se presentará la experiencia de investigación semillerista en la que se recopiló la información sistematizada en el presente artículo y se reflexionará sobre los hallazgos metodológicos y en general práctico-teóricos (apartados 3 y 4). Finalmente, se expondrá el modelo de intervención pedagógica resultado del análisis y sistematización del proceso investigativo (apartado 5) y se plantearán algunas conclusiones (apartado 6).

2. MARCO TEÓRICO: LA EMPATÍA Y LA ESCRITURA CREATIVA

Después del auge del postestructuralismo en la década de los ochenta y de los noventa del siglo pasado, con su radical cuestionamiento de la figura del sujeto y en general de los constructos extralingüísticos, se ha renovado en décadas recientes el interés por los aspectos éticos de las prácticas literarias, aspectos ciertamente desatendidos o puestos en tela de juicio por los experimentos literarios y teóricos de la posmodernidad. El nuevo acento ético se constata en el uso nada escaso de la retórica académico-propagandística del *turn* (cf. Davis & Womack 2001; Arizti & Martínez-Falquina 2009; Garber, Hanssen & Walkowitz 2013). El giro ético, entendido como el desplazamiento —no tanto novedoso cuanto más bien pendular— de problematizaciones formales hacia preguntas que interrogan tratamientos literarios de las cuestiones morales, así como los efectos y las responsabilidades originados en la lectura y escritura de piezas literarias, ha reactivado, entre otros, el debate sobre los nexos entre empatía y literatura.

La ya citada Martha Nussbaum, una de las participantes más representativas de este debate, insiste a lo largo de su obra en la idea de que la literatura y en general las artes son imprescindibles en la formación cívico-moral de los sujetos porque mediante ellas se entrena la facultad de imaginar al otro; esto es, se entrena la empatía. Nussbaum nombra esta facultad mediante diversos calificativos —imaginación literaria, empática, compasiva, metafórica, receptiva, cívica (cf., respectivamente, 1997 [1995], p. 15, 18, 20, 65; 2019 [1997], p. 117, p. 121)—, pero la definición más clara apela al adjetivo "narrativa": la *imaginación narrativa* es "la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, de interpretar con inteligencia el relato de esa persona y de entender los sentimientos, los deseos y las expectativas que podría tener esa persona" (2010, p. 132). Para Nussbaum, la imaginación narrativa se ejercita en la recepción crítica y sensible de historias ficcionales. Este ejercicio constante de internarse en las circunstancias de los personajes y experimentar preocupación por su destino estimula una vinculación compasiva que se extrapola a la interacción moral y fortalece, de esa manera, una forma de vivir en comunidad en la que los ciudadanos reconozcan necesidades y vulnerabilidades propias y ajenas (Nussbaum, 2005, p. 135).

Ahora bien, tradicionalmente, dicha adscripción de efectos éticos-sociales ha contado con detractores.[2] Dentro de las posturas escépticas más difundidas se encuentran las de quienes cuestionan la eficacia del proyecto humanista ante la

[2] Belén Altuna (2022) clasifica las posturas en entusiastas, escépticas y moderadas. Ella misma se sitúa entre estos últimos, en la medida en que considera que, en el contexto pedagógico adecuado, "leer novelas nos hace mejores" en el sentido discreto de que permite cultivar la humanidad y no en el sentido ambicioso de ocasionar un desarrollo moral postconvencional.

evidencia histórica de la barbarie europea del siglo XX. Son célebres las reflexiones de George Steiner en torno al fracaso del humanismo ilustrado cuando se constata la connivencia de la alta cultura con las prácticas de exterminio nazi: "las librerías, los museos, los teatros, las universidades, los centros de investigación [...] pueden prosperar junto a los campos de concentración" (2013 [1971], p. 104). Otras voces no se detienen tanto en registrar que las artes en general y la literatura en particular *no pueden* forjar actitudes y conductas humanitaristas sino que declaran abiertamente que *no deben.* Estas voces, en la estela histórica del arte por el arte, de la crítica a la literatura comprometida y de la despolitización de productos culturales, reivindican la autonomía del campo artístico y la independencia que autores, obras y lectores han de salvaguardar respecto de aspiraciones heterónomas procedentes de convenciones morales epocales o aparatos ideológicos de turno. Finalmente, un tercer grupo, muy atento a los datos que arrojan los experimentos controlados, aboga por tratamientos más diferenciados. Es posible —dice, por ejemplo, Suzanne Keen— que, ciertamente, durante la lectura y la escritura de piezas literarias se experimente empatía; de ello no se deriva, sin embargo, que tal experiencia se traduzca en un comportamiento prosocial efectivo (2007, pp. xxiii, 16 y ss.). Incluso cabe la posibilidad, como piensa Gregory Currie, de que la experiencia empática vicaria en la exposición a la literatura exima al sujeto de dar cabida a la empatía factual, en el proceso de autoexención ética conocido como "moral self-licensing" (2020, pp. 211 y ss.).

Con todo, no es aventurado afirmar que la balanza en los acercamientos contemporáneos teóricos y empíricos se inclina en favor de una reivindicación de los efectos éticamente deseables de las prácticas de lectura y escritura literarias. Steven Pinker sintetiza esta tendencia en su amplio recorrido histórico por el declive de la violencia humana (2012 [2011]). Uno de los hitos de este declive lo constituye la revolución humanitaria en torno a la Ilustración de los siglos XVII y XVIII, momento en el que diversas formas de crueldad entre congéneres y con los animales empiezan a cuestionarse. Pinker considera que la causa exógena que originó el incremento de la sensibilidad al sufrimiento de los otros fue el desarrollo de la escritura y la alfabetización, pues gracias al acceso a las prácticas e ideas de otras personas y de otras culturas se ocasionó la puesta en perspectiva y por tanto la crítica de las costumbres en el pequeño mundo del clan propio (2012, p. 258). Dentro del nuevo material de lectura producido y consumido hubo abundante literatura de ficción, en contacto con la cual fue posible familiarizarse con otros puntos de vista, con el modo como los otros ficcionales vivían sus experiencias, lo cual creó un escenario de despliegue potencial de la empatía.

Pinker es escéptico ante "la locura actual de la empatía" y la hiperinflación de su uso (p. 779), pero, tras precisar la noción de empatía en términos de preocupación

solidaria o solidaridad —"alinear el bienestar de otra entidad con el propio, partiendo del conocimiento de sus placeres y dolores"— se apoya en evidencia empírica para afirmar que la ficción y los ejercicios de adopción de perspectivas que ocasiona incrementa la solidaridad de las personas (p. 779). Ahora bien, añade Pinker, dicho incremento no es la panacea. En el proceso de reducción de violencia lo que se ha ampliado no es tanto el círculo de solidaridad cuanto el círculo de derechos, de ahí que las metas habrían de ser normas y políticas que se interioricen por parte de los sujetos y que inserten la empatía en marcos ético-políticos de acción (p. 799). Esto quiere decir que los efectos éticos de la literatura han de entenderse en su limitación. La crítica de Steiner procede quizá de una expectativa excesiva respecto de los efectos éticos. Comportamientos de individuos y de sociedades enteras son multicausados. Además, hay que pensar que ante la barbarie nazi ni siquiera los poderes materiales y militares de alcance global pudieron obrar a tiempo.

En cuanto a la objeción esteticista, vale decir que a menudo se profiere desde los temores por la injerencia de morales prescriptivas en la experiencia estética. Pero a la misma defensa de la autonomía artística la moviliza el cometido ético de conquistar espacios para experiencias de emancipación. De hecho, la teoría de la recepción literaria ha conceptualizado el impulso moral de lo estético a partir de la diferencia entre una moral normativa y una moral exploratoria (la propiamente *estética*), esto es, a partir de la diferencia entre una experiencia que hace de la obra un dispositivo de afianzamiento de doctrinas heterónomas y preceptos establecidos y, por otra parte, una experiencia que más bien atiende al modo como la obra desenmascara y cuestiona autoridades y tradiciones sobreentendidas (Jauss 2012 [1994] y, más recientemente, Luque Sánchez 2020). Interesante es que justamente tal operación de exhibición y cuestionamiento se lleva a cabo con herramientas formales, es decir, estéticas. Jauss mismo lo muestra en su lectura de la incidencia social que tuvo el recurso estilístico de Flaubert en *Madame Bovary:* el empleo del estilo libre indirecto habría desestabilizado la posición habitual del lector y habría contribuido así a la progresiva impugnación del tabú del adulterio (2013 [1970], pp. 213 ss.). Una actualización cognitivista de esta suerte de sintonía entre ética y estética la ofrecen Emy Koopman y Frank Hakemulder. Estos autores entienden que tanto la reflexividad como la empatía se refuerzan recíprocamente como respuesta del lector que se expone a las narraciones y que una de las estrategias para ocasionar la reflexividad viene dada precisamente por el empleo de recursos de desautomatización y relieve formal *(foregrounding),* esto es, recursos de literariedad (2015).[3]

[3] Dicen los autores: "literary and fictional narratives [a diferencia de narrativas en sentido amplio] may evoke the type of aesthetic distance (stillness) that leads to a suspension of judgment, adding to a stronger experience of role-taking and narrative empathy" (2015, p. 103).

Ahora bien, ¿qué decir más específicamente de quienes escriben? En principio, las habilidades empáticas de adopción de perspectiva que se ejercitan en la experiencia de recepción son también objeto de entrenamiento en los procesos estrictamente creativos. Cabe añadir incluso que se experimentan más intensamente. Fenómenos e imaginarios autorales como la inspiración o la heteronimia dan cuenta de la hospitalidad con la que la subjetividad creadora se relaciona con las alteridades ficcionales: "Nadie fue tantos hombres como aquel hombre", fabula Borges a propósito de Shakespeare (1974, p. 803); "I am large, I contain multitudes", dice, por su parte, un conocido verso de Whitman (1991, p. 168). Keen llama a esta relación de los escritores con sus creaciones "empatía autoral" (2007, pp. 121 ss). Además de testimonios de dramaturgos y novelistas que dan cuenta de la intensa presencia, por fuera de la obra, de los caracteres ficcionales —Luigi Pirandello decía que los tocaba y oía respirar, Iris Murdoch les hablaba de lo que habían estado haciendo a sus interlocutores—, Keen acude a mediciones que detectan en la vida real de autores de ficción mejorías en "their abilities to feel with others as a result of their long practice with imagined beings" (p. 125).

Sin embargo, se puede constatar que los efectos de la escritura creativa no se reducen al entrenamiento de la empatía. En escenarios más controlados de experimentación pedagógica y de intervención cultural se ha observado que la articulación escrita en general y la escritura creativa en particular producen una serie de efectos, de diverso grado de implicación ética, que, a grandes rasgos, pueden clasificarse en los dos grandes ámbitos, referidos a continuación, de lo terapéutico y lo cognitivo.

Dentro de los procesos psicoterapéuticos, la escritura creativa puede concebirse como una técnica para el avance y despliegue de la terapia —como cuando se aconseja al paciente que escriba sus sueños— pero también como un recurso que, si se ejercita habitualmente, puede tener efectos terapéuticos de transformación de la subjetividad. Se utiliza sobre todo en la arteterapia o terapia poética, así como en las terapias cognitivas —en las que se busca, a grandes rasgos y a partir de diversas técnicas, la resignificación y revaloración de esquemas mentales para generar cambios en la percepción— y en las terapias de estimulación cognitiva —en las que se ejercitan las funciones neurocognitivas para la prevención y el tratamiento de la demencia— (Marco y Aguilar, 2020; Hovey et al., 2018). En la terapia narrativa familiar (White y Epston, 1993) se utiliza la escritura epistolar como técnica de comunicación entre paciente y terapeuta para recalcar *insights* importantes de la terapia —"una vida dominada por la culpa es una sentencia a cadena perpetua" (p. 142)— o como una vía para que el paciente exteriorice aquello que desea resignificar y cambiar de sí mismo —"yo, Tom Jones, eximo a mi hermana Mary de la responsabilidad de ser como una madre para

mí" (p. 102)—. Este enfoque encuentra en la escritura un vehículo de liberación de emociones y pensamientos que permite al individuo adquirir nuevas perspectivas de su situación (sea o no patológica) y resignificarla. Ha sido particularmente útil en el área de la salud mental del público general, de niños con trastornos neurocognitivos (González Moreno, 2020) y adultos mayores (Herros Sánchez y Jarvio Fernández, 2022). Sin embargo, también se han encontrado efectos positivos en los cuidados paliativos, el tratamiento del dolor crónico y el cáncer (Pousa et al., 2020).

Por su parte, los efectos cognitivos de la escritura creativa son múltiples y, probablemente, los más estudiados, razón por la cual no valga la pena insistir aquí en ellos. La composición escrita, concebida como un conjunto de procesos cognitivos y metacognitivos que involucran la planificación, la traducción de pensamientos a lenguaje, la revisión (Flower y Hayes, 1981), la movilización de la memoria de trabajo, la motivación, las emociones, la interpretación y la reflexión (Brown, 1987; Cassany, 1999), tiene un impacto positivo sobre el aprendizaje, la toma de decisiones, la resolución de problemas (Flavell, 1979), el pensamiento crítico (Kuhn, 1999) e, incluso, la calidad de la escritura misma (Zimmerman & Reisemberg, 1997). Tal impacto, semejante al que concierne a la transformación terapéutica, cabría subsumirlo bajo el fenómeno amplio de los efectos éticos siempre y cuando se quiera poner de relieve aspectos generales de formación del carácter. En el presente artículo queremos privilegiar no obstante la distinción analítica en virtud de la cual se reserva la dimensión ética de la producción escrita para las transformaciones en las sensibilidades y disposiciones de los sujetos para con otros sujetos.

En el marco, pues, de estos hallazgos teóricos, se planteó una investigación por parte del Semillero de Investigación en Narrativa y Hermenéutica Literaria de la Universidad EAFIT (Medellín, Colombia) que tuvo como objetivo general determinar, en la población misma de los semilleristas, si, en efecto, la escritura creativa tiene consecuencias éticas en quienes la practican, esto es, concretamente, si incrementan su empatía. La información recopilada en los ejercicios escriturales y en los sucesivos escenarios de análisis y reflexión del equipo de investigación semillerista constituyeron el insumo a partir del cual, con el debido encuadre teórico, los autores del presente artículo diseñamos la secuencia didáctica de escritura creativa para entrenamiento de la empatía, diseño que se presentará a continuación, previa exposición de la experiencia semillerista, de sus momentos y de sus resultados.

3. EXPERIENCIA INVESTIGATIVA SEMILLERISTA Y ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN

La experiencia semillerista se enmarcó dentro de la metodología de investigación-creación, una práctica conducida de forma metódica que permite reconciliar la creación artística con las formas tradicionales de generación de conocimiento y en la que la investigación se produce *dentro* del acto creativo mismo, tomando "como objeto a la experiencia estética del propio investigador-creador" (Borgdorff, 2006; Asprilla, 2013; Hernández Salgar, 2014, citados en Colciencias, 2021, pp. 197). Para su ejecución se tomó como referencia un modelo de investigación-creación en literatura formalizado de manera específica para operaciones de recepción literaria (Pino-Posada & Jaramillo-Appleby, 2022) y se procedió en consecuencia con una metodología de trabajo dividida en tres momentos, los cuales se corresponden con algunas de las modalidades de la investigación-creación: 1) investigación *para* la creación, 2) investigación *desde* la creación y 3) reflexión. A continuación, se describe de forma detallada el proceso.

3.1. Fase 1: Investigación para la creación

Luego de una revisión bibliográfica exhaustiva se seleccionaron una serie de manuales y libros teóricos sobre escritura creativa, dentro de los cuales cabe destacar títulos como *Escribir ficción: guía práctica de la famosa escuela de escritores de Nueva York,* de Gotham Writer's Wokshop (2012 [2003]); *Ejercicios de estilo*, de Raymond Queneau (2006 [1947]); o *Ejercicios de escritura. 20 grandes autores & 70 ejercicios de escritura*, de John Gillard (2019 [2015]). Todos sistematizan listas detalladas de secuencias para ejercitar la escritura creativa, de las cuales escogimos más de cincuenta ejercicios que clasificamos según apuntaran con mayor o menor precisión a la ejercitación simultánea de la empatía. Para ello, y en apoyo de Nussbaum, nos servimos de las características definitorias de las respuestas empáticas conceptualizadas por Martin Hoffman (2000), quien habla de respuestas afectivas que son primordialmente pasivas e inconscientes —tales como la imitación motora de gestos o la actuación de patrones inconscientes producto de estímulos ya conocidos— y respuestas lingüístico-cognitivas superiores —tales como la asociación lingüística y la adopción de perspectiva—. Estas dos últimas, la empatía por asociación lingüística y la adopción de perspectiva se relacionan con la imaginación narrativa de Martha Nussbaum en cuanto que, según la autora, intervienen procesos cognitivos superiores como pensar hipotéticamente (*cómo sería estar en el lugar de otra persona*) e interpretar narraciones. Pero también, como elemento adicional, entender emociones. La experimentación creativa con el lenguaje posibilita, por un lado, afinar el oído

lingüístico —acudir al significado de una palabra, pensar cómo narrar sucesos en el tiempo o cómo expresar una emoción— y, por otro lado, esa agudeza se alcanza sobre la base de que, quien escribe, se ve interpelado todo el tiempo por la pregunta ¿cómo lo diría tal o cual personaje?, pregunta que, a todas luces, activa la toma de perspectiva imaginativa, activación tanto más aguda si la situación representada contiene una peculiar carga emotiva.

A partir de lo anterior, los criterios de selección y posterior clasificación de los ejercicios de escritura creativa se perfilaron en 1) roles y perspectivas, 2) temas y situaciones y 3) técnicas discursivas. En la primera categoría caben todos aquellos ejercicios en los que el autor debe narrar asumiendo un rol o perspectiva que le resulta ajeno o distante. En los ejercicios del segundo grupo se enfatiza en la experimentación con un tema o situación crítica, de peculiar carga emocional (como una ruptura amorosa o la pérdida de un ser querido). En los del tercer grupo, finalmente, la premisa principal es acudir a ciertos procedimientos de estilo (como imitar el dialecto de una población) y a formatos concretos como el monólogo, las cartas o la elaboración de un retrato.

3.2. Fase 2: Creación para la investigación

Después de haber hecho la selección y taxonomía de ejercicios de escritura creativa, los semilleristas intervinieron el enunciado de cada ejercicio (lo reescribieron) con el propósito de acentuar la respuesta empática y de otorgar homogeneidad y claridad a la composición enunciativa. Reformulados, estos ejercicios quedaron con la siguiente estructura: a) título del ejercicio, b) planteamiento del ejercicio, c) extensión del ejercicio y d) referente de la reescritura.

Categoría	Ejercicios reescritos
Roles y perspectivas	*Visiones paralelas:* reescriba una misma situación desde la perspectiva de un médico, un matemático y un artista plástico. Piense, ¿en qué detalles se detendría cada uno? ¿Cuáles serían las palabras que utilizaría para relatarlo? ¿Cuál sería su opinión de la situación? Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Queneau, 2006).
	Padres opuestos: escriba lo que le pasa a una madre que trata de amamantar por primera vez a su bebé, o a un padre que trata de darle por primera vez el biberón. Se le aconseja escribir desde la perspectiva

	del rol opuesto al suyo. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Shua, 2017).
	Antagonistas: relate una discusión entre un cliente y un vendedor en un almacén. Primero, nárrela desde el punto de vista del cliente, luego avance desde la perspectiva del vendedor y, finalmente, desde lo observado por un testigo. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Gotham Writer's Workshop, 2012).
	Objetos parlantes: narre una acción de su vida cotidiana desde la perspectiva del objeto que la acompaña. Por ejemplo, relate la preparación de un café desde la perspectiva del pocillo en que se sirve. Trate de describir con detalle todo lo que ocurre desde los ojos de este objeto. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Giraldo, 2018).
	Amor-odio: describa las acciones de un personaje desde la perspectiva de una persona que lo odia y luego desde los ojos de una persona que está enamorada de él. Haga uso de abundantes juicios de valor y trate de llevar al extremo del odio y del amor las descripciones del personaje. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Carreño, 2012).
	Alteridades conflictivas: narre un día en la vida de una persona que, según usted, altere de algún modo la convivencia. Relate un día completo de su vida cotidiana, desde que se despierta hasta que se acuesta a dormir. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Gotham Writer's Workshop, 2012).
Temas y situaciones	*La mala noticia:* escriba un pasaje en primera persona desde el punto de vista de alguien que está a punto de dar una noticia difícil. ¿Qué tan rápida o lenta es su respiración? ¿Transpira o su piel permanece intacta a las emociones? Trate de identificar todas las emociones y sensaciones que

	abarcan a este personaje. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Gotham Writer's Workshop, 2012).
	Tabú: escoja un tema que sea tabú en su cultura y nárrelo desde una postura políticamente incorrecta. Persiga la transgresión y las emociones conflictivas. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Gil, 2020).
	Lecho de muerte: escriba un monólogo en el que un terrorista y asesino a sueldo repasa su vida en su lecho de muerte. El monólogo deberá dirigirse a un tú que es el propio personaje arrepentido de sus fechorías. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Carreño, 2012).
Técnicas discursivas	*Sociolecto*: escriba un relato en la primera persona del plural (nosotros). En él, relate una situación en la que se evidencie el dialecto y las formas que toma el uso del lenguaje cotidiano de una región, grupo o lugar específico. Incluya sus reglas, vestimenta, símbolos, etc. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Gil 2020 y Queneau 2006).
	Autorretrato: descríbase a sí mismo como si fuese a ser retratado por otro. Le recomendamos colocarse frente a un espejo y describir con curiosidad todo lo que observa: sus gestos, expresiones y detalles de cualquier tipo. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Kohan, 2013).
	Carta al padre: escríbale una carta a su padre contándole algo que nunca ha podido decirle. Intente narrar un secreto difícil de contar y explore las emociones que esto despierta en usted. Desarróllelo en máximo una cuartilla (reescrito sobre la base de Kohan, 2013).
	Flujo de conciencia: narre el flujo de conciencia de una madre que, tras la condena de su hijo a cadena perpetua, lo ve caminar hacia la prisión. Desarróllelo en primera persona y en máximo una cuartilla

	(reescrito sobre la base de Gotham Writer's Workshop, 2012).

Tabla 1. Corpus de ejercicios de escritura creativa detonantes de empatía

La implementación de los ejercicios de escritura empática se hizo en dos momentos. En primer lugar, se acudió al formato del fanzine para experimentar con la escritura breve y solo teniendo de base la instrucción del ejercicio *Alteridades conflictivas*. En segundo lugar, se formalizaron los encuentros de tal suerte que semanalmente se aplicaba un ejercicio de escritura empática distinto. A continuación, se describen cada uno de estos momentos.

A partir de la instrucción del ejercicio *Alteridades conflictivas,* cada semillerista debió elegir entre a) una alteridad conflictiva cercana y conocida (por ejemplo, un familiar, un amigo, un vecino o un colega concretos) y b) una alteridad conflictiva arquetípica (del tipo asesinos o maltratadores de animales), de tal suerte que pudieran experimentar con la imaginación cómo sería un día en la vida de esa persona y narrarlo en el formato del fanzine. Antes de empezar el ejercicio y con el fin de rastrear el grado y tipo de cambio en la percepción de los participantes como resultado de la escritura empática, aplicamos un instrumento de diagnóstico tipo cuestionario (línea base) en el que se les pidió a los semilleristas que describieran a la alteridad conflictiva elegida para el ejercicio y luego respondieran una serie de preguntas en torno a si sentían empatía por esa persona, si compartirían escenarios del día a día con ella, si la ayudarían a solucionar un problema de la vida cotidiana y si estarían dispuestos a discutir sus diferencias con ella. Cada pregunta se evaluó en una escala tipo Likert de respuesta ("sí", "probablemente sí", "me es indiferente", "probablemente no" y "no"). Este mismo cuestionario fue implementado después del ejercicio (línea de salida), con unas preguntas añadidas que interrogaban por las transformaciones perceptuales que identificó el participante. Con los ejercicios resultantes creamos un video explicativo para que otros replicaran el experimento, el cual se difundió a través de la plataforma YouTube (Literatura en EAFIT, 2022).

Luego de la experimentación con los fanzines, en un segundo momento aplicamos los ejercicios de escritura empática restantes, de modo que las sesiones semanales del semillero se convirtieron en un taller de escritura creativa. Cada semillerista debía experimentar con al menos tres de los ejercicios planteados y luego socializar los resultados con el resto del grupo. Para estimar los efectos de los ejercicios de escritura en la empatía, cada semillerista respondió el *Toronto Empathy Questionnaire* antes de la experimentación con los ejercicios de escritura y, una vez finalizada esta fase,

debió responderlo de nuevo (véase *infra*: "4. Análisis de resultados"). Los resultados del desarrollo de estos ejercicios se materializaron en un libro digital titulado *Le odio con afecto: experimentos de escritura creativa e imaginación narrativa* que se encuentra en proceso de publicación.

3.3. Fase 3: Reflexión

Para cerrar el ciclo creativo e investigativo los semilleristas se embarcaron en una última fase de reflexión sobre el proceso de investigación llevado a cabo durante un año. El diálogo reflexivo estuvo guiado por cuatro preguntas concretas: a) ¿cree que la empatía es importante?, ¿por qué?, b) ¿cree que la escritura creativa puede impactar positivamente en la empatía?, ¿por qué?, c) ¿cree que estos talleres de escritura creativa impactaron positivamente en su empatía?, ¿cómo?, y d) ¿qué fue lo que más y menos le gustó de los talleres de escritura para la empatía?

Las reflexiones a las que llegó el grupo contemplan, en lo concerniente a la empatía, su importancia para el reconocimiento de la otredad, la superación del egoísmo, la solución de conflictos y el desarrollo de una convivencia menos conflictiva. A propósito de estos hallazgos, uno de los participantes afirmó: "Sí, la empatía es importante, porque es el combustible de lógicas sociales en las que es más factible disipar conflictos en tanto nos permitimos reconocer a los otros en su individualidad a través de las emociones que les suscita su entorno" (participante anónimo).

Sobre la escritura creativa se reconocieron conexiones potenciales entre el oficio autoral que, de entrada, exige una toma de perspectiva imaginativa distinta a la propia y la ampliación de la imaginación y la comprensión de la otredad, en la medida en que se le otorga una humanidad compleja y multicausada que redunda en una mayor empatía para quien se embarca en narrarla. A propósito, afirma un participante: "La escritura creativa permite observar una situación desde perspectivas distintas. Indagar en los sentimientos, pensamientos y situaciones a las que individuos en contextos completamente diferentes a los propios se podrían enfrentar. Así, la escritura creativa permite acercarse a la empatía" (participante anónimo).

ANÁLISIS DE RESULTADOS DEL TALLER DE FANZINES Y TALLER DE ESCRITURA

El número de participantes osciló entre 9 y 11. De las respuestas de los participantes en el cuestionario aplicado antes y después de la experimentación con los fanzines, se identifican tres tipos de hallazgos: a) sobre las alteridades conflictivas y la convivencia,

b) sobre las transformaciones de los participantes y c) sobre la metodología y recepción del ejercicio.

Sobre las *alteridades conflictivas* resaltan las palabras con las que cada uno de los semilleristas describió a la alteridad escogida y dentro de las cuales cabe destacar las de mayor frecuencia de aparición: "tristeza", "ira", "rabia", "impotencia", "maltratador" y "poder". Cabe destacar la conexión que establecen entre lo conflictivo y la moralidad, pues la razón principal por la que se consideran conflictivas las alteridades seleccionadas es porque sus conductas son calificadas como moralmente incorrectas (por ejemplo: asesinar, maltratar, abandonar a los hijos, practicar el matoneo con compañeros). Lo anterior tiene resonancias directas con el modo como fue planteado el ejercicio, pues lo conflictivo de la alteridad debía circunscribirse a una alteración indeseada en la buena convivencia. Por último, vale la pena mencionar que los participantes que escogieron alteridades conflictivas de su cotidianidad expresaron una compenetración más profunda con el ejercicio que las personas que escogieron alteridades arquetípicas.

En lo que concierne a las *transformaciones de los participantes* nos resulta llamativo el hecho de que, al inicio del encuentro, la mayoría de las personas respondieron en el cuestionario aplicado previamente al ejercicio que "no" o "probablemente no" sentirían empatía por el individuo conflictivo, ni tampoco compartirían escenarios del día a día con esa persona ni le ayudarían a solucionar un problema. Sin embargo, después de elaborado el ejercicio, la mayoría respondió que "probablemente sí" a estas mismas preguntas, lo cual indica un grado de transformación, al menos, en la dimensión perceptual. Por otro lado, la mayoría de las personas, tanto al inicio como al final del encuentro, respondieron "probablemente sí" o "sí" a discutir y llegar a acuerdos sobre sus diferencias con esta persona.

Sobre la *metodología y recepción del ejercicio* llama la atención que el número de respuestas del cuestionario en el establecimiento de la línea base es superior al del establecimiento en la línea de salida. Por lo tanto, se requiere mayor atención en la finalización de la actividad. Además, la mayoría de los participantes evalúan como enriquecedor el ejercicio y manifiestan un cambio positivo de percepción del otro conflictivo tras su elaboración. Finalmente, en las preguntas abiertas resalta la importancia del preguntarse por el otro y situarse en su papel para la mejor comprensión de sus acciones y emociones:

> Creo que la transformación más importante fue la humanización de esta alteridad conflictiva. Hasta entonces, no había imaginado nunca que, al igual que yo, un maltratador de animales desayuna, trabaja, tiene una familia, etc. Considero que el ejercicio es un potente detonante de empatía porque nos hace ver que, a pesar de las diferencias, somos, esencialmente, iguales (participante anónimo).

> Al emplear el mecanismo de "ponerme es sus zapatos" empecé a imaginar lo que implicaría la cotidianidad desde sí, a partir de las cosas que he conocido de ella; primero me generó una especie de lástima, de tristeza, por el estado en el que sé que vive y que habita sus espacios. Después hubo un chispazo de empatía al entender que no todas las cosas de su forma de ser son "porque sí", sino porque vienen como el resultado de cargas de antes, de decisiones mal tomadas, de indecisiones que le pesan. El ejercicio fue beneficioso en el sentido que me permitió indagar un poco más allá de la fachada de ella, y al ponerme en sus zapatos logré distinguir algo de las otras emociones que la acompañan en su cotidianidad (participante anónimo).

Para los ejercicios de escritura posteriores al fanzine se aplicó el *Toronto Empathy Questionnaire,* cuyos resultados pueden ser interpretados a la luz de los promedios generales. Los resultados posibles se encuentran en una escala de 0 a 64 y, en general, se entiende como positivo un resultado igual o superior a 45 puntos. Por ejemplo, el promedio para hombres, según el estudio realizado por la Universidad de Toronto, es entre 43.46 y 44.45, mientras que el promedio para mujeres es entre 44.62 y 48.93 (Spreng et al., 2009). El promedio grupal del semillero al iniciar fue de 49,3 puntos y el promedio grupal final fue de 52,8. Se observa un aumento de 3,5 puntos. Si bien no se puede establecer una relación de causalidad, se constata una correlación entre el ejercicio de empatía por medio de la escritura creativa y el aumento del promedio grupal en el test.

Estos resultados permiten concluir que ambos ejercicios fueron exitosos, pues lograron su objetivo de detonar empatía en los participantes. El énfasis, en ambos casos, se encuentra en la transformación de la percepción de las alteridades conflictivas y la comprensión más profunda de la subjetividad. Se reconoce una correlación entre los resultados y el desarrollo de los ejercicios de escritura creativa y se concluye, por lo tanto, que la escritura puede ser detonante de empatía y, en ese sentido, puede ser aplicada como una herramienta para la vida buena y la convivencia.

Con todo y que los objetivos del proyecto semillerista se cumplieron, hay algunos aspectos propios del rigor investigativo que es preciso mencionar como puntos que podrían afinarse en futuras investigaciones. El semillero se entiende como un espacio de experimentación para la formación en habilidades investigativas. Este, en concreto, se ha constituido en un laboratorio ético-literario para el fortalecimiento de una línea de investigación en literatura aplicada. Con el propósito de incorporar, reflexivamente, mayor rigor cualitativo en futuras investigaciones de literatura aplicada y, en concreto, en la integración de los enfoques de investigación-creación, conviene declarar que en la presente experiencia semillerista no se cumplieron todos los pasos propios de un diseño cualitativo de investigación. Por ejemplo, para versiones futuras, el cuestionario implementado en la fase de creación de los fanzines puede probarse y afinarse antes de aplicarlo con la población de estudio. No obstante, para el análisis y tratamiento de

los datos recolectados, se siguieron, para el caso del test, los estándares del *Toronto Empathy Questionnaire* y, para el cuestionario, se siguieron los pasos propios del método hermenéutico atendiendo a las precomprensiones e intuiciones de los participantes, quienes también eran los investigadores del proyecto, y se las contrastó en un proceso iterativo de análisis y reflexión. Atendiendo a todo esto, se identifica como importante la información cualitativa y reflexiva alcanzada, los hallazgos teóricos conquistados y, particularmente, el establecimiento del suelo empírico sobre el cual formalizamos la secuencia didáctica que se expondrá a continuación.

MODELO: LA SECUENCIA DIDÁCTICA PARA DESARROLLAR LA EMPATÍA

3.4. La secuencia didáctica en el modelo por competencias

Sobre la base de la experiencia semillerista formularemos a continuación una propuesta metodológica susceptible de implementarse en espacios de aprendizaje, especialmente de educación superior. Se trata de una propuesta enmarcada en el modelo de formación por competencias, que, como es sabido, representa una alternativa al paradigma de la educación tradicional enfocada en transmisión de contenidos y procura, en contrapartida, un énfasis en socioformación y en el desarrollo integral de saberes por medio del trabajo en torno a problemas situados (Beneitone *et al* 2007, Vargas Leyva 2008).

La propuesta consiste en una secuencia didáctica que aspira a modelar la experiencia pedagógica en virtud de la cual se quiere contribuir a la convivencia social mediante el entrenamiento de la competencia moral que llamamos *imaginación narrativa*. Las secuencias didácticas son "conjuntos articulados de actividades de aprendizaje y evaluación que, con la mediación de un docente, buscan el logro de determinadas metas educativas, considerando una serie de recursos" (Tobón, Pimienta y García, 2010, p. 20). Su construcción debe contemplar la detección de un problema en el contexto, el cual se puede formular, primero, como problema general —hecho por el docente— y dividirse, luego, en problemas específicos —hecho por los participantes— (Tobón et al. 2010); debe considerar la planeación de las actividades; estipular los recursos para su ejecución; diseñar la evaluación de la secuencia; e incorporar, en el momento decisivo de cierre, el proceso metacognitivo que garantiza la integralidad del proceso de formación.

Ahora bien, todo diseño ha de preguntarse de qué manera está estructurada la competencia elegida y si es posible que sus subelementos se correspondan con los momentos del proceso formativo. Mediante una operación analítica, la estructuración

da lugar a las unidades de la competencia que se abordarán secuencialmente en la praxis didáctica. Para nuestro caso, si *imaginación narrativa* es la capacidad de imaginar cómo sería estar en el lugar del otro y de comprender e interpretar críticamente las circunstancias y el mundo interior que relata ese otro, las unidades de la competencia pueden enlistarse de la siguiente forma: a) actitud receptiva para entender las circunstancias del otro, b) identificación y comprensión empática de las circunstancias ajenas y c) evaluación crítica y autorreflexión.[4]

3.5. Imaginación narrativa mediante escritura creativa: la secuencia didáctica

La estrategia adoptada para el planteamiento de las actividades en esta secuencia es la realización de proyectos. En términos generales, se quiere que los participantes escriban periódicamente textos creativos, partiendo del corpus de ejercicios que afianzan una dimensión específica de la imaginación narrativa. En la Tabla 2 toma cuerpo la propuesta de secuencia didáctica para movilizar la imaginación narrativa.

Nombre de la secuencia didáctica: Escritura creativa e imaginación narrativa	
Problema significativo del contexto: Nuestra sociedad colombiana, profundamente enemistada y desarticulada, desconoce al otro y no le da acogida.[5] Esta falta de lazos empáticos dificulta la convivencia. De acuerdo con ello, ¿cómo puede contribuir la escritura creativa al desarrollo de la imaginación narrativa y en consecuencia a la convivencia social?	
Competencia: Imaginación narrativa	
Unidades de competencia	**Actividades**
a) Actitud receptiva para entender las circunstancias del otro	**Momento I: Apertura**

[4] Según Nussbaum (2005 [1997]), otro de los elementos fundamentales para el ejercicio de la imaginación narrativa es la capacidad de juicio o evaluación moral, esto es, la capacidad de evaluar objetivamente las situaciones presentes —inicialmente en la obra literaria y progresivamente en la vida cotidiana— y emitir juicios críticos y responsables. Si bien consideramos este aspecto como fundamental, su desarrollo escapa a las posibilidades de la secuencia didáctica propuesta en este artículo, la cual se abstiene de incorporar problematizaciones y elaboraciones conceptuales metaéticas. Existen cursos de ética que se sirven de la recepción literaria para dichos fines, cf. p. ej. Brokerhof et al (2023) y Sucher.

[5] Nos servimos de las categóricas declaraciones del reciente informe de la Comisión de la Verdad: "la doctrina del enemigo interno se ha inscrito en la cultura consciente e inconscientemente y nos impide convivir en la diferencia" (Colombia. Comisión de la Verdad, 2022, p. 565).

	i) Sondeo de saberes previos y establecimiento de una base común de conceptos (empatía, convivencia y escritura creativa). ii) Establecimiento de problemas específicos iii) Exposición de la secuencia
b) Identificación y comprensión empática de las circunstancias ajenas	**Momento II: Temas y situaciones** i) Análisis de referentes y planteamiento del ejercicio ii) Ejecución del ejercicio iii) Socialización y metacognición
	Momento III: Técnicas discursivas i) Análisis de referentes y planteamiento del ejercicio ii) Ejecución del ejercicio iii) Socialización y metacognición
	Momento IV: Roles y perspectivas i) Análisis de referentes y planteamiento del ejercicio ii) Ejecución del ejercicio iii) Socialización y metacognición
c) Evaluación crítica y autorreflexión	**Momento V: Evaluación y cierre** i) Conversación dirigida ii) Cuestionario iii) Cierre

Tabla 2. Secuencia didáctica para formar la imaginación narrativa

Esta secuencia contempla cinco momentos. Tanto su extensión como la duración de los encuentros mismos queda a discreción del moderador; no obstante, se sugiere un espacio de por lo menos dos horas para cada momento. El paso a paso detallado supera los límites de este artículo. Sin embargo, a continuación, se explica lo esencial para llevar a cabo la secuencia.

En el primer momento se propone hacer un reconocimiento del grupo y sus saberes previos en torno a la empatía, la convivencia y la escritura creativa. El objetivo es establecer una base conceptual común para el resto de las actividades. Además, en este primer momento el moderador tendrá la oportunidad de exponer al grupo la secuencia, sus unidades y el problema significativo del contexto, lo que dará paso a la identificación de problemas específicos situados, momento en el que será posible que los participantes evalúen el estado de sus propias capacidades morales para tener buena convivencia. Esta es una sesión introductoria, de reconocimiento y planteamiento de acuerdos de trabajo y bases comunes.

La segunda unidad está compuesta por tres momentos. Esta es la unidad en que los participantes ejercitarán su imaginación narrativa por medio de los ejercicios de escritura creativa. Se propone un mínimo de tres momentos para tener la oportunidad de desarrollar un ejercicio de cada categoría (temas y situaciones, técnicas discursivas, roles y perspectivas). El moderador podrá escoger ejercicios del corpus expuesto en este artículo (Tabla 1) o remitirse a las fuentes primarias teniendo en cuenta que los ejercicios se deben emparentar con las capacidades morales enunciadas en las unidades de la competencia.

Estos momentos se componen de tres partes. Inicialmente, se sugiere hacer una lectura en voz alta de una obra literaria corta que tenga relación con el ejercicio escogido para dar un referente de escritura a los participantes. Posteriormente, tendrá lugar la escritura individual en la que desarrollarán el ejercicio de la sesión. Finalmente, se procederá a la socialización y metacognición en la que los participantes leerán en voz alta sus textos y participarán de una conversación dirigida.

El ejercicio de metacognición, estipulado para este momento, es una forma de explorar los niveles alcanzados o que se pueden alcanzar en términos de desarrollo de la competencia: "La metacognición es la esencia de la evaluación de las competencias, porque es la clave para que no se quede en un proceso de verificación de logros y aspectos a mejorar, sino que sirve como instrumento de mejora en sí mismo" (Tobón et al. 2010, p. 82). De modo que, al mismo tiempo que se entrena una actitud crítica en los participantes, se recogen las evidencias de la secuencia con las que se podría operar en el momento de evaluación y cierre. Algunas preguntas que pueden guiar la conversación son las siguientes: ¿qué reflexiones te dejan las narraciones de los otros participantes?, ¿qué dificultades se presentaron al momento de escribir?, ¿qué te permitió descubrir del otro o de ti el ejercicio?

Finalmente, tendrá lugar la evaluación y cierre de la secuencia. Se sugiere entablar una conversación dirigida por el moderador en la que se recojan, con ánimo reflexivo, los pasos del proceso. Esta meditación tiene la función de evaluar cualitativamente la secuencia y el desempeño en ella, así como darle paso al cuestionario final. Este último

deberá estar compuesto por preguntas que apunten a la identificación de constantes en el desarrollo de las competencias de los participantes y debe dar cuenta de la capacidad de estos para evaluar de forma crítica y autorreflexiva su propio proceso; capacidad que se ha venido entrenando durante la segunda unidad durante los ejercicios de metacognición. Podrán tener lugar en este punto preguntas del tipo ¿qué aprendiste?, ¿qué fase te pareció la más importante?, o ¿hay algo que todavía después de los ejercicios valores negativamente?, y ¿cómo crees que puede aplicarse lo aquí aprendido en la vida cotidiana?

Es importante recordar que el énfasis de los ejercicios creativos es la activación y ejercitación de una habilidad ética más que la apropiación y perfeccionamiento de destrezas estéticas. Por lo tanto, recomendamos que la evaluación y retroalimentación del proceso se dirija hacia consideraciones de tipo autorreflexivo y no tanto a comentarios estilísticos. Ahora bien, ello no quiere decir que la corrección técnica y la implementación eficaz de estrategias literario-compositivas no pueda repercutir éticamente. De hecho, los ya citados Koopman y Hakemulder (2015) abogan por un modelo de recepción que entiende la desautomatización y la complejidad formal como un mecanismo contributivo de la empatía.

Por último, no sobra recordar el espíritu colaborativo, conversacional y desjerarquizado del aprendizaje por competencias para permitir su despliegue durante el desarrollo de la secuencia.

CONCLUSIONES

i. En términos generales, la recepción y producción de piezas literarias ejercita las habilidades empáticas de los individuos. Aunque el consenso al respecto no es universal, sí es posible constatar en la bibliografía especializada, tanto en la que se circunscribe a planteamientos teóricos como en la que acude a evidencia empírica, que la tendencia predominante aboga por una correlación entre exposición a la literatura y activación de procesos empáticos cognitivos y emocionales. Además, es posible afirmar que dicha activación se produce de modo más acentuado en ámbitos vinculados con la práctica de escritura creativa, en lo que se conoce como "empatía autoral" (Keen, 2007). La información recopilada y analizada en la experiencia investigativa semillerista refrenda estos hallazgos.

Ahora bien, esto no quiere decir que los lectores y productores de literatura sean automáticamente mejores sujetos morales. Conviene no magnificar el papel de la literatura en el estímulo de la empatía, así como conviene no magnificar el papel de la empatía en el comportamiento moral efectivo de las personas. Antoine Compagnon (2008 [2007]), sensible a la reflexión sobre la utilidad de la literatura, aboga por una

postura menos enfática que no caiga en exclusivismos e invoca una suerte de abierto pluralismo a la hora de celebrar los productos culturales que contribuyen a la imaginación moral: "¿Es verosímil que *sólo* la literatura, *sólo* la lectura, *sólo* la novela me proporcionen aquello de lo que los demás discursos, las imágenes y los sonidos, serían incapaces?" (p. 68). Otro tanto ocurre con los ingredientes para la convivencia: la misma Martha Nussbaum (2005 [1997]) y el mismo Steven Pinker (2012 [2011]) sitúan la empatía, respectivamente, junto a otras capacidades y otros "ángeles que llevamos dentro".

El presente artículo quiso considerar los efectos éticos de la escritura creativa dentro de sus límites y en ese sentido procuró tomarlos en serio de manera crítica, esto es, alerta a tentaciones románticas o a sesgos ideológicos. De ahí también que, sin menoscabo de las acotaciones ya mencionadas, reconozca el potencial de los ejercicios literario-creativos para desencadenar transformaciones deseables en la compleja e imbricada subjetividad de los individuos, deseables de acuerdo con el horizonte normativo de la convivencia hospitalaria y la vida buena de los colectivos sociales.

ii. En relación con el tipo de ejercicios que se implementaron en la investigación, vale decir que un hallazgo significativo consiste en que la movilización emocional y cognitiva necesaria para la toma de perspectiva es más intensa y por tanto de mayor implicación cuando el sujeto imaginado ostenta rasgos específicos en vez de ser asimilado a esquemas arquetípicos y abstractos. Se trata de una confirmación de la teorización ético-literaria en torno a la ventaja de las narraciones por sobre el razonamiento moral a la hora de captar y transmitir *lo particular* de personajes y situaciones (Nussbaum, 2005 [1992]), rasgo nada despreciable, pues cabe pensar que dentro de las habilidades sociales muy bien se cuenta la percepción de lo singular y en ese sentido la sensibilidad para individualizar las alteridades.

Por otra parte, consideramos que la sistematización de ejercicios de acuerdo con criterios perspectivísticos, temático-situacionales y lingüístico-discursivos hace más visible la condición compleja de la respuesta empática cuando hablamos de imaginación narrativa. Normalmente el mecanismo que se pone de relieve a la hora de explicar la operación cognitiva y emocional que se estimula en la exposición al texto literario es el mecanismo de la toma de perspectiva. Visibilizar también el mecanismo de simulación de situaciones y temas emocionalmente densos y, sobre todo, el mecanismo polifónico de modular otras voces, registros o lenguajes es una ganancia en la diferenciación de las herramientas. Aquí yace una especificidad de la literatura como arte verbal que no se encuentra tan presente en el trato con otras narraciones ni, en general, con otras prácticas humanas y que la convierten en una fuente privilegiada de autoexperimentación dialógica. Quien escribe no solo se figura cómo sería estar en el lugar de otra persona sino también *qué y cómo lo diría* esa persona.

Como tercero, en conexión con la distinción entre moral exploratoria (estética) y moral prescriptiva, tematizada más arriba, vale decir que con ciertos ejercicios de escritura creativa la misma respuesta empática puede tantear sus propios límites morales. El ejercicio implementado en el fanzine, esto es, el de las *alteridades conflictivas*, sometió en no pocas ocasiones al ejercitante a una tensión entre apertura empática y su propia sensibilidad moral (o, para decirlo con Charles Taylor, sus "valoraciones fuertes" [1989]). En la línea ilustrada que aboga por el autoconocimiento, no es irrelevante que los sujetos acudan a la mediación literaria para tematizar tabúes y reconocer lo ominoso de la propia subjetividad.

iii. El presente artículo también se propuso enfrentar afirmativamente la posibilidad de hacer operativos los anteriores hallazgos para el desarrollo de competencias más localizadas y más involucradas con problemas propios de un entorno espacio-temporal definido. La figura propuesta fue la de la secuencia didáctica. Esta secuencia, llamada "Escritura creativa e imaginación narrativa", busca ejercitar la competencia empática y solidaria como respuesta a una realidad social colombiana que identificamos necesitada de mayor cohesión social y de menor indiferencia respecto del otro. La institución literaria goza aún de prestigio social, escenarios de recepción (festivales literarios y clubes de lectura) y de creación (talleres de creación y programas de escritura creativa) abundan hoy en día y en ese sentido la posibilidad de guiar procesos de apertura moral cuenta con el beneficio de prácticas, espacios y rituales existentes.

La secuencia propuesta es un modelo flexible susceptible de adaptarse a necesidades diversas, pues plantea un esquema en el que el mediador tendrá margen de acción en términos de duración de las sesiones, extensión total de la intervención, selección del material y evaluación. Por otro lado, al ser construida en el marco del enfoque pedagógico por competencias, esta secuencia permitirá a los participantes desenvolverse en un entorno de aprendizaje horizontal en el que ejercitará su empatía al tiempo que hará uso de su propia voz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altuna, B. (2022). ¿Pero leer novelas nos hace mejores? Ficción literaria y desarrollo moral. *Co-Herencia,* 19(36), 239–267.

Arizti, B., & Martínez-Falquina, S. (Eds.). (2009). *On the Turn: The Ethics of Fiction in Contemporary Narrative in English*. Cambridge Scholars Publishing.

Beneitone, P. *et al.* (Eds.) (2007). *Reflexiones y perspectivas de la Educación Superior en América Latina. Informe final - Proyecto Tuning - América Latina. 2004-2007.* Universidad de Deusto / Universidad de Groningen

Borges, J. L. (1974). *Obras completas: 1923-1972.* Emecé.

Brokerhof, I. M., Sucher, S. J., Mathijs Bal, P., Hakemulder, F., Jansen, P. G. W., y Solinger, O. M. (2023). Developing moral muscle in a literature-based business ethics course. *Academy of Managment Learning & Educations,* 22(1), 63-87. https://doi.org/10.5465/amle.2020.0072

Brown, A. (1987). Metacognition, executive control, self-regulation and other more mysterious mechanisms. En F. E. Weinert y R. H. Kluwe (Eds.), *Metacognition, motivation and understanding* (pp. 65-116). Erlbaum.

Carreño, P. (2012). *El arte de narrar: taller de escritura narrativa.* Tirant Humanidades.

Cassany, D. (1999). *Construir la escritura.* Paidós.

Compagnon, A. (2008 [2007]). *¿Para qué sirve la literatura?* (M. Arranz, Trad.). Acantilado.

Currie, G. (2020). *Imagining and knowing: The shape of fiction.* Oxford University Press.

Davis, T. F., & Womack, K. (Eds.). (2001). *Mapping the ethical turn: A reader in ethics, culture, and literary theory.* Univ. Press of Virginia.

Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación (Colciencias). (2021). *Modelo de Medición de Grupos de Investigación, Desarrollo Tecnológico o de Innovación y de Reconocimiento de Investigadores del Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación.* https://minciencias.gov.co/sites/default/files/upload/convocatoria/anexo_1_-_documento_conceptual_2021.pdf

Flavell, J.H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring. *American Psychologist,* 34(10), 906-911. https://doi.org/10.1037/0003-066X.34.10.906

Flower, L. y Hayes, J. (1981). A cognitive process theory of writing. *College Composition and Communication,* 32, 365-387.

Garber, M., Hanssen, B., & Walkowitz, R. L. (Eds.). (2013). *The Turn to Ethics.* Taylor and Francis.

Gil, B. (2020). *Reto Bradbury. Cuadernos para escritores.* Páginas de Espuma.

Gillard, J. (2019 [2015]). *Escritura creativa* (L. Estefanía, Trad.). Factotum.

Giraldo, E. (Ed.) (2018). *Control de cambios. Ejercicios de escritura creativa.* Editorial EAFIT.

González Moreno, C. X. (2020). Desarrollo de la imaginación narrativa creadora en un niño con trastorno del espectro autista. *Summa Psicológica UST,* 17(2), 149-165. doi: 10.18774/0719-448.x2020.17.462

Gotham Writer's Workshop. (2012 [2003]). *Escribir ficción: Guía práctica de la famosa Escuela de Escritores de Nueva York.* Alba.

Herros Sánchez, I. G., y Jarvio Fernández, A. O. (2022). Fomento de lectura y escritura en adultos mayores. *Liminar*, 20(1), 1-14. https://doi.org/10.29043/liminar.v20i1.895

Hoffman, M. (2000). *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice.* Cambridge University Press.

Hovey, R. B., Khayat, V. C., y Feig, E. (2018). Cathartic Poetry: Healing Through Narrative. *The Permanente Journa*l, 22, 17-196. https://doi.org/10.7812/TPP/17-196

Jauss, H. R. (2013 [1970]). *La historia de la literatura como provocación* (J. Godó Costa & J. L. Gil Aristu, Trads.). Gredos.

Keen, S. (2007). *Empathy and the novel.* Oxford University Press.

Kohan, S. A. (2013). *La escritura terapéutica: Claves para escribir la vida y la creación literaria*. Alba.

Koopman, E. M. y Hakemulder, F. (2015). Effects of Literature on Empathy and Self Reflection: A Theoretical-Empirical Framework. *Journal of Literary Theory.* 9(1). https://doi.org/10.1515/jlt-2015-0005

Kuhn, D. (1999). A Developmental Model of Critical Thinking. *Educational Researcher*, 28(2), 16-46. http://doi.org/10.3102/0013189X028002016

Literatura en EAFIT. (2022). Semillero SIN-H: Experimentos de imaginación narrativa. [Archivo de Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Rn7NNuXw9ws&t=8s

Luque Sánchez, P. (2020). *Las cosas como son y otras fantasías: moral, imaginación y arte narrativo.* Anagrama.

Marco, V., & Aguilar Calpe, M. A. (2020). *Escritura creativa para activar la mente: Ejercicios que agilizan las funciones cerebrales y favorecen la salud mental*. Almuzara.

Nussbaum, M. C. (1997 [1995]). *Justicia poética: La imaginación literaria y la vida pública* (C. Gardini, Trad.). Andrés Bello.

Nussbaum, M. C. (2005 [1992]). *El conocimiento del amor: Ensayos sobre filosofía y literatura* (R. Orsi Portalo & J. M. Inarejos Ortiz, Trads.). Antonio Machado.

Nussbaum, M. C. (2005 [1997]). *El cultivo de la humanidad: Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (J. Pailaya, Trad.). Paidós.

Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades* (M. V. Rodil, Trad.). Katz.

Pinker, S. (2012 [2011]). *Los ángeles que llevamos dentro: El declive de la violencia y sus implicaciones* (J. Soler Chic, Trad.). Espasa.

Pino-Posada, J. P., & Jaramillo-Appleby, V. (2022). Recepción creativa de obras literarias: un modelo de investigación-creación a partir de la cuentística de Alice Munro. *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*, 27(2), 432-450. https://doi.org/10.17533/udea.ikala.v27n2a08

Pousa, V., Pereda, M., y Paniagua, I.M. (2020). Lectura grupoanalítica de un taller de escritura creativa: la escritura como vehículo de interconexión. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 40(138), 55-66. https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352020000200004

Queneau, R. (2006 [1947]). *Ejercicios de estilo* (A. Fernández Ferrer, Trad.). Cátedra

Shua, A. (2017). *Cómo escribir un microrrelato.* Alba.

Spreng, R. N., McKinnon, M. C., Mar, R. A., y Levine, B. (2009). The Toronto Empathy Questionnaire: scale development and initial validation of a factor-analytic solution to multiple empathy measures. *Journal of personality assessment*, 91(1), 62–71. https://doi.org/10.1080/00223890802484381

Steiner, G. (2013 [1971]). *En el castillo de Barba Azul* (A. L. Bixló, Trad.). Gedisa.

Sucher, S. (2007). *Teaching the Moral Leader.* Routledge.

Taylor, Ch. (2006). *Las fuentes del yo* (A. Lizón, Trad.). Paidós.

Tobón Tobón, S., Pimienta Prieto, J. H., & García Fraile, J. A. (2010). *Secuencias didácticas: aprendizaje y evaluación de competencias*. Pearson Educación de México.

Vargas Leyva, M. R. (2008). *Diseño curricular por competencias*. ANFEI.

Zimmerman, B. J., & Reisemberg, R. (1997). Becoming a self-regulated writer: A social cognitive perspective. *Contemporary Educational Psychology*, 22, 73-101. https://doi.org/10.1006/ceps.1997.0919

White, M. & Epston, D. (1993). *Medios narrativos para fines terapéuticos* (O. Castillo, M. Beyebach & C. Sánchez, Trads). Paidós.

Whitman, W. (1991). *Hojas de hierba* (J. L. Borges, Trad.). Lumen.

Varia

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 201-227
ISSN: 1825-5167

L'ANARCHICO: UNA POSTURA CRITICA, DUE DIFFERENTI ONTOLOGIE POLITICHE
FOUCAULT E AGAMBEN

CARLO CROSATO
Università degli Studi di Bergamo
Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione
car.crosato@gmail.com

ABSTRACT
Anarchy is the most radical form of critique of power. This article compares Michel Foucault's and Giorgio Agamben's conceptions of anarchy, with the aim of tracing the different political ontologies that underpin them. I will argue that Foucauldian political ontology is similar to institutionalism, while Agamben's is avowedly destituent. Finally, I will show the aporias inherent in Agamben's proposal.

KEYWORDS
Anarchy, Political Ontology, Michel Foucault, Giorgio Agamben

INTRODUZIONE

La questione al cuore del presente articolo è la relazione problematica fra la critica filosofica e la teoria e la pratica anarchica. Se si intende, secondo la ricca ricostruzione offerta da Andrea Salvatore[1], la movenza anarchica come una forma radicale di pensiero consistente in una critica intransigente del potere e in uno sguardo esigente sulle buone modalità di vita associata, può aver senso chiedersi fino a quale profondità ontologica tale istanza critica possa spingersi. Si porrà tale problema interrogando Michel Foucault e Giorgio Agamben, finendo per identificare le ontologie politiche cui fanno capo le loro imprese filosofiche.

Integrando in maniera inestricabile teoria e prassi, Foucault interpreta la sua filosofia come una penetrazione critica entro i regimi di verità e le relazioni di potere, giungendo a definirla con il termine "anarcheologia". Che una simile tensione abbia caratterizzato l'intero suo itinerario filosofico è testimoniato dal lavoro erosivo di ogni nozione unitaria portato avanti fin dai suoi primi esperimenti archeologici, e

[1] A. Salvatore, *L'anarchismo. Teoria, pratica, storia*, DeriveApprodi, Roma 2020.

dall'autocritica che in seguito egli muove rispetto all'eccessiva consistenza, dal sapore strutturalista, di quegli stessi esperimenti della prima metà degli anni Sessanta. Si è trattato, in tutte queste incursioni, di demolire la presunta solidità attribuita ai concetti in uso, di evidenziare il carattere composito di quanto invece si presenta come naturale e perciò giusta premessa di discorso, essendo piuttosto prodotto derivato dalla complessità dei discorsi e dalle relazioni cui essi danno legittimità. Ciò che è tradizionalmente considerato principio discorsivo e d'azione è riscoperto essere invece esito instabile, contingente.

Al fine di sciogliere l'autoreferenzialità delle configurazioni epistemiche, Foucault introduce l'istanza informale delle relazioni di potere[2] e, a metà degli anni Settanta, perché l'azione non rimanga intrappolata in una complicità troppo serrata di forze, ripensa il concetto di governo come condotta di condotta, ossia come un ineliminabile fronteggiarsi, rafforzarsi o indebolirsi di poteri e libertà. Nel 1977, con la traduzione inglese de *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, viene pubblicata una prefazione in cui Foucault definisce significativamente quell'opera un «libro di etica» per la prospettiva che esso offre contro ogni forma – consapevole o meno – di fascismo[3]. "Etica" è una parola ricorrente nel lavoro foucaultiano degli anni Ottanta: l'autore che per anni aveva avversato la nozione di soggetto, in primo luogo come correlato paradossale dell'oggettivazione dell'umano da parte delle scienze umane[4], poi come nodo delle formazioni discorsive[5] e come prodotto dei dispositivi di potere[6], grazie al confronto con il sapere antico individua la possibilità di una produzione etica di sé che non riprenda il soggetto come polo sovrano che sovrintende la propria storia, ma che fa leva sulla soggettivazione come processo mai concluso di relazione fra sé e sé, e fra sé e la realtà concreta delle relazioni. È a partire da questo intenso lavoro che Foucault può procedere nel proprio cantiere anarcheologico, intendendolo non solo come studio critico, ma anche come autoproduzione di un soggetto in grado di incarnare con la propria forma di vita la critica radicale della realtà che ne sostiene l'identità e le relazioni. Il carattere rigorosamente immanente della critica che il soggetto porta ai dispositivi di cui si riconosce punto nodale, la natura sempre situata nella relazione del lavoro di cura di sé,

[2] Cfr. G. Deleuze, *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 2*, traduzione del secondo trimestre del corso dedicato da Deleuze a Foucault, ombre corte, Verona 2018.

[3] M. Foucault, *Preface*, in G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Viking Press, New York 1977, pp. XI-XIV.

[4] M. Foucault, *Les mots et les choses* (1966), tr. it. a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1998[4].

[5] M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (1969), tr. it. a cura di G. Bigliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 1997[4].

[6] M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, originariamente in «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien», 10 (luglio 1977), pp. 62-93; ora in *Dits et écrits II: 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 298-329. Cfr. C. Crosato, *Sul dispositivo, fra Foucault e Agamben*, in «Philosophical Readings», 9.3 (2019), pp. 237-247.

l'ambiente altamente istituzionalizzato che la *parresia* è chiamata a rianimare in senso conflittuale, sono elementi che fanno propendere per l'identificazione di un'ontologia istituente, seppure implicita e inaspettata, al cuore dell'impresa anarchica foucaultiana.

Riconoscendo il debito contratto con la filosofia foucaultiana, com'è noto Agamben ambisce a spingerne le intuizioni più in profondità, fino a una dimensione ontologica da cui non solo formulare una critica alle concrete configurazioni storiche dei saperi e dei poteri, ma anche e soprattutto distillare la movenza costituente mediante cui tali configurazioni si originano. A far comparire le positività in atto nella storia, a renderle pensabili e dicibili, è quella che Agamben chiama "eccezione": una geometria politica ma, prima ancora, ontologica che, dando alla metafisica un'anima nichilista, costituisce il dato storico positivo solo al costo dell'esclusione e della contemporanea inclusione in quanto escluso dell'orizzonte potenziale su cui esso si staglia. Lo stesso soggetto partecipa a tale movimento, ottenendo la propria collocazione storica in un processo di determinazione linguistica[7].

Se in Foucault la soggettivazione è inestricabilmente legata all'assoggettamento – e, perciò, per illuminare vie di emancipazione, Foucault in prima battuta predispone un convinto anti-istituzionalismo, per poi rendersi conto della sua sterilità e volgersi a riscoprire le occasioni di soggettivazione pur nell'assoggettamento –, la profondità ontologica attribuita da Agamben alla propria riflessione conduce a riscoprire come lato oscuro della soggettivazione la desoggettivazione: proprio nell'attimo in cui l'io si dice e si dà presenza storica, si lascia alle spalle lo sfondo di impotenza che tuttavia corrisponde alla massima apertura potenziale; si attualizza e, per così dire, si consegna a un'identità, a una "forma di vita". Aderendo all'evento di linguaggio, l'individuo vivente si fa essere storico identificandosi con quell'evento in cui si è detto "io". Ma quell'evento è, al contempo, il momento in cui parla e il momento in cui non può più parlare, avendo deposto la potenza nell'atto[8]. Identificata, nell'eccezione, la movenza costituente della metafisica nichilistica occidentale, Agamben ne inverte il senso, ritrovando emancipazione solo nella sua destituzione.

Nella vita collettiva, l'eccezione si traduce in una alternativa tra un soggetto come istanza sovrana e volontà di potenza e, dall'altro lato, un soggetto che di tale dominio è vittima. Non vi sarebbe, dunque, via di uscita interna al gioco (ri-)costituente, ma solo nella destituzione di tale meccanismo e, con esso, della stessa dicotomia

[7] G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982, pp. 28 ss. Cfr. D. McLoughlin, *From Voice to Infancy. Giorgio Agamben on the Existence of Language*, in «Angelaki», 18.4 (2013), pp. 149-164; C. Crosato, *Costituzione estetica o destituzione estatica. Oltre la nozione moderna di soggetto mediante l'esperienza del linguaggio. Foucault e Agamben*, in «Etica&Politica/Ethics&Politics», 22.3 (2020), pp. 129-168.

[8] G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 107-109.

soggetto-oggetto. In Agamben, un pensiero della libertà che agganci un'etica come costituzione del sé in una forma di vita autonoma non è possibile, e rimane solo l'accesso alla desoggettivazione dell'umano, forma inaudita di resistenza[9] rappresentata dalla nuda vita, non più e non solo prodotto originario del potere, ma terreno di riconquista in cui il potere si arrende. La nudità è descritta da Agamben in analogia all'essere *haplôs* della metafisica, l'essere puro rigettato nell'oblio perché gli enti – sue forme determinate – si rendano pensabili[10]: la riconquista della nudità è dunque l'ammissione all'orizzonte potenziale, tagliando il quale il potere determina le forme di vita; "riconquista" di una «forma-di-vita»[11] inscindibile, desoggettivata perché sottratta al meccanismo metafisico che produce il soggetto, e perciò non più assoggettabile; "etica" perché finalmente aperta alla contemplazione della «*propria esistenza come possibilità o potenza*»[12].

In maniera sommaria, se Foucault esplora la possibilità di animare gli statuti costituiti grazie a una rinnovata ontologia costituente rappresentata, nell'esperimento polemocritico del corso *Bisogna difendere la società*, dall'osservazione della politica attraverso la matrice della guerra, e se Foucault, notata la tendenza autodialettizzante di tale ontologia, si muove verso quella che può essere riconosciuta come un'ontologia istituente, Agamben per parte sua si volge risolutamente verso la destituzione dell'ontologia metafisica (nichilista perché sovranamente costituente), per salvare la potenza in tutta la sua ampiezza dalla sua caduta nell'atto, finendo tuttavia per congelarla nell'equazione di potenza e impotenza.

È su questi elementi che si gioca la differente considerazione offerta da Foucault e Agamben al tema dell'anarchia: per il primo, essa è un movimento critico inesauribile avente come premessa l'*ethopoiesis* di una soggettività autonoma capace di smarcarsi – senza mai uscire in senso trascendentale – rispetto alle concrete disposizioni relazionali, osservarle nel loro spessore e creare effetti di straniamento; per il secondo, anarchico è il gesto fondativo che, appunto, decide i principi normativi senza esserne a sua volta regolato, e anarchico è lo spazio anomico la cui eccezione è premessa di ogni positività storica, compreso il soggetto. Se per Foucault si tratta di un'impaziente oscillazione infrastorica, nell'immanenza delle trame, per parte sua, riconoscendo nell'anarchia la premessa di ogni atto costituente istanze sovrane e, perciò, intimamente latrici di violenza, Agamben indica l'urgenza di disattivare tale meccanismo al fine – per Foucault impensabile – di evadere da ogni relazione di potere. L'immanenza inevadibile del post-strutturalismo foucaultiano è segno di un'ontologia istituente, laddove la trascendenza della disattivazione di Agamben è segno dell'ontologia destituente che la anima.

[9] G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 207.

[10] *Ivi*, pp. 202-204.

[11] G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 13-19.

[12] G. Agamben, *La comunità che viene*, originariamente Einaudi 1990, ora Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 39-40.

UN'ATTITUDINE CRITICA E ANARCHICA

2.1. Come già per l'*episteme* e le funzioni enunciative, anche concentrando la propria attenzione sui dispositivi e le relazioni di potere Foucault riscopre la storicità dei principi politici, articolandone la presunta uniformità attorno alle vicende che hanno visto il loro imporsi. L'operazione foucaultiana non consiste tanto nel disvelare l'invisibile dietro il visibile, bensì nel districare le strategie mediante cui i dispositivi discorsivi e relazionali si rendono irriconoscibili.

Di ciò Foucault avverte, per esempio, in relazione al concetto di sovranità, alla pervicacia con cui essa continua a essere concetto teorico e pratico centrale nella politica moderna anche quando essa ha di fatto ceduto il campo a configurazioni di potere differenti. Se ciò è avvenuto, lo si deve al fatto che la sovranità ha saputo conferire al diritto la forza di principio che da sé non avrebbe avuto, godendo della legittimità che, per converso, da esso derivava[13].

Presentatasi come istanza di pacificazione nella eterogeneità dei poteri in conflitto ai tempi del Medioevo, la sovranità ha offerto un canone unificante e al contempo limitante: il diritto, strumento di divieto e punizione, è stato la forma mediante cui il potere sovrano si è manifestato come necessario e perciò accettabile. Anche la borghesia, liberandosi della monarchia, ha trovato nell'apparato giuridico lo strumento adeguato a difendere i propri interessi economici[14]. Si è imposta così una concezione del potere come potenza negativa, che cioè fissa i limiti della liceità di un'azione e punisce chiunque li oltrepassi, circoscrivendo la libertà come ciò che entro tali limiti è concesso. Essendo posta in primo piano l'obbedienza ed essendo stati ridotti il dominio, la sottomissione, l'assoggettamento a suoi effetti, ciò che, nel passaggio dalla *thanatopolitica* del sovrano ai dispositivi di biopotere, è rimasto disconosciuto è il carattere positivo, produttivo del potere: durante il corso accademico del 1976, Foucault parla a riguardo di un «ciclo che va dal soggetto al soggetto», ossia della concezione teorica secondo cui il potere sovrano si applica e regola un soggetto che gli preesiste e la sua libertà[15]. Proponendosi come puro limite imposto alla libertà perché essa potesse esprimersi in modo ordinato e pacifico, il potere moderno si è reso accettabile e ha tracciato il campo per l'eventuale resistenza alla sua arbitrarietà, occultando dall'altro lato la propria produttività, la costituzione di soggetti che, anche qualora si rendessero dissidenti, lo farebbero

[13] M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 15. Cfr. N. Avelino, *Foucault, il sapere politico e l'agire anarchico*, in V. Segreto (a cura di), *Contro-parola. Foucault e la parrēsia*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 207-232; p. 217.

[14] M. Foucault, *Les mailles du pouvoir*, conferenza pronunciata alla facoltà di filosofia dell'università di Bahia nel 1976, pubblicata per la prima volta con il titolo *As malhas do poder*, in «Barbárie», 4 (1981), pp. 23-27; ora in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1001-1020; p. 1004.

[15] M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 43.

sfruttando gli strumenti resi disponibili e presentati come unici da tali dispositivi[16]. Come apertura di un campo in cui il soggetto possa prendere posizione, il diritto non ha giocato solo il ruolo di blocco epistemologico, ma di dispositivo operativo.

Per liberarsi dall'ossessione del sovrano, identificare la correlazione fra dispositivi di potere e il soggetto da essi costituito e non semplicemente limitato nella sua libertà originaria, e per provare ad aprire nuove possibilità di pensare la vita associata, negli anni Settanta Foucault tenta due operazioni. In primo luogo, in senso genealogico, cerca di scardinare la teoria politica predisponendo quella che verrà chiamata "polemocritica"[17], ossia la critica del potere attraverso la matrice della guerra: un esperimento consistente, in poche parole, nel riattivare tutte quelle forze che il potere sovrano ha sconfitto e sottomesso, perché risveglino la consapevolezza delle lotte che il potere sovrano ha rigettato nell'oblio per imporsi come unico, universale e astorico. Un esperimento che, insomma, intende animare di una potenza costituente inesauribile lo scenario politico, scongiurando l'immobilità in cui esso finirebbe precipitando in qualsivoglia regime costituito. Foucault si accorgerà ben presto di come tale speranza sia destinata a rimanere frustrata: il discorso storico-politico tende ad «autodialettizzarsi», a ricadere sempre nella dialettica costituente che fa della parte il tutto che si impone; la parte tende a conquistare l'intero campo di battaglia, imponendosi come sovrano, trascendendo le altre parti e organizzandone le relazioni secondo le proprie norme[18].

In secondo luogo, in senso archeologico, egli propone di sostituire un'analitica del potere alla teoria filosofico-politica. Sono «tristemente comiche», afferma in una conferenza giapponese del 1978, le figure che si sono alternate nel tentativo di pensare contro il potere producendo filosofie che, «più [le] si ascolta e più il potere e le istituzioni politiche si lasciano penetrare dal loro pensiero, più ess[e] servono a autorizzare forme eccessive di potere»[19]. Foucault sta qui denunciando l'incapacità della teoria a penetrare le strutture più intime della realtà, poiché essa, come dirà in un'altra occasione, «presuppone un'oggettivazione preliminare»[20]; si giustifica

[16] M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 76-77.

[17] M. Senellart, *Michel Foucault: 'gouvernementalité' et raison d'État*, tr. it. *Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ombre corte, Verona 2006, pp. 13-36; p. 16.

[18] M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., p. 187. Cfr. C. Crosato, *Politica come guerra. La funzione del paradigma della guerra nell'itinerario filosofico di Foucault e di Agamben*, in «Ragion Pratica», 53.2 (2019), pp. 439-471.

[19] M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, conferenza del 27 aprile 1978 a Tokyo, pubblicata originariamente con il titolo *Gendai no Kuryoku wo tou*, in «Asahi Janaru», edizione del 2 giugno 1978, pp. 28-35; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 534-551; p. 539.

[20] M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, articolo del 1982, pubblicato originariamente in inglese, con il titolo *The Subject and the Power*, in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983², pp. 208-226; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 1041-1062; p. 1042.

così il suo ricorso a un'analitica capace di muoversi fra le concrete condizioni storiche dei vari regimi di saperi e poteri, laddove invece l'intrinseco legame ontologico fra il pensiero occidentale e le strutture di potere sarà fatto tema precipuo della filosofia agambeniana.

2.2. Il "regicidio" tentato da Foucault significa non avvicinare il potere come concetto universale dalle molteplici manifestazioni storiche, bensì la molteplicità delle relazioni in ciò che esse hanno «di fattuale e di effettivo», le loro condizioni di emergenza, il campo complessivo in cui esse si inseriscono e si disperdono[21]. Al di sotto della questione legittimità-legalità, e della teoria della sovranità che essa giustifica, Foucault ricerca il disporsi storicamente determinato delle relazioni e del modo in cui esse si condizionano a vicenda, normando il soggetto e costituendone il campo d'azione.

Si tratta di osservare il campo delle interazioni attenti alla differenza di potenziale che anima le relazioni, come in un campo elettrico, ed è immediatamente produttivo degli elementi che in esso sono coinvolti. Ciò che interessa Foucault non è il Potere, monolite custodito dalle sole realtà istituzionali, né la direttrice *top-down* lungo la quale ricade dai dominanti sui dominati, quanto la sua provenienza dal basso, come un intreccio di relazioni che si annodano dando consistenza alle positività storiche, le concrete condizioni dell'emersione delle istituzioni individuate come peripezie storiche e dei dispositivi informali di potere.

Ciò che interessa Foucault è dunque la rete di relazioni che si stabiliscono tra un insieme massimamente eterogeneo di elementi: una matassa di vettori che si intrecciano e, incontrandosi, si annodano dando vita a soggetti, oggetti, concetti[22]; la disposizione che tali vettori assumono, secondo precisi giochi di potere e secondo le strategie e le tecnologie ideate di volta in volta per rispondere a specifici problemi[23].

Le relazioni di potere di cui la sua analitica è alla ricerca sono «intenzionali e non soggettive», ossia dotate di un ordine di intelligibilità data la loro natura strategica, ma non riconducibili alla decisione di un soggetto della cui volontà sarebbero manifestazione[24]. All'immagine di un potere unitario che regola le relazioni dall'esterno, da una posizione sovrana, e che può essere contestato da una posizione di esteriorità, Foucault sostituisce un potere come tensione interna alle relazioni, osservabile là dove produce attrito, dove cioè incontra resistenza. Quest'ultima non è un'azione trascendente rispetto al potere, ma suo correlato interno.

> Là dove c'è potere c'è resistenza e [...] tuttavia, o piuttosto proprio per questo, essa non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere. [... I rapporti di potere] non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza, i quali

[21] M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., pp. 44-46.
[22] M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, cit.
[23] M. Foucault, *Les mailles du pouvoir*, cit., p. 1008.
[24] M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 84.

> svolgono, nelle relazioni di potere, il ruolo di avversario, di bersaglio, d'appoggio, di sporgenza per una presa.[25]

Alla molteplicità di relazioni di potere corrisponde una molteplicità di resistenze: esse non vanno intese come principi esogeni rispetto alle relazioni di potere – non c'è infatti un "fuori" del potere –, ma come «l'altro termine delle relazioni di potere, come ciò che sta irriducibilmente di fronte a loro» e le fa essere concretamente tali. Il punto di resistenza è coinvolto nel potere come una superficie opaca è colpita dalla luce: la superficie rende percepibile la luce, altrimenti invisibile, e la luce fa emerge la superficie, altrimenti buia; la relazione che lega i due elementi, rendendoli plastici l'uno all'altro, costringe la superficie a illuminarsi secondo le direzioni assunte dalla luce, e al contempo fa sì che la luce aderisca alla forma mutevole della superficie.

Il disporsi di tali linee di fronteggiamento è il dispositivo, di cui si può dire quanto già Foucault affermava della formazione discorsiva nella sua *Archeologia*: esso configura «un campo di regolarità per diverse posizioni di soggettività»; regolarità in cui, cioè, il soggetto si trova già sempre coinvolto, prodotto assieme a una «rete di possibili posizioni distinte»[26]. Emerge qui il problema della effettiva possibilità di emancipazione: il soggetto è sempre costituito e agisce solo in quanto soggettivato entro questa complicità di forze; le differenze di potenziale che si generano fra i soggetti sono al contempo costitutive di quegli stessi soggetti e della loro identità funzionale. Come afferma spesso Foucault, il potere è ovunque e non si può uscire dalle sue trame, pena il perdere se stessi. Non ha perciò granché senso parlare di liberazione affidando a tale processo la missione di recuperare una presunta purezza poi alienata e repressa dal potere[27].

Per quanto assai solidale e privo di esteriorità, l'intreccio di relazioni di cui dice la parola "dispositivo" è strutturalmente instabile. La sua natura strategica e conflittuale impedisce di pensarlo come una distribuzione ordinata e stabile di funzioni; e la stessa funzione del soggetto è tutt'altro che univoca e chiara, più simile a un intreccio di possibilità attivabili. Rispondendo a una serie di critiche che attribuivano alla sua filosofia un carattere reazionario e conservatore, Foucault definisce i poteri, così solidali e onnipresenti, tutt'altro che onnipotenti e onniscienti. Essi instaurano «una serie di relazioni complesse, difficili, mai funzionalizzate, e che in un certo senso non funzionano mai». E la conferma di ciò sono le «forme d'indagine,

[25] *Ivi*, p. 85.

[26] M. Foucault, *Archeologia del sapere*, cit., p. 74.

[27] Si vedano M. Foucault, *Les mailles du pouvoir*, cit. e M. Foucault, *La torture, c'est la raison*, conversazione con K. Boesers, originariamente pubblicata con titolo *Die Folter, das ist die Vernunft*, in Literaturmagazin, (1977), 8, pp. 60-68; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 390-398. Cfr. P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010, pp. 154-156, in particolare la nota 87.

d'analisi, [i] modelli di sapere», riprova che il potere è «sempre impotente»[28] di fronte a un vivente che sfugge senza posa ai suoi dispositivi[29].

Se il potere non va rappresentato in senso unitario, bensì come una proliferazione microfisica di puntelli che, insieme, sostengono un'immagine di soggetto e normalizzano la condotta di quest'ultimo, tale moltiplicazione è al contempo la creazione di una molteplicità di possibili brecce per contestare, resistere, ricomporre. E ogni punto di emergenza, compreso il soggetto, essendo formato e puntellato da un insieme di dispositivi, ritrova attorno a sé non solo una disarmante complicità di forze che lo trattengono, ma anche i punti di attacco per altrettanti fuochi di resistenza: i vettori che si intrecciano e danno luogo al punto nodale del soggetto non sono sempre tutti in egual modo attivi e dove tale intreccio presenta delle debolezze, dove viene meno la forza del dispositivo, lì il soggetto può rinvenire le energie e gli spazi per operare una torsione su di sé e tendere la trama che lo produce.

Possiamo già in questa fare fissare un punto. Già la genealogia affermava non esservi origini da ricercare. L'archeologia messa all'opera nell'analitica del potere conferma che siamo sempre immersi in un insieme di relazioni; di più, siamo da esse prodotti, così che non vi è mai un momento in cui un presunto soggetto trascenda le relazioni e le riordini in modo sovrano, trovandosi sempre circondato da una complicità di forze dalle quali non è possibile uscire, pena il dissolvimento del soggetto stesso. Non c'è alcuna teologia politica possibile, ma sempre relazioni disposte in un ordine storicamente determinato: è immanentemente a tale disposizione, tendendo ora l'uno ora l'altro filo, che si possono produrre degli effetti conflittuali sull'intera trama. I dispositivi di cui l'analitica del potere si interessa non sono semplicemente istituzioni, essendo per lo più realtà informali e microfisiche; non è perciò a questo livello che reperiremo un vero e proprio istituzionalismo, sebbene l'ontologia che ci si scompagina di fronte non sia già più assimilabile a quella di un potere costituente. Anzi, è proprio contro una simile ontologia, custodita dalla teoria politica della sovranità, che l'analitica del potere si mobilita. Siamo a contatto con il post-strutturalismo foucaultiano[30] che, se non è già ontologia istituente, ne è almeno la condizione.

[28] M. Foucault, *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*, originariamente in italiano, con il titolo *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in «aut aut», 167-168 (settembre-dicembre 1978), pp. 3-11; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 625-635.

[29] Si veda la passione di Foucault per le 'vite infami' (*La vie des hommes infâmes*, originariamente in «Les cahiers du chemin», 29 (15 gennaio 1977), pp. 12-29; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 237-253). C'è chi ha visto in questo un vitalismo foucaultiano, per una ricostruzione del quale cfr. P. Missiroli, *Soggetto e immanenza. Sul "vitalismo" di Foucault*, in M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica, 1: Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 203-216.

[30] Cfr. T. May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, Pennsylvania State University Press, University Park 1994.

2.3. Mediante l'analitica del potere, anziché presupporre concetti e principi, Foucault dimostra la loro articolazione interna, la conflittualità che li ha generati e che li sostiene, e le tattiche mediante cui la critica è limitata al solo campo di circolazione discorsiva reso disponibile. Alle teorie filosofico-giuridiche, uscite vincitrici da una lotta di cui si è dimenticata la storia e impostesi come verità globali, l'analitica del potere sostituisce lotte molteplici e locali, abilitando ciascuno al riconoscimento dei rapporti di forza che lo circondano. Concetti universali e unità di potere credute necessarie e inattaccabili rivelano la loro contingenza. E lo stesso soggetto, riscoprendosi non più sovrano trascendente della propria storia, ritrova attorno a sé una molteplicità di relazioni con le quali intrattiene un rapporto di reciproca dipendenza, e sulle quali ha dunque la possibilità di intervenire finendo così per tendere e modificare l'intera trama che lo coinvolge. Sull'esempio della filosofia analitica anglosassone, non interessata all'essere del linguaggio ma al suo uso quotidiano, l'impresa critica foucaultiana analizza «quello che avviene quotidianamente nei rapporti di potere», le forme assunte da tali poteri e i loro obiettivi[31]. Le lotte che questa forma di critica rende possibili sono trasversali, ma soprattutto, ciò che maggiormente ci interessa, non si rivolgono a un avvenire utopico, a una presunta liberazione, alla scomparsa dello Stato: «Queste lotte sono delle lotte anarchiche: si inscrivono in una storia immediata, che si accetta e si riconosce come indefinitamente aperta»[32]. Scavano nel passato a partire da una domanda presente, per mettere in crisi principi e certezze e assumere consapevolezza rispetto alle possibili realizzazioni alternative[33]: aprono l'attualità alla conflittualità dei possibili itinerari riformanti.

Il significato anarchico della sua iniziativa è chiarito da Foucault all'inizio del 1980, in una lezione del corso *Del governo dei viventi*. Siamo in un contesto un po' diverso rispetto a quello in cui Foucault ha inventato la propria analitica: in particolare il 1976 ha rappresentato un momento di crisi che, per vari motivi, hanno spinto il filosofo a ritornare sui propri passi. Oltre a vicende politiche e biografiche segnanti, è la ricezione della sua proposta ad amareggiarlo: gli si imputa una certa ossessione del potere, di aver ritratto un potere che ovunque si fa inevadibile, una sorta di metafisica a cui non si può resistere. Con la fine degli anni Settanta, Foucault rispolvera e rinnova il concetto premoderno di "governo", per sostituirlo a quello del potere: esso rappresenterà il connubio inscindibile di potere e resistenza, potere e libertà, assoggettamento e soggettivazione; è delle razionalità generali del governo che ci si deve occupare, se non si vuol finire per combattere battaglie locali infinite. Ma pur scivolando tra differenti campi di applicazione e revisioni autocritiche, l'intento foucaultiano rimane una vera e propria incursione fra pratiche, un'esperienza

[31] M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, cit., p. 541.

[32] *Ivi*, p. 546.

[33] Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), tr. it. A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 106.

di dislocazione rispetto alle formule che tradizionalmente calamitato le condotte. Foucault ora definisce la sua operazione «anarcheologica»[34]. Un'attività che non è solo intellettuale, ma anche pratica, dal momento che l'attraversamento critico della realtà ne mette in luce le fragilità, configurandosi già come azione di resistenza reagendo alla quale, per converso, il potere rivelerà le proprie geometrie e si renderà ancor meglio conoscibile. L'ampliamento delle griglie analitiche al concetto di governo permette a Foucault di render conto delle razionalità circolanti fra le complessità instabili delle relazioni potere, e di ribadire la complementarietà fra poteri e resistenze nei termini di una inscindibile complementarietà tra processi di assoggettamento e processi di soggettivazione. Lo spiazzamento archeologico e genealogico può così assumere un orientamento positivo, con maggiore attenzione alle pratiche soggettivanti di chi adotta e incarna la postura critica rispetto al governo eteronomo della propria condotta[35].

Il programma filosofico di un attivo processo di soggettivazione è delineato da Foucault mediante la lettura dell'invito rivolto da Kant all'uomo moderno a sottrarsi all'obbedienza e riconquistare – mediante un buon uso della ragione – la propria autonomia. Foucault la definisce una «ontologia critica di noi stessi», declinando la kantiana critica dei limiti in senso storico e immanentistico: un'analisi sulle condizioni di pensiero e di azione, ma non più come interrogazione sui limiti strutturali e universali che il pensiero non può – *de facto* e *de jure* – superare, bensì mediante l'insistenza in prossimità dei limiti contingenti e singolari degli eventi, sulle loro condizioni storiche: «Qual è la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie in quello che ci è dato come universale, necessario e obbligatorio?»[36]. Lungi dall'essere mera attività descrittiva, l'ontologia critica anarcheologica permette di mettere in luce, «nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo»[37].

[34] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980* (2012), tr. it. D. Borca e P.A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 86.

35 Cfr. M. Foucault, *Securité, Territoire, Population. Cours au College de France 1977-1978* (2004), tr. it. P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France* (1977-1978), Feltrinelli, Milano 2010[3]; M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 84.2 (1990), pp. 35-63; R. Schürmann, *On Constituting Oneself an Anarchistic Subject*, in Id., *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come*, Diaphanes, Zurich 2019, pp. 7-30.

[36] M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, originariamente in inglese, con titolo *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 1381-1397; p. 1393. Cfr. F. Domenicali, *Biopolitica e libertà. Dieci capitoli su Foucault*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 21-59.

[37] M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, cit., p. 1393. In merito a questo compito etico della filosofia, Gros ha scritto che essa «non è lontana dal reale e non ne costituisce né il riflesso né la maschera né la razionalizzazione, essa costituisce l'invenzione vivente del reale in quanto propone

Per descrivere la natura trasformativa della critica, Foucault parla di «trasfigurazione», esemplificata in particolare mediante alcune intuizioni di Charles Baudelaire in merito al lavoro dell'incisore Constantin Guys: in quanto disegnatore, questi è descritto come colui che coglie la realtà nella sua contingenza fuggente e, al contempo, come colui che la sa penetrare trasformandola. Non è però un «annullamento del reale, ma gioco difficile tra la verità del reale e l'esercizio della libertà», che immagina il presente diversamene da com'è per captarlo paradossalmente in quello che è[38]: al contempo precedente rispetto a noi, produttivo della forma di vita che siamo, e contingente, trapassato da linee di forza e di frattura. Trasfigurare il reale è coglierlo per quello che è e, nello stesso sguardo obliquo, renderlo altro.

È in tale rapporto con il presente, colto nella sua evenemenzialità e immesso in una pratica trasformativa innescata dal suo interno[39], che Foucault pensa il processo di soggettivazione come rapporto di sé con sé sempre calato nella concretezza storica. Per comprendere la realtà, la si deve far reagire; per farla reagire è necessario intervenirvi, produrre incoerenza; per produrre incoerenza, e sostenere le conseguenze di tale gesto, si deve aver ingaggiato un processo di consolidamento della propria autonomia. Di tale postura, Foucault parla come una attitudine, un *ethos*, parola spesso utilizzata in contrapposizione alla morale e al suo carattere prescrittivo eteronomo. Ma, di nuovo, non si deve confondere il lavoro *etopoietico* con una solipsistica riconquista di una purezza primigenia, fuori dalla storia e dalle relazioni di potere: contro un malinteso concetto di autocostituzione, facente capo a una qualche miracolosa costituzione *ex nihilo*, si deve ricordare con Frédéric Gros[40] che il lavoro di cura di sé e di costruzione della propria attitudine critica è pensato sempre come una pratica comunitaria, da apprendere a partire dalle relazioni che ci precedono e ci producono, con dei maestri, dei compagni, dei fratelli; si tratta di un «intensificatore di relazioni sociali», elemento che, ancora, non è assimilabile a un'ontologia istituente in modo secco, trattandosi di relazioni per lo più informali, ma ne rappresenta una ulteriore premessa, constando il lavoro di cura di sé, presupposto alla critica delle istituzioni, nel riconoscimento della fitta trama di relazioni che ci soggettivano.

2.4. Se fin qui abbiamo ricercato le condizioni per una paradossale ontologia istituente sottesa all'anarchia foucaultiana, dobbiamo ora reperire una forma di critica al contempo anarchica, ovvero libera da principi eteroimposti, e in diretta

modalità di rapporto a sé che consentono di animare dall'interno comportamenti anonimi» (F. Gros, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault* (2002), tr. it. *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, in AA.VV., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cronopio, Napoli 2014, pp. 17-31).

[38] M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, cit., p. 1389.

[39] L. Cremonesi, *Askêsis, êthos, parrêsia: pour una généalogie de l'attitude critique*, in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault: éthique et verité. 1980-1984*, Vrin, Paris 2013, pp. 127-138; p. 132.

[40] F. Gros, *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, cit., pp. 23-27.

relazione con le istituzioni, tale da produrre al loro interno una conflittualità che non le sbaragli imponendo un nuovo ordine, ma le faccia progredire a un livello superiore di autoconsapevolezza.

Nel corso dell'anno accademico 1982-83, *Il governo di sé e degli altri*, Foucault offre una definizione generale della *parresia*. Termine di paragone sono gli enunciati performativi, rispetto ai quali la *parresia* sarebbe la figura speculare. Pur presupponendo entrambi un contesto altamente «istituzionalizzato», ossia dotato di quelle strutture che attribuiscono gli statuti richiesti ai soggetti in gioco, l'enunciato performativo è seguito da «un effetto conosciuto, regolato in anticipo, codificato» che esso e i soggetti che lo propongono sono chiamati a rispettare per produrre la specifica performatività; la *parresia* è invece definita come una «irruzione», capace di determinare l'apertura della situazione e di rendere possibili effetti imprevisti, anche rischiosi per gli elementi coinvolti[41]. Se, insomma, in prossimità dell'enunciato performativo «l'enunciazione di qualcosa provoca e suscita un evento del tutto determinato proprio in funzione del codice generale e del campo istituzionale», il dire parresiastico è dirompente, «produce frattura», «espone al rischio», «eventualità non determinata»[42]. Siamo perciò a contatto con due elementi fortemente legati all'ontologia istituente: il riconoscimento delle istituzioni e della loro performatività e, dall'altro lato, la loro riformabilità, la possibilità cioè di irrompere nelle trame da esse predisposte e, con gestualità immanente che non ha nulla della trascendenza teologico-politica dell'ontologia costituente, metterne in questione gli statuti, dimostrando la loro storicità e perciò la loro criticabilità. Il dire parresiastico è dirompente, «produce frattura», «espone al rischio», «eventualità non determinata»[43], problematizzazione degli assetti relazionali in gioco, mediante un discorso che ne rivela lo spessore, la storicità, la possibilità di miglioramento.

Ma c'è un ulteriore elemento interessante. L'enunciato performativo presuppone che l'individuo si trovi in condizione di poter fare la data cosa con le parole, abbia cioè un preciso statuto, un'autorità, un ruolo, una posizione a partire da cui produrre un enunciato performativo, «poco importa [...] – se si vuole che l'enunciato sia effettivamente performativo – che esista un rapporto in qualche modo personale tra colui che enuncia e l'enunciato stesso»: il legame che vincola il soggetto alla realtà istituzionale che lo include è astratto, è una funzione che l'individuo ricopre. La *parresia* invece è segnata da un vero e proprio patto personale tra il soggetto, se stesso enunciante, l'enunciato proferito, così che il soggetto si trova personalmente legato alla rottura e alle conseguenze che produce. Il che significa una coraggiosa assunzione di responsabilità rispetto alla dimensione istituzionale. «Un

[41] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983* (2008), tr. it. M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 67.

[42] *Ivi*, p. 68.

[43] *Ibidem*.

enunciato performativo presuppone che colui che parla abbia lo statuto che gli permette, pronunciando il suo enunciato, di realizzare ciò che viene enunciato», vi è indifferenza rispetto a chi sia l'individuo, la persona che compie con le parole quell'azione; nel caso della *parresia* tale indifferenza è impossibile, essendo essa essenzialmente caratterizzata dal fatto che, «al di là dello statuto e di tutto ciò che potrebbe codificare e determinare la situazione, il parresiasta sia colui che fa valere la propria libertà di individuo che parla»[44]. Libertà e coraggio sono i tratti del soggetto della *parresia*, laddove il soggetto dell'enunciato performativo ricopre una funzione la cui codificazione normativa è chiamato alla mera conservazione.

La natura istituzionalizzata o convenzionalmente riconosciuta che legittima la performatività degli enunciati espropria l'enunciante della propria singolarità, riducendolo a mero luogotenente di una specifica funzione discorsiva. La forza dell'enunciato performativo risiede negli enunciati che precedentemente hanno costruito, consolidato e legittimato la specifica funzione. Di qui la radicale indifferenza degli enunciati performativi e dei loro effetti rispetto alla differenza dei soggetti di volta in volta chiamati a occupare la funzione di enunciante: l'enunciato performativo implica la designazione di uno spazio enunciativo vuoto e transitivo, indipendente dai soggetti chiamati a occuparlo, purché tutta una serie di condizioni normative sia rispettata. La performatività di un enunciato è dunque attribuita dalla circostanzialità, non invece dall'istanza etica rappresentata da una singolarità soggettiva in grado di ergersi di fronte alla pretesa omologante del discorso. L'irriducibile singolarità del soggetto capace di resistere alla violenza della verità e dei regimi che essa predispone è ciò che, invece, caratterizza la *parresia* come itinerario di soggettivazione etico-politica. Il soggetto si vincola alla propria parola producendo effetti inaspettati, rischiosi, fino al costo della vita: è così che la singolarità etica – mai istanza individualistica, solipsistica o narcisistica, ma sempre prodotto di un lavoro su sé mediato dalla relazione con altri – irrompe tendendo, fino allo strappo, le trame veridizionali che normano la circolazione di discorsi e pratiche, producendo perciò conflittualità nella dimensione istituzionale su cui insiste.

Foucault ricostruisce il rapporto che la *parresia* antica intesse con le istituzioni, specialmente quelle democratiche, il cui spirito andava rianimato. La forma più radicale di una simile vita coraggiosa e critica è per Foucault il cinismo, sul quale egli si impegna nel suo ultimo corso al *Collège de France*[45]. Erede della coscienza socratica, capace di immergersi nelle trame del potere e poi ritrarsene per scomporre

[44] *Ivi*, p. 70.

[45] M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984* (2009), tr. it. M. Galzigna, P.P. Ascari, L. Paltrinieri, E. Valtellina, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France* (1984), Feltrinelli, Milano 2016. Cfr. C. Cavallari, *Archeologia, genealogia, attitudine. La politica della verità di Michel Foucault*, in P. Cesaroni, S. Chignola (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 201-221.

l'interazione di tali forze con il sé[46], la vita cinica non insegue la velleità di sottrarsi alle relazioni di potere *tout court*, bensì l'intenzione di rilevarne i paradossi, le contraddizioni, la natura convenzionale, provocando effetti di straniamento e trasformazione. La declinazione cinica della *parresia* non è mera pratica discorsiva, ma forma di vita o, meglio, coraggiosa coincidenza di *logos* e *bios*, in cui soggetto dell'enunciazione e soggetto dell'*enunciandum* coincidono, e in cui la vita è estrema e scandalosa manifestazione della verità che il parresiasta fa irrompere nella pacifica e ordinata realtà sociale. Torna al centro un tema caro a Foucault fin dai suoi primissimi studi archeologici, ovvero la priorità del visibile sul dicibile, che nell'esempio di Socrate e poi dei cinici può mostrare tutta la sua radicalità[47]. Laddove Agamben individuerà nell'inoperosità la via emancipativa, Foucault ammira l'esempio cinico proprio perché vi ritrova una filosofia che si fa *ergon*; laddove Agamben parlerà di forma-di-vita come sospensione di ogni forma di vita determinata, Foucault avvicina i cinici proprio per la loro capacità di prodursi come specifica forma di vita che articola su di sé e rende manifesta una determinata forma del pensiero: una specifica relazione istitutiva tra il pensiero e il soggetto che Foucault chiama anche estetica dell'esistenza.

Il punto è per Foucault conservare mobilità entro le trame che ci producono, ossia, poiché siamo sempre esito di una certa configurazione di discorsi e di pratiche, muoversi in tale intrico funzionalizzando i singoli segmenti a una critica dell'intero assetto, e viceversa[48], non tanto rivoluzionandone gli statuti e immettendo nuove modalità di normatività, bensì riformandone i codici ermeneutici, facendo giocare alla realtà un gioco differente rispetto a quello che essa vuol far giocare a noi: con le parole di Diogene, «cambiare il valore alla moneta».

> Attorno al tema "cambiare, alterare il valore della moneta", si deve in primo luogo far valere la prossimità esistente – che la parola stessa indica – tra moneta e consuetudine, regola, legge. In secondo luogo, sempre a proposito di questa nozione di *parakharaxis*, occorre osservare che *parakharattein* (cambiare, alterare) non significa svalutare la moneta [...] ma [...] significa essenzialmente e soprattutto: a partire da una moneta

[46] Cfr. S. Forti, *Per un ethos della libertà. Note su soggettività e potere*, in M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica, 1*, cit., pp. 49-73.

[47] Già nel '78: «Il compito della filosofia non è di scoprire ciò che è nascosto, ma di rendere esattamente visibile ciò che è visibile, di far apparire ciò che è così vicino, così immediato, così intimamente connesso a noi, da non poter essere percepito. Mentre la scienza ha il compito di far conoscere ciò che non vediamo, la filosofia deve far vedere ciò che vediamo» (*La philosophie analytique de la politique*, cit., pp. 540-541). Nel corso del 1984, Foucault parla esplicitamente del corpo del cinico come «teatro visibile della verità» (*Il coraggio della verità*, cit., p. 179).

[48] M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista del 20 gennaio 1984, originariamente pubblicata in «Concordia. Revista internacional de filosofia», 6 (luglio-dicembre 1984), pp. 99-116; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 1527-1548.

> che porta una certa effigie, cancellare questa effigie e sostituirla con un'altra più rappresentativa, che permetterà a questo conio di circolare con il suo vero valore.[49]

Il compito del critico è quello di un esercizio agonistico per trasformare sé e essere all'altezza della verità che ha da far irrompere, in un gioco di forze che soverchia la tradizionale idea di una verità tutta già presente e alla cui universalità il soggetto deve aderire. Non si tratterà dunque di una verità da dire, quanto di una verità consistente nello scompaginamento delle stesse verità stabilite: più che una verità proposizionale, il coraggio di rendersi incoerenti rispetto agli assetti illocutori e perlocutori esistenti, per mostrarne performativamente tutta la debolezza e la contraddittorietà, per far emergere la natura intimamente conflittuale dei principi su cui essi si fondano, e per tendere le relazioni e costringerle a render conto di sé.

Il parresiasta – in un infaticabile faccia a faccia con il potere e le sue istituzioni – esprime e testimonia con la propria azione la forza della verità che enuncia, fa di questa verità la forma della propria vita anche al rischio della stessa vita. Facendo irrompere tale verità revoca in dubbio le gerarchie dei valori mostrandone l'ineludibile contingenza; e mostrando di preferire il successo della lotta alla propria sopravvivenza, egli incita i suoi interlocutori a una analoga cura di sé, animando lo scenario politico di una benefica conflittualità. Risiede in questo lo spirito anarchico abbracciato da Foucault, al di là delle simmetriche illusioni di collocarsi in antitesi o fuori rispetto alle relazioni di potere, e al di là di una altrettanto nociva pretesa di avvocare a sé lo statuto ontologico della sovranità del sé.

OLTRE L'ANARCHIA DEL POTERE

3.1. In un ciclo seminariale tenuto fra il 2012 e il 2013[50], Giorgio Agamben coglie l'occasione per precisare la propria posizione rispetto al concetto di "resistenza". In quella circostanza, il dialogo ideale è con Deleuze, in merito a una sua intuizione sulla resistenza intesa come creazione di qualcosa, come liberazione di forze trattenute, di una potenza imprigionata[51]. Si tratta di una definizione che, almeno implicitamente, Agamben ha già commentato qualche anno prima, nel 2009, leggendo un passaggio in cui Deleuze definiva il potere come un'operazione che separa gli uomini dalla loro potenza[52]. In entrambi i casi, Agamben revoca in dubbio il concetto di resistenza come opera libera opposta all'operazione repressiva del potere:

[49] M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 220.

[50] G. Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza 2017.

[51] G. Agamben, *Che cos'è l'atto di creazione?*, in Id., *Il fuoco e il racconto*, nottetempo, Roma 2015, pp. 39-60.

[52] G. Agamben, *Su ciò che possiamo non fare*, in Id., *Nudità*, nottetempo, Roma 2017, pp. 67-70.

il potere lavora in maniera più subdola che separando l'uomo da ciò che può mettere in atto, da ciò che può operare, agendo piuttosto sulla sua potenza di fare in quanto tale, sull'orizzonte trascendentale entro cui l'azione è potenziale e, quindi, potenzialmente oggetto di astensione. La resistenza, perciò, non sta nell'opporre *ergon* all'*ergon* – parola di cui ci si è poco fa serviti per intendere la reinterpretazione foucaultiana dell'impresa critica –: sottrarsi alla presa del potere è invece sottrarsi all'operativizzazione della vita, sottrarsi cioè alla confisca dell'orizzonte potenziale in quanto tale da parte di un potere che lo destina inesorabilmente a precipitare nell'atto, riscoprendo invece la potenzialità in quanto tale, liberata dall'atto. Si tratta di risalire a una potenza che, in altri termini, non è concepita solo in funzione dell'atto, che non è, cioè, inclusa nell'ontologia solo in quanto esclusa dall'atto dal quale soltanto gli viene conferito senso.

Parimenti, pensando al concetto di anarchia, Agamben avverte della sua funzionalizzazione da parte del potere, del rischio che l'anarchia sia concepita – o, meglio, prodotta ed eccepita – dal potere stesso come campo liscio da striare con la decisione, e quindi inclusa solo come orizzonte da escludere dall'ordine. Ovviamente questo ci interessa perché, se con Foucault abbiamo osservato l'anarchia come una produzione paziente e relazionalmente collocata di sé al fine di ottenere massima mobilità critica fra le istituzioni, con Agamben il sospetto è che tale scioltezza di movimento, questo *ergon* massimamente libero e carico di potenza produttrice sia una potenzialità sempre già funzionale al meccanismo ontologico-politico che impone a ciascuno una forma di vita.

Primo e fondamentale gesto del potere non è quello che cattura l'azione per normarla in questa o quella maniera, bensì quello metafisico che scinde e riarticola potenza e atto, che separa il possibile dalla realtà per metterli in relazione l'uno come premessa ontologica dell'altra, dalla quale sola il primo ottiene compimento e significato. Tale paradigma, che fonda ogni principio d'azione mediante l'assenza di principi, quindi sovranamente, comanda di fondare significato solo attraverso un movimento costituente, operativizzante, realizzante[53]. Una concezione di anarchia come forma di vita, quindi come autocostituzione di sé, pare anticipare Agamben, è già solidale al gesto del potere, la cui presa non è già quella normativa, ma quella ontologica. Non la configurazione storica determinata, con i suoi ordini prescrittivi, dunque, bensì la stessa determinazione, la stessa azione determinante come motore anarchico – ossia sovrano – della storia va disattivato, in quanto la violenza non deriva da una forma di potere più che da un'altra, ma dalla stessa ontologia che detta ordine a ciascuna forma di potere e di vita.

La stretta inerenza tra l'ontologia della operatività (potenza-atto) e la dinamica di sovrana messa al bando che vincola potere costituente e potere costituito, ha le

[53] G. Agamben, *Potenza destituente e critica della realizzazione*, conferenza del 16 marzo 2019, pubblicata in «Polemos», 1, pp. 15-24.

proprie premesse nelle intuizioni sviluppate da Agamben ne *Il linguaggio e la morte*, e diviene centro della serie sull'*homo sacer* a partire dal 1995. Ricapitolando in un *excursus* il seminario del 1982, Agamben propone un'analogia fra il movimento metafisico-nichilistico e il sacrificio che fonda mediante l'infondatezza ogni prassi umana: perché una positività possa emergere nella storia e, cioè, darsi atto, un "aver-luogo" originario e indeterminato – massimamente potenziale – viene tagliato internamente e la sua integralità rigettata nell'oblio, dove funge da sfondo su cui si può stagliare e rendere pensabile e dicibile la determinazione; analogamente la prassi umana rende "sacra" un'azione che ne fonda in un tempo e in uno spazio immemorabile il significato. Di qui il carattere violento con cui il potere cattura la potenza costituente come tale: la potenza nella sua massima ampiezza è persa nell'atto che la realizza e, in termini politici, ogni potere costituito include in sé in quanto esaurito il potere costituente che ne può allargare e modificare le trame, così che non solo il potere costituente si spenga nel potere costituito, ma esso abbia in quest'ultimo il suo solo significato, ossia il proprio punto di necessaria caduta nel potere costituito, o non sarà nulla.

A tale relazione fra potere costituente e potere costituito, apparentemente irrevocabile nell'ontologia politica occidentale[54], sovrintende un'istanza sovrana che scinde la realtà per fondarvi l'ordine di significati e azioni. Potere sovrano e potere costituente sono strettamente collegati, essendo l'uno l'oggetto dell'altro mediante il paradosso del bando, ossia dalla movenza dell'eccezione che costituisce uno spazio legale a partire da un margine a-legale, a-nomico, an-archico, designato per essere solcato dalla decisione, dal gesto che include escludendo essendo a propria volta nell'ordine legale solo come da esso esente.

Agamben, come vedremo, legge l'ontologia politica foucaultiana come complice di questo movimento, in quanto, secondo Agamben, pur sbilanciando la propria libertà verso il polo costituente, essa genera una dinamica fondante una nuova forma di vita, ed è dunque sempre e inesorabilmente bandita dall'atto costituito e, di qui, solidale all'ontologia metafisico-nichilistica della fondazione. Si comprende dunque perché Agamben non possa ammettere come via di emancipazione la foucaultiana *ethopoiesis* mediante cui il soggetto si dà una forma di vita cui è disposto ad aderire anche al costo della morte: fosse anche descritta come un'inesauribile costituzione di sé, la cura di sé è sempre presa in questa ontologia sacrificale. Piuttosto che l'immanenza che caratterizza il movimento di dislocazione e perpetua produzione di sé in Foucault, Agamben intende proporre un gesto capace di risalire all'origine trascendentale, ovvero coestensiva a ogni positività e in essa nascosta come condizione indicibile di esistenza. Un gesto, afferma Agamben, capace di smarcarsi rispetto al concetto di anarchia già da sempre funzionale alla cattura della

[54] G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 50-51.

vita operata dal potere, destituendo l'operazione di abbandono su cui essa si fonda e riconquistando la massima ampiezza di una vita non più transitabile dal potere[55].

Non si tratta di un discorso "altro" per Agamben, bensì di uno scenario alogico[56], ossia di apertura all'aver-luogo del linguaggio in quanto pura e indicibile intenzione di dire; non si tratta di un nuovo assetto di potere, bensì di riconquistare il terreno anomico e renderlo indisponibile alla decisione; e non si tratta del nuovo, più sincero, coraggioso rapporto con sé del critico che alla propria sicurezza preferisce l'adesione alla verità, bensì di una verità assunta come erranza senza fine[57], in cui le stesse relazioni rimangono sospese.

Agamben critica il concetto di cura di sé formulato da Foucault, perché volto alla formazione di una certa forma di vita. Foucault intende la cura di sé come il momento in cui si afferma il primato della forma di vita e del rapporto con sé e con gli altri votato alla verità, rispetto alla mera sopravvivenza. Il concetto di "forma-di-vita" pensato da Agamben esorbita rispetto a questa dicotomia, mirando anzi a destituire il meccanismo che rende accessibile tale scissione e conducendo all'accettazione di ogni singolarità nella sua unicità. Se Foucault pensa la critica come libera e conflittuale esperienza dei limiti che tagliano e segmentano la vita, Agamben osserva il limite assoluto tracciato dalla sovranità per definire i propri ambiti di vigenza, e descrive un panorama intransitabile per il limite, fosse anche quello minimale del *principium individuationis*[58].

3.2. Ancora durante il ciclo seminariale del 2012-13, Agamben dà conto di alcune ricerche allora in corso in merito all'*archè*, parola che combinerebbe e amalgamerebbe in modo inestricabile il significato di "origine" e "comando": «Nella nostra cultura, l'*archè*, l'origine, è sempre già anche il comando, l'inizio è sempre anche il principio che governa e comanda»; e, oltre a questo nesso di origine e comando, ciò che dà principio (origine e comando) alla storia è anche ciò che ne governa lo sviluppo, ciò che dà origine a un essere, a un'idea, a un sapere, a una prassi, non cessa mai di sostenerne lo sviluppo e governarne la circolazione[59]. La scintilla d'origine, dunque, non può che essere anche parola d'ordine; e la parola

[55] Cfr. B. Gullì, *The Ontology and Politics of Exception. Reflections on the Work of Giorgio Agamben*, in M. Calarco, S. De Caroli (a cura di), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford 2007, pp. 219-242; p. 238.

[56] Cfr. J. Clemens, *An Alogical Space of Genetic Reintrication: Notes on an Element of Giorgio Agamben's Method*, in D. McLoughlin (a cura di), *Agamben and Radical Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, pp. 115-140.

[57] G. Agamben, *Verità come erranza*, in «Paradosso», 2-3 (1997), pp. 13-17.

[58] Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 19-22, in cui Agamben propone la figura della singolarità come non più individuabile nella coesistenza in atto di tutte le sue potenzialità.

[59] G. Agamben, *Creazione e anarchia*, cit., pp. 89-112. Cfr. M. Vatter, *Principi e comando. Il potere costituente e il paradosso della democrazia*», in M. di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica, 2: Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 83-106.

d'ordine non si esaurisce nell'istante del suo brillamento iniziale, ma si annida come un'origine coestensiva, sebbene nascosta e dimenticata, che governa l'intero svolgersi di ciò che genera. Non dunque una semplice origine cronologica, ma un'origine trascendentale[60], di cui si tratta di riscoprire lo statuto più intimo e puro, entro e oltre l'ontologia occidentale. Quest'ultima ha funzionalizzato tale trascendentalità, trasformandola in uno sfondo nascosto, inaccessibile, ma perennemente operante in ciò che è da esso comandato: si nota, ancora, la forma dell'eccezione, di una frontiera da cui il sovrano, il creatore, la potenza dà vigore al proprio comando senza essere incluso nel cono di luce da esso acceso. Un meccanismo da cui nemmeno l'anarchia di Schürmann – che ambisce a raggiungere l'origine sciogliendola dal comando – e la democrazia di Derrida – che intende neutralizzare l'origine per raggiungere l'imperativo "interpreta!" – avrebbero saputo liberarsi.

Agamben risale allo statuto linguistico del comando, in primo luogo distinguendolo rispetto al discorso apofantico per la sua indifferenza rispetto all'essere e al non essere, alla verità e alla falsità: l'imperativo non ha un referente oggettivo nel mondo, non si riferisce a un essere. Anzi, scrive Agamben, tutto ciò cui l'imperativo rimanda non è una realtà oggettuale, bensì «la pura connessione semantica fra linguaggio e mondo». Tale relazione ontologica fra linguaggio e mondo, che nel discorso apofantico è detta, nell'imperativo è «comandata»[61]. Agamben dunque conclude che vi sono, in Occidente, «due ontologie, distinte ma irrelate»: la prima, quella dell'asserzione apofantica, corrisponderebbe al discorso filosofico e scientifico; la seconda, quella che si esprime all'imperativo, definirebbe l'ambito del diritto, della religione e della magia. Le due ontologie sono legate in una «macchina doppia o bipolare», che vede oggi l'ontologia del comando soppiantare quella dell'asserzione, prevalente in età classica e fino all'imporsi del Cristianesimo[62].

Con questo sbilanciarsi verso il polo imperativo della macchina ontologica occidentale, la volontà, concetto che Agamben afferma esser assente nel pensiero greco, assume massima rilevanza, sviluppandosi da quello di *dynamis* e sostituendolo nella definizione dell'azione umana. «Se l'uomo antico è un essere di potenza, un essere che *può*, l'uomo moderno è un essere di volontà, un soggetto che *vuole*»[63]. Ma il meccanismo bipolare, pur tenendo distinte queste due modalità, lega potere e volere nel medesimo meccanismo ontologico, tale che la volontà non fa altro che completare – e in parte risolvere gli enigmi ancora aperti da – l'ontologia della potenza e dell'atto, introducendovi gli elementi per giudicare moralmente l'azione

[60] Attorno a questo concetto di "origine trascendentale" Agamben ha costruito già il suo *Infanzia e storia* (1978).

[61] G. Agamben, *Creazione e anarchia*, cit., p. 102.

[62] *Ivi*, p. 104.

[63] *Ivi*, p. 108.

virtuosa o non virtuosa[64]. L'ontologia è perciò la medesima, e solo in epoca moderna le sue conseguenze estreme si esprimono appieno.

Temi analoghi sono presenti anche in Foucault, ma sono trattati in senso assai diverso. La critica archeo-genealogica di Foucault intende l'obbedienza come una disposizione pretesa e normalmente concessa, penetrata nelle normali relazioni di potere con il formarsi e l'istituzionalizzarsi della razionalità pastorale nella religione cristiana: la salvezza, la sopravvivenza, il benessere passano per l'obbedienza all'istanza di governo, spiega Foucault nel corso *Sicurezza, territorio, popolazione*; e lungo un vettore che va dal platonismo dell'*Alcibiade*[65], attraversa la cultura cristiana, e approda al discorso scientifico, la cura di sé passa attraverso la conoscenza della propria anima, l'esteriorizzazione dei pensieri e delle pulsioni, l'obbligo dunque di dire il vero su se stessi. Si tratta, per Foucault, di far reagire un differente concetto di cura di sé contro la modalità "esteriorizzata" di cura di sé. Una cura di sé che ha nel Socrate del *Lachete* un suo esempio, poi rielaborato da stoici e cinici, di una vita che si occupa di sé e, così, accede a una verità da far irrompere nella storia: una vita che si plasma come una opera bella[66].

Il problema, come si vedrà, per Agamben è ontologico e riguarda sia l'ontologia assertiva che quella imperativa, e non permette di mettere in gioco l'una contro l'altra la cura di sé eteronoma e la cura di sé autonoma. Non è, dunque, possibile far giocare una differente origine per smarcarsi dal paradigma del comando-obbedienza, senza con ciò ricadere in una dimensione critica e anarchica già funzionale al potere: nella nostra cultura l'origine «è sempre già anche il comando», fosse anche nell'identificazione di una nuova origine, di un nuovo modo di condursi. Per questo nel 2014, nel volume conclusivo della serie sull'*homo sacer*, Agamben critica Foucault per aver concentrato tutta la sua attenzione sul tema della cura, impedendosi così di esorbitare rispetto al governo (di sé piuttosto che degli altri), limitandosi ad avvicinare l'insoddisfacente dialettica di inversione dei ruoli di comando e assoggettamento[67].

3.3. In un intermezzo de *L'uso dei corpi*, Agamben riprende il problema ontologico dell'"opera", già altrove affrontato, per mostrare le aporie interne all'ontologia di potenza e atto, declinandolo nel senso dell'estetica dell'esistenza con cui Foucault intende la costituzione di una forma di vita autonoma e libera, capace di prendersi cura di sé e di irrompere nelle trame relazionali circostanti. Lungi dal rappresentare una professione di "dandismo", quella di Foucault è la ricerca di un'etica

[64] Cfr. G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

[65] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982* (2001), tr. it. M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 50.

[66] M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 145 ss.

[67] G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 59-64.

non normativa, che, pur rispondendo a canoni collettivi, non prescriva all'individuo altro che una saggia ed equilibrata costruzione della propria vita.

Foucault e Agamben condividono l'iniziativa di liberarsi dalla figura del soggetto trascendente rispetto alla propria vita e alle proprie azioni, e sovrano della propria storia. Nel caso foucaultiano, questo esclude che, parlando di una vita plasmata come un'opera d'arte, egli intendesse riferirsi all'espressione di un soggetto anteriore ed esterno a essa, di fatto contraddicendo la critica perpetrata per decenni[68]. Il problema che Foucault si trova ad affrontare è quello di una figura che produce se stessa senza mai collocarsi in una originaria posizione costituente. «La relazione con se stesso – scrive Agamben in merito al soggetto foucaultiano – ha costitutivamente la forma di una creazione di sé e non vi è altro soggetto che in questo processo». Non c'è dunque un soggetto che opera, ma sempre e solo una soggettivazione, processo sempre collocato e *in fieri* e, perciò, sempre commisto a pratiche di assoggettamento[69].

È questa indistinguibilità di soggetto costituente e soggetto costituito, nella piena immanenza dell'ontologia foucaultiana, a interessare Agamben, a sua volta orientato al superamento del soggetto trascendentale. E però, come si è detto, mentre Agamben è alla ricerca di un orizzonte che trascenda lo stesso soggetto per dimorarvi al di là di ogni presupposizione, Foucault lavora a un ripensamento del soggetto come, in primo luogo, critica dell'*hypokeimenon* aristotelico e del *cogito* cartesiano: egli quindi rifiuta l'idea di un soggetto esterno al rapporto con sé e all'uso di sé[70], e definisce l'etica proprio come la relazione che si ha con sé e con gli altri, costituendosi soggetti delle proprie azioni.

Agamben propone di interpretare il problema foucaultiano attraverso le categorie giuridiche di potere costituente e potere costituito, che ha già discusso in dialogo con Toni Negri nel primo volume di *Homo sacer*, dove ha criticato l'idea di separare i due termini per poi riarticolarli solo in quanto distinti[71].

[68] Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*», originariamente in «Bullettin de la Société française de philosophie», 63.3 (1969), pp. 73-104; ora in *Dits et Écrits II*, cit., pp. 817-849.

[69] G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 139-140.

[70] Agamben (*ivi*, pp. 56-64) ricostruisce il percorso di Foucault alla ricerca di una nuova concezione di 'cura di sé' e la reperisce nella cura del soggetto di una serie di 'usi'. E tuttavia, afferma Agamben, se il sé con cui si ha rapporto non è altro che il rapporto stesso, si corre il rischio che la cura di sé introduca una *regressio ad infinitum*. In più, data l'analisi linguistica condotta da Agamben del verbo *chresthai* (ivi, pp. 48 ss), 'usare' significa 'entrare in rapporto con sé in quanto si è in rapporto con altro'; e ciò toglie specificità al concetto di 'cura', che ha medesimo significato e che risulta pleonastico nell'espressione che unisce la cura e l'uso di sé. Per questo, ipotizza Agamben, Foucault si rifugia nel movimento del «*se déprendre de soi-même*», una desoggettivazione che, tuttavia, egli non avrebbe saputo pensare fino in fondo e, come si è anticipato, per Foucault è solo stadio sperimentale e provvisorio.

[71] G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 50-51.

> Vero potere costituente non è quello che produce un potere costituito da sé separato, il quale rimanda al potere costituente come suo inattingibile fondamento, che non ha però altra legittimità che quella che gli deriva dall'aver prodotto un potere costituito. Costituente è, in verità, soltanto quel potere – quel soggetto – che è capace di costituir sé come costituente. La pratica di sé è questa operazione in cui il soggetto si adegua alla propria relazione costitutiva, resta immanente ad essa. [...] Il soggetto è, cioè, la posta in gioco nella cura di sé e questa cura non è che il processo attraverso cui il soggetto costituisce se stesso. Ed etica non è l'esperienza in cui un soggetto si tiene dietro, sopra o sotto la propria vita, ma quella il cui soggetto si costituisce e trasforma in indissolubile relazione immanente alla sua vita, vivendo la sua vita.[72]

Questa sarebbe la corretta sistematizzazione ontologica dell'impresa foucaultiana di un soggetto finalmente libero. I passi successivi che Agamben compie, tuttavia, evidenziano l'aporeticità di cui Foucault avrebbe mancato di occuparsi. Foucault avrebbe dovuto abbracciare una causalità immanente di tipo spinoziano, in cui l'identità dell'agente e del paziente avrebbe dovuto condurre all'indistinguibilità di soggetto e oggetto, costituente e costituito, mezzo e fine, potenza e atto, opera e inoperosità; ossia, a un'ontologia cui da sempre Agamben fa segno per liberare il pensiero dalla relazione di metafisica e nichilismo in cui si è avvinto l'Occidente. Una perpetua costituzione di sé dovrebbe, perciò, condurre a un'ontologia della desoggettivazione, non potendo più essere pensato un soggetto costituito in cui tale costituzione trovi provvisoriamente sosta.

> Ma come può, allora, questo sé, che non è altro che una relazione, costituirsi come soggetto delle proprie azioni per governarle e definire uno stile di vita e una «vita vera»? Il sé, in quanto coincide col rapporto con sé, non può mai porsi come soggetto del rapporto né identificarsi col soggetto che si è, in esso, costituito. Esso può soltanto costituir sé come costituente, ma mai identificarsi con ciò che ha costituito. E, tuttavia, in quanto soggetto costituito, esso è, per così dire, l'ipostasi gnostica o neoplatonica che la pratica di sé lascia sussistere fuori di sé come un residuo ineliminabile.[73]

Non aver sostenuto il peso di queste aporie e non esser giunto alle conseguenze ontologiche che esse comportano avrebbe, secondo Agamben, impedito a Foucault di raggiungere una dimensione davvero anarchica, rappresentata da quell'«Ingovernabile che si situa al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere»[74]. Funzionalizzando la cura di sé al governo di sé, e l'uso di sé a entrambe, Foucault avrebbe ristretto la sua ricerca a una dimensione in cui le relazioni di potere sono ancora più vive che mai, in cui soggettivazione e assoggettamento rimandano l'una all'altro indissolubilmente.

A ben vedere, però, sembra vero il contrario: proprio la consapevolezza che non può esistere una figura del tutto sciolta dalle relazioni che concorrono a costituirla,

[72] G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 143.
[73] *Ivi*, p. 144.
[74] *Ivi*, p. 148.

rifiutando di pensare quella che, con le parole di Agamben, si potrebbe definire una politica liberata da ogni figura della relazione nella quale si è "insieme" al di là di qualsiasi relazione, Foucault ha tracciato percorsi di libertà sempre concretamente collocati nella storia, in cui l'individuo si riscopre e si modifica intervenendo su quelle relazioni e in cui, viceversa, non essendo mai una condizione solipsistica, modifica quelle relazioni lavorando su di sé. Percorsi di etopoiesi e autocritica che procedono a tappe, in maniera tutt'altro che lineare, ma per strattoni, pericoli e lotte che segmentano la propria crescita. Un'impresa assai impegnativa e rischiosa, ma quanto meno realistica e promettente.

Val la pena notare come, sorprendentemente, le aporie che Agamben segnala nella posizione foucaultiana sembrino sciogliersi se, anziché l'ontologia costituente-costituito, si adopera un'ontologia istituente per ricostruire la sua proposta critica, come si è fatto nella prima metà di questo saggio. Diventa realistica l'idea di un soggetto mai domo, sempre coinvolto in un processo di soggettivazione *in fieri*: un soggetto che viene al mondo preceduto da concrete condizioni, sulle quali può intervenire senza trascenderle ma in maniera immanente, producendo effetti su sé e sul regime relazionale generale. L'ontologia istituente supera le aporie identificate da Agamben nella sua lettura di un potere costituente non trascendentale: il soggetto foucaultiano non costituisce sé, ponendosi in una posizione esterna rispetto a se stesso, ma istituisce sé intervenendo sulle relazioni che ne sostengono la forma di vita concreta. Relazioni instabili, conflittuali, fra le quali l'azione anarchica inietta ulteriore conflittualità, ovvero contrasto grazie al quale la realtà diviene più chiara e nitida, grazie al quale dunque è possibile ottenere maggiore consapevolezza di sé attraverso la consapevolezza dei dispositivi e delle relazioni inevadibili che ci circondano e producono. Per questo, solo mediante una lettura istituzionalista è possibile uscire dall'apparentemente inquieto tentativo foucaultiano di liberarsi del soggetto trascendentale pur attribuendo al soggetto forza costituente.

L'invito aperto a chi volesse accogliere questo tipo di lettura sarebbe però di non rinchiudere la dicotomia istituente-destituente entro gli angusti limiti dell'odierno dibattito politico-giuridico sull'istituzionalismo, accogliendo piuttosto lo stimolo di Roberto Esposito di pensare l'istituzione come articolazione fra politica e vita, come elemento progressivo della biopolitica[75].

3.5. Con queste parole, aggiunte all'edizione integrale pubblicata nel 2018, si conclude il ciclo *Homo sacer*, inaugurato nel 1995:

[75] Per i luoghi espositiani, si veda in primo luogo *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018; si vedano poi l'articolo *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, in M. Di Pierro e F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Quodlibet, Macerata 2019 e l'omonimo volume, Einaudi Torino 2020; infine cfr. *Istituzione*, ilMulino, Bologna 2021. Cfr. C. Crosato, *L'inaspettato istituzionalismo foucaultiano. Un'ipotesi di studio a partire dall'abbandono del paradigma ontologico costituente*, in via di pubblicazione in «Jura Gentium».

> Si immagini ora di tradurre in qualche modo in atto l'azione di una potenza destituente in un sistema politico costituito. Occorrerebbe pensare a un elemento che, pur restando eterogeneo al sistema, avesse la capacità di destituire, sospendere e rendere inoperanti le decisioni. Mentre lo Stato moderno pretende di includere al suo interno attraverso lo stato di eccezione l'elemento anarchico e anomico di cui non può fare a meno, si tratta invece di esibirne l'eterogeneità radicale per lasciarlo agire come potenza puramente destituente.[76]

La tradizione politica occidentale – almeno fino alla modernità in cui il sistema ha iniziato inesorabilmente a girare a vuoto[77] – ha sempre funzionato mantenendo operanti «due poteri eterogenei, che si limitavano a vicenda»[78]. L'impresa agambeniana ha mostrato come tale problema, prima che politico, fosse intimamente ontologico, costruendo queste dicotomie sul calco della relazione di eccezione, forma archetipica che caratterizza la stessa relazionalità come strutturalmente violenta, in primo luogo perché fondata come autoreferenziale a partire da uno spazio alogico, anomico, anarchico; di qui, fin dagli anni Novanta, la via d'uscita proposta da Agamben è orientata verso una nuova forma di politica libera da ogni relazione e, perciò, istituita sulla destituzione dell'impianto metafisico occidentale che conforma pensieri e azioni.

Nel primo volume della serie, Agamben sostiene – in maniera solidale a quanto si leggerà nel 2002 nel volume *L'aperto* – che la distinzione tra una vita come *zoè* e una vita politica come *bios*, e quindi la comprensione dell'antropogenesi come soglia tra vita naturale e vita culturalmente e linguisticamente qualificata, implica la messa al bando, l'eccezione di una vita denudata della sua forma: non vita animale, ma spazio privato di ogni connotazione e reso transitabile dal potere.

In *Stato di eccezione*[79], Agamben ha descritto il meccanismo giuridico-politico nei suoi due elementi: la *potestas*, potere normativo e giuridico, e l'*auctoritas*, anomico ed extragiuridico. La dicotomia fra *auctoritas* e *potestas* può essere istituita solo passando attraverso una frontiera di indecidibilità fra anomia e *nomos*, fra vita e diritto, in cui la legge rimane sospesa e subito ritrova la propria condizione di applicazione. Allontanandosi dall'opposizione tradizionale di autorità legale e violenza, Agamben afferma che proprio tale fondazione in termini di eccezione è la ragione di una violenza che attraversa il vuoto anomico e sostiene segretamente la legge anche nel suo vigore ordinario.

Il Regno e la gloria completa la geometria sovrana attraverso la genealogia della pratica del governo: se «nella maestà del trono vuoto il dispositivo della gloria trova la sua cifra perfetta», lo scopo è quello di «catturare all'interno della macchina governamentale – per farne il motore segreto di questa – quell'impensabile

[76] G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 1279.
[77] G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 84.
[78] G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale*, cit., p. 1279.
[79] G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

inoperosità che costituisce il mistero ultimo della divinità»[80]. Il governo (liberale) non sarebbe altro che il dispositivo che mette all'opera la vita catturando e rendendo inaccessibile l'inoperosità; esso è l'istituzione di un ordine per mezzo dell'interiorizzazione e della cattura dell'anarchia.

Ne *L'uso dei corpi*, a esser messa in questione è l'esistenza singolare – l'*hypokeimenon* di Aristotele – che viene al contempo esclusa e catturata nel dispositivo.

Questa, afferma Agamben, è l'intima struttura dell'*archè* della nostra cultura, e conforma su sé la fondazione e l'articolazione di ogni positività storica. In questo senso Agamben può affermare che la fondazione di ogni principio ha in sé, seppure celato e inaccessibile, un fondo anarchico; quel fondo che, sfiorato solo da pochi pensatori, è però sempre incluso in quel movimento dell'eccezione. Non si tratta, dunque, di rielaborare una nuova relazione fra i poli della macchina e nemmeno di risalire a un'origine più originaria, per ricostituirla e metterla all'opera altrimenti.

Lungi dal garantire un'uscita da tale geometria, il potere costituente è, nella teoria politica moderna, ciò che lo Stato – potere costituito – include solo come qualcosa di escluso: esso non permette di scompaginare e rifondare le trame del potere, essendo il potere costituente già contemplato in esse nella forma dell'esclusione, come l'anarchia necessaria al potere per costituirsi.

> Poiché il potere si costituisce attraverso l'esclusione inclusiva (l'ex-ceptio) dell'anarchia, la sola possibilità di pensare una vera anarchia coincide con la lucida esposizione dell'anarchia interna al potere. L'anarchia è ciò che diventa pensabile solo nel punto in cui afferriamo e destituiamo l'anarchia del potere.[81]

Vera anarchia è il gesto destituente che, approdando a una nuova ontologia, restituisca alla vita la propria inoperosità.

Paradigma del vero anarchico è la forma-di-vita, già introdotta da Agamben nel 1996, e collocata al centro della conclusione del ciclo sull'*homo sacer* nel 2014, come figura che destituisce ogni forma di vita aprendo la strada per un'ontologia che sospende l'opera e illumina la possibilità di una vita assieme senza relazioni. La forma-di-vita non contempla la relazione tra individui privati, essendo piuttosto uso dei corpi (espressione in cui il genitivo è sia soggettivo che oggettivo), è indistinzione tra il corpo proprio e il corpo altrui in una vita inseparabile e, in quanto in contatto immanente con ciò che potrebbe esserle altro e che ora non la trascende più, stabilmente felice. Tale inscindibilità della vita significa, per altro, la sua stabile dimora entro una potenza che non è più volta alla sua attuazione, ma si possiede e si offre nella sua massima ampiezza.

[80] G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 268.

[81] G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 347-348.

Per concludere, conviene almeno accennare rapidamente a due questioni: sull'accessibilità a una simile figura e sulla desiderabilità di uno scenario come quello aperto da Agamben.

C'è chi ha tentato di dimostrare, non a torto, la natura *sui generis* vitalistica della filosofica di Agamben: un vitalismo linguistico in cui la dialettica – o, meglio, il meccanismo bipolare – è certamente analoga a quelle pensate da Badiou e Žižek, ma rimane comprensibile prescindendo dal rilancio del materialismo comunista e dunque in un contesto di rifiuto del ritorno a Marx[82]. Si tratta, con Agamben, di illuminare la possibilità di una vita come «potenza che incessantemente eccede le sue forme»[83]. Un'espressione che pare preporre alla forma-di-vita una "forza-di-vita". Questa è esclusa esplicitamente ne *L'uso dei corpi*, senza che però la questione della priorità della vita rispetto alle sue inassegnabili forme sia risolta; tale questione è anzi complicata dalla parentela tra l'uso e la "natura delle cose", che smarca certo la forma-di-vita dalla volontà del soggetto, ma non dalla vitalità di un non meglio specificato vitalismo[84].

Infine, l'archeologia agambeniana illumina la possibilità di accesso a uno scenario di toti-im-potenza, e ciò è possibile disattivando il meccanismo dell'eccezione che rende umana la vita. Come si presenterà a quel punto la vita, la sua tenace e insuperabile resistenza? Si tratta davvero di una forma desiderabile o è una condanna a una condizione al limite del patologico e del drammatico, in cui la conservazione della potenza si rivela essere in realtà l'attuazione del corno negativo della potenza?[85].

[82] Cfr. L. Chiesa, F. Ruda, *The Event of Language as Force of Life. Agamben's Linguistic Vitalism*, in «Angelaki», 16.3 (2011), pp. 163-180.

[83] G. Agamben, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 295.

[84] Cfr. L. Chiesa, *Superpolitically Apolitical: On Agamben's Use of Bodies*, in «Journal of Italian Philosophy», 1 (2018), pp. 22-26.

[85] Cfr. C. Crosato, *Una forma inaudita di resistenza. Agamben e il paradigma come strumento di analisi archeologica*», in «Etica&Politica/Ethics&Politics», 21.1 (2019), pp. 265-298; C. Crosato, *Per poter non passare all'atto. L'interpretazione strategica del concetto di hexis nel pensiero di Agamben*, in «Lo Sguardo», 31.2, pp. 305-331.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 229-246
ISSN: 1825-5167

DAGLI ANIMALI AGLI AUTOMI: UN'INDAGINE SUI NUOVI ORIZZONTI DELLA SOGGETTIVITÀ GIURIDICA

FRANCESCO D'URSO
Università degli Studi di Napoli Federico II
Dipartimento di Giurisprudenza
francesco.durso@unina.it

ABSTRACT
'Animal Question' and 'Artificial Intelligence' constitute two parallel paths of a radical conceptual review of legal subjectivity. The essay aims to investigate the reasons and limits of the arguments in support of the recognition of legal personality to animals and automatons. The analysis is divided into three distinct phases: a reconstruction of the evolutionary course of the subject of law between the modern and contemporary age; the determination of ontological assumptions for the extension of subjectivity to other entities; the definition of the teleological dimension for the use of new forms of personality.

KEYWORDS
Animal Question, Artificial Intelligence, Subject of Law, Legal Personality.

1. RAGIONI, PRESUPPOSTI E LIMITI DI UNA REVISIONE CONCETTUALE: TRA BIOS E TECHNE

Il concetto di soggettività giuridica, affermatosi, levigatosi e, poi, radicalmente trasformatosi nel corso dei secoli dell'età moderna e contemporanea, è stato sottoposto negli ultimi anni, ad un'ulteriore rilettura teoretica, per effetto di due parallele istanze che agiscono da versanti differenti ed opposti.

Alla figura del soggetto di diritto tradizionale – che nella civiltà giuridica occidentale è stata sempre contrassegnata da una visione antropocentrica e, a partire dal moderno fino agli albori del XX secolo, declinata e definita in chiave sempre più universalistica – sono state affiancate modalità nuove, non identificabili con l'essere umano – sia inteso come individuo sia come aggregazione sociale – sulla scorta di due distinti fenomeni: da un lato, l'emersione di una rinnovata riflessione sulla dignità degli esseri animali[1]; dall'altro, la crescente diffusione di strumenti

[1] Per un primo sguardo d'insieme cfr. C.R. Sunstein, M.C. Nussbaum (a cura di), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford - New York 2004.

tecnologici riconducibili all'universo dell'IA (*Intelligenza Artificiale*) in molteplici settori e in delicatissimi ambiti del nostro quotidiano. In altre parole, il contemporaneo dilatarsi degli orizzonti del *bios* e della *techne* ha condotto la scienza giuridica ad interrogarsi sull'opportunità – o, secondo molti interpreti, sulla necessità – di considerare e promuovere l'ipotesi di un riconoscimento della soggettività giuridica nei confronti di entità non-umane[2].

Animali ed automi incarnerebbero, dunque, delle specifiche e peculiari forme di soggettività giuridica sulla base di presupposti ontologici distinti: i primi sul fondamento del comune 'patire' tra viventi animali[3]; i secondi sulla similare capacità di intellezione dell'uomo e della macchina[4].

Questo ambivalente percorso evolutivo della nozione di soggetto giuridico conduce, su un piano prettamente teorico, ad una svolta speculativa ed epistemologica, che finirebbe per consumarsi nella forma del diritto, in virtù della quale verrebbe significativamente scalfito il cardine filosofico su cui si fonda non tanto l'individualismo moderno – e, con esso, la derivante *Weltanschauung* e i suoi baluardi concettuali – ma piuttosto l'intera prospettiva antropologica in cui è definita l'esperienza stessa del diritto[5].

Se, infatti, la rappresentazione secolarizzata dell'*individuum* deriva dal cartesiano dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*, attorno al quale si è costruito l'archetipo medesimo del soggetto giuridico moderno[6], omogeneo ed uniforme nella sua universalità, l'allargamento della sua accezione semantica ad entità che non posseggono raziocinio o non hanno autocoscienza, determinerebbe il definitivo abbandono di tale paradigma; soprattutto se tali soggettività non fossero pensate come forme di titolarità circoscritte e limitate – ovvero, come è stato efficacemente

[2] Il binomio *bios-techne*, in verità, anche e soprattutto nell'alveo delle questioni filosofico-giuridiche, non va letto solo come un'opposizione di termini o una divaricazione binaria di due sentieri separati; occorre, infatti, rilevare, nella pratica quotidiana – come ricorda Rodrigo Míguez Nuñez – la sempre più frequente "fusione tra organismi biologici e elementi cibernetici o artificiali" (cfr. R. M. Nuñez, *Introduzione. Il soggetto di diritto: premesse per un dibattito*, in F. Bilotta, F. Raimondi (a cura di), *Il soggetto di diritto. Storia ed evoluzione di un concetto nel diritto privato,* Napoli 2020, p. 7).

[3] In altre parole, l'acquisizione, da parte degli enti animali, dello status di 'paziente morale' a cui ogni 'agente morale' – ossia l'uomo – deve riconoscere parimenti il benessere e la prosperità: tale dicotomia viene declinata, nella relazione uomo-animale, principalmente da Paul Taylor (cfr. P. W. Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, Princeton 1986, p. 17 e ss.). Sul punto cfr. M. Andreozzi, *Biocentrismo ed ecocentrismo a confronto. Verso una teoria non-antropocentrica del valore intrinseco*, Milano 2017, pp. 37-43.

[4] Una questione che, per il vero, in termini squisitamente filosofici, ha destato interesse anche in epoche passate – soprattutto nella letteratura illuminista – fornendo non pochi spunti di riflessione che, in qualche modo, hanno anticipato congetture e temi del presente; per una più articolata lettura cfr. A. Punzi, *L'ordine giuridico delle macchine. La Mettrie Helvetius d'Holbach,* Torino 2003.

[5] Cfr. A. Supiot, *Homo juridicus*, Paris 2005, trad. it. *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto,* Milano 2006.

[6] Cfr. S. Amato, *Il soggetto e il soggetto di diritto*, Torino 1990, p. 53 e ss.

definito in dottrina, seguendo un modello 'a geometrie variabili'[7] – ma piuttosto come prossime, o perfino corrispondenti, a quelle umane.

In sostanza, questo doppio e concomitante tentativo di rifondazione filosofica investirebbe, in maniera diretta e profonda, i fondamenti ontologici del sapere e dell'agire giuridico, ovvero tanto l'elaborazione teorica quanto la traduzione pratica del diritto medesimo.

Lo sgretolamento dell'individualismo giuridico di matrice moderna[8] – e soprattutto la disgregazione della sua monolitica e indissolubile identità di soggetto e persona fisica – ha spinto molti studiosi, da posizioni dottrinarie differenti, a credere che ciò potesse coerentemente condurre ad un'estensione quantitativa e qualitativa della nozione di *subiectum*, fino a ricomprendere soggettività non-umane, allargando semplicemente i confini del suo variabile recinto, includendo nel suo dominio altre e nuove tipologie[9].

In realtà, per inquadrare correttamente contenuti e vincoli di un ipotetico riconoscimento della soggettività giuridica, occorre distinguere i due differenti campi in cui va sviluppata qualsiasi analisi e in cui va calata qualunque considerazione in merito: una dimensione ontologica della soggettività, caratterizzata dallo svolgimento di un processo identitario; una dimensione teleologica della soggettività, viceversa, definita in una prospettiva funzionalista. Indagando sulla prima, possiamo delineare il perimetro entro il quale è possibile pensare ad una soggettività giuridica di enti non-umani; esaminando la seconda, possiamo invece tracciare i connotati di una forma di personalità giuridica *ad hoc* grazie alla quale attribuire, ad animali ed automi, una particolare congerie di situazioni attive o passive.

Sebbene, infatti, nella dogmatica giuridica il soggetto di diritto sembri essersi tramutato, nel corso degli ultimi due secoli, in una sorta di *genus* della *species* persona (fisica o giuridica), nel quadro di una meditazione più profonda che si pone

[7] In particolar modo, riguardo al tema dell'IA, cfr. E. Morotti, *Una soggettività a geometrie variabili per lo statuto giuridico dei robot*, in F. Bilotta, F. Raimondi (a cura di), *Il soggetto di diritto*, cit., pp. 291-306.

[8] "La proliferazione dei soggetti che abitano la società – afferma Baldassarre Pastore – implica la revoca in dubbio della pretesa universalità della figura unitaria del soggetto, che subisce un processo di frammentazione" (cfr. B. Pastore, *Semantica della vulnerabilità, soggetto, cultura giuridica*, Torino 2021, p. 22). Sul punto pure cfr. R. Fornasari, *Il soggetto di diritto frammentato: economia politica e governamentalità del contemporaneo*, in F. Bilotta, F. Raimondi (a cura di), *Il soggetto di diritto*, cit., p. 19 e ss.

[9] In questo senso, come ipotizza Alessia Affinito, proprio il processo di secolarizzazione che ha attraversato la modernità ha posto implicitamente le basi per questa graduale diversificazione concettuale della soggettività giuridica che, a partire dal XIX secolo, "ha interessato anche il significato dell'espressione *subiectum juris* quando, nella crisi della ragione in rapporto ad un creatore trascendente, l'individuo, le sue capacità e la sua volontà si sono trovati sempre più estranei al precedente contesto" (cfr. A. Affinito, *Soggettività come soggezione. Persona e diritti di fronte al secolarismo*, in F. Bilotta, F. Raimondi (a cura di), *Il soggetto di diritto*, cit., p. 41).

l'obiettivo di rinvenire le premesse speculative di tale pretesa rivoluzione culturale, è indispensabile chiarire, preliminarmente, su quale base sia consentito ricomprendere nuove entità nella categoria della soggettività giuridica *tout court*; e, contestualmente, se sia possibile associarle a figure già definite oppure crearne *ex novo* delle altre. Soltanto se incanaliamo la nostra riflessione all'interno di questi due percorsi complementari – il primo concernente la prospettiva filosofico-teoretica del problema, il secondo riguardante il risvolto sul piano pratico-scientifico – possiamo comprendere in che modo si definisce la questione giuridica per entrambi i profili.

La disamina proposta, dunque, è strutturata in tre passaggi. In primo luogo tenteremo di ricostruire sinteticamente gli aspetti salienti della trasformazione del concetto di 'soggetto' dalla modernità ad oggi, concentrando la nostra attenzione sui percorsi identitari che hanno condotto ad un'articolazione del suo lemma e del suo contenuto, nonché sulle ragioni che hanno determinato una trasfigurazione, in chiave convenzionalista, del concetto di 'persona'. Conseguentemente, con due distinti discorsi, cercheremo di valutare due eventuali sviluppi: in primo luogo, se, su un piano ontologico, un'idea di soggettività non-umana possa essere fondata sulla parziale comunanza, con entità biologiche o artificiali, di qualità essenziali riconducibili alla natura stessa della *humanitas* – ovvero rispettivamente il *păti* e l'*intelligĕre*; in secondo luogo, se, su un piano teleologico, nuovi modelli di persona – tramite i quali conferire forme di tutela o di responsabilità – possano essere elaborati e adottati per lo svolgimento di determinate finalità giuridiche, le quali, su un piano etico, trovano sempre e comunque la loro base valoriale e il loro scopo ultimo nell'unico destinatario possibile, ovvero l'essere umano.

2. EVOLUZIONE E DECOSTRUZIONE DEL PARADIGMA MODERNO: TRA SOGGETTO E PERSONA

Ripercorrendo, *in primis*, le principali tappe della nascita, del consolidamento e della decadenza del modello astratto, universalistico e individualistico della soggettività giuridica moderna, possiamo cogliere appieno questo ambivalente sviluppo, attorno ai lemmi 'soggetto' e 'persona', tanto nella filosofia del diritto quanto nella scienza giuridica. Da un lato, infatti, assistiamo ad una scissione della soggettività in una sempre più vasta gamma di sottocategorie che sono, nondimeno, riconducibili tutte al dominio del *subiectum* 'uomo'; dall'altro, alla presa di coscienza, nel campo della dogmatica giuridica, del carattere fittizio e strumentale della 'persona'[10].

[10] Per una lettura che, invece, interpreta lo slittamento semantico tra soggetto e persona nello sviluppo del costituzionalismo contemporaneo, cfr. S. Rodotà, *Dal soggetto alla persona*, Napoli 2007.

Esaminando il primo versante, è interessante appurare come la storia della soggettività giuridica, nell'ultimo secolo e mezzo, sia stata segnata da una progressiva rottura dell'unità originaria, fondata sull'*imago* del soggetto-proprietario di matrice lockiana e consolidatasi nella cultura codicistica continentale [11]. Il tratto monodimensionale del soggetto di diritto, infatti, subisce un'opera di graduale sradicamento sotto i colpi delle nuove istanze e delle distinte rivendicazioni di eterogenei gruppi di interesse che, attraverso il riconoscimento dei diritti fondamentali, hanno cercato e trovato forme di riconoscimento e protezione non esercitabili sulla base dei principi del *Rechtsstaat* ottocentesco[12].

Dalla *soziale Frage* alla questione di genere, dalla difesa dei minori alla tutela dei consumatori, la necessità di definire i contenuti e i contorni di una realtà giuridica rinnovata ha condotto all'accantonamento della visione universalistica e unitaria del soggetto giuridico, a vantaggio di una prospettiva collettivistica e plurale[13]. In altre parole, l'insieme del soggetto-uomo si è sezionato in una serie assai ampia di sottoinsiemi – intersecabili tra loro – che ha definito specifiche forme di poteri, prerogative e diritti riconducibili ad aspetti identitari, temporanei o permanenti, di natura biologica o di natura sociale, che qualificano e condizionano in maniera significativa la sfera esistenziale e la vita relazionale di individui o corpi sociali[14].

Questa evoluzione concettuale, perciò, prima ancora di tradursi nella forma e nella sostanza del diritto, si è concretizzata in una riscrittura, su un piano filosofico ed antropologico, dell'identità umana *tout court* che ha costretto i teorici ad una profonda riflessione critica, orientata ad approntare un'ampia revisione teoretica della dimensione ontologica della soggettività[15].

[11] Cfr. G. M. Labriola, *La codificazione del diritto fra storia, tecnica e tendenza*, Napoli 2012, p. 28.

[12] A riguardo appare assai calzante la ricostruzione storico-concettuale proposta da Duncan Kennedy, il quale riconduce tali passaggi a tre distinte forme di globalizzazione giuridica: la prima fondata sui *property rights*, la seconda realizzata attraverso i *social rights*, la terza, infine, intrapresa con la rivendicazione degli *human rights*; cfr. D. Kennedy, *Three Globalizations of Law and Legal Thought: 1850-2000*, in D.M. Trubek, A. Santos (a cura di) *The New Law and Economic Development. A Critical Appraisal*, Cambridge 2006, pp. 19-73. Sul punto pure cfr. M. R. Marella, *Antropologia del soggetto di diritto. Note sulle trasformazioni di una categoria giuridica*, in *Osservatorio del diritto civile e commerciale*, 1, 2021, p. 71 e ss.

[13] "Di fronte alla frammentazione dell'individuo – prosegue ancora Pastore – in una molteplicità di identità distinte e alla frantumazione dei suoi ambiti di vita in molteplici contesti, ciascuno abitato da soggettività parziali, sembra che il sostrato antropologico del soggetto di diritto abbia perso la propria vocazione universalistica" (cfr. B. Pastore, *Semantica della vulnerabilità, soggetto, cultura giuridica*, cit., p. 23).

[14] Cfr. M. R. Marella, *Antropologia del soggetto di diritto*, cit., p. 81.

[15] Come osserva Valeria Marzocco, la rielaborazione della nozione di identità si sostanzia in due contigue operazioni: "la critica al soggetto giuridico e politico della modernità e la decostruzione, antropologica o filosofica, del concetto stesso dell'identità umana" (cfr. V. Marzocco, *Identità. La soggettività giuridica moderna e i suoi paradossi*, in A. Andronico, T. Greco, F. Macioce (a cura di), *Dimensioni del diritto*, Torino 2019, p. 331).

Passando, secondariamente, al tema della persona, l'ampio ed avviluppato dibattito filosofico-giuridico che ha attraversato l'intera storia della riflessione sul diritto e ha occupato un ruolo sempre più rilevante nell'evoluzione della *scientia iuris*, ha subito, anche qui a partire dalla modernità, una svolta decisiva. Se, infatti, l'impostazione individualistica del giusnaturalismo seicentesco non aveva consentito alla dottrina di spingersi oltre la formula pufendorfiana della *persona moralis composita* per definire forme di personalità differenti dalla persona fisica, l'esigenza di attribuire a determinate collettività la capacità giuridica patrimoniale stimolò i giuristi, soprattutto nell'alveo della scuola storica del diritto, ad elaborare ed affinare il concetto di 'persona giuridica'[16]. Attorno a questa locuzione, mentre la disputa tra 'convenzionalisti' e 'realisti' imperversò per tutto l'Ottocento[17], la scienza giuridica novecentesca ha mostrato icasticamente la natura strumentale del concetto di 'persona', sia fisica sia giuridica, sottolineando il significato meramente tecnico che esso assume nel linguaggio del diritto. Se per Hans Kelsen, infatti, occorre distinguere «il concetto scientifico naturalistico dell'uomo dal concetto giuridico di persona» e, pertanto, considerare quest'ultima come «l'unità di una pluralità di obblighi e di autorizzazioni»[18], Herbert Hart ravvede nella persona giuridica semplicemente «un uso nuovo ed esteso di regole giuridiche»[19].

In definitiva, mentre il soggetto di diritto è passato dal definire una classe di individui indissolubilmente unitaria e universale al riferirsi ad una pluralità di categorie umane, la persona è stata trasformata da entità reale identificata con l'essere umano ad istituto giuridico funzionale al perseguimento di precipue finalità[20].

La sfida che, invece, viene lanciata mediante la proposta di riconoscere giuridicamente soggettività non-umane sposta il discorso su piani differenti, sia per ciò che concerne la dimensione ontologica, sia per ciò che riguarda la dimensione teleologica.

[16] Per una attenta ed esaustiva analisi di questa evoluzione concettuale cfr. F. Riccobono, *Soggetto Persona Diritti*, Napoli 1999, pp. 51-54.

[17] Ovvero tra coloro che, a partire da Friedrich Carl von Savigny, consideravano la persona giuridica come una finzione, come una formula convenzionale che consentisse di attribuire la soggettività di diritto ad associazioni di uomini; e coloro che, invece, le identificavano, come Georg von Beseler e soprattutto Otto von Gierke, alla stregua di organismi naturali, dotati di volontà e interessi propri differenti da quelli degli individui che li compongono. Per un'approfondita trattazione di tale disputa cfr. R. Orestano, *Azioni, Diritti soggettivi, Persone giuridiche. Scienza del diritto e storia*, Bologna 1978, pp. 208-218.

[18] Cfr. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien 1934, trad. it *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, a cura di Renato Treves, Torino 2000², p. 88.

[19] Cfr. H. L. A. Hart, *Definition and Theory in Jurisprudence*, in *Law Quarterly Review*, 70, 1954, trad. it. *Definizione e teoria della giurisprudenza*, in Id., *Contributi all'analisi del diritto*, a cura di V. Frosini, Milano 1964, p. 67.

[20] Cfr. P. Stanzione, *Dal soggetto alle persone*, in V. Scalisi (a cura di), *Scienza e insegnamento del diritto civile in Italia. Convegno di studio in onore del prof. Angelo Falzea. Messina, 4-7 giugno 2002*, Milano 2004, p. 389 e ss.

Su un piano ontologico, attribuire tanto agli animali quanto agli automi la qualifica di soggetto di diritto, implicherebbe l'affermazione di un processo identitario non più interno alla categoria umana, ma indirizzato ad individuare elementi e tratti comuni essenziali, ovvero indefettibili rispetto alla definizione stessa di uomo. Detto diversamente, per designare gli estremi di una seppur minima identità giuridica, bisognerebbe tracciare l'intersezione tra l'insieme delle caratteristiche degli *homines* e quello relativo agli enti animali o enti artificiali, onde determinare quel coacervo di qualità condivise e, al tempo stesso, indispensabili[21].

Su un piano teleologico, invece, la possibilità di introdurre nel sistema ordinamentale altre tipologie di 'persona' – al di fuori della dicotomia consolidata di persona fisica e persona giuridica – non incontrerebbe, in linea di principio, degli ostacoli insormontabili su un piano formale, essendo tale figura – come rammentato – una *fictio iuris* che, da un lato, si sostanzia in un centro di imputazione di situazioni attive e passive, mentre, dall'altro, rimane finalizzata all'esercizio di una determinata funzione nel quadro complessivo dei rapporti giuridici. Ciò che, tuttavia, sarebbe necessario delimitare è proprio il novero di suddette attività e passività da poter ascrivere sia alla persona 'animale' sia alla persona 'elettronica'.

Analizzando separatamente i due distinti profili, proveremo in prima istanza a dimostrare la seguente tesi: ciò che costituisce per gli animali un possibile presupposto identitario di una ipotetica forma di soggettività – ovvero il loro essere senzienti – rappresenta il limite sostanziale alla supposta soggettività artificiale; in seconda battuta, viceversa, tenteremo di spiegare in che termini sia possibile – e forse anche auspicabile – lo sviluppo di una personalità 'elettronica' e, a un tempo, quanto sia difficile definire i caratteri di una personalità 'animale'.

3. LA SOGGETTIVITÀ ANIMALE: LA DIMENSIONE DEL PĂTI

La questione animale affonda le sue radici più profonde negli ultimi decenni del secolo scorso[22]. Le teorie che sostengono il necessario riconoscimento di una

[21] "Il meccanismo generatore dell'identità – come osserva Geminello Preterossi – è infatti, fondamentalmente, il riconoscimento", ossia "un 'processo', che implica interazione e produzione comune di senso, che assegna reciprocamente un ruolo" (cfr. G. Preterossi, *Diritto e identità tra riconoscimento e secolarizzazione*, in P. Nerhot (a cura di), *L'identità plurale della filosofia del diritto. Atti del XXVI Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto (Torino, 16-18 settembre 2008)*, Napoli 2009, p. 46).

[22] Nel contesto italiano, tra gli autori che hanno maggiormente contribuito allo sviluppo di una riflessione filosofico-giuridica sul tema, si distinguono senza dubbio Silvana Castignone e Luigi Lombardi Vallauri. Dei loro numerosi volumi e saggi, in particolare cfr. S. Castignone, *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna 1985; S. Castignone, L. L. Vallauri (a cura di) *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Milano 2012; L. Lombardi Vallauri, *La questione animale come questione filosofico-giuridica* in *Rivista di filosofia del diritto*, *3* (2), 2014, pp. 521-532.

personalità animale e della universale tutela di diritti in capo a tali entità viventi possono essere ricondotte a due principali approcci che, negli anni, si sono sedimentati in dottrina e fronteggiati da posizioni differenti: da una parte, infatti, abbiamo gli assertori del 'protezionismo' animale, che, muovendo da una prospettiva neoutilitarista ed antispecista, riconoscono la soggettività degli animali ma, a un tempo, accettano alcune forme di utilizzo dei medesimi da parte dell'uomo, pur sempre subordinate al rispetto del benessere animale e all'obbligo di non arrecare alcuna sofferenza ingiustificata[23]; dall'altra i propugnatori di una visione 'abolizionista' [24], ovvero di una lettura più radicale che, sulla base dell'attribuzione di un valore inerente ad ogni essere senziente, nega da un punto di vista etico – e conseguentemente giuridico – qualsiasi tipo di relazione con gli animali basata sul loro impiego strumentale e sul loro sfruttamento[25].

Accanto allo sviluppo di questo fitto dibattito scientifico, occorre considerare che, su un piano normativo, l'affermazione di forme di tutela degli animali ha trovato un largo riscontro sia nelle istituzioni sovranazionali che in ambito statuale, tanto a livello costituzionale quanto nella legislazione ordinaria[26].

[23] Tale posizione trova negli studi di Peter Singer il suo principale riferimento teorico; cfr. P. Singer, *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, New York 1975; trad. it. *Liberazione animale* (1987), Milano 2015; Id., *In defence of animals*, Oxford 1985, trad. it. *In difesa degli animali*, Roma 1987.

[24] Principale esponente e ispiratore di tale svolta filosofica è, senza dubbio, Tom Regan; tra i suoi lavori soprattutto cfr. T. Regan, *The case for animal rights*, Berkeley 1983, trad. it. *I diritti animali*, Milano 1990; Id., *Defending Animal Rights*, Chicago 2001.

[25] Sulla differenza tra i due filoni di pensiero cfr. F. Rescigno, *I diritti animali nella prospettiva contemporanea: l'antispecismo giuridico e la soggettività animale*, in L. Scaffardi, V. Zeno-Zencovich (a cura di), *Cibo e Diritto. Una prospettiva comparata, Atti del XXV colloquio biennale Associazione Italiana di Diritto Comparato, Parma 23-25 maggio 2019*,vol. 2, Roma 2020, p. 836 e ss.

[26] In ambito internazionale, il primo documento che sancisce una tutela generale agli animali è la *Dichiarazione universale dei diritti dell'animale*, adottata dall'UNESCO nel 1978. In ambito europeo, prima del riconoscimento della protezione animale nella normativa dei Trattati (cfr. *infra*), possiamo annoverare due convenzioni che introducono strumenti di difesa per determinate categorie: la *Convenzione europea sulla protezione degli animali nei trasporti internazionali*, del 1968, e la *Convenzione europea per la protezione degli animali da compagnia*, del 1987. Viceversa, negli ordinamenti statali, la tutela animale è stata introdotta nelle costituzioni di molti paesi. Una particolare attenzione merita la legislazione svizzera, la cui Costituzione federale riconosce, già dal 1999, la soggettività giuridica degli animali. Principio che trova un importante riscontro e sviluppo nella legislazione ordinaria, soprattutto all'art. 641a del codice civile – sui caratteri della proprietà, modificato nel 2002 – in cui viene dichiaratamente affermata la distinzione tra animale e *res*, malgrado permanga una normativa generale comune ("Gli animali non sono cose. Salvo disciplinamenti particolari, le prescrizioni applicabili alle cose sono parimenti valide per gli animali"). Una modifica della disciplina privatistica che, per il vero, ha un suo importante precedente nella codificazione austriaca, la quale, nel lontano 1988, per prima in Europa, stabilisce il medesimo principio: "Tiere sind keine Sachen" (§285a). Per una più ampia rassegna cfr. F. P. Traisci, F. Fontanarosa, *I diritti degli animali: da oggetti di consumo agroalimentare a soggetti giuridici con diritti propri*, in L. Scaffardi, V. Zeno-Zencovich (a cura), *Cibo e Diritto*, cit., pp. 861-865.

Per collocare correttamente i termini del discorso, appare necessario distinguere nettamente due livelli di analisi: *in primis*, circoscrivere quelle caratteristiche comuni a tutti gli animali e anche all'uomo, per poter individuare gli eventuali presupposti filosofici di una soggettività giuridica universalmente rivendicata; successivamente, esaminare la relazione tra l'uomo e l'animale al fine di comprendere gli effettivi profili in termini di diritto delle tipologie di tutela riconoscibili e attuabili. Tale indispensabile passaggio ci mostra immediatamente come alcune formulazioni generiche – tutela degli animali, diritti degli animali, personalità animale[27] – convergono in una nozione unitaria di 'animale' che, su un piano ontologico, può trovare una sua definizione generale o universale; tuttavia, su un piano teleologico, essa si presenta, ineludibilmente, come una categoria disomogenea e segmentata.

Il fondamento comune che distingue la vita animale da quella vegetale e dalla materia inerte va certamente individuato nel fatto che ogni individuo appartenente a tale regno naturale sia, come detto, un essere senziente[28]. Su tale base è possibile, dunque, estendere alcune garanzie giuridiche riconosciute universalmente nei confronti degli esseri umani. Garanzie che, in ultima analisi, possono anche essere definite – da un punto di vista tecnico-giuridico – come dei veri e propri diritti. Se, tuttavia, spostiamo il nostro angolo visuale sulla configurazione del rapporto uomo-animale e su tutte quelle sfere – privata, sociale, economica, scientifica etc.[29] – in cui esso si realizza, giungiamo inevitabilmente a dover differenziare e catalogare molteplici classi di animali, sulla base di diversi parametri e nel perseguimento di distinti obiettivi. Un'operazione che non risolverebbe, in linea di principio, quella oscillazione tra *res* e *persona* che tradizionalmente accompagna la discussione

[27] Cfr. G. Settanni, M. Ruggi, *Diritto animale, diritto degli animali e diritti degli animali. L'auspicio di un intervento riorganizzativo del legislatore tra esigenze sociali e necessità giuridiche di sistema*, in *BioLaw Journal-Rivista di BioDiritto,* 1, 2019, pp. 477-496; D. Cerini, *Lo strano caso dei soggetti-oggetti: gli animali nel sistema italiano e l'esigenza di una riforma*, in *Derecho Animal (Forum of Animal Law Studies,* 10(2), 2019, pp. 27-38.

[28] Questa è la formula utilizzata all'art. 13 del TFUE, entrato in vigore con il Trattato di Lisbona del 2009, in cui si afferma che "l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti". Sulla rilevanza di questa tappa nella trasformazione del diritto europeo cfr. M. Lottini, *Benessere degli animali e diritto dell'Unione Europea*, in *Cultura e diritti per una formazione giuridica*, 7(1), 2018, p.11-34, F. Rescrigno, *I diritti animali nella prospettiva contemporanea*, cit., p. 844; F. P. Traisci, F. Fontanarosa, *I diritti degli animali*, cit., p. 863.

[29] Una tra le questioni più dibattute concerne proprio la sperimentazione animale per fini scientifici. Rispetto a tale problematica, rileva Francesca Rescigno: "Il compito della ricerca dovrebbe dunque essere quello di riconoscere quando si è effettivamente in presenza di un superiore interesse umano non altrimenti realizzabile e allo stesso tempo adoperarsi per ampliare costantemente la ricerca alternativa che riduce la necessità di servirsi degli esseri animali" (cfr. F. Rescrigno, *I diritti animali nella prospettiva contemporanea*, cit., p. 849). Sulla legislazione europea in materia invece cfr. T. M. Moschetta, *La sperimentazione sugli animali nel mercato interno dell'Unione europea*, in *Cultura e diritti per una formazione giuridica*, 7(1), 2018, pp. 121-133.

giuridica sulla questione animale; ma anzi, finirebbe per fissarla e cristallizzarla nel quadro di una classificazione rigidamente normata[30].

Pertanto, se il comune *pătі* consente agevolmente di sancire e regolamentare determinate guarentigie che prefigurano come bene giuridico da preservare il benessere dell'animale in termini universali comprendendo tutte le categorie appartenenti a tale mondo, l'istituzione di una personalità animale generalizzata determinerebbe un'irrisolvibile serie di problematiche rispetto alla qualificazione delle situazioni giuridiche riconoscibili in capo ad ogni peculiare tipologia individuata[31].

Questa inestricabile ambiguità di fondo produrrebbe, dunque, degli effetti giuridici paradossali che dimostrano l'assoluta incomparabilità, quantunque parziale e limitata ad alcune condizioni similari, alla dinamica dei diritti riconosciuti agli individui umani[32]. Si considerino, su tutti, due aspetti cruciali. Innanzitutto, il fascio di tutele attribuite agli esseri animali *tout court* si traduce in un obbligo di cura del benessere esistenziale e in un divieto generale di cagionare afflizione immotivata, ma mai in una difesa, in termini assoluti, della vita, in virtù del fatto che persistono – escludendo le posizioni in materia più estreme – la liceità dell'uso alimentare di determinate specie e l'esimente dello stato di necessità, per qualunque forma di aggressione umana, in caso di minaccia alla sicurezza e all'incolumità propria o di terzi. Inoltre, occorre ribadire che gli animali, in larga parte, possono, al tempo stesso, costituire oggetto di proprietà o contratto – e quindi essere valutati alla stregua di *res* – e vedersi comunque riconosciuti le tutele universali garantite ad ogni essere senziente – e allora essere protetti come *persone*[33].

[30] La distinzione in base alla vicinanza con l'uomo, alla tipologia di relazione e alle finalità perseguite determina, in molteplici settori, interventi normativi specifici che definiscono obblighi, limitazioni, facoltà e divieti assai eterogenei. Dalla categoria degli animali di affezione a quelli domestici, dagli animali d'allevamento a quelli selvatici, le suddivisioni adoperate in ambito giuridico certificano, tacitamente o dichiaratamente, una divaricazione che implica l'impossibilità di un riconoscimento di una personalità animale generalizzata e unitaria. Sul punto cfr. F. P. Traisci, F. Fontanarosa, *I diritti degli animali*, cit. p. 866; C. Murgo, Animals rights or animals defense? *Condizione giuridica degli animali e misure possibili d'intervento*, in F. Bilotta, F. Raimondi (a cura di), *Il soggetto di diritto*, cit., pp. 180-181.

[31] "Questa diversa nomenclatura – scrive Giuseppe Spoto – ha conseguenze anche per quanto riguarda il sistema delle tutele, a seconda delle diverse situazioni, perché vi potrebbero essere animali che non rientrano all'interno dello specifico ambito di applicazione della stessa" (cfr. G. Spoto, *Il dibattito sulla soggettività giuridica degli animali e il sistema delle tutele*, in *Cultura e diritti per una formazione giuridica*, 7(1), 2018, p. 67).

[32] Sulla questione cfr. I. Belloni, *Pericolose soggettività. Uomini e animali tra diritti e discipline*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 3, p. 390.

[33] Se, infatti, la disciplina civilistica – tranne le rare eccezioni riscontrate (cfr. *supra*) – continua generalmente a considerare gi animali come beni mobili, l'evoluzione della disciplina penalistica li ha progressivamente trasformati in beni giuridici protetti, avvicinandoli sensibilmente allo status di soggetti. In merito cfr. E. Battelli, *La relazione fra persona e animale, tra valore economico e interessi non patrimoniali, nel prisma del diritto civile: verso un nuovo paradigma*, in *Cultura e diritti per una formazione giuridica*, 7(1), 2018, pp. 35-60; A. Massaro, *I reati "contro gli animali" tra aspirazioni zoocentriche e*

A questo punto, due sono i quesiti a cui bisogna dare una risposta conclusiva: quale ragione dovrebbe indurre all'attribuzione della soggettività giuridica agli animali? Quale funzione avrebbe, invece, il riconoscimento della personalità giuridica animale?

Se la risposta alla prima domanda va ricercata nell'esigenza di affermare, su un piano etico prima ancora che giuridico[34], il valore supremo del benessere di tutti gli esseri senzienti, su un piano teorico non troverebbe certamente intralci, ferme restanti, però, un'obiezione e un'osservazione di fondo: l'obiezione è che tale scopo può essere efficacemente perseguito attraverso gli strumenti già posti in campo dalla scienza giuridica e dai vari legislatori – nazionali e sovranazionali[35] – che sono intervenuti e potranno, sulla base di tale principio, perfezionare ulteriormente la normativa a riguardo, senza enfatizzare la rivendicazione di veri e propri diritti fondamentali[36]. L'osservazione di fondo, conseguentemente, concerne l'ipotetica elaborazione concettuale del c.d. 'soggetto di diritto animale': esso, infatti, presenterebbe, come sua peculiarità un *numerus clausus*, difficilmente modificabile, di diritti riconosciuti – sia se sanciti come principi costituzionali sia se stabiliti dalla normativa ordinaria[37] – connessi a quei soli elementi condivisi da ogni forma di vita animale[38].

ineliminabili residui antropocentrici, in *Cultura e diritti per una formazione giuridica*, 7(1), 2018, pp. 79-88; F. P. Traisci, F. Fontanarosa, *I diritti degli animali*, cit., pp. 855-857; C. Murgo, Animals rights or animals defense?, cit., pp. 183-184.

[34] La considerazione, come fondamento, di un solido e preciso orientamento etico è corroborata dal fatto che, il riconoscimento della sensibilità – come noto – in una cultura giuridicamente evoluta come quella romana, non assumeva alcuna rilevanza giuridica, non solo per gli animali, ma nemmeno per gli schiavi. "L'elemento che unisce animali e schiavi nella connotazione di *res* – rileva Roberto Garetto – era l'utilità economica. Riconoscere la sensibilità dell'essere animato, tassonomicamente connotato come *res*, non alterava – in senso logico – la sua «essenza» giuridica" (cfr. R. Garetto, *Soggettività giuridica dell'animale. Rilievi critici*, in F. Bilotta, F. Raimondi (a cura di), *Il soggetto di diritto*, cit., p.171).

[35] Cfr. C. Murgo, Animals rights or animals defense?, cit., pp. 190-191.

[36] Come rammenta Marco Cossutta, i diritti fondamentali "spettano all'essere umano in quanto tale; attraverso il loro esercizio egli riesce a varcare i limiti della propria animalesca natura per ricondursi alla persona, a quella specie del genere essere umano, la quale si caratterizza per la capacità di porre e considerare nella loro interezza quei valori che, in quanto "persona" la caratterizzano rispetto agli altri animali" (cfr. M. Cossutta, *L'essere umano fra soggettività giuridica ed oggettività economica. Note sulla non-cittadinanza fra diritti fondamentali ed incapacità giuridica speciale*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XVI, 2014, 2, p. 724).

[37] In questa direzione sembra, in effetti andare la recentissima revisione costituzionale italiana, laddove all'art. 9 stabilisce che è la legge a dover disciplinare "i modi e le forme di tutela degli animali". Per un'attenta analisi della modifica costituzionale in materia cfr. A. Valastro, *La tutela degli animali nella Costituzione italiana*, in *BioLaw Journal-Rivista di BioDiritto*, 2,2022, pp. 261-281.

[38] Sull'ipotesi di una disciplina differenziata, infatti, sostiene Caterina Murgo che "l'inclusione nella sfera di protezione di alcune specie e l'esclusione di altre sembrerebbe tuttavia da negarsi e ciò proprio in ragione della configurazione, da parte della legislazione di settore, di un livello minimo di tutela in favore di tutti gli animali" (cfr. C. Murgo, Animals rights or animals defense?, cit., p. 184).

Il secondo interrogativo appare, al contrario, più problematico e lascia minore margine di manovra. Se, infatti, l'attribuzione di diritti e la generica definizione di soggetto-animale presupponessero l'introduzione del concetto di 'persona animale', si porrebbe l'esigenza di circoscrivere i termini della sua capacità giuridica. E, in questo caso, la differenziazione tra le varie specie e categorie determinerebbe l'impossibilità di adottare un modello unitario, con l'inevitabile e deleteria suddivisione in una miriade di distinte classi che condurrebbe, molto probabilmente, a risultati discutibili o contraddittori[39].

4. LA PERSONALITÀ ELETTRONICA: LA DIMENSIONE DELL'INTELLIGĔRE

Il tema della robotica e della definizione filosofico-giuridica del rapporto uomo-macchina ha attirato l'attenzione di molti studiosi, soprattutto a partire nuovo millennio, fino a diventare centrale negli ultimissimi anni al cospetto del rapido e repentino sviluppo tecnologico in materia di intelligenza artificiale. La sempre maggior diffusione e il sempre crescente utilizzo, in tantissime aree, di sistemi di programmazione costituiti da strumenti così sofisticati ha alimentato un dibattito dottrinario – che coinvolge esperti di più discipline scientifiche – all'interno del quale il problema dell'inquadramento giuridico di questa nuova realtà appare tra i più delicati da affrontare e, nel contempo, tra i più urgenti da risolvere.

La capacità di autoapprendimento, di comunicazione e di decisione degli odierni automi pone, in prima istanza, il bisogno di delineare in che misura sia possibile comparare, rispetto ai processi di intellezione, l'IA alla mente umana[40]. In effetti, tra gli analisti, possiamo, anche qui, tratteggiare due tendenze contrapposte: da un lato, abbiamo coloro che promuovono un'idea di IA 'forte', ritenendo ovvero che tali sistemi intelligenti siano potenzialmente in grado di riprodurre i medesimi processi cognitivi del cervello umano[41]; dall'altro, viceversa, ci sono coloro che optano per una nozione di IA 'debole', sostenendo cioè che le macchine possano

[39] Un rischio ulteriore, del resto, sarebbe quello di veder realizzarsi, proprio in virtù dello sviluppo tecnologico, un nuovo, subdolo ed inatteso processo di reificazione dell'ente animale. A riguardo, scrive laconicamente Lucilla Gatt: "In any case, the crucial point is that this equalization has not only not taken place, but, contrary to what is said and written by academics, right now the reification of the animal is reinforced by the use of new technologies" (cfr. L. Gatt, *Legal anthropocentrism between nature and technology: the new vulnerability of human beings*, in *European Journal Of Privacy Law & Technologies*, 1, 2022, p. 22).

[40] Cfr. G. De Bona, *Verso la tutela giuridica dei sistemi intelligenti. Prospettive critiche della soggettività robotica*, in *Journal of Ethics and Legal Technologies*, 4(2), 2022, 53; U. Ruffolo, *Il problema della "personalità elettronica"*, in *Journal of Ethics and Legal Technologies*, 2(1), 2020, p. 82.

[41] Una tesi avanzata, in primo luogo, dal pioniere degli studi sull'IA, Alan Turing, e sostenuta sulla base del suo celebre test; cfr. A. M. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, in *Mind*, 49, 1950, pp. 433- 460.

solamente porre in essere procedure imitative dell'intelligenza umana, limitatamente alla risoluzione di singoli problemi e all'esercizio di specifici compiti[42]. Queste due differenti visioni inducono a polarizzare lo studio tra l'identificazione degli automi con soggetti 'pensanti' e la derubricazione degli stessi a meri congegni di supporto alle attività umane; e, dunque, nell'universo del diritto, analogamente a quanto constatato per gli animali, a lasciare sospese tali entità tra la *persona* e la *res*. Di conseguenza, da una parte, si spinge – su un piano filosofico – per un'accettazione della loro autonomia ed un riconoscimento della loro potenziale indipendenza dal controllo umano; dall'altra, al contrario, si preme – in chiave prettamente giuridica – per una regolamentazione che ribadisca il carattere funzionale di queste tecnologie avanzatissime al progresso dell'umanità presente e futura.

Proviamo, metodologicamente, a vagliare le distinte ragioni e le contrapposte esigenze in gioco seguendo il doppio binario della lettura ontologica e di quella teleologica rispetto agli automi[43].

In base alla prima, per riuscire a rintracciare quegli elementi in comune tra macchine intelligenti e uomini che possa giustificare forme di riconoscimento giuridico specifico e similare, occorre preventivamente osservare che la questione nodale non sussiste nel prefigurare come identiche o imitative le attività delle IA nel loro complesso, quanto piuttosto nel capire quale sia l'effettiva cornice della loro autosufficienza o della loro autodeterminazione; e, di conseguenza, se si possano valutare i loro comportamenti come atti volontari o intenzionali[44].

Se, per un verso, le macchine intelligenti posseggono la facoltà di raccogliere, generare e utilizzare insiemi di dati o algoritmi attraverso i quali sviluppano metodi di apprendimento automatico (c.d. *machine learning*) i cui risultati possono essere supervisionati oppure non-supervisionati da operatori umani o da altre macchine, la robotica, dal canto suo, sfruttando le potenzialità dell'intelligenza artificiale, è in grado di programmare dispositivi che hanno la capacità eseguire determinate azioni motorie e di interagire con l'essere umano nello svolgimento di distinti compiti[45].

A fronte di questa amplissima gamma di attività cognitive e pratiche, è d'uopo tuttavia notare che, nonostante i tentativi di attribuire a ciascun automa una sorta di

[42] Tra i principali propugnatori di tale posizione spicca su tutti John Searle che, nel 1980, per confutare le argomentazioni di Turing, contrappose l'altrettanto noto test della "stanza cinese"; cfr. J. R. Searle, *Minds, brains, and programs. In Behavioral and Brain Science*, 3 (3), 1980, 417-457.

[43] Da un punto di vista metodologico, su posizioni simili cfr. G. De Bona, *Verso la tutela giuridica dei sistemi intelligenti*, cit., p. 69.

[44] Sul tema, tra le possibili letture cfr. G. Sartor, *L'intenzionalità dei sistemi informatici e il diritto*, in *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, 1, 2003, pp. 23-53.

[45] Cfr. G. Sartor, *Gli agenti software: nuovi soggetti del ciberdiritto?*, in *Contratto e impresa*, 2, 2002, pp. 465-469; A. Astone, *La persona elettronica: verso un* tertium genus *di soggetto*?, in F. Bilotta, F. Raimondi (a cura di), *Il soggetto di diritto*, cit., pp. 256-257.

intenzionalità tecnologica[46] – ovvero il possesso di stati mentali che consentano ad enti artificiali di individuare degli obiettivi da raggiungere, di acquisire le informazioni necessarie e di adottare comportamenti idonei al perseguimento degli scopi prefissati[47] – permane la mancanza di un fattore indispensabile per definire su un piano ontologico un contenuto minimo di soggettività: la dimensione emotivo-sensoriale, legata ad una struttura corporea, che costituisce il fondamento essenziale per la percezione di sé e che rappresenta l'ineludibile punto di partenza affinché si possa elevare qualsiasi ente al rango di un soggetto portatore di interessi attorno al quale modellare una qualche forma di tutela giuridica[48].

Andando ad analizzare la prospettiva teleologica, possiamo invece verificare che la creazione di una personalità elettronica potrebbe rivelarsi come un efficace strumento giuridico mediante il quale fornire armi di difesa all'intera comunità umana che, in maniera sempre più pervasiva, fruisce di questa tecnologia, ma che, correlativamente, è sempre più esposta ai rischi derivanti dal loro non governato e non regolato utilizzo[49]; quei rischi che Gunther Teubner ha ben sintetizzato in tre specifiche modalità d'azione: l'autonomia nei processi decisionali che gli agenti *software* possono assumere; l'associazione tra uomo e macchina nella loro attività cooperativa; l'interconnessione tra più intelligenze artificiali[50].

Se, in effetti, consideriamo lo sconfinato raggio d'azione degli automi e gli innumerevoli settori in cui la loro interazione con gli esseri umani è sempre più frequente, nelle situazioni in cui possiamo individuare, in qualsiasi momento della catena di valore – progettazione, produzione, distribuzione e fruizione – un'efficace procedura di controllo umano, appare chiaro che la responsabilità degli effetti giuridici generati dalle macchine vada imputata agli individui coinvolti a vario titolo

[46] Cfr. D. Ihde, *Technology and the Lifeworld: from Garden to Earth*, Bloomington 1990, p. 103 e ss.

[47] Cfr. G. Sartor, *L'intenzionalità dei sistemi informatici e il diritto*, cit., p. 30.

[48] "Di quale interesse autonomo e trascendente il programmatore, il produttore, il distributore, l'utilizzatore – si interroga retoricamente Antonina Astone – è portatore il robot?" (cfr. A. Astone, *La persona elettronica*, cit., p. 263).

[49] In effetti, uno dei nodi primari concerne proprio l'individuazione delle forme di controllo di cui l'operatore può disporre. A riguardo, come riassume Iole Pia Di Ciommo, possiamo classificare tali interventi in tre macrocategorie: nell'*approccio con intervento umano* (*Human In The Loop*) che, soprattutto nei settori ad alto rischio, "prevede una costante interazione uomo/macchina"; l'*approccio con supervisione umana* (*Human On The Loop*), utilizzato prevalentemente in ambito medico, "che assicura un controllo minimo, solo *ab estrinseco*, in fase di progettazione o di monitoraggio del sistema"; l'*approccio con controllo umano* (*Human In Command*) che infine "consente un monitoraggio costante sul sistema e sui suoi effetti, lasciando ampia discrezionalità al supervisore" (cfr. I. P. Di Ciommo, *La prospettiva del controllo nell'era dell'Intelligenza Artificiale: alcune osservazioni sul modello* Human In The Loop, in *federalismi.it*, 9, 2023, p. 73).

[50] Cfr. G. Teubner, *Soggetti giuridici digitali? Sullo status privatistico degli agenti software autonomi*, a cura di Pasquale Femia, Napoli 2019, p. 37 e ss.

in tale processo[51]; così come quando l'attività basata su qualsiasi forma di IA fornisce una soluzione manifestamente assunta o implicitamente accettata dall'operatore umano, le conseguenze giuridiche ricadono nella sfera di competenza di quest'ultimo[52]. Tuttavia, un *vulnus* assai pericoloso emergerebbe rispetto a quelle attività in cui l'imprevedibilità della macchina intelligente o l'inconoscibilità dei processi operativi collegati allo svolgimento della sua funzione determina dei danni verso terzi non imputabili ad alcun soggetto giuridicamente riconosciuto[53].

[51] È, in altre parole, l'intricato labirinto del *Risk Management*; sul punto cfr. Giancarlo Taddei Elmi, Sofia Marchiafava, Andrea Unfer, *Responsabilità civile e personalità giuridica della intelligenza artificiale*, cit., pp. 119-125; I. P. Di Ciommo, *La prospettiva del controllo nell'era dell'Intelligenza Artificiale*, cit., p. 89.

[52] In verità, la necessità di una regolamentazione organica in tema di IA è stata fortemente sentita, negli ultimi anni, dalle istituzioni europee. Dopo la proposta nel 2021 della Commissione europea articolata in tre distinte direttive, il 14 giugno 2023 il Parlamento europeo ha dato voto favorevole al c.d. 'AI Act' (COM(2021) 206 final), il cui iter di approvazione potrebbe concludersi entro l'anno o nei primi mesi del 2024. Tale progetto incarna l'ambizioso tentativo di trovare un punto di equilibrio tra la protezione dei diritti fondamentali e la promozione dello sviluppo economico, la difesa della libertà individuale e le esigenze di ordine pubblico; attraverso l'imposizione di divieti, obblighi e limiti, ma anche mediante misure di sostegno all'innovazione tecnologica, la normativa europea ha, infatti, come principale obiettivo quello di bilanciare interessi e bisogni primari, senza compromettere le tutele giuridiche e senza ostacolare il progresso scientifico.

All'interno di questo quadro, era stata vagliata anche l'ipotesi di una ridefinizione della responsabilità civile che prevedesse una forma di riconoscimento della personalità elettronica dell'IA, a partire dal c.d. Draft Delvaux del 2016, al quale seguì una risoluzione del Parlamento europeo (P8_TA-PROV(2017) 0051). Tuttavia, nei successivi documenti ed atti tale opzione è stata progressivamente abbandonata. Per una ricostruzione dei passaggi salienti cfr. Giancarlo Taddei Elmi, Sofia Marchiafava, Andrea Unfer, *Responsabilità civile e personalità giuridica della intelligenza artificiale. Il dibattito dottrinale e la normativa europea dal Draft Delvaux alla proposta di Regolamento della Commissione del 21 aprile 2021*, in *i-lex. Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza Artificiale*, 2, 2021, pp. p. 117-119. A riguardo, pure cfr. A. Astone, *La persona elettronica*, cit., p. 260.

Del resto, i profili inerenti alla responsabilità civile sono stati affrontati, a livello europeo, in un itinerario parallelo la cui ultima tappa è rappresentata da una proposta di direttiva (COM(2022) 496 final) del Parlamento europeo e del Consiglio, che fa seguito al c. d. "Libro bianco sull'intelligenza artificiale – Un approccio europeo all'eccellenza e alla fiducia, del 19.2.2020 (COM(2020) 65 final)". Per una disamina più completa cfr. D. Chiappini, *Intelligenza Artificiale e responsabilità civile: nuovi orizzonti di regolamentazione alla luce dell'Artificial Intelligence Act dell'Unione europea*, in *Rivista Italiana di Informatica e Diritto*, 2, 2022, pp. 95-108.

[53] Va, ovviamente, aggiunto, che, oltre alla delicata problematica di natura privatistica relativa alla responsabilità civile, affrontabile mediante il riconoscimento della personalità elettronica o ricorrendo ad altri mezzi, tale fenomeno potrebbe potenzialmente intaccare i cardini stessi del sistema giuridico. Seguendo ancora l'analisi di Di Ciommo, l'esistenza di artefatti che "si autodeterminano in base a regole interne non conoscibili né ex ante né ex post" – ovvero "rendendo così difficile governare la macchina ed eventualmente correggerne output errati o comunque indesiderati" – espone al "rischio che dinamiche decisorie sorrette da tecnologie di IA possano facilmente infrangere il principio di legalità e quei corollari che rappresentano il cardine dello Stato di diritto: trasparenza, conoscibilità e non esclusività della decisione algoritmica" (cfr. I. P. Di Ciommo, *La prospettiva del controllo nell'era dell'Intelligenza Artificiale*, cit., p. 75).

Pertanto, attribuire agli agenti autonomi una specifica e asciutta forma di personalità giuridica, probabilmente, potrebbe rendere, in molte circostanze, meno gravosa e meno incerta l'individuazione dei vari profili di responsabilità nonché la concreta soddisfazione delle legittime pretese risarcitorie nei casi più difficili da dirimere[54]; e, inoltre, un mezzo preventivo rispetto ai programmi e agli artefatti più evoluti che, ineluttabilmente, saranno elaborati e introdotti nel prossimo futuro[55]. Alla persona elettronica, infatti, potrebbe essere riconosciuto un patrimonio proprio oppure potrebbe essere associata una tutela assicurativa al fine di garantire, in qualche misura, la sua necessaria solvibilità finanziaria[56]. Una personalità che, in maniera apparentemente contraddittoria, si realizzerebbe non tanto valorizzando l'ipotetica capacità di agire delle macchine intelligenti, ma piuttosto costruendo, strumentalmente, la loro capacità giuridica[57].

[54] La vivacità del dibattito europeo sul profilo della persona elettronica ha trovato, senza dubbio, nel rapporto Delvaux il principale catalizzatore, dividendo gli studiosi tra critici e fautori di un siffatto riconoscimento giuridico. Occorre rilevare che, quantunque le ragioni avverse o favorevoli alla definizione di una personalità specifica per le IA muovano da posizioni spesso distanti e giungano a conclusioni estremamente varie, la divaricazione appare più netta quando gli approcci adottati mirano alla tutela di beni assai differenti. Tra i detrattori, la presa di posizione più dura, infatti, nasce da una forte obiezione morale esposta e argomentata nell'articolo collettaneo *Of, for, and by the people: the legal lacuna of synthetic persons* (cfr. J.J. Bryson, M. E. Diamantis, T. D. Grant, *Of, for, and by the people: the legal lacuna of synthetic persons,* in *Artificial Intelligence & Law*, 25, 2017,pp. 273-291). Tra le voci più autorevoli, viceversa, a sostenere non solo l'opportunità, ma anche l'urgenza di una svolta in direzione di un riconoscimento giuridico *ad hoc*, ragionando in una prospettiva funzionalista e pratica, va menzionata certamente quella di Gunther Teubner, il quale, già nel 2006, promuoveva e ipotizzava il ricorso a forme di soggettività ascritticia (cfr. G. Teubner, *Rights of Non-humans?, Electronic Agents and Animals as New Actors* in *Politics and Law, Journal of Law & Society*, 33, 2006, pp. 497-521). Per una dettagliata panoramica delle diverse vedute cfr. Giancarlo Taddei Elmi, Sofia Marchiafava, Andrea Unfer, *Responsabilità civile e personalità giuridica della intelligenza artificiale*, cit., pp. 129-130 e 135-140.

[55] Cfr. D. Chiappini, *Intelligenza Artificiale e responsabilità civile*, cit., p. 97. Come, poi, osserva Giulia De Bona, "la questione si acuisce nel momento in cui entrano in campo gli algoritmi di autoapprendimento, i quali donano un soffio di vita pulsante e forgiano la *mentalité* del sistema", ovvero "possono condurre a comportamenti non preventivati dal programmatore: tanto più autonomi saranno i robot e tanto più complesso sarà continuare a considerarli meri strumenti nelle mani degli esseri umani" (cfr. G. De Bona, *Verso la tutela giuridica dei sistemi intelligenti*, cit., p. 56). Sul tema ancora cfr. E. Morotti, *Una soggettività a geometrie variabili per lo statuto giuridico dei robot*, cit., p. 294.

[56] Decisamente scettica è, a riguardo, la posizione di Ugo Ruffolo, il quale ritiene che il conferimento di una responsabilità diretta o di una autonomia patrimoniale "non accresce, e potrebbe anzi ridurre, la tutela risarcitoria dei soggetti lesi, maggiormente tutelati da una responsabilizzazione di chi dovrebbe essere chiamato a rispondere per la macchina intelligente, sia esso il suo produttore, o proprietario, o "custode", o gestore" (cfr. U. Ruffolo, *Il problema della "personalità elettronica"*, in *Journal of Ethics and Legal Technologies*, 2(1), 2020, p. 76).

[57] Cfr. G. De Bona, *Verso la tutela giuridica dei sistemi intelligenti*, cit., pp. 52 e 55. Oppure, come è stato ipotizzato in dottrina, adattare l'istituto romano del *peculium*, equiparando la figura dell'automa a quello del *servus* latino; sul tema cfr. U. Pagallo, *Vital, Sophia, and Co.—The Quest for the Legal Personhood of Robots*, in *Information*, 230 (9) 2018, p. 9; M. Rizzuti, *Il* peculium *del robot. Spunti sul problema della soggettivizzazione dell'intelligenza artificiale*, in S. Dorigo (a cura di)

Se, anche rispetto agli automi, volessimo dare una risposta ai medesimi quesiti avanzati per gli enti animali, potremmo concludere che, in modo diametralmente opposto, mentre si dimostra irricevibile, su un piano ontologico, qualsiasi tentativo di accordare forme di protezione, se non addirittura diritti, ad entità artificiali che possano costituire il nucleo minimale di una soggettività giuridica, l'inserimento nel sistema normativo di una terza specie di 'persona' sotto la cui egida far ricadere tutte le applicazioni tecnologiche dotate della capacità di *intelligĕre* – cioè di intendere razionalmente e agire autonomamente – potrebbe rappresentare la pietra angolare di una legislazione organica, esaustiva e globale dell'IA: un compito estremamente arduo per le implicazioni non soltanto di natura filosofico-giuridica, ma anche di natura etica, economica, sociale e politica ad essa legate[58].

5. CONCLUSIONI

Il risultato di questa nostra breve indagine sembra, nell'insieme, rivelare la sussistenza di due correlative insufficienze: da un lato, rispetto agli animali, la possibilità di riconoscere dei profili soggettivi in capo a siffatte entità viene controbilanciata dalla insuperabile difficoltà di tradurre tali istanze nell'identificazione di una personalità giuridica compiuta; dall'altro, rispetto agli automi, l'impossibilità di definire una soggettività giuridica non esclude l'opportunità di poter riconoscere e qualificare normativamente una vasta tipologia di strumenti tecnologici attraverso la *fictio* della persona elettronica. In sintesi, ci troveremmo dinanzi al duplice paradosso di soggetti che non sono persone e di persone che non sono soggetti.

L'esito dell'analisi proposta, in effetti, pone in luce alcuni problemi irrisolti che caratterizzano tanto il dibattito sui diritti degli animali quanto quello sulla regolamentazione giuridica dell'IA. In primo luogo, appaiono incongruenti e poco incisive tutte quelle argomentazioni dottrinarie che, da un versante o dall'altro, pur denunciando l'obsolescenza e l'inadeguatezza di un modello di diritto antropocentrico, individuano parimenti nella dogmatica tradizionale o nella normativa vigente i presupposti teorici che giustificano, su un piano logico-giuridico, l'estensione della soggettività a entità non-umane. Un rilievo ricorrente, rispetto alla dimensione animale, è infatti rappresentato dal convincimento che, siccome ogni

Il ragionamento giuridico nell'era della intelligenza artificiale, Pisa, 2020, p. 283 e ss.; U. Ruffolo, *Il problema della "personalità elettronica"*, cit., p. 76.

[58] Come, del resto, sottolinea Massimo Farina, urge la necessità di "focalizzare la netta distinzione tra l'attribuzione della personalità e il semplice riconoscimento dello *status* di soggetto di diritto", considerato il fatto che, di fronte alla "attuale evoluzione del mondo meccatronico", emerge sempre di più "un'esigenza pratica di primaria importanza sul piano della capacità d'agire: individuare il centro di responsabilità per gli eventuali danni provocati dalle intelligenze artificiali" (cfr. M. Farina, *Brevi riflessioni sullo status delle "persone elettroniche"*, in *L'Ircocervo*, 20 (2), 2021, p. 120).

ordinamento giuridico riconosce piena soggettività ad individui a cui non è attribuita piena capacità di agire, sia possibile, su un piano normativo, un'equiparazione a tali figure degli animali medesimi[59]. Sull'altra sponda, un tema frequente è costituito dall'assunto che, essendo attribuita personalità giuridica ad entità collettive che non rappresentano individui antropomorfi, si possa verosimilmente conferire una qualità analoga anche agli automi e, in generale, ai sistemi intelligenti[60].

In verità, il limite da ricercare nella personalizzazione dell'ente animale risiede nella pluralità intrinseca alla sua tipizzazione giuridica, la quale non si fonda sul minimo denominatore comune che, dal punto di vista biologico, accomuna l'essere senziente all'essere umano, ma piuttosto sulla multiforme dimensione relazionale e funzionale che connette l'animale all'uomo stesso. Non è, in altre parole, sul fronte dell'incapacità di agire che si palesano le principali aporie di tale ragionamento, ma piuttosto davanti all'intricato mosaico di rapporti tra uomini e animali da cui scaturisce – a maggior ragione se si vuole davvero affermare un'idea di soggettività universale ed unitaria – un'insanabile tensione tra *persona* e *res*. Parallelamente, l'analoga sussistenza di un'estesa e sempre crescente varietà di entità artificiali – materiali e immateriali – non costituisce, in questo caso, un ostacolo al riconoscimento strumentale di una personalità elettronica unitaria, perché la loro sussidiarietà rispetto alla vita e al benessere dell'uomo appare inequivocabilmente sancita e riconosciuta; ciò che invece impedisce all'automa il salto definitivo dalla condizione di *res* allo status di *subiectum*, non dimora tanto nella sua forma non antropica, quanto invece nell'assenza, in esso, dell'autentica sostanza umana[61].

[59] Cfr. F. Rescrigno, *I diritti animali nella prospettiva contemporanea*, cit., pp. 840-841; D. Cerini, *Lo strano caso dei soggetti-oggetti*, cit., p. 36.

[60] Cfr. E. Morotti, *Una soggettività a geometrie variabili per lo statuto giuridico dei robot*, cit., p. 292.

[61] È in ciò, infatti, che si coglie anche l'incolmabile distanza tra l'ipotetica *fictio* della personalità elettronica, che su un piano funzionale potrebbe assicurare calibrate tutele giuridiche, e la nozione classica di persona giuridica. Come scrive ancora Astone, "è, soprattutto, la considerazione dell'elemento assiologico, riferito ad un interesse superindividuale, che trascende quelli dei singoli componenti, che consente di cogliere il tratto qualificante l'autonoma soggettività degli enti. Questo percorso non potrebbe essere seguito per i robots, in quanto il dato dell'interesse, che assume un ruolo imprescindibile per dare sostanza alla soggettività giuridica, non può imputarsi agli agenti software" (cfr. A. Astone, *La persona elettronica*, cit., p. 260).

247 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXV, 2023, 3, pp. 247-260
ISSN: 1825-5167

RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT CONTEMPORÁNEO DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

JUAN CARLOS HERRERA
Universidad de Medellín
jcherrera@udemedellin.edu.co

ABSTRACT
The article analyzes aspects of Rafael Gutiérrez Girardot's literary criticism on Frankfurt School's historical materialism and his contribution to the understanding of this philosophical current in Latin America. In the Reading of this theoretical trend, artistic and philological keys emerge, put into practice by some German Authors in the face of the Marxist method, questioning the degree of correspondence between revolutionary theory and praxis, as well as their consistency over time. In the interpretative project undertaken by the Colombian philosopher, however, the possibility of a methodical historical epistemology that surpasses linear modernity, as well as the conception of a new critical theory in which philosophy and poetry converge, can be glimpsed.

KEYWORDS
Rafael Gutiérrez Girardot, Frankfurt School, Critical Theory of Art, Poetic Philosophy

1. INTRODUCCIÓN

Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005) fue uno de los primeros filósofos que realizó una recepción de los autores de la Escuela de Frankfurt, en particular aquellos de su primera etapa. Los resultados de esta recepción,[1] aparecen vertidos en una copiosa prosa que marca la entrada de la filosofía del siglo XX en Hispanoamérica. Gutiérrez Girardot perteneció a la cohorte temprana del programa de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, primero en emitir un título profesional como filósofo en ese país. En 1950 inician sus estudios de especialización en España;[2] bajo la influencia de

[1] Por "recepción" aludimos a la puesta en funcionamiento de las herramientas de análisis que aportan la filología y la teoría literaria, en el marco de lo que Hans Robert Jauss postuló como "una estética de la recepción" en su obra *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (1967).

[2] Simultáneamente Gutiérrez Girardot adelantó estudios de Derecho en la católica Universidad del Rosario, donde adhirió a la juventud activista que trabajaba entonces en la difusión del pensamiento

Xavier Zubiry emprende su primer recorrido germanófilo, de cuya progresiva lectura emergerán audaces tentativas que enlazan la comprensión de problemas filosóficos, y de coyunturas epocales, con la teoría del arte, en especial de la lírica, y la historia social de la literatura.[3] Su carrera como filósofo y crítico literario tomará impulso a partir de su traslado, en 1953, a la Universidad de Freiburg im Breisgau, donde asiste a seminarios impartidos por Martin Heidegger y el romanista Hugo Friedrich.

Gutiérrez Girardot se encontró en el corazón de una Europa que emprendía por entonces el camino de la reconstrucción material y moral; fluía en las universidades el enfrentamiento ideológico entre los modelos económicos y políticos de las potencias vencedoras de la guerra. Por su vocación de historiador de la cultura, estuvo atento a los fenómenos sociales y a los signos de la época; rápidamente, se compenetró con los discursos y debates filosóficos que, por entonces, estaban en boga en los ambientes académicos y entre las redes de intelectuales, en las cuales estuvo siempre activo.[4]

En el marco de sus estudios doctorales, lee los *Gesammelte Schriften* de Walter Benjamin revisados por Theodor Adorno, convirtiéndose este no solo en el primer contacto con la Escuela de Frankfurt, sino también en la puerta de entrada que condujo a Gutiérrez Girardot a las formulaciones centrales del socialismo científico y del materialismo histórico, en función del análisis fenomenológico de la literatura, por un lado, pero por otro como instrumento de pensamiento trasversal a la filosofía, la política y la literatura. Su tesis, *Nietzsche y la filología clásica*, contiene los primeros

conservador en Colombia, cuyo modelo más edificante no era otro que el gobierno autoritario de Francisco Franco. Gracias a esta militancia y a sus contactos con el *Opus Dei*, obtuvo una beca del Colegio Mayor Hispanoamericano Nuestra Señora de Guadalupe, en Madrid.

[3] Es de señalar una carta que escribe en 1952 al escritor y diplomático mexicano Alfonso Reyes, entonces su amigo y mentor, en la que celebra haber traducido para la revista *Alcalá* de Madrid el prólogo a *Qué es metafísica* de Heidegger, como documenta Caicedo Palacio, citando el siguiente comentario de Gutiérrez Girardot: "Me satisface el haberlo hecho, no tanto por lo que pueda representar para mi trabajo y mi orgullo personal, sino porque es una traducción hecha por un hispanoamericano, que es como si dijéramos a los españoles: "Aquí tienen ustedes una lección y un testimonio de que nuestro afán de trabajo supera su pretensión"" (2009:298).

[4] Gracias a que también ejerció cargos burocráticos en la Embajada de Colombia en Bonn, entre 1956 y 1969, Gutiérrez Girardot se convertiría en una suerte de mediador (no solo lingüístico) entre la filosofía alemana y el provincialismo académico hispanoamericano, comenta Juan G. Gómez García, que le atribuye la creación del proyecto bicultural "Estudios alemanes", cuya tarea consistió en divulgar obras de debate para "superar la estrecha discusión que había en nuestros países sobre el marxismo", en tanto el marxismo-leninismo de cuño soviético "constituían un problema, o mejor, eran la expresión del sustrato dogmático de nuestras sociedades y su peculiar modo de asimilar a medias las discusiones intelectuales y filosóficas" (2013:149). Gracias a Estudios alemanes, por ejemplo, se dio a conocer por vez primera a Walter Benjamin en lengua española (150). Parte del mismo esfuerzo constituye la fundación en 1959 de la Editorial Temis, en España, cuyo primer volumen publicado ese mismo año tituló *En torno a la literatura alemana*.

trazos de una comunidad entre filosofía y poética, en la que sus primigenias posiciones reaccionarias se tornan en una concepción más autónoma del pensamiento, como sugiere Rivas Polo (2015:318). Su diálogo con la teoría crítica continuó expedito hacia otros autores e investigadores sociales de la misma escuela; aplicándose a la lectura de las publicaciones del *Zeitschrift für Sozialforschung*, recogió variedad de elaboraciones epistemológicas sobre el marxismo provenientes, entre otros, de Leo Löwenthal, Ernst Bloch, Georg Lukács, o del mismo Max Horkheimer, editor de la revista hasta 1941.

En la exégesis resultante de estos materiales, Gutiérrez Girardot realiza un esfuerzo por interpretar y sacar a la luz los fundamentos del orden social desde una perspectiva crítica, pero también pondrá de manifiesto algunos errores en los que, según él, habría incurrido el movimiento revolucionario internacionalista, que en parte atendía a los postulados de la Escuela de Frankfurt: se quedó en la inmovilidad de la consigna destructiva y en los lugares comunes anticapitalistas, absolutamente inadecuados, para el análisis dialéctico de las condiciones objetivas que opone la realidad social y económica de cada presente. En oposición a ello, Gutiérrez Girardot reivindica el marxismo como una vertiente del pensamiento crítico que, como toda filosofía, ha de poner en tela de juicio sus premisas, poner a prueba su consistencia: antes de la aplicación o la defensa del dogma, el marxismo apunta a una reflexión continúa por el ya y el ahora de la vida, a la búsqueda conceptual, evocando con ello el pensamiento de Hegel en su *Wissenschaft der Logik*, o de aquel verso del poeta Antonio Machado: "Caminante no hay camino, se hace camino al andar. Caminante no hay camino, sino estelas en la mar" (1989:239).

De otra parte, advierte Gutiérrez Girardot, este inmovilismo condujo a la incapacidad del movimiento revolucionario para discutir críticamente las nuevas corrientes de la ciencia burguesa, pues erróneamente había basado su legitimidad en la negación tautológica de todo producto del capitalismo, mas no en la discusión dialéctica y en la actualización de sus propias tesis. En contraste, y refiriéndose al procedimiento crítico que aplicara Marx en *Das Kapital*, que surge a su vez de una lectura crítica de Hegel, Gutiérrez Girardot recuerda que la actitud hegeliana, según viene enunciada en su *Lógica*, no consiste en refutar al contrincante negándolo a priori, sino enfrentándose a él en toda la dimensión de su fortaleza, atacándolo ahí donde él no está. Este habría sido un error más de las izquierdas radicales de la segunda posguerra, tanto en Europa como en América. No en vano, citó oportunamente Gutiérrez Girardot las palabras de Engels en una carta dirigida al escritor y periodista Konrad Schmidt, en la que le manifiesta: "Todo lo que sé es que no soy marxista".[5]

[5] La cita la retoma Rubén Jaramillo Vélez en una conferencia leída en 2006, en ocasión de la desaparición del filósofo boyacense: "En la muerte de Rafael Gutiérrez Girardot", misma que publicaría

Esto, como comprobación de la idea de que ser marxista presupone una continua auto interpelación, la necesidad de argumentar porqué se es marxista y cómo se es marxista, no en relación con Marx, sino con respecto a la aplicación de su método en la praxis.

Sobre la base de lo anterior, este artículo aborda algunas facetas de la intervención crítica en la que Gutiérrez Girardot pone a prueba el alcance y la consistencia de los postulados teóricos e históricos que, sobre el marxismo, canonizó la Escuela de Frankfurt. Con este propósito revisitaremos algunos ensayos dedicados a representantes de dicha corriente, centrados en inquietudes y percepciones sobre la teoría y la filosofía del arte, las repercusiones de la modernidad en la vida material y espiritual de las gentes de su generación, y en las mediaciones entre la literatura y la vida social.

2. APROXIMACIONES DE GUTIÉRREZ GIRARDOT A LA ESCUELA DE FRANKFURT

En un escrito titulado "Fin del arte y pérdida del aura (Hegel y W. Benjamin)" Gutiérrez Girardot retoma la pregunta por el modo en que los aspectos sociales se refractan en la literatura, pregunta que en Benjamin tiene sus primeros trazos en el libro que escribe sobre Baudelaire, pero que aborda de manera explícita en *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, ensayo de 1936, con la pregunta: "¿Cómo se encuentra una obra literaria en la sociedad dentro de las relaciones de producción?" (Gutiérrez Girardot, 1976:326). Pero el enfoque central de este breve texto es la dilucidación de una cuestión que ostenta especial importancia de cara a los problemas de la lírica moderna, y a lo que él mismo llamó en otros de sus ejercicios críticos la "posibilidad de una filosofía poética": una afinidad entre Hegel y Benjamin relacionada con su asimilación de un cambio epocal en la naturaleza reproductiva y en el sentido sociológico del arte.

Y es en este sentido que ponen nuevamente en perspectiva las consideraciones que sobre la filosofía y la literatura hizo Hegel en su *Estética*, en ocasión de los cambios históricos y sociales sobrevenidos tras las revoluciones industrial y francesa, y el consiguiente ascenso de la burguesía. Según Gutiérrez Girardot, el diálogo entre Benjamin y Hegel se evidencia en que, también este último, ciñe las relaciones entre literatura y sociedad a un contraste entre lo que eran el arte y la lírica antes y después de su reproducción industrial; antes de la ilustración, la concepción de lo estético se fundaba en el "aura", como un valor vital y de culto de las obras, que veía en lo bello

más tarde en 2010 la revista *Anthropos*. Jaramillo Vélez omite fuente de la carta, aunque presumimos que se trata de la misma que aparece en el Tomo I de las *Obras Escogidas* de Engels, "Carta a Konrad Schmidt", fechada en Londres el 5 de agosto de 1890 (1973:714).

una unidad junto con lo verdadero y lo bueno, conjunción que, a su vez, derivaba en lo absoluto. Tras la industrialización, plantea Benjamin, las obras se sustraen a ese axioma estético, pues con ella se destruye el aura y la individualidad de la que estaban provistas. Expresión clara de esto son, por ejemplo, el cine, la fotografía y la publicidad, que dejan de ser entidades autónomas al pasar a ser medios disponibles en cantidades industriales destinadas al consumo de las masas y que, de paso, involucran el factor "venta".

Sea el anterior comentario respecto a las afinidades entre Hegel y Benjamin, sobre el que volveremos más adelante, un anticipo de la simbiosis que entre filosofía y teoría del arte percibió Gutiérrez Girardot, en el conjunto de su recepción de la teoría crítica. Dicha simbiosis implicó, sin embargo, la interpelación por la condición de "lo revolucionario" en los autores a cuyo estudio se aplica, llegando a una conclusión más o menos similar con respecto a todos: heterodoxia y ambigüedad en su asimilación de la ideología marxista.

Un primer ejemplo representativo de este matiz emergente, que se convierte a su vez en método de análisis literario, aparece plasmado en un ensayo aun inédito: "Theodor W. Adorno (11.9.1903-6.8.1969)", en el que destaca el sustrato idealista de Kant y de Hegel, que subyace en las tesis político-filosóficas de aquel en torno a la ontología de la revolución. Tales tesis, en última instancia, le impedirían a su teoría crítica identificarse con los métodos armados que caracterizaron los movimientos "tercermundistas" de descolonización y liberación nacional de la segunda posguerra, pero también con la beligerante iconoclastia de los movimientos estudiantiles de finales de los sesenta, como el "Mayo francés", "Tlatelolco" en México o el "Cordobazo" en Argentina. La negación de la violencia como método revolucionario, insiste Gutiérrez Girardot en la semblanza filosófica que en este material traza de Adorno, es una reacción natural de quien experimenta en la madurez de su vida un retorno a ideas más conservadoras y descubre, con desconcierto, que la noción del materialismo dialéctico que postuló en el pasado, en la que rechazó la filosofía de la esperanza y el marxismo utópico de Bloch, eran objeto de radicalización en la praxis política y revolucionaria de las nuevas generaciones, que invocaban los extremos "antidialécticos" del leninismo-estalinismo. Al respecto puntualiza Gutiérrez Girardot: Adorno se quedó en la forma de pensamiento (*Denkmodell*), sin concebir que ello pudiera realizarse en "acciones violentas. Es, pues, el revolucionario que proclama la revolución pero que al mismo tiempo rechaza las consecuencias de su proclamación".[6]

[6] El texto que citamos corresponde al mecanoscrito que reposa en el archivo de Juan G. Gómez García, profesor de la Universidad de Antioquia, biógrafo e investigador de la obra de Gutiérrez Girardot. En su versión original, el material carece de fecha y paginación, aunque presumimos que al igual que

A propósito del texto anterior, y de uno más dedicado a Adorno: "Theodor W. Adorno, a los diez años de su muerte" (2015), en el que Gutiérrez Girardot subraya el uso de la fórmula aforística como medio de expresión de las ideas marxistas en aquel, si bien insinúa que raya en el imperativo dogmático, Herrera Ruiz y Vivas sostienen que el núcleo de la crítica de Gutiérrez Girardot, no solo a Adorno sino también a Herbert Marcuse, como veremos más adelante, estriba en la visible fluctuación del grado de "compromiso revolucionario" de aquellos, y por esa vía también en la falta de coherencia entre su teoría y su praxis político-literaria, añadiendo a renglón seguido que Gutiérrez Girardot advierte en Adorno un sustrato subyacente a ciertas corrientes intelectuales elitistas, que se ocuparon de una crítica de la sociedad burguesa justamente por ser "pequeño burguesa" (2019:107). Efectivamente, Gutiérrez Girardot afirma categóricamente que, a diferencia de Marx, la prosa filosófica de Adorno adolecía de vaguedad frente a la "utopía" y no esbozó ninguna tentativa concreta para transitar hacia una "sociedad mejor"; todo ello, en cierta medida, por cuenta del cruce contradictorio de influencias, como el bolchevismo y la revolución conservadora en Adorno, o el expresionismo y el marxismo en Ernst Bloch (2015:197). A propósito de Bloch, es notoria la influencia que tendrá *Erbschaft dieser Zeit*, en una de las obras más representativas que, en torno a la filosofía poética, produjo Gutiérrez Girardot: *Modernismo* (1983),[7] en el que apela a la coexistencia entre reacción y progreso formulada por Bloch, de cara a problemas propios de la historiografía literaria, pero sobre todo como herramienta analítica que le permitió advertir en la prosa de Benjamin su crítica a la violencia del progreso, en el marco de una filosofía de la historia que se manifiesta en favor de los opresores y en contra de los oprimidos.

Una crítica similar a las tesis de los representantes de la Escuela de Frankfurt la encontramos en el ensayo "Para una lectura de Herbert Marcuse", en la que Gutiérrez Girardot advierte nuevamente señales de contradicción: Marcuse se había propuesto poner en marcha un giro epistemológico dentro del materialismo histórico en el que, sin renunciar a las exigencias de la lucha revolucionaria, el marxismo se reconciliara con el "optimismo de la razón de Kant" y la "plenitud filosófica del pensamiento hegeliano" (2015:204). El resultado de esta recomposición teórica, que busca una sintonía entre Marx y Hegel, apelando paradójicamente al concepto heideggeriano de la "ontología fundamental", no podía ser otro que el ya referido cruce contradictorio de influencias en el que, amañadamente, convergen tanto las heterodoxias como las

otros ensayos inéditos sobre la Escuela de Frankfurt pudo ser escrito en la década de 1970, cuando Gutiérrez Girardot era docente en la Universidad de Bonn.

[7] La misma obra ha sido objeto de varias reediciones y publicada bajo diversos títulos; la primera de ellas aparece en 1978 y constituye el núcleo de un seminario que dictó Gutiérrez Girardot en la Universidad de Bonn: *Das Problem des Modernismus*.

corrientes ideológicas más radicales: son las exigencias del "reino de la libertad" en Hegel, de la felicidad en una sociedad sin clases en Marx, de la liberación de toda represión y de una natural valoración del eros en Freud, de una praxis liberadora fundada en una "radical transformación de los valores" en Nietzsche, y de un rechazo de la técnica como instrumento de opresión y de negación de lo humano en Heidegger (205). Con todo, Gutiérrez Girardot reconoce a Marcuse el mérito de haber ganado a Hegel para la teoría crítica, evocando un ejercicio análogo que en su momento realizó Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*, por un lado, pero por otro, el haber reactualizado la filosofía clásica alemana de cara a la consolidación de un marxismo de cuño occidental.

En un ensayo aun inédito, que complementa la formulación sustancial del anterior, "Herbert Marcuse (1898-1970)",[8] Gutiérrez Girardot atribuye a este el bizarro título de "filósofo partisano", en contra de la moderna sociedad industrial, que busca en su lucha armonizar el pensamiento de Marx con el método fenomenológico de Heidegger. Nuevamente, subraya Gutiérrez Girardot, emergen los desencuentros entre el pasado y el presente, refiriéndose al pensamiento alemán del siglo XIX (Marx) y la militancia de Heidegger en el nacionalsocialismo; esta variable de la teoría crítica permitirá a Marcuse, no obstante, fundamentar, también en el ámbito económico, un pensamiento marxista que hasta entonces solo contaba con una fundamentación filosófica: la constatación de este giro en la exégesis marxista de Marcuse, paradójicamente mediado por Heidegger, encuentra según Gutiérrez Girardot su ejemplo más representativo en el ensayo "Manuscritos económico-filosóficos de 1844",[9] publicado en Alemania en 1932, en medio de una crisis política y económica que anticipaba el ascenso del fascismo al poder.

No sería esta la única paradoja que advirtió el colombiano en su recepción de la teoría crítica: en un ensayo de 1981 titulado "Walter Benjamin y sus afinidades electivas",[10] en una evocación de las intuiciones y método de Goethe, señala puntualmente que los postulados teóricos de Carl Schmitt sobre el Estado y el derecho de su época, en los que política y teología son categorías que no se excluyen entre sí, fueron acogidos por Benjamin en su propia crítica de la justicia y del derecho y que, por paradójico que parezca, ello contribuye a esclarecer la peculiaridad del carácter revolucionario marxista de Benjamin.

Parte de las pistas que siguió Gutiérrez Girardot para aproximarse a este problema del pensamiento, se encuentran en la carta que escribe Benjamin a Schmitt en 1930,[11]

[8] Mecanoscrito sin fecha ni paginación. También consultado en el archivo de Juan G. Gómez García.

[9] "*Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*".

[10] Citamos versión publicada en la antología *Cuestiones* (1994).

[11] Véase la sección *Briefe* de los *Gesammelte Schriften* de Walter Benjamin, Suhrkamp Verlag (1974).

cuyo contenido cita íntegramente en este y otros ensayos. Del texto de la carta, Gutiérrez Girardot resalta el reconocimiento y la gratitud de Benjamin a Schmitt, militante nacionalsocialista al igual que Heidegger, respecto a los aportes que habría recibido en la concepción de su obra *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), ello al margen de una suerte de acercamiento conceptual que fluye entre ambos, en torno a las categorías jurídico-políticas de soberanía y dictadura y a sus respectivos modelos de investigación.[12]

Pero el interés de Gutiérrez Girardot por buscar evidencias de la relación de Benjamin y Schmitt va aún más lejos: cita un fragmento del "Curriculum Vitae" que escribe Benjamin pocos años después de la referida carta, en el cual manifiesta haber intentado, en el *Origen del drama alemán*, integrar la ciencia al análisis de la obra de arte sin prescindir de las tendencias religiosas, metafísicas, políticas y económicas de una época, y añade que dicho intento se enlaza, en parte, con el intento análogo de análisis de las entidades políticas que emprende Schmitt (1994:199). Con esta constatación Gutiérrez Girardot busca, más allá de evidenciar el diálogo intelectual entre Benjamin y Schmitt (también Schmitt escribiría sobre Benjamin), y en virtud de la crítica que en común plantearon frente al sistema de las ciencias vigente en Alemania desde el siglo XIX, aportar algunas pistas epocales respecto a la teologización de la política en Benjamin.

A propósito de esta afinidad electiva, que como dijimos entrega una clave útil para delinear la trayectoria ideológica de Benjamin, Gutiérrez Girardot denostó el criterio jacobino de edición que aplicó Adorno a ciertos escritos de Benjamin, en los que se habría censurado parte del contenido: además de la referida carta, hizo desaparecer las citas de Schmitt (quizá por su compromiso con el nacionalsocialismo) y en algunos artículos escamoteó la importancia y el peso que, en su conjunto, tenía la teología en el pensamiento marxista de Benjamin. Con todo, pese al tentado ocultamiento del diálogo intelectual que existió entre Benjamin y Schmitt, Gutiérrez Girardot admite en el ya citado "Theodor W. Adorno, a los diez años de su muerte" que, de no ser por los esfuerzos editoriales de este, gran parte de la obra de Benjamin probablemente "hubiera perecido en el olvido" (2015:198). Aunque agrega que, al margen de ello, esta "corrección del pasado" por parte de Adorno, explica el carácter de "intelectual, esteta y crítico que fundamentó la posibilidad de ser afirmativo en la negación" (198).

[12] Benjamin se refiere puntualmente al concepto de soberanía en el siglo XVII formulado por Schmitt en *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, además de otros extraídos de *Die Diktatur* (1921), que incorpora en la confirmación de sus propias tesis artístico-filosóficas.

3. SOBRE LA TEOLOGIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Gutiérrez Girardot se ocupó extensivamente en desentrañar los códigos teológicos subyacentes en la prosa ensayística de Benjamin, quizás el miembro de la Escuela de Frankfurt que mejor conoció, y para ello estimó fundamental determinar la influencia de Schmitt. En lo que hace al encuentro con Benjamin, el primer material de Gutiérrez Girardot remite a la década de los sesenta con el ensayo "Walter Benjamin. Posibilidad y realidad de una filosofía poética", publicado en 1965 en el número 221 de la revista *Ínsula*. El mismo texto, acompañado de una muy breve síntesis biográfica de Benjamin, aparece en 1968 bajo el título "Presentación de Walter Benjamin", como parte de la antología titulada *El fin de la filosofía y otros ensayos*.

En la misma dirección de los ya citados, publica dos trabajos en los que se propone trazar en Benjamin el perfil de un filósofo cuya filiación ideológica al marxismo se aproxima a la "heterodoxia utópica", como sostienen Herrera Ruiz y Vivas (2019:110), marcando así cierta distancia o deslinde del perfil de marxistas "heterodoxos ambiguos" que había delineado en Adorno y en Marcuse; en este deslinde, añaden, la comprensión de las tesis del nacionalsocialismo en Schmitt se convierte en la clave para dilucidar el lugar del poeta en la modernidad, problema central en la filosofía de Gutiérrez Girardot (110). En 1993, aparece en el n°520 de *Cuadernos Hispanoamericanos* "César Vallejo y Walter Benjamin",[13] ensayo cuya sustancia crítica retomará vigencia para Gutiérrez Girardot, pocos años después, cuando escribe "El intelectual y la política: Carl Schmitt y Walter Benjamin", publicado en el n°612 de la misma revista. Allí se propuso seguir el decurso de Benjamin dentro del marxismo, determinado por una religiosidad preexistente en este, que se manifiesta en su búsqueda de las huellas de la tradición humanística y lingüística hebrea. Disconforme con el dogma, y decidido partidario del eclecticismo, la asimilación ideológica en Benjamin, tal y como viene caracterizada por Gutiérrez Girardot, se congracia con principios tanto del materialismo dialéctico como del idealismo religioso y sus epifanías. La apelación de Benjamin a la teología, como método de conocimiento de la realidad, termina por ser una fórmula infalible ante el imperativo positivista del sistema de las ciencias, que justamente por denigrar de aquella, se convierte este también en dogma: en "César Vallejo y Walter Benjamin" acierta a concretizar lo que entiende como una "teologización de la política", cuando evoca oportunamente aquella polisemia de la muñeca, el juguete y el juego, o más bien, de todo un artilugio teológico que se esconde tras los tres, en una imagen memorable dibujada por

[13] Una versión ligeramente modificada del mismo ensayo se publica un año más tarde en el n°235 de la *Revista Universidad de Antioquia* bajo el sugestivo título "La teologización de la política y el compromiso del intelectual en el siglo XX: César Vallejo y Walter Benjamin".

Benjamin en la primera de sus *Geschichtsphilosophische Thesen*, que citamos a continuación:

> Es notorio que ha existido, según se dice, un autómata construido de tal manera que resulta capaz de replicar a cada juagada del ajedrecista con otra juagada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba a tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esa mesa era transparente por todos sus lados. En realidad, se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos "materialismo histórico". Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno (Benjamin, 1989:177).

En esta descripción metafórica, hace notar Gutiérrez Girardot, Benjamin ejercita el papel de un teólogo que explica, a través de una ágil composición de imágenes, la filosofía de la historia, y en general el método de conocimiento de un materialismo que devendría ulteriormente en mesiánico. El materialismo, como ajedrecista que siempre gana la partida y que se sirve de una teología aparentemente desplazada: ¿no se corresponde ello con una teologización del marxismo-leninismo?, insinúa Gutiérrez Girardot (1993:63), o acaso se ensaye allí una respuesta profana de la providencia divina, que pone en tela de juicio la infalibilidad de las leyes evolutivas que postuló el materialismo histórico científico. Aparte de resaltar la recepción crítica de Benjamin frente al materialismo histórico, en tanto fórmula incontestable para conocer la realidad que prescinde del idealismo, Gutiérrez Girardot se apoya en esta imagen benjaminiana para demostrar cómo este suscribe la referida tesis de la teologización de la política, y al punto la refuerza introduciendo otro ejemplo epocal: el postulado de la teología política de Schmitt, según el cual los conceptos concisos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados.[14]

Del diálogo intelectual entre Benjamin y Schmitt Gutiérrez Girardot extrae una conclusión que estimamos insoslayable: la posición de "agudización católica" en Schmitt confluye con la "apocalíptica judía" de Benjamin. La primera había surgido

[14] Los conceptos a los que alude Gutiérrez Girardot provienen del ya citado *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, obra publicada en1922, en medio del debate que sobre la naturaleza ética del derecho enfrentaba las corrientes político-filosóficas más extremistas en la República de Weimar. Un ejemplo adicional de teologización de la política, durante la primera posguerra, la encontramos en la teoría del sindicalismo que postuló Georges Sorel, producto según Gutiérrez Girardot de la mezcla entre los postulados de la revolución francesa, la reforma protestante, el reino de Dios y el cristianismo primitivo, todo lo cual derivará, con el tiempo, en un mesianismo proletario. Véase a propósito la obra de Sorel, *Matériaux pour une théorie du prolétariat* (1919).

como una reacción a la modernidad racional y al Estado liberal laico; la segunda, resulta como constatación de la primera implícita en el *Origen del drama alemán*, obra en la que Benjamin apela, como ya dijimos, al concepto de soberanía formulado por Schmitt, según el cual, esta reside en la decisión sobre el estado de excepción. Aquí, arguye Gutiérrez Girardot, la definición del soberano adquiere su sentido teológico-político específico con la invocación del soberano como un Dios, y la de su poder como absoluto (2001:62).[15] Esta confluencia de dos inteligencias biográficamente contrarias, como subraya Gutiérrez Girardot, es palmaria de una crítica a la modernidad, así como de secularización de conceptos teológicos, que en Benjamin se traducía, además, en el reconocimiento de una suerte de reciprocidad entre las tesis políticas más reaccionarias de su tiempo y lo que era su propia elaboración de una praxis revolucionaria, tal como lo había perspicazmente esbozado Gershom Scholem en *Walter Benjamin und sein Engel* (1981:31).

Estos puntos de contacto que advierte Gutiérrez Girardot serán claves no solo para la comprensión del pensamiento de entrambos filósofos, sino también para seguirle el rastro a una tendencia de "restauración" que buscaba, en la segunda posguerra, silenciar en la política y en la academia alemanas el pasado inmediato nacionalsocialista, cuyo autoritarismo, racismo y totalitarismo hizo metamorfosis en la "democracia cristiana", o bien en la "sustitución de una ideología religiosa confesional por una ideología laica confesional" (2001:61). Más adelante, agrega Gutiérrez Girardot, el concepto de "estado de excepción" en Benjamin reaparecerá en 1940 con la octava de sus *Geschichtsphilosophische Thesen*, o en la amarga constatación de que aquel estado de excepción es, por lo general, la regla de la vida para los oprimidos, esto en una transparente alusión al fascismo rampante en Europa.

Benjamin había emprendido en 1921 una caracterización ética y estética del fascismo en *Zur Kritik der Gewalt*, a manera de reflexiones sobre la guerra y de premoniciones del advenimiento del nacionalsocialismo que fueron tomando forma en trabajos posteriores como *Theorien des deutschen Faschismus* (1930) y *Erfahrung und Armut* (1933). En todos señala las consecuencias del proceso de racionalización y modernización de la sociedad burguesa occidental, traducidas estas en la ética del derecho y la noción de justicia que se abría paso, aunadas a la instrumentalización propagandística de los medios de reproducción técnica del arte, al interior de las relaciones de producción, que describe sucesivamente en dos obras complementarias: *Der Autor als Produzent* y *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (Herrera Ruiz, 2020). Cabe anotar a propósito de este último

[15] Al igual que en "Theodor W. Adorno, a los diez años de su muerte", en este ensayo Gutiérrez Girardot manifiesta su rechazo tajante a la censura que deliberadamente hizo Adorno de las citas de Benjamin a Schmitt.

ensayo, que constituye una variable audaz de la filosofía de la historia donde también se suprimen los límites entre filosofía y poesía; allí se postula una teoría y una estética del cine junto a una sociología y una política del arte. En ello, percibió Gutiérrez Girardot una ruptura de Benjamin con la prosa ensayística tradicional a través de la narración de memorias y anécdotas, de la composición de imágenes alegóricas para hacer inteligible la experiencia; de esta ruptura se hicieron eco, a su manera y en el ámbito narrativo, Hermann Broch con su novela *Los sonámbulos* (1931-1932), cuyo relato de ficción deriva en un tratado filosófico sobre la destrucción de los valores de una época, o Robert Musil, con su novela *El hombre sin atributos* (1943), en la que se aborda, con un lenguaje cuasi científico, el fenómeno del nihilismo europeo.

Pero de regreso al estado de excepción, Gutiérrez Girardot asume que la respuesta de Benjamin, dadas sus propias circunstancias, esto es, ad-portas de la muerte que le pisa los talones, consistirá en apelar a la construcción de un nuevo concepto de la historia que cambie la noción del pasado y del presente, de cara a dicho estado de excepción: he allí una invocación de carácter mesiánico que, frente al estado de excepción como regla cotidiana, contrapone una concepción de la historia que no es lineal, un apocalipsis, que se concretará nuevamente en una imagen, esta vez en la novena de sus *Geschichtsphilosophische Thesen*:

> Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelo el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual le da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 1989:183)

Las ruinas que se amontonan sobre ruinas, a los pies del ángel de Benjamin, delatan la orfandad mística, la presencia de la nada, la mudez, la dislocación de su poética ante la catástrofe de la historia, como en los versos de César Vallejo en "Redoble fúnebre a los escombros de Durango", en el que las ruinas se han hecho polvo: "Padre polvo que subes de España, Dios te salve, libere y corone, padre polvo que asciendes del alma" (1982:301). Asimismo, la plegaria contenida en el poema de Vallejo se anticipa con su ruego a la fuerza destructora del huracán que empuja al ángel de Benjamin hacia el futuro: "Padre polvo que vas al futuro, Dios te salve, te guíe y te dé alas, padre polvo que vas al futuro" (302).

Este "ángel de la historia" es también el propio autorretrato poético de Benjamin; la manifestación a un tiempo de la politización de su estética y de la estetización de su política. Contiene el núcleo de su pensamiento crítico que atribuye al materialismo histórico la función de dejar en vilo la historia, de hacerla explotar si es preciso, para sustraerla de la lógica continuista a partir de la cual se constituye siempre en experiencia primigenia de todo presente.

En la composición de esta conmovedora imagen, se pone en cuestión y rompe toda teoría del conocimiento, todo el sistema de cosas inteligibles dado. Pero es al mismo tiempo liberación de la falsedad aparente, revelación mística. No sobra recordar aquí, que al igual que el ángel de Benjamin, el personaje artista del cuento "El rey burgués" de Rubén Darío dice: "He tendido mis alas hacia el huracán" (2016:16), para significar, él también, aquella misma angustia del artista latinoamericano ante la fatalidad del capitalismo y de su progreso, o aquello que Gutiérrez Girardot llamó "el signo subterráneo de la época" (1993:61) al referirse a la poética de la destrucción en Vallejo.

La lectura que realiza Gutiérrez Girardot del pensamiento filosófico de Benjamin, y de la teologización de la política en este, se condensa en la refutación del progreso en la visión del ángel de la historia: alude implícitamente a la ruina del pensamiento como campo en el que se construyó la noción de progreso. Ello debido a que el progreso se mide de acuerdo con lo que va quedando atrás o con lo que se considera, por el pensamiento mismo, como algo pasado. Hemos de advertir que la irrupción de la poesía en la prosa filosófica de Benjamin, como la entendió Gutiérrez Girardot, no se corresponde con meras interpolaciones filosóficas o poéticas en poesía y filosofía, respectivamente; se trata, más bien, de una unidad cognoscitiva, que es el último recurso del que dispone el intelecto en la época del nihilismo, en su camino hacia una filosofía y una poesía que construyen su relato común en las utopías sociales y políticas.

Efectivamente, la intervención crítica de Gutiérrez Girardot sobre esta faceta en Benjamin, y en mayor o menor medida en los demás autores alemanes hasta aquí citados, se sintetiza en el diálogo que propicia entre las nociones del materialismo dialéctico y una tentativa de teoría del arte de cuño marxista. No obstante, persiste Gutiérrez Girardot en su intención de integrar crítica del arte, filosofía de la historia y filosofía del lenguaje, con la sustancia metafísica que no deja de estar presente, según él, en la comprensión del marxismo por parte de aquellos.

Lo anterior se inscribe en el conjunto de aportaciones que, a través de su recepción de los autores de la Escuela de Frankfurt, realizó Gutiérrez Girardot a la tradición del pensamiento filosófico hispanoamericano, a través de la construcción de un modelo crítico que no parte de indagar "qué es el marxismo", sino más bien de "qué no lo es", y por esa vía integrar el discurso del materialismo histórico a la comprensión del arte como experiencia histórica universal y como método de conocimiento. Todo ello se

concretiza, en última instancia, en el trazo de una estética política que resultará de gran utilidad de cara a cuestiones y problemas propios del estudio de la lírica, en el sentido más amplio del término, pero muy puntualmente del fenómeno literario como manifestación de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter (1974) *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.

_ (1989) *Discursos interrumpidos I*. Aguirre, Jesús (Ed. Trad.) Buenos Aires: Taurus.

Caicedo Palacios, Adolfo (2009) *Alfonso Reyes y los intelectuales colombianos: diálogo epistolar*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Darío, Rubén (2016) *Diez cuentos cortos*. México: Biblioteca ILCE.

Engels, Friedrich (1973) *Obras escogidas*. Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.

Gómez García, Juan G. (2013) "Nuevas fuentes para la interpretación de la obra crítica de Rafael Gutiérrez Girardot". *Eidos*, 19:123-169.

Gutiérrez Girardot, Rafael (1976) *Horas de estudio*. Bogotá: Colcultura.

_ (1983) *Modernismo*. Barcelona: Montesinos Editor.

_ (1993) "Cesar Vallejo y Walter Benjamin". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 520:55-72.

_ (1994) *Cuestiones*. México. F.C.E.

_ (2001) "El intelectual y la política: Carl Schmitt y Walter Benjamin". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 612:61-78.

_ (2015) "Theodor W. Adorno, a los diez años de su muerte". *Aquelarre*, 28: 195-200.

_ (2015) "Para una lectura de Herbert Marcuse". *Aquelarre*, 28: 201-204.

_ (s.f.) "Theodor W. Adorno (11.9.1903-06.8.1969)". Bonn: mecanoscrito inédito.

_ (s.f.) "Herbert Marcuse (1898-1970)". Bonn: mecanoscrito inédito.

Herrera Ruiz, Juan C. y Vivas H. Selnich (2019) "Rafael Gutiérrez Girardot: el giro hacia los marxismos". *Estudios de literatura colombiana*, 44:99-116.

Herrera Ruiz, Juan C. (2020) "Pensando el fascismo desde Walter Benjamin". *Etica & Política / Ethics & Politics*, XXII:137-154.

Jaramillo Vélez, Rubén (2010) "En la muerte de Rafael Gutiérrez Girardot". *Anthropos. Huellas del conocimiento*, 226:37-46.

Machado, Antonio (1989) *Obras completas*. Oreste Macri (Ed.). Madrid: Espasa Calpe.

Rivas Polo, Carlos (2015) *Rafael Gutiérrez Girardot. Los años de formación en Colombia y España (1928-1953)*. (Tesis doctoral). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Scholem, Gershom (1983) *Walter Benjamin und sein Engel*. Frankfurt: Suhrkamp.

Vallejo, César (1982) *Obra poética completa*. Prólogo de Américo Ferrari. Madrid: Alianza Tres.

261 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXV, 2023, 3, pp. 261-286
ISSN: 1825-5167

KNOWLEDGE AND DEMOCRACY: ARE EPISTEMIC VALUES ADVERSARIES OR ALLIES OF DEMOCRACY?

MEOS HOLGER KIIK
School of Humanities, Tallinn University (Estonia);
Centre for Humanities and Economics, TTK University of Applied Sciences (Estonia)
holgerkiik@gmail.com

ABSTRACT
In this article I argue that including relaxed epistemic values in the justification of democracy through a pragmatist and non-monist approach is compatible with the democratic values of self-rule and pluralism (which are often seen as incompatible with "political truth"). First, I contend that pragmatist epistemology offers a more suitable approach to politics instead of the correspondence theory of finding "the one truth". Secondly, I argue that instead of choosing between monist (purely epistemic or procedural) accounts of justification of democracy we should see epistemic values as part of a hybrid interpretation. Thirdly, I argue that epistemic values in democracy should be interpreted in a non-demanding way. Fourth and corresponding to previous points, I claim weak political cognitivism is phenomenologically most plausible for the democratic participant. I then continue to show that both the values of autonomy and pluralism, which are often considered antithetical to truth-claims, can be accommodated and even enhanced by epistemic values in the justification of democracy.

KEYWORDS
Epistemic democracy, Deliberative democracy, Pragmatism, Proceduralism, Reasonable pluralism

INTRODUCTION

A critique often made against the justification of democracy (as majoritarian self-government of and by the people) is that the "crowds" are not the best rulers over themselves, even if democracy has other virtues such as treating people equally and preserving their liberty. The supposed epistemic deficiency of democracy (a descriptive-explanatory claim) is frequently combined with the claim that since good decisions need expert knowledge, the right to rule or to shape public opinion should be somehow tied to competence (a normative claim). This line of thought can be traced back to as far as Plato who argued that a competent ruler should not beg for less competent people to let him rule (as it would arguably be in democracy) and used the analogies of a wise captain and a physician to demonstrate that the experts

should not beg for people to let them do what they do best (Plato, 2000, paras. 487–489c).

Contemporary critics of democracy tend not to outright reject democracy, but rather argue for the need for more epistocratic traits in politics (*epistocracy* meaning the "rule of the knowers") and for *limiting* democracy and therefore the impact of ignorant voters (Brennan, 2014, 2016; Somin, 1998, 2016). They often appeal to empirical studies concerning the (rational) ignorance and/or irrationality of voters which they try to demonstrate by examples of how little individual voters know about the economy, structure of the government, budget etc: citizens are arguably not knowledgeable enough but also not (interested in) giving their best cognitive effort when making political decisions (Caplan, 2001), yet are not self-interested but rather vote for what they erroneously perceive as national well-being (Caplan, 2007, pp. 148–151). Citizens are seen as uninformed, lacking time and interest to make informed political choices, and being to a great extent involved in rationalizing their views due to social identities and partisanship (Achen & Bartels, 2016; Lippmann, 1998, pp. 55–57). They have incoherent and arbitrary political opinions since they (us) mainly think in combining stereotypical cognitive habits with pseudo-environments or "pictures in our head" which might not correspond with the real world (Lippmann, 1998) or as Schumpeter famously announced "Thus the typical citizen drops down to a lower level of mental performance as soon as he enters the political field. He argues and analyzes in a way which he would readily recognize as infantile within the sphere of his real interests. He becomes a primitive again." (Schumpeter, 2005, p. 262). The overall argument throughout time is that since democratic citizens are epistemically lacking, one should limit their power in favor of "the knowers".

Others hold more optimistic views about the relationship of epistemic values and democracy, arguing that democracy either is already epistemically adequate or that it could be - provided some democratic changes are made. The wish that democracy would "discover truth", "reduce disagreement" among participants of deliberation, and the fear that "contemporary politics dominated by superficial television campaigns and political advertising" is not able to offer "more thoughtful and effective political choices" has been *a part* of the motivation for advocating deliberative democracy (Shapiro, 2003, p. 22), especially for the proclaimed "epistemic turn" in deliberative democracy (Estlund & Landemore, 2018; Landemore, 2017). Arguing that "the best defense of public deliberation is that it is more likely to improve the epistemic quality of the justifications for political decisions" (Bohman, 1996, p. 27) or asserting that although it is mistaken, the "epistemic justification strategy (EJS)" is the most influential account of the justification of deliberative democracy (Blum, 2014, pp. 47–66), is in sharp contrast with the previously described critique of epistemic deficiency of democracy. This contrast leads some to claim that deliberative democracy is not an epistemic cure for democracy but is in fact *especially* far-

fetched as it places too high demands on citizens while overlooking their ignorance and irrationality (Posner, 2005, pp. 107–111; Somin, 2010).

The *descriptive-explanatory* question „*Is* democracy sufficiently epistemically successful, and if so, then through which mechanisms or processes?" and the proposed answers are interesting in themselves but relevant to the problem of *justification* of democracy only if we assume an affirmative answer to the *normative* question „*Should* the justification of democracy be based *partly on epistemic values*?" (Cohen, 1986, 2009; Erman & Möller, 2016; Estlund, 2008; Landemore, 2017; Prijić-Samaržija, 2018). Claiming that "it must count in favor of a social decision procedure that it tends to produce the better decision" (Estlund, 2008, p. 98) might seem as non-controversial as stating that knowledge and informed decisions are good, ceteris paribus. However, the appeal to epistemic values or truth-tracking of democracy is claimed by some theorists to be more compatible with epistocratic elitism, anti-pluralism and exclusion of some people rather than with the democratic values such as self-rule and pluralism (Blum, 2014; Fleuß, 2021; Invernizzi-Accetti, 2017; Mouffe, 1999, 2005; Saffon & Urbinati, 2013; Urbinati, 2014) which is why they argue to base the legitimacy of democracy in the fairness of its procedures, i.e. choose proceduralism instead of any substantive standards (such as egalitarianism of outcomes, GDP, or peace-preservation).

In this article I focus on the normative question and focus on two central democratic values that are arguably in conflict with the "search for truth": self-rule or autonomy and respect for pluralism of political views. I will argue first that some amount of epistemic quality of decisions is a necessary – although not a sufficient – condition for the justification of democracy. Secondly, including epistemic values does not imply that political questions have one uncontroversial and easily demarcated true answer that can be discovered as is sometimes suggested (Arendt, 1967; Invernizzi-Accetti, 2017). Rather it might imply a wider notion of epistemic benefit which includes choosing the less wrong among strictly speaking incorrect options, being reason-responsive, the educative value of democracy enhancing the knowledge and understanding of individuals, and other social epistemological benefits.

While Carlo Invernizzi-Accetti in his systematic critique of epistemic values in democracy concludes that an epistemic account of democracy is less coherent with core democratic values (due to the monopolizing nature of truth) than proceduralism (Invernizzi-Accetti, 2017), I argue that this is significant only in the case of a strict and monist interpretation of *epistemic accounts* of democracy (i.e. purely instrumental epistemic views as opposed to hybrid/dualist/pluralist views which combine both epistemic and procedural values). We can include *epistemic arguments* in the justification of democracy as part of a whole with room left for other normative values, rather than choose between monist (purely procedural or epistemic) accounts. Furthermore, recognizing the epistemic dimension of democracy offers

valuable insights in the nature and possibly more meaningful interpretations of the core democratic concepts of autonomy and pluralism which it not only conflicts with, but also complements.

1. A MODERATE UNDERSTANDING OF EPISTEMIC VALUES IN DEMOCRACY: NON-MONIST AND PRAGMATIST UNDERSTANDING OF POLITICAL COGNITIVISM

Appealing to a certain sense of "truth" in politics is argued to be both conceptually and historically problematic, despotic and unfit to the political sphere where debate, consent and representation of different viewpoints is valued (Arendt, 1967). The politics of a proud *possessor* of truth of Plato is coherent with the world of a totalitarian demi-god, while the seeker of truth like Socrates is modest (Popper, 2013, Chapter 7). "A continuing shared adherence to one comprehensive doctrine can be maintained only by the oppressive use of state power, with all its official crimes and the inevitable brutality and cruelties, followed by the corruption of religion, philosophy, and science" while a permanent pluralism of reasonable opinions is a fundamental fact of political sociology in free democratic countries (Rawls, 2001, pp. 33–34). When this understanding of an exclusionary and anti-pluralist conception of possessing truth is attributed to epistemic democrats, some argue that it treats politics as finding out the solution to pre-given problems, leads to epistocracy, is antithetical to self-rule and that pluralism "constitutes a problem for epistemic theories of democracy because, if it exists, the truth is by definition one" (Invernizzi-Accetti, 2017, pp. 13–19).

Traces of these kind of thought can be found in the epistemically instrumental critiques of democracy which compare it with plumbing and medicine (Brennan, 2016, p. 139) or focus on the public's knowledge about the economy (Caplan, 2007) as if the problems and "correct answers" in politics – if there are any – would be uncontroversial and all that is relevant in democracy. However, this purely instrumental monist account is not the only understanding of epistemic values in the justification of democracy. I propose relaxing the appeal to epistemic values in four ways: appreciating hybrid or dualist acceptance of multiple values instead of monism, affirming a pragmatist account of epistemic values in politics instead of a correspondence theory of truth, appealing to epistemic values on multiple levels of democracy including not only short-term outcomes, but virtues cultivated, habits, the epistemic benefits of employing cognitively diverse people, the coherence of democratic deliberation with folk epistemological norms, tendencies, the educative effect of pluralist reason etc. and fourthly, in line with previous propositions, affirming *weak* political cognitivism.

1.1. Appreciating epistemic values in democracy can reject the correspondence theory of truth, value monism and perfectionism

Affirming that politics has an epistemic dimension and that epistemic values can be included in the justification of democracy need not amount to claiming that a form of government is justified by the virtue of attaining "the one political truth", is based *only* on that or that the problems exist beforehand. Assuming a role of epistemic values in politics does not need affirm a correspondence theory of truth, defining a statement being "true" as it "corresponding to a mind-independent reality" which the critics of epistemic arguments of democracy seem to assume. Instead, it would be useful to adopt pragmatist epistemology in which truth is not a metaphysical, permanent and mind-independent correspondence to the real world, but something fallible that is aimed at through inquiry, reason-giving, debate, thought experiments, practical experience, criticism and feedback, and which therefore offers a more suitable understanding of epistemic values in a deliberative and moderately epistemic democracy. Instead of either affirming the correspondence theory of attaining *the* Truth or alternatively affirming deep pluralism, pure proceduralism, the divisiveness and unpolitical nature of truth-claims and therefore disregarding epistemic values in democracy, we can opt for the pragmatist "truth" as a relevant concept to political epistemology. The pragmatist understanding can be easily tied to the epistemic value of democracy (Anderson, 2006; MacGilvray, 2014; Misak, 2000, 2008; Talisse, 2007), especially in the context of deliberative democracy. When assessing the suitability of epistemic values in democracy, we are not obliged to take the monopolizing accounts that suppose a correspondence theory of truth as reference point when discussing the epistemic values of democracy.

Secondly, the critics of epistemic democracy sometimes present it as a one-dimensional view of solely epistemic justification of democracy and try to refute it by bringing out that the view would be contingent on external factors and possibly lead to epistocracy. The argument is illustrated nicely by the claim that "because epistemic theories of democracy do not treat political participation as a normative value in itself but *only* as an instrumental means for producing epistemically correct outcomes, their commitment to democratic institutions is ultimately only contingent and, therefore, necessarily compatible with the idea that nondemocratic institutions might in some circumstances be superior to democratic ones, according to their own criterion." (Invernizzi-Accetti, 2017, p. 18, emphasis added). What is at stake here is whether, due to this contingency, a purely instrumental account warrants less stable support for democracy. A change in a society from instrumentalism towards proceduralism would in Pippa Norris's view constitute enlightenment, although others add a caveat that deeming some amount of instrumentalism related to generally accepted goals is compatible with democracy and only a full dependency of specific policy outcomes would be problematic (Landwehr & Leininger, 2019, pp. 2-4,16). The explanatory power of solely epistemic interpretations of democracy is lacking

many things: the epistemic superiority of deliberative democracy, generating motivation to participate, the process of will-formation and the intrinsic worth of taking citizens' views into account in public deliberation as a form of discussion (Blum, 2014). Furthermore, *even if* democracy could be proven to have epistemic advantages, these should be disregarded when it comes to the justification for democracy, because this is a "mutilation of politics" through contingent and "merely instrumental" not internal reasons (Invernizzi-Accetti, 2017, pp. 12–13), democracy would become "disfigured" and "unpolitical" (Urbinati, 2014).

If the only values relevant to justify a form of government would be epistemic ones, then if any form of government – such as some form of epistocracy – were to be perceived as more successful than democracy in producing knowledge, the justification of democracy would be rendered insufficient. This contingency of epistemic arguments for democracy and the possibility of leading to epistocracy is both a reason for some thinkers to avoid epistemic arguments even if they do not exclude the possibility of democracy being epistemically the most successful form of government (Invernizzi-Accetti, 2017) and for others who are less committed to full-fledged democracy and find democracy as we know it epistemically unsatisfactory, to advocate for greater epistocratic traits in the political system (Brennan, 2016; Caplan, 2007; Lippmann, 1998; Somin, 2016).

One might offer an *a priori* choice between the two contrasting aims of *either* adhering to democratic commitments *or* aiming to increase the likelihood of true beliefs (Schwartzberg, 2015, p. 9). Pure proceduralists might demand one to choose one foundation that democracy "ultimately depends on" or "falls back on" and see it as problematic and "paradoxical" when the epistemic democrat David Estlund combines procedural and epistemic values (Invernizzi-Accetti, 2017). However, is the choice between two monist accounts of politics (a pure proceduralism and a pure epistemic account of democracy) not a false dilemma? Appreciating the epistemic value of democracy does not commit one to the claim that democracy is justified only by its epistemic merit. Rather, theorists use various vocabulary to propose explicit procedural limitations: some seek to only include procedurally fair, qualified positions when choosing the epistemically most promising (Estlund, 2008), combine procedural fairness and substantive epistemic quality as both being legitimacy-generating (Cerovac, 2020, 2021), see the appeal to the epistemic value of democracy as a necessary though not sufficient component of justification of democracy (Landemore, 2013, p. 8). Others use epistemic arguments to limit the scope of potentially legitimate deliberative democratic decision-making while not making claims that the epistemic criteria are alone sufficient for legitimacy (Peter, 2016) or emphasize the importance of other democratic values as well, argue that the epistemic authority of experts does not translate to absolute political authority (Prijić-Samaržija, 2018, pp. 188–197, 218–239). A specific author such as Plato, Mill, Condorcet, Caplan, Somin, Brennan or even Estlund and Landemore may in

some work present a too narrow view of the justification of governance or democracy that overemphasizes the epistemic part of the justification. In that case criticizing their monist epistemic justifications would be appropriate. Yet, if our aim is to reason about the best place (if any) of epistemic values in democracy, we should focus on the views we deem more plausible. If we do not ascribe to a foundationalist monist justification of democracy, then including epistemic values in the justification of democracy does not lead to a one-dimensional epistemic conception of democracy. Otherwise, one could similarly object to any appeal to the value of self-rule of the people in theories of liberal democracy: after all, self-rule could be understood narrowly and used in the populist discourse to argue against any procedural standards, constitutional limitations which protect the liberties of more vulnerable people and generate stability etc. and be used to concentrate power in the hand of some part of the people (the "real people"). The claim that in addition to epistemic values procedural ones are necessary as well is not an embarrassing confession to many theorists, but something they have already explicitly expressed. Even if that were not the case, it would be more interesting to focus on the strongest cases for the inclusion of epistemic values in the justification of democracy which seem to be non-monist.

The criticism of "epistemic" justifications of democracy offers many valuable insights. Yet it would be misleading to frame the debate as a choice between comprehensive accounts (based solely on either epistemic values, self-rule, proceduralism etc. in a monist manner), and refraining from any appeal to the epistemic value of democracy is hasty. The epistemic value of democracy should not be described as "epistemic *accounts"* (Invernizzi-Accetti, 2017, pp. 12–13), "the epistemic translation of democratic politics" (Urbinati, 2014, p. 230) or the "epistemic justification strategy of deliberative democracy" (Blum, 2014). It is more fruitful to talk about *epistemic arguments for* (arguments that at least partly appeal to epistemic values in the justification of democracy) rather than full-fledged *epistemic accounts of* (accounts that base the justification of democracy solely on its epistemic dimension) democracy. Using epistemic arguments only as *one part* of the whole normative theory of democracy is less vulnerable to the critique that is aimed at using epistemic arguments as the *whole* (necessary and sufficient) justification of democracy.

Instead of the false dilemma of choosing either to only appreciate epistemic values and forget others such as self-rule, pluralism, participation, equality, fairness of procedure or wholly deny the value of the epistemic dimension, we could seek an articulation of the problem that rejects the either-or choice between epistemic and ethical-political values in the abstract level, and favors solving the problem context-dependently in specific situations.

A "situational hybrid model" means we would take into account in specific contexts the relevant factors of possible epistemic harm of privileging political values (e.g. positive discrimination) and the political harms of preferring epistemic values

(e.g. not reducing systemic social inequality between genders, races or ethnicities by epistemically sub-optimal positive discrimination). Affirming this flexible approach in both short-term and long-term perspectives, avoiding the false dilemma between democracy and truth, and the abstract choice between epistemic and ethical values could allow "epistemic paternalism" in some cases and not in others. Thus a context-dependent approach like this could mean in practice that when discussing measures such as positive discrimination we take into account both short and long-term epistemic consequences, and possible systematic long-term ethical effects. (Prijić-Samaržija, 2018, pp. 158–161, 240)

Thirdly, we can further relax the stringency of the necessary epistemic benefits of democracy if all bets are not placed on attaining the political truths corresponding to reality. If we agree that public scrutinizing of decisions, reason-giving, deliberation, cognitive diversity, fact-checking etc. are generally epistemically beneficial in non-political issues, we do not need to attain the specific truth or reach a consensus in each political issue in order to make an epistemic claim. Instead of this, we could appeal to the overall tentative epistemic benefits of the decision-making procedure through the democracy/jury analogy in "epistemic proceduralism" (Estlund, 2008) or to the power of cognitive diversity (Anderson, 2006; Landemore, 2013; Landemore & Elster, 2012). Furthermore, we can appeal to the understanding that our "folk epistemological" individual doxastic criteria (believing something entails believing some *content*, taking it to be true and taking oneself to respond appropriately to evidence and reasons) is only coherent when we also commit ourselves to corresponding social and institutional epistemic norms in the cognitive environment where unjustified beliefs will – more likely than not – in time be corrected as only democracy enables (Talisse, 2013), or to the use of experts and the division of cognitive labor in democracy (Cerovac, 2016; Moore, 2021; Schudson, 2006).

Similar relaxed hopes can be assumed in the aspects of frequency, cultivating epistemic virtues, time and exactness of arriving at "more correct" decisions, not seeing the epistemic value only in an immediate exact decision in a short-term instrumental manner. Alleviating every third danger would be better than alleviating every tenth danger. Making an informed decision on every second big topic would be better than every sixth. A general slow educative influence of participating in democracy would be better than no educative aspect due to lack of participation. Democracy as a form of government increasing the probability of "getting it right" would be valuable and the instrumental side of epistemic value in democracy could well be seen as "probabilistic" (Landemore, 2013, p. 8). The epistemic value of democracy might be plausibly based on its ability to usually produce epistemically superior decisions by virtue of its formal components that usually produce better decisions, even if we cannot agree on a comprehensive substantive standard like utilitarianism or following some religion (Cerovac, 2020, pp. 181–184). Furthermore, if all democracy would do is to get "far enough" from the incorrect answers

or tend to retrospectively correct them, it would still be epistemically beneficial. Democracy is known for its ability to correct its mistakes (Galston, 2018, p. 18; Invernizzi-Accetti, 2017, p. 22), and retrospective voting, aka "throwing the bums out" in the case of elected officials is the basis of a minimalist conception of democracy which emphasizes the *ability to not re-elect* perceived failed leaders (Achen & Bartels, 2016, pp. 90–115; Oppenheimer & Edwards, 2012, pp. 202–219; Riker, 1988, pp. 8–11, 241–246). Lastly, rather than interpreting epistemic value as a direct instrumental short-term account of one decision being true, we can take into account lessons from social and virtue epistemology, and focus on plurality of epistemic values such as epistemic responsibility, basing beliefs on evidential proof, empirical adequacy, making rational assumptions, offering promising hypotheses, reason-responsiveness, giving justifications etc. (Prijić-Samaržija, 2018, pp. 61–69) or to include more dynamic and broader understanding talk instead of virtues about the epistemic dimension of pragmatist democratic habits (Frega, 2019).

What the monist interpretations win in coherency and simplicity, they lose in agility in adopting to different situations and, as I later argue, accuracy in terms of reflective stability concerning the participants' perspective. Adopting a pragmatist and non-monist account of epistemic democracy helps us enable these and other possible relaxations of epistemic demands.

1.2. Weak political cognitivism: assuming primary bads and basic values in democracy

Do the previously presented arguments concerning relaxed non-monist epistemic aspirations of democracy also apply to *normative issues* and can normative political cognitivism be adopted without betraying democratic pluralism? Normative truth-claims in politics have been perceived as especially dangerous (tyrannic or epistocratic) to democracy and various authors warn us against them (Invernizzi-Accetti, 2017; Mouffe, 1999; Müller, 2016). Yet democratic politics is not confined to interpreting empirical facts, but deals with values as well.

In order to establish that some correctness concerning normative claims is significant for the justification of democracy, we can modestly propose that it would speak in favor of a form of government or decision-making procedure to tend to weed out the very worst understandings and decisions. Context-independent "basic values" as preserving human life, ceteris paribus, (Landemore, 2013, pp. 215–217) give some basis for this, and corresponding normative claims can be treated as "pre-given" – meaning, we do not need to prove them in the context of the justification of democracy. This suggests some pre-given questions like "How to avoid and prevent unjustified physical harm to people?", "Is it sufficiently prevented?" etc. The avoidance of the very worst outcomes such as Estlund's list of preliminary "primary bads" including famine, war, economic collapse and genocide (Estlund, 2008, pp. 160–163) can also be a starting point for epistemic democrats. Evaluating the legitimacy of a

form of government partly through criteria such as decreasing famines, easily avoidable wars, outbreaks of disease, anthropogenetic environmental catastrophes, genocide and other gross violations of human rights corresponds more plausibly to the phenomenology of being a democratic citizen than pure proceduralism by which only majoritarian votes and fair procedures matter (or pure epistocracy without general participation, for that matter). The possibility of state-capture by ruling elites which has been mentioned as one of the weak spots of proposed epistocratic corrections to democracy (Bagg, 2018; Popper, 2013, Chapter 7) is also relevant only if we presuppose the normative stance that state-capture is not preferable. Therefore, affirming the existence of basic normative values and primary bads is a more reflectively stable and non-revisionist democratic theory from the participants' perspective.

The question remains whether democracy *produces* or *assumes* these "normative truths" (I suspect both), but in accordance with pragmatism I claim these basic values must be granted. Democratic theorists should not deny that it is preferable to avoid primary bads, *ceteris paribus*, unless they deny the most common basic normative values, which are widespread in democratic countries, and in which democratic theory is grounded. One could not justify epistemic nor procedural democracy to someone not affirming these basic values - justifying democracy to a die-hard Stalinist or a white supremacist terrorist *on their terms* and appealing only to their values would lead to less success than playing chess with a pigeon. We need the Rawlsian assumption of reasonably socialized people for *any version* of democratic legitimacy. A pragmatist insight, supported by the Wittgensteinian understanding of language, is that when inquiring about morality we are always somewhere and our beliefs, although historically developed, are in fact there. The possibility of inquiry always assumes background beliefs which are not questioned in a certain context. Merely writing down on a piece of paper that one doubts is not really doubting but merely demonstrating "paper doubts" as Peirce called them (Misak, 2000, pp. 50–52). Verbally questioning whether avoiding famines, wars and genocide would be a valuable part in a form of government is a "paper doubt" in the context of democratic theory. Hence, if there are decision-making procedures that are normatively worse in these criteria, then others which produce such outcomes less often are better by virtue of not being as wrong. If some way of government systematically produces fundamentally normatively unacceptable answers and corresponding consequences then this speaks against this way of government. Accordingly, at least the so-called weak version of political cognitivism should be granted (Landemore, 2013, pp. 211–213).

2. SELF-RULE, AUTONOMY AND EPISTEMIC VALUES IN DEMOCRACY

The involvement of misinformation, ignorance or manipulation in public will formation and decision-making is part of the reason a lot of opinion leaders and scholars alike find it difficult to accept Brexit, the populist and authoritarian shift in European countries and other outcomes of procedurally fair elections in the last decades as properly democratic or unproblematic to democracy. Why are researches interested in arguing for the epistemic value of testimony in deliberative democracy (Chick, 2022), seeking institutional design which would balance the epistemic and normative values of democracy, the expertise and broad participation (Krick, 2021), acquiring knowledge about the impact of the fast-spreading false information in the outcomes of elections (Brown, 2018), studying misinformation in democracy and how to effectively correct it (Jerit & Zhao, 2020) if not due to the assumed importance of epistemic values in democracy? Coincidentally, talk about the "post-truth era" and measuring the decline of the informational effect, i.e. the extent to which people change their political views when acquiring relevant information (Ahlstrom-Vij, 2021), becomes practically relevant only when assuming that epistemic values *should* play some part in forming a political opinion and decision-making. The presupposition of the ignorance and irrationality of the voters is part of the argumentation by some authors who affirm the importance of epistemic values in governance to pursue a minimal government (Somin, 1998), minimalist understanding of democracy (Schumpeter, 2005), more inclusion of experts in government (Lippmann, 1998) or more broadly to strengthen the rule of the arguably most competent, i.e. introducing some epistocratic tendencies (Brennan, 2016; Mill, 1861). Advocating an epistocratic tilt is indeed one possible conclusion from tying epistemic values to democracy, and would certainly reduce the self-rule aspect of democracy.

One core argument *against* including epistemic values in the justification of democracy is that this would depoliticize democracy, making it inappropriately and inaccurately resemble technical problem-solving rather than decision-making (Fleuß, 2021, pp. 43–44; Invernizzi-Accetti, 2017, p. 13) while actually one of the key questions of politics is the normatively-laden '*what is a problem* (to be solved)'; the idea of autonomy is inherent in democracy and to claim otherwise would be revisionist (Invernizzi-Accetti, 2017, p. 15). Arguing for almost pure instrumentalism and treating democracy like a tool such as a hammer (Brennan, 2016, pp. 67, 139) clearly is oversimplifying enough to warrant this criticism. The tension between expertise and democratic equality is undeniable, because "If there is such a thing as expertise and if expertise touches on matters relevant to policy decisions in a democracy, then some people (experts) have more relevant information than others to bring to the table and this gives their voices disproportionate weight." (Schudson, 2006, p. 494). Thus, monist proceduralists argue that including epistemic arguments

in the justification of democracy is incompatible with autonomy of the people, because epistemic arguments are seen as instrumentalizing democracy and subjugating it to epistemic values: it is an attempt to take away self-rule as one of the most essential parts of democracy, a "radical attempt to depoliticize democracy by making it a chapter in the search for truth" while "democracy pertains to liberty, not truth" (Urbinati, 2014, pp. 96, 104) and, correspondingly, epistemic democracy is an "oxymoron" (Saffon & Urbinati, 2013, p. 6).

On the one hand, it would clearly not be appreciative of autonomy to only take into account a (tendency to) presumed substantive correctness and ignore whether people have expressed support to the proposed idea or decision (e.g. by electing officials, voting in a referendum, participating in public debates or demonstrations, or at least by passive acceptance). Even if there would be decisions in politics that are more correct or incorrect, in order for the process to embody democratic self-rule people should get to choose between them (or to elect representatives who would choose). Both "truthful" and "democratically decided" might be valuable characteristics of a solution, yet there remains a difference and a possible conflict between these concepts. The well-rehearsed argument of a benevolent and competent dictator (producing good outcomes) still not being a democrat exemplifies the point (Christiano, 2003, p. 45).

Are these shortcomings of an epistemic *account* of democracy fatal for any inclusion of epistemic values? The critique of reducing democracy to problem-solving is most accurately aimed at an understanding that democracy should follow an external truth discovered by experts (in the manner of correspondence theory of truth) or defer to it, rather than at an understanding that sees the pursuing and constructing of knowledge as one dimension in democracy. The criticism of reducing democracy to a strictly cognitive task is based on assuming that epistemic democrats are "construing politics *exclusively* as a way of finding the "correct" solutions" (Invernizzi-Accetti, 2017, p. 14, emphasis added) and this critique applies to a monist instrumentalist understanding of democracy where democracy is taken to be (not) justified solely based on the epistemic quality of its outcomes. On a closer look, what contradicts self-rule here is the leap from someone having political knowledge to them therefore having political authority over others. This is called the "authority tenet" in the literature of epistemic democracy, and is affirmed by epistocrats but not necessarily by epistemic democrats (Cerovac, 2020) who might affirm epistemic values as only a part of the justification of democracy, describing the authority tenet as the "expert/boss fallacy" (Estlund, 2008, p. 39). Similarly, acknowledging some role of experts in democracy does not necessarily mean advocating blind deference but rather an inclusion and consultation of their specific knowledge in limited capacities within the democratic framework (Cerovac, 2016; Kitcher, 2001; Moore, 2021; Prijić-Samaržija, 2011; Schudson, 2006). The epistemic task of democracy must not be understood as justifying a decision to some set of people (nor on those

people taking part of an exclusive deliberative forum, excluding most other people), but rather to argumentatively address *all of those people* whom justification is owed due to their political membership and in terms they can understand (Lafont, 2020, pp. 98–100, 163–170) and so the epistemic quality of the decision as an outcome is not enough.

Tensions between different values are common: there will always remain some between private autonomy (the appreciation of which can also be paraphrased as a supposed liberal substantive truth) and public autonomy, liberalism and democracy (Mouffe, 2000, pp. 8–9), the economic short-term and ecological long-term (e.g. using fossil fuels vs. preserving environmental values), but that does not prove the incapability of co-existence of these values. In science the epistemic and intrinsic values might conflict with ethics, majority rule and with the market economy which pushes research to produce something profitable rather than advance fundamental scientific knowledge or satisfy intellectual curiosity (Mittelstrass, 2012). These tensions are considerable, perhaps troublesome, but not necessarily indicating a mistake in the theory. We can take into account the admitted tension between appreciating *epistemic* values and the traditional *ethical-political* values of democracy without casting aside the idea that epistemic values fulfil some role in the justification of democracy. Fulfilling a role in a whole structure does not mean tensionless harmony. Similarly, there is tension between the roof and the walls of a house: if the former is too heavy, the latter will collapse; walls are necessary but not sufficient to a house, yet this does not demonstrate that the roof or the walls are unsuitable as a part of the whole (a house). If a part (epistemic values or solely truth) is confused for the whole and overemphasized, the weight of epistemic values in the justification of a political system will be too heavy and bring down the whole structure of justification of democracy. If one element (procedural fairness) is a necessary part of democracy, it does not mean that is all there is to it.

2.1. Epistemic values and self-rule as allies

In addition to accommodating self-rule and epistemic values as agonistic to each other but both still necessary, epistemic values in democracy can be complementary to the concept of self-rule. In short, the aggregation of current preferences (as something "given") of the people to form a majority is a too minimalistic understanding of self-rule in democracy, and dismisses the process of will-formation through debates in a society, the hope to base one's decisions on more-or-less accurate information, public discussion, and openness to other views.

Value judgments alone do not suffice in answering many political questions. In our political decisions value judgments are intertwined with judgments about current facts and the effect that the proposed decisions would have on future facts: a stance on immigration policy might be tied to an opinion concerning either shortage of work force or jobs, and how specific policies would affect this, the argued relative

crime rate of locals and immigrants. A stance on climate policy rests partly on the belief about whether there is a scientific consensus on anthropogenetic climate disruption towards the worse and whether there are tangible ways to alleviate the climate crisis. This is far from saying that political stances are uncontroversially deduced from facts, somehow bypassing values, based on pure rationality or that they should come without the burden of reciprocal reason-giving, respect, openness to fallibility, deliberation and other epistemic or civic virtues. My claim is that political decision-making consists in combining facts and applying various kinds of reasoning (deductive, inductive, abductive), intuition, feelings, listening to others, expressing oneself, weighting and combining different aims and values, balancing personal interests with perceived societal goods etc.

Therefore the epistemic dimension plays a role in self-rule. If there is relevant accurate information readily available, the political culture and corresponding civic education encourages reason-giving and fact-checking in addition to appealing to values, people have the time and possibility for both private and public deliberation, then political decision-making embodies the self-rule principle in a more meaningful way than an unreflective aggregation of uneducated guesses based purely on value judgments would. Correspondingly, if the judgments about current facts or predictions about the outcomes of decisions are systematically incorrect, and if the people, when given further information or time to deliberate, would quickly change their mind, then their decisions are *partly* based on epistemic deficiency, and could differ if they would be based on more accurate information (even if there is no change in value judgments). Democracy should not and will not reach an end-point where further deliberation and facts could not change one's opinion, but the more informed, well-reasoned and both privately and publicly deliberated decisions are, the more meaningfully they embody the self-rule of the people. It is plausible that most democratic citizens do not admit to wanting not to understand something. Surely, we are all influenced by post-fact rationalization, various cognitive biases, self-interest etc., but as democratic citizens we seek our decisions to be as publicly justifiable as possible. A democratic citizens we mostly do not present our views as our individual prejudices: we offer our claims as publicly justifiable reasons and hence are interested in reason-giving and in assuring our own views are backed by reason we would accept upon some further deliberate. Claiming otherwise would lead to either an error theory or a theory of democracy which undervalues the role of public justification. Thus the epistemic values of democracy are valuable both for the individual democratic citizen and for the public.

As Christian Rostbøll explains, epistemic values and freedom *complement* each other if we do not understand the relevant freedom in democracy as "substantive independence" or privatistic retreat from the convincing power of arguments, information and public discussion: this understanding would make my decisions as arbitrary as they would be irrelevant. The minimalist "decisionistic" understanding of

collective preferences which sees the main value of my choices that they are *my* choices, and the accompanying retreat from discussion is a greater threat to democracy than the incorporation of epistemic values. A more relevant dimension of freedom in democracy instead of "substantive independence" is "procedural freedom" or deliberative freedom of autonomous preference formation, meaning being free to decide for ourselves based on as much available facts and arguments as possible. Appreciating epistemic values does not lead us to paternalism or epistocracy that presumes an identifiable normative independent standard, nor do we need to substitute someones actual views. Rather, it is to say that we only figure out our preferences through participating, publicly gathering information, debating or listening to debates, using our critical faculties to challenge uncritically formed opinions etc. (Rostbøll, 2008, pp. 163–164; 107)

A similar conclusion has been reached in different theoretical approaches: Lafont with her "participatory deliberative democracy" sees politics more meaningfully connected to the self-rule aspect if it focuses on and draws from the actual deliberated, considered, participatory public opinion (which does not assume an overdemanding conception of activist participation) and not based on a "pure" or pre-deliberative understanding of current preferences at any given time (Lafont, 2020, p. 24). König connects the concept of ignorance in the existentialist philosophy with epistemic democracy: if wanting to be free involves wanting to know, being in dialogue with and open to the world, embracing fallibility etc. then various forms of active avoidance of knowing (forms of ignorance) contradict existentialist freedom. Four forms of ignorance in existentialist literature correspond to interpretations of democracy which mistakingly hope to avoid tensions and the burden of figuring out the political will: conformism and elitist democracy, dogmatism and populist democracy, fatalism and quietist democracy; solipsism and nihilist democracy (König, 2021). Interpreting epistemic autonomy in democratic decision-making as *only* subjective value judgments which have no relation to facts or reason-giving would lead to epistemic egoism which is not a good approach to decision-making in the context of persistent disagreement (Prijić-Samaržija, 2018, pp. 233–239). The pragmatist philosophers Robert Talisse and Cheryl Misak also connect the fallible epistemology of wanting to know, inquiring, taking into account experience, giving reasons, yet remaining modest in truth-claims with the appreciation of democratic equality, moral inquiry, the need to justify democracy (Misak, 2000, 2008; Talisse, 2003, 2013). The message this list ought to convey is that interpretation of self-rule in democracy being connected to a wish to know, aim at fallible truths etc. is widespread enough that an interpretation of "pure self-rule" as aggregating first preferences cannot be taken for granted as the basis of autonomy in democracy (and thus cannot be used to easily dismiss epistemic values).

Perhaps this interpretation of autonomy is epistemically too demanding or limits the liberty of citizens? It is a serious concern whether these kind of interpretations

or an emphasis deliberation lead to imagining an idealized "homo democraticus" filled with the need to discuss democratic politics by reason-giving, and downplaying the conflictual nature of politics (Matan et al., 2021). Every added criteria admittedly limits liberty somehow and overreliance on one criterion (be it majoritarian self-rule in populist discourse or epistemic values in epistocracy) is misleading, but I hold that understanding self-rule partially connected with reason-giving and epistemic values enhances liberty in other ways and thus compensates the possible harms. The excessive demands of the argument are not pre-given, but rather another object of discussion - as is whether it has to be interpreted in an activist manner which might "take too many evenings" or in a less demanding way (Lafont, 2020, pp. 170–188). The dangers of excessive demands being made by epistemic democracy are reduced by the previously described relaxed expectations, particularly regarding the non-monist nature of democratic legitimacy, but also in terms of pragmatist epistemology, the probabilistic, imperfect and sometimes retrospective nature of epistemic benefits of democracy, and the inclusion of social and virtue epistemology. Moreover, the criticism based on democracy's 'over-demanding' tendency is weakened by the fact that radical proceduralism which rejects political truth or correctness still acknowledges the cognitive demandingness of democratic participation (Fleuß, 2021, p. 114). Moreover, it utilizes the concept "full autonomy", which at the intersubjective level assumes something like the Habermasian communicative rationality. That is to say, being "free from deception, self-deception, political power, and strategizing" (Dryzek, 1998, p. 120) is assumed to be part of the cognitively demanding participation which plays an educative role and is the basis of "radical proceduralism" which at the same time rejects "political truth" or correct answers (Fleuß, 2021, pp. 112–114). If on an individual level independence is understood as avoidance of *blind deference,* being open to interaction and understanding of other people's ideas, and to critical reflection upon them, then independence is perfectly compatible with a deliberative ideal which aims to increase judgment accuracy (Landemore, 2013, pp. 153–154).

In conclusion, although epistemic values are in some tension with democratic self-rule, I propose that wishing this tension away by affirming pure epistocracy would override self-rule, while subduing epistemic values fully to purely ethical ones such as an exaggerated individual autonomy amounts to anti-social retreat from discussion. Epistemic values understood in a broader way than "deferring to truth" enhance the self-rule aspect of democracy by making it more meaningful. Uninformed, misinformed, or badly reasoned decisions which are compatible with being deceived, actively ignorant, or blindly deferring either to others or to one's own gut-feeling – all these embody autonomy in some minimal sense, yet not in the *fullest* sense.

3. EPISTEMIC VALUES AND PLURALISM

The second persistent problem with connecting epistemic values and democracy is the supposed incompatibility of truth-claims and pluralism. Appealing to a correspondence theory truth as the only basis for the justification of democracy can easily be seen as antithetical to pluralism or tyrannic (Arendt, 1967; Popper, 2013). This understanding of overreliance to strict truth can find a counterpart in political communication: the more hegemonic, closed, monist, continuous and without distinctions communication is, the more is it potentially totalitarian, less pluralist and antidemocratic (Selg & Ventsel, 2020, pp. 155–159). Even agreeing on some basic normative "truths" or primary bads in democracy has clear implications on the meaning of doctrinal pluralism in democracy: if we take for granted some basic values and normative outcomes, either in the form of the avoidance of primary bads or cultivating the democratic values of equality, liberty and collective self-rule, it follows that worldviews which systematically harm or oppose those, should be discouraged or even disqualified from discussion - this, however, is clearly antithetical to a "simple pluralism" with no boundaries. Therefore, epistemic arguments for democracy are presumably incoherent with valuing pluralism and legitimacy of dissent - even if latter would be grudgingly accepted as permanent sociological facts, they would not be treated as valuable in themselves, but as problems to be solved (Invernizzi-Accetti, 2017, pp. 18–19).

3.1. Simple pluralism vs reasonable pluralism and pluralist reason

Many deliberative democrats avoid epistemic arguments since they wish to accept reasonable pluralism, honor reciprocal respect and because appealing to "truth" is perceived as antithetical to reasonableness and pluralism (Landemore, 2017, pp. 279–282). At the same time, even John Rawls who emphasizes the importance of avoiding treating any doctrine as true, argues that any appeal to reason must entail the exclusion of some views. „Reasonableness" is the central part of the consensus on some basic premises that public justification needs to start from. Any reasonable political conception must restrict which comprehensive views are permissible, and the basic required institutions will discourage and even exclude some comprehensive views (Rawls, 2001, pp. 27, 153). Following this understanding, one should avoid claiming the "truth" of any doctrine in order to avoid sectarianism and preserve liberalism, and rather one should opt for "reasonable pluralism", which would make "reasonable" a core concept of political justice and of democratic citizenship (Rawls, 1996, pp. 128–129). Although Rawls sees "reasonableness" mainly as a moral concept about reciprocal expectations between free and equal citizens, not epistemological *per se*, he acknowledges it having epistemological elements (Rawls, 1996, p. 62) and takes time to differentiate it from both truth and rationality (Rawls, 2001, pp. 184, 6–7).

It would be most coherent with simple pluralism to claim that "the outcome of a majority decision is understood merely as the contingent result of the fact that opinions and preferences happen to be distributed in such a way that a majority of votes could be gathered for a specific proposal" (Invernizzi-Accetti, 2017, p. 20), democracy is procedurally fair and that is all one can unproblematically say (Saffon & Urbinati, 2013; Urbinati, 2014). Yet two problems arise with simple pluralism: first, why would one waste time on trying to understand, deliberate and give reasons concerning politics if all that matters is how preferences happen to be distributed? From the participants' perspective, including epistemic values and corresponding limits to pluralism makes more sense of why people are deliberating, discussing publicly and considering how to vote. Secondly, on which basis would one exclude extremist ideologies such as Stalinism or Nazism from public debate?

In "Democracy without shortcuts" Lafont scrutinized the problems of pure proceduralism ("the procedural shortcut") which would allow simple pluralism, deeming it revisionary and not suitable from the participants' perspective, because we argue in politics thinking we *do* have reasons for our beliefs and use them to convince other people. "Deep pluralist" conceptions of democracy are an "error theory", meaning they assume citizens misunderstand what they are doing and hence the theory becomes reflectively unstable as democratic citizens could not hold these views while participating and giving reasons. Deliberation does not need to attain the "consensus on a single right answer", but only produce "a settled view on the proper answer (or range of answers)". (Lafont, 2020, pp. 34–45)

Secondly, does simple pluralism have anything to say against extremist worldviews that do not honor any reciprocal reasonableness, equality or liberty and human rights? The absolute moral non-cognitivist (pure liberal) who treats moral claims as simply individual preferences has little to say against the torture of children, against the Schmittian, the Nazis, or against people neglecting someone's opinion due to their gender or class. Conversely, the pragmatist can appeal to reasonable discussion with respect for different viewpoints in order to properly aim for truth, and their second-order epistemological commitments give additional force to their first-order substantive arguments (Misak, 2008, pp. 12, 102–108). The pragmatist acknowledges the "ground" of background beliefs when dealing with moral inquiry in democracy, yet the "ground" of a purely pluralist proceduralist majoritarianism is more ambiguous. If we take seriously the core values of democracy, then the most suitable understanding of pluralism is not an unconstrained "anything goes" which would oblige us to accommodate neo-nazis, Stalinists, other anti-democratic worldviews and also pseudoscientific conspiracy theories. Rather, we could opt for *reasonable pluralism* which entails excluding some views as not reasonable if they deny the reciprocal duty to respect the rights of others etc. One possible solution for this and for the reflective instability accusation against proceduralism is to mentally divide the spheres of first-order and second-order reasons, and

correspondingly the same person arguing in different levels of abstraction as a democratic citizen (aiming for truth, making substantive claims) and a democratic theorist or philosopher (recognizing the disagreement and the contingencies of our life-worlds where we make substantive claims from), engaging in Rortyan self-reflective irony (Fleuß, 2021, pp. 125–130).

Joshua Cohen argues against the avoidance of "truth" by Rawls with the argument that it only makes theoretical sense to appreciate public reasoning in democracy and argumentation of any kind while disagreeing with each other when we recognize that "truth" has *some* place in politics. Furthermore, the usage of "truth" does not provoke disagreement : rather, it is one way to express the already existent persistent doctrinal disagreement which will not disappear substituting truth with another word. What is divisive and controversial about claims of epistemic value of political positions is not the semantics, but the claim that there is *one* truth (the "singularity argument"), that truthfulness is *sufficient* as the basis of public reason (the sufficiency argument, recalling the authority tenet or expert/boss fallacy as defined earlier), and that truth-claims demand the *display* of too-deep justifications of one's philosophical commitments (the limited display argument) (Cohen, 2009). The dividing line between asserting reasonable (i.e. not pure, absolute) pluralism and appealing to some truth is very foggy. It is illustrated by the fact that Rawls divided the political debate into one sphere of reasonable pluralism and another sphere where objections would be unreasonable such as in contexts where we should rely on "the methods and conclusions of science when these are not controversial" (Rawls, 2001, pp. 89–90) and the latter restraint to public reasons has even been interpreted as a possible justification for epistocracy (Baccarini, 2021, pp. 379–381).

Estlund holds that it suffices if democracy in the long run produces reasonably good epistemic outcomes among those that satisfy the requirement of *acceptability among qualified points of view* (Estlund, 2008, pp. 22, 42, 98), meaning he affirms a kind of reasonable pluralism. Many political philosophers hold that public discussion should rely on a specific reasonable discussion over political matters and on restricting which kind of judgments or preferences should be accepted as part of the public discussion (Miller, 1992, pp. 81–82). Agonist democrats see proper political existence as antagonistic and might oppose to the word "reasonable" (instead of "political") as they view the attempts to force reason on politics as depoliticizing by confusing rationality and morality with political decisions (Selg, 2012, pp. 92, 99). Yet even agonist democrats admit that *not all views* should be tolerated in democracy if these views blatantly reject the "conflictual consensus: consensus on the ethico-political values of liberty and equality for all, dissent about their interpretation" (Mouffe, 2005, p. 121). The exclusion of some unreasonable views is apparently commonplace among democratic theorists, not only among those who use epistemic arguments. Maintaining that pluralism is incompatible with the use of epistemic arguments for democracy would lead to defending *simple pluralism,* arguing

that all views need to be accommodated and treated as if reasonable in democracy. It is up to debate whether it is more controversial in democratic theory to add the qualification "reasonable" to pluralism or to include views irrespective of whether they are anti-democratic, anti-humanist, or an error theory from the participants perspective who aims to give, and to listen to, reasons in political debates when forming their beliefs.

In addition to reasonable pluralism, epistemic democrats appreciate pluralist reason: the educational value of it in deliberation has been emphasized by many theorists who are either epistemic democrats themselves or from whom epistemic democrats often draw ideas (Anderson, 2006; Aristotle, 1998; Dewey, 1981; Landemore, 2013; Landemore & Elster, 2012; Mill, 2009; Misak, 2000). In contemporary theory, epistemic benefit is usually not seen as an aggregation of the first opinions of individuals, or as resembling the Condorcet Jury Theorem with its strict and hardly defensible premises (Dietrich & Spiekermann, 2013), but as a product of open discussion between different viewpoints in a broadly construed deliberative democracy. Aiming at truth in political deliberation does not commit us to the antipluralist view opposing post-decision dissent, sometimes attributed to Rousseau due to his claim that "When, therefore, an opinion opposed to my own prevails, that simply shows that I was mistaken, and that what I considered to be the general will was not so" (Rousseau, 2002, p. 230). Rather, it is commonplace to admit that decisions produced in democracy will benefit from the epistemic diversity of participants, public discussions, dissent, involve immense collective deliberation and feedback mechanisms.

The claim that appreciating epistemic values means that we should only recognize one point of view as legitimate after a vote, and aim therefore to overcome pluralism (Invernizzi-Accetti, 2017, p. 19), is not relevant if we appreciate dissent, openness to reconsideration and other social epistemological values as crucial in both finding out better solutions; and if we see deliberation as part of exercising the freedom of figuring out what we really think (Rostbøll, 2008), as part of pluralist reason, affirming the pragmatist rather than the correspondence theory of truth, and relax the overall demandingness of epistemic values in democracy.

CONCLUSION

To answer the title, knowledge and democracy are both adversaries and allies: we should be aware of the downsides and the epistocratic slippery slope of reducing democratic values like autonomy, equality, liberty and pluralism to a strict conception of political truth; yet we must also appreciate the upsides of modestly including epistemic values in the justification of democracy. To make this case I have argued firstly against framing epistemic values in the framework of a correspondence theory of truth, and have recommended instead a pragmatism in which truth is something

aimed at through fallible inquiry, responding to reason, experience etc. Secondly, we should include epistemic *arguments* while rejecting the choice between two monist justifications of democracy – purely procedural and purely epistemic *accounts* – and opt for a hybrid view which appreciates both sets of values, thus rejecting the problem of value trade-offs on an absolute abstract level and leaving it to context-dependent specific situations. Thirdly, we could relax the demandingness of epistemic values by appreciating tendencies, probability, retrospective correction, and virtue epistemology or the epistemic dimension of pragmatist democratic habits. Fourth, since democratic theory as moral inquiry is not "a view from nowhere", it is best grounded on weak political cognitivism that recognizes the need to avoid primary bads such as war, pandemics and genocide, and appreciatessome basic values such as the preservation of human life.

Furthermore, although there is a tension between the values of "getting it right" and making an autonomous decision, that tension is not sufficient to disregard epistemic arguments for the justification of democracy. A certain amount of epistemic values, such as basing one's political views on correct facts, being reason-responsive and reason-giving, and participating in a self-reflective process of opinion-formation even *enhances* the concept of self-rule (as in Dryzek's "full autonomy" or Rostbøll's "deliberative freedom"), since"making a democratic decision" is more meaningful if it is not misinformed, arbitrary or solipsistic.

The inevitable pluralism of views in a democratic society does not necessarily oblige us to incorporate *simple* pluralism in the justification of democracy so that every advocate of hate could spread their message. Pluralism might not mean unbound relativism nor nihilism, and some qualification or reasonableness is expected in a variety of approaches to democracy from Rawls to Mouffe, not only in the ones that explicitly appeal to epistemic values. Furthermore, pluralism and continued disagreement plays a vital, educational or even central role in many theories about the epistemic values in democracy, meaning that appreciating epistemic values is coherent with both *reasonable* pluralism and pluralist reason.

A further dimension not addressed in this article is that, in order to counter the populists claim to absolute truth and the epistocrats' call for more elitist control, perhaps the deliberative, radical, liberal and other democrats in their aim to avoid possible harms of overreliance on "one political truth" should not overcompensate by retreating the epistemic terrain altogether. This move would be a dangerous mistake of leaving epistemic values solely in the hands of the simplistic and in the long run anti-democratic attitudes of populism or epistocratic elitism.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author.

Funding

This work was supported by the Republic of Estonia Education and Youth Board programme Dora Plus grant contract nr 36.9-6.1/917, implemented with the support of the EU Regional Development Fund.

This work was supported by the The Ministry of Education and Research of the Republic of Estonia (Kristjan Jaak Scholarship for short study visits)

REFERENCES

Achen, C. H., & Bartels, L. M. (2016). Democracy for realists: Why elections do not produce responsive government. Princeton University Press.

Ahlstrom-Vij, K. (2021). Do We Live in a 'Post-Truth' Era? Political Studies, 003232172110264. https://doi.org/10.1177/00323217211026427

Anderson, E. (2006). The Epistemology of Democracy. Episteme, 3(1–2), 8–22. https://doi.org/10.3366/epi.2006.3.1-2.8

Arendt, H. (1967). Truth and Politics. In J. Medina & D. C. Wood (Eds.), Truth: Engagements across philosophical traditions (1. publ, pp. 295–314). Blackwell.

Aristotle. (1998). Politics (E. Barker, Trans.). Oxford University Press.

Baccarini, E. (2021). Epistemic Democracy, Political Legitimacy, and Reasonable Pluralism. Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII(1), 375–386. https://doi.org/10.13137/1825-5167/32040

Bagg, S. (2018). The Power of the Multitude: Answering Epistemic Challenges to Democracy. American Political Science Review, 112(4), 891–904. https://doi.org/10.1017/S0003055418000527

Blum, C. (2014). Why the Epistemic Justification of Deliberative Democracy Fails. In A. S. Campos & J. G. André (Eds.), Challenges to democratic participation: Antipolitics, deliberative democracy, and pluralism (pp. 54–70). Lexington Books.

Bohman, J. (1996). Public deliberation: Pluralism, complexity, and democracy. MIT Press.

Brennan, J. (2014). How Smart is Democracy? You Can't Answer that Question a Priori. Critical Review, 26(1–2), 33–58. https://doi.org/10.1080/08913811.2014.907040

Brennan, J. (2016). Against democracy. Princeton University Press.

Brown, É. (2018). Propaganda, Misinformation, and the Epistemic Value of Democracy. Critical Review, 30(3–4), 194–218. https://doi.org/10.1080/08913811.2018.1575007

Caplan, B. (2001). Rational Ignorance versus Rational Irrationality. Kyklos, 54(1), 3–26. https://doi.org/10.1111/1467-6435.00138

Caplan, B. (2007). The myth of the rational voter: Why democracies choose bad policies. Princeton University Press.

Cerovac, I. (2016). The Role of Experts in a Democratic Society. Journal of Education Culture and Society, 7(2), 75–88. https://doi.org/10.15503/jecs20162.75.88

Cerovac, I. (2020). Epistemic Democracy and Political Legitimacy. Springer International Publishing : Imprint: Palgrave Macmillan. https://link.springer.com/10.1007/978-3-030-44602-4

Cerovac, I. (2021). Rereading Estlund: In Defence of Moderate Epistemic Proceduralism. Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII(2), 423–440. https://doi.org/10.13137/1825-5167/32394

Chick, M. (2022). The Epistemic Value of Testimony. Contemporary Political Theory, 21(1), 93–113. https://doi.org/10.1057/s41296-021-00496-8

Christiano, T. (Ed.). (2003). Philosophy and democracy: An anthology. Oxford University Press.

Cohen, J. (1986). An Epistemic Conception of Democracy. Ethics, 97(1), 26–38.

Cohen, J. (2009). Truth and Public Reason. Philosophy & Public Affairs, 37(1), 2–42. https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2008.01144.x

Dewey, J. (1981). Creative Democracy: The Task before Us. In J. A. Boydston (Ed.), The Later Works of John Dewey, 1925– 1953, vol. 14, Essays (pp. 224–230).

Dietrich, F., & Spiekermann, K. (2013). Epistemic democracy with defensible premises. Economics & Philosophy, 29(1), 87–120.

Dryzek, J. S. (1998). The Informal Logic of Institutional Design. In R. E. Goodin (Ed.), The theory of institutional design (1. paperback ed, pp. 103–125). Cambridge Univ. Press.

Erman, E., & Möller, N. (2016). Why Democracy Cannot Be Grounded in Epistemic Principles: Social Theory and Practice, 42(3), 449–473. https://doi.org/10.5840/soctheorpract201642312

Estlund, D. (2008). Democratic authority: A philosophical framework. Princeton University Press.

Estlund, D., & Landemore, H. (2018). The Epistemic Value of Democratic Deliberation. In A. Bächtiger, J. S. Dryzek, J. J. Mansbridge, & M. E. Warren (Eds.), The Oxford Handbook of Deliberative Democracy (p. 948). Oxford University Press.

Fleuß, D. (2021). Radical proceduralism: Democracy from philosophical principles to political institutions (First edition). Emerald Publishing.

Frega, R. (2019). Bringing Character Back In: From Republican Virtues to Democratic Habits. Etica & Politica / Ethics & Politics, XXI(2), 185–208. https://doi.org/10.13137/1825-5167/28364

Galston, W. A. (2018). The Populist Challenge to Liberal Democracy. Journal of Democracy, 29(2), 5–19. https://doi.org/10.1353/jod.2018.0020

Invernizzi-Accetti, C. (2017). Does Democratic Theory Need Epistemic Standards? Democratic Theory, 4(2). https://doi.org/10.3167/dt.2017.040202

Jerit, J., & Zhao, Y. (2020). Political Misinformation. Annual Review of Political Science, 23(1), 77–94. https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-050718-032814

Kitcher, P. (2001). Science, truth, and democracy. Oxford University Press.

König, P. D. (2021). Truth versus ignorance in democratic politics: An existentialist perspective on the democratic promise of political freedom. Contemporary Political Theory, 20(3), 614–635. https://doi.org/10.1057/s41296-020-00436-y

Krick, E. (2021). Dealing with the epistemic-democratic tension in policy-making. Institutional design choices for multi-layered democratic innovations. Political Research Exchange, 3(1), 1893608. https://doi.org/10.1080/2474736X.2021.1893608

Lafont, C. (2020). Democracy without Shortcuts: A Participatory Conception of Deliberative Democracy. Oxford University Press.

Landemore, H. (2013). Democratic reason: Politics, collective intelligence, and the rule of the many. Princeton University Press.

Landemore, H. (2017). Beyond the fact of disagreement? The epistemic turn in deliberative democracy. Social Epistemology, 31(3), 277–295.

Landemore, H., & Elster, J. (2012). Collective wisdom: Principles and mechanisms. Cambridge University Press.

Landwehr, C., & Leininger, A. (2019). Instrumental or procedural democrats? The evolution of procedural preferences after democratization. Political Research Exchange, 1(1), 1–19. https://doi.org/10.1080/2474736X.2019.1654838

Lippmann, W. (1998). Public opinion (2. pr). Transaction Publ.

MacGilvray, E. (2014). Democratic Doubts: Pragmatism and the Epistemic Defense of Democracy: Democratic Doubts. Journal of Political Philosophy, 22(1), 105–123. https://doi.org/10.1111/jopp.12017

Matan, A., Vladova, I., & Vuksan-Ćusa, B. (2021). On the Edges of the Political: Epistemic Democracy and Political Legitimacy. Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII(1), 399–413. https://doi.org/10.13137/1825-5167/32042

Mill, J. S. (1861). Considerations on representative government.

Mill, J. S. (2009). On liberty. Floating Press. https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=313940

Miller, D. (1992). Deliberative Democracy and Social Choice. Political Studies, 40(1), 54–67. https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1992.tb01812.x

Misak, C. J. (2000). Truth, politics, morality: Pragmatism and deliberation. Routledge.

Misak, C. J. (2008). A Culture of Justification: The Pragmatist's Epistemic Argument for Democracy. Episteme: A Journal of Social Epistemology, 5(1), 94–105. https://doi.org/10.1353/epi.0.0027

Mittelstrass, J. (2012). Science and values: On values and credibility in science and scholarship. Rendiconti Lincei, 23(S1), 29–33. https://doi.org/10.1007/s12210-012-0201-5

Moore, A. (2021). Three Models of Democratic Expertise. Perspectives on Politics, 19(2), 553–563. https://doi.org/10.1017/S1537592720002480

Mouffe, C. (1999). Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? Social Research, 66(3,), 745–758.

Mouffe, C. (2000). The Democratic Paradox. Verso.

Mouffe, C. (2005). On the Political (1st edition). Routledge.

Müller, J.-W. (2016). What Is Populism? University of Pennsylvania Press.

Oppenheimer, D., & Edwards, M. (2012). Democracy despite itself why a system that shouldn't work at all works so well. MIT Press.

Peter, F. (2016). The Epistemic Circumstances of Democracy. In M. Brady & M. Fricker (Eds.), The epistemic life of groups: Essays in the epistemology of collectives (pp. 133–149). Oxford university press.

Plato. (2000). The republic (G. R. F. Ferrari, Ed.; T. Griffith, Trans.). Cambridge University Press.

Popper, K. R. (2013). The Open Society and Its Enemies (A. Ryan & E. H. Gombrich, Eds.). Princeton University Press.

Posner, R. A. (2005). Law, pragmatism, and democracy (1st Harvard Univ. Press paperback ed). Harvard University Press.

Prijić-Samaržija, S. (2011). Trusting experts: Trust, Testimony and Evidence. Acta Histriae, 19(1–2), 249–262.

Prijić-Samaržija, S. (2018). Democracy and truth: The conflict between political and epistemic virtues.

Rawls, J. (1996). Political liberalism (Paperback ed). Columbia Univ. Press.

Rawls, J. (2001). Justice as fairness: A restatement. Harvard University Press.

Riker, W. H. (1988). Liberalism against populism: A confrontation between the theory of democracy and the theory of social choice. Waveland Pr.

Rostbøll, C. F. (2008). Deliberative freedom: Deliberative democracy as critical theory. State University of New York Press.

Rousseau, J.-J. (2002). The social contract: And, The first and second discourses (S. Dunn & G. May, Eds.). Yale University Press.

Saffon, M. P., & Urbinati, N. (2013). Procedural Democracy, the Bulwark of Equal Liberty. Political Theory, 41(3), 441–481. https://doi.org/10.1177/0090591713476872

Schudson, M. (2006). The trouble with experts – and why democracies need them. Theory and Society, 35(5–6), 491–506. https://doi.org/10.1007/s11186-006-9012-y

Schumpeter, J. A. (2005). Capitalism, socialism and democracy (Transferred to digital print). Routledge.

Schwartzberg, M. (2015). Epistemic democracy and its challenges. Annual Review of Political Science, 18, 187–203.

Selg, P. (2012). Justice and Liberal Strategy: Towards a Radical Democratic Reading of Rawls. Social Theory and Practice, 38(1), 83–114. https://doi.org/10.5840/soctheorpract20123814

Selg, P., & Ventsel, A. (2020). Introducing relational political analysis: Political semiotics as a theory and method. Palgrave Macmillan.

Shapiro, I. (2003). The state of democratic theory. Princeton University Press.

Somin, I. (1998). Voter ignorance and the democratic ideal. Critical Review, 12(4), 413–458. https://doi.org/10.1080/08913819808443511

Somin, I. (2010). Deliberative Democracy and Political Ignorance. Critical Review, 22(2–3), 253–279. https://doi.org/10.1080/08913811.2010.508635

Somin, I. (2016). Democracy and political ignorance: Why smaller government is smarter (Second edition). Stanford Law Books, an imprint of Stanford University Press.

Talisse, R. B. (2003). Can Democracy Be a Way of Life? Deweyan Democracy and the Problem of Pluralism. Transactions of the Charles S. Peirce Society, 39(1), 1–21.

Talisse, R. B. (2007). A pragmatist philosophy of democracy. Routledge.

Talisse, R. B. (2013). Sustaining democracy: Folk epistemology and social conflict. Critical Review of International Social and Political Philosophy, 16(4), 500–519. https://doi.org/10.1080/13698230.2013.810390

Urbinati, N. (2014). Democracy disfigured: Opinion, truth, and the people. Harvard University Press.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 287-300
ISSN: 1825-5167

IL TEMPO E I TEMPI
FRANÇOIS HARTOG E THOMAS MACHO TRA STORIA E TEORIA CULTURALE DEL TEMPO

ANTONIO LUCCI
Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
Università degli Studi di Torino
antonio.lucci@unito.it

ABSTRACT
This paper examines some of the central philosophical positions concerning temporality to find trends in philosophical approaches to this issue. The theories of François Hartog and Thomas Macho on time will then be presented, highlighting their strengths and critical points and comparing them. The comparison aims to show how the two authors' approach to the problem of temporality makes it possible to find conceptual cores starting from the analysis of concrete forms of time measurement, rituals that have to do with time, and philosophical debates that have developed on this concept.

KEYWORDS
Time, Space, Hartog, Macho, History

INTRODUZIONE: TEORIE E STORIE DEL TEMPO

Che cos'è il tempo? Una carrellata sui tentativi di risposta a questa domanda finirebbe per coincidere, quanto meno per buona parte, con una rassegna – destinata comunque a rimanere parziale – dei più importanti nomi della storia della filosofia.

Agostino, nel libro XI delle *Confessioni*, tentava di replicare a questa domanda impossibile con una celebre non-risposta: «Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so»[1].

Prima di lui sia Platone che Aristotele, per rimanere nell'alveo della filosofia occidentale, avevano tentato di rispondere alla domanda, ciascuno a modo proprio, ma entrambi ricorrendo a una strategia che diverrà comune tra i pensatori che si confronteranno con il problema del tempo: quella che consiste nell'apparentarlo, per via analogica, ad altre dimensioni del sensibile, per renderlo descrivibile,

[1] Agostino, *Le confessioni*, Einaudi, Torino 1970, p. 246.

visualizzabile, afferrabile. Platone, quindi, nel *Timeo*, contrapporrà l'eternità immobile al movimento proprio dei pianeti[2], proponendo quindi una prima operazione di spazializzazione della dimensione temporale, operazione che verrà riproposta da Aristotele laddove, nella *Fisica*, egli definirà, come è noto, il tempo come «il numero del movimento secondo il prima e il poi»[3]. L'operazione teorica consistente nel pensare la temporalità in termini di spazialità si prolungherà fino al Novecento, come ha recentemente dimostrato Emmanuel Alloa in uno studio sui diagrammi utilizzati da Edmund Husserl nelle sue lezioni sulla coscienza interna del tempo del 1904-5[4].

Culture diverse da quelle occidentali cercheranno, dal canto loro, di spazializzare il tempo in maniere del tutto peculiari, come testimonia, ad esempio, il funzionamento di un interessante strumento cinese – detto *hsiang yin*, "sigillo di profumo" – che solo per approssimazione analogica può essere definito un orologio: esso consisteva in un contenitore di bronzo su cui erano intagliate delle scanalature solitamente riproducenti frasi filosofiche o di contenuto spirituale. Su di esso veniva posto un incenso che, bruciando, lasciava cadere la cenere nelle scanalature, le quali a loro volta, a combustione totalmente avvenuta, avrebbero poi rivelato il contenuto filosofico di quella porzione di tempo che, irrimediabilmente passata, aveva lasciato come tracce di sé solamente un profumo e della cenere[5].

Il mondo cristiano, fin dalle sue origini, farà del calcolo del tempo una delle proprie occupazioni principali. E malgrado il rapporto tra Cristianesimo e misurazione del tempo abbia assunto, nel corso della storia, forme e finalità diversissime – tra le altre: strumento della polemica anti-astrologica, tentativo di stabilire una volta per tutte le occorrenze della Pasqua, metodo per prevedere la data esatta della fine del mondo – esso si baserà su una costante, su cui concorderanno autori diversi come Gregorio Magno e Beda il Venerabile, Isidoro di Siviglia e Giovanni Scoto Eriugena: il tempo appartiene a Dio[6].

Prima il Rinascimento e poi la Modernità porteranno – nel corso di una storia tutt'altro che lineare, che prevederà sovrapposizioni e sopravvivenze dei modi di pensare e calcolare il tempo precedenti che dureranno fino ad oggi, basti pensare alla permanenza degli oroscopi nella pubblicistica contemporanea – a un graduale scivolamento dell'attenzione, quanto meno di quella dei filosofi, dal tempo

[2] Cfr. Platone, *Timeo*. In: Id., *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1974, p. 1107 e succ.

[3] Aristotele, *Fisica*, Laterza, Bari 1968, p. 112.

[4] Cfr. Emmanuel Alloa, *La fallacia diagrammatica. Husserl e l'immagine del tempo*. In: aut aut 396 (2022), pp. 113-135.

[5] Cfr. Byung-Chul Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 65-67.

[6] Cfr. Udo Reinhold Jeck, *Zeitkonzeptionen im frühen Mittelalter. Von der lateinischen Spätantike bis zur karolingischen Renaissance*. In: Trude Ehlert (a cura di): *Zeitkonzeptionen Zeiterfahrung Zeitmessung. Stationen ihres Wandels vom Mittelalter bis zur Moderne*, Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, pp. 179-202.

cosmico-universale a quello individuale e storico[7]. È in questo senso che Immanuel Kant può pensare il tempo, nella sezione dedicata all'*Estetica Trascendentale* della sua *Critica della ragion pura*, come «una forma pura dell'intuizione sensibile»[8], al pari – ancora una volta – dello spazio. Il rapporto tra individuo, tempo e storia (una storia intesa sempre più come storia dell'uomo e degli uomini e non più come storia del rapporto tra eternità divina e immanenza mondana) segnerà il cammino della filosofia europea tra Ottocento e Novecento in due direzioni principali[9]: da un lato, proseguendo sul tracciato kantiano, in autori come Bergson ed Husserl (a cui si andrà ad aggiungere Heidegger), che cercheranno di pensare e descrivere il tempo a partire dall'esperienza individuale[10], e dall'altro nelle grandi filosofie della storia, da Hegel fino ad arrivare a Spengler e Borkenau, che tenteranno di pensare il tempo in quanto storia, e la storia in quanto storia delle civilizzazioni o della cultura.

Anche solo da questi brevi e frammentari cenni introduttivi è possibile evidenziare come, se si analizza in problema del tempo da un punto di vista filosofico, siano enucleabili due possibili alternative teorico-metodologiche (che poi, a loro volta, generano una serie di posizioni intermedie): da un lato questo può essere inteso come tempo cosmico, sovraindividuale, come susseguirsi del corso dei cicli dei pianeti e delle stagioni che «passa[no] contro e senza l'uomo»[11], e dall'altro esso viene considerato dal punto di vista dell'uomo (come categoria percettiva) e degli uomini (in quanto Storia).

L'obiettivo del presente contributo è di analizzare pro e contro di due opzioni metodologiche intermedie, rispetto alle succitate macroalternative: da un lato quella dello storico francese François Hartog, e dall'altro quella dello storico e teorico della cultura austriaco Thomas Macho. Il primo, in particolare nel suo *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo*[12] (uscito in Francia nel 2020 e pubblicato in traduzione italiana, per i tipi Einaudi, nel 2022), ha avanzato un'interpretazione dei modi in cui è stata compresa la temporalità in Occidente alla luce del suo concetto di "regime di storicità", il secondo, invece, ha scelto l'opzione teorica consistente nel comprendere il tempo alla luce dei modi con cui esso è stato calcolato, ripartito, catalogato, misurato, festeggiato e rappresentato nelle diverse culture.

[7] Cfr. Thomas Macho, *Aus der Geschichte der Zeitrechnung*. In: *forschung. Das Magazin der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Spezial: Geisteswissenschaften*, DFG, Bonn 2007, pp. 51-54, qui p. 51. Va notato, inoltre, che prodromi di questo slittamento di attenzione sussistono già prima del Rinascimento (basti pensare all'interesse per il tempo individuale e storico testimoniato da Agostino nelle *Confessiones* e nel *De Civitate Dei*)

[8] Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Utet, Torino 1967, pp. 106-123, qui p. 107.

[9] Senza che questa macrodistinzione pretenda di essere in alcun modo esaustiva, né che – tantomeno – essa presupponga un'evoluzione lineare e consapevole.

[10] Cfr. Federica Buongiorno, *La linea del tempo. Coscienza, percezione, memoria tra Bergson e Husserl*, Inschibboleth, Roma 2018.

[11] Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021, p. 225.

[12] Cfr. François Hartog, *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo*, Einaudi, Torino 2022.

1. FRANÇOIS HARTOG: CHRONOS E REGIMI DI STORICITÀ

François Hartog – allievo di Jean-Pierre Vernant e Reinhard Koselleck, due degli autori che nel Novecento hanno avuto maggiore influenza nel proporre nuovi modi di pensare e scrivere la storia – dopo aver analizzato nelle sue prime opere specifici aspetti della storia antica dell'Occidente[13] ha dedicato due dei suoi lavori più recenti, e più influenti, al tentativo di pensare il tempo concettualmente: è questo tentativo che innerva tanto il suo *Regimi di storicità*[14] (edito in francese nel 2003) quanto il già menzionato *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo*.

Queste due opere sono caratterizzate da un intento comune, che può essere definito nei termini di un triplice "scarto" laterale: da un lato Hartog non vuole fare una storia filosofica del concetto di tempo, dall'altro non vuole neanche proporre una teoria scientifica del tempo, e – da ultimo – non intende neppure fare una storia dei modi con cui il tempo è stato misurato[15]. La proposta di Hartog, piuttosto, è di carattere tanto teorico-concettuale quanto metodologico. Egli, infatti, si sforza di proporre delle categorie che siano utili tanto retrospettivamente, vale a dire per comprendere l'esperienza del tempo che è stata fatta in determinati contesti storico-culturali, quanto prospetticamente, ossia che abbiano anche un possibile valore euristico per future analisi del concetto di tempo da parte di altri studiosi. È in quest'ottica che va compreso il concetto hartogiano di "regime di storicità": esso descrive, innanzitutto, il modo in cui le diverse culture hanno compreso se stesse (e le altre culture), articolando in maniera propria e peculiare le dimensioni del passato, del presente e del futuro, attribuendo ad esse significati specifici e diversi, a seconda dei contesti in cui tali interpretazioni si sono sviluppate. In seconda battuta, di conseguenza, il concetto di "regime di storicità" si presenta come uno strumento utile a definire anche i particolari modi di esperire se stessi e gli altri che gli appartenenti alle singole culture hanno sviluppato a partire da questi modi specifici di pensare il tempo[16]. Una delle categorie concettuali di maggior successo forgiate da Hartog nella sua analisi dei diversi regimi di storicità è sicuramente quella di "presentismo", che descrive l'attuale modo di vivere il tempo. Se il regime di storicità proprio del mondo antico concepiva la storia come una ripetizione (e degradazione) del passato, e quello proprio della modernità viveva il progresso verso il futuro come dimensione temporale prioritaria, in grado di illuminare retrospettivamente le azioni del presente, il regime di storicità presentista – quello odierno – schiaccia sia il passato che il futuro sull'istante attuale, che si estende indefinitamente e monotonamente.

[13] Cfr. Id., *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 2002; Id., *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano 1992.

[14] Cfr. Id., *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo 2007.

[15] Cfr. Id., *Chronos*, cit., pp. X-XI.

[16] Cfr. Id., *Regimi di storicità*, cit., §3.

È a partire da questo orizzonte concettuale che prende avvio *Chronos*. Il testo si presenta come un enorme e dettagliato affresco che riproduce la storia di come, dal regime di storicità greco, passando per il mondo cristiano e per la modernità secolarizzata, si sia giunti al modo presentista di pensare la storicità proprio del mondo contemporaneo, e – come vedremo in seguito – alla sua crisi.

Ma, malgrado l'argomento sia storico, è sempre uno sguardo sul presente e sulle sue grandi questioni ad animare il libro: «A che punto siamo con il tempo? Il nostro oggi [...] di cosa è fatto?»[17].

Il punto di partenza scelto dall'autore per comprendere il presentismo che domina il modo di pensare il tempo attuale è l'analisi del tempo cristiano: anch'esso, infatti, secondo lo storico francese, è un regime di storicità dominato dal presente, per quanto da un presente particolare, apocalittico. Per comprendere come il regime di storicità cristiano abbia preso forma, Hartog sceglie di intraprendere un percorso innanzitutto concettuale, che si articola a partire da tre dimensioni temporali: *Chronos*, *Kairos* e *Krisis*. Il primo è un concetto bifronte, che affonda le sue radici nella dimensione mitica che la Grecia antica aveva riservato al padre di Zeus, *Kronos*, che divorava i suoi figli. Il tempo-*Chronos*, infatti, è secondo Hartog sia il tempo dell'eternità, degli dèi e di Dio, che il tempo umano, quello che passa e si misura, il tempo del cambiamento e dell'irrimediabile finitudine a cui siamo consegnati. *Kairos*, invece, è un tempo qualitativamente differente da *Chronos*, che si apre sull'istante e l'inatteso, ma anche sull'occasione favorevole. Si tratta del tempo dell'azione propizia che gli uomini devono imparare a riconoscere per poter incidere sul tempo omogeneo-*Chronos*, che *ex definitionem* è ciò che è inafferrabile. *Krisis*, da ultimo, «pur senza essere direttamente temporale[,] implica un'operazione sul tempo»[18]: richiamandosi all'etimologia greca del termine – che indica sia il giudizio in ambito giuridico che quello preso dal medico per definire il trattamento di una malattia – Hartog individua in questo terzo operatore temporale la dimensione tramite cui i primi due entrano in contatto. È, infatti, solo tramite un "taglio" (il verbo greco *krinein*, da cui proviene "crisi", significa anche questo), una decisione netta, che è possibile inserirsi nel corso omogeneo del tempo tramite un'azione efficace[19]. La storia della cultura occidentale, la storia narrata da Hartog, non sarà altro che la storia dell'articolazione, riformulazione, concorrenza e concomitanza di questi tre operatori temporali. L'articolazione dei tre momenti è evidente nel regime di temporalità cristiano: arriverà un giorno – vale a dire un tempo specifico, determinato, di rottura (*Kairos*) – in cui il giudizio divino (*Krisis*) metterà fine all'ordine omogeneo del tempo (*Chronos*), cambiandone per sempre la qualità, la

[17] Id., *Chronos*, cit., p. XI.

[18] Id., *Chronos*, cit., pp. 10-11.

[19] Da premesse diverse, ma sempre con grande attenzione per le ricadute politiche del concetto di *Krisis*, conduce la sua analisi sulla crisi come modalità politica di governo Dario Gentili in *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.

struttura stessa. Questa articolazione dei tre momenti, come appare evidente, è impensabile senza una contrazione del tempo-*Chronos* dovuta alla tensione apocalittica, che mette in gioco gli altri due operatori temporali, i quali, a loro volta, intervenendo, danno una svolta e conferiscono significato al tempo omogeneo. È in questo senso che i Vangeli, nella loro traduzione greca, possono definire l'avvento di Cristo alla fine dei tempi come un movimento di riempimento del *Kairos*: «La venuta di Gesù Messia coincide con il compimento o la pienezza del tempo: lo esprime»[20]. Il presentismo cristiano, quindi, diversamente da quello della contemporaneità, è un presentismo che può sussistere solo come campo di tensione che si apre tra le forze di *Kairos* e di *Krisis*: «*Chronos* è, per così dire, fissato e destituito da *Krisis* e *Kairos*. Da quel momento si opera una congiunzione dei due concetti, anche se *Kairos* s'incarica di esprimere l'avvicinarsi del momento decisivo, l'imminenza del giorno del Giudizio e la prossima apertura di un tempo completamente altro per coloro che avranno compiuto la traversata»[21]. Questa congiunzione avrà luogo lungo tutta la durata del periodo che va dal Tardoantico alla fine del Medioevo, e i suoi strumenti saranno quelli della calendaristica e della riforma delle modalità in cui il tempo è scandito, misurato, delimitato, ritualizzato.

Malgrado in apertura del suo testo Hartog dichiari programmaticamente che «[l]e pagine che seguono non sono [...] un inventario delle tecniche sempre più precise della sua (del tempo, AL) misurazione»[22], appare evidente come una storia dei mutamenti nella concezione del tempo sia inscindibile dalla storia dei modi in cui il tempo è stato detto, scritto, misurato.

Questo aspetto non viene tematizzato appieno da Hartog che, a dispetto della dichiarazione programmatica iniziale appena menzionata, per gran parte del suo testo non farà altro che indugiare sul modo in cui, tramite la calendaristica e la computazione del tempo, l'Occidente ha compreso se stesso e le altre culture. In questo senso, pur andando nella direzione di una storia dei modi in cui il tempo è stato misurato (o forse proprio in virtù di questo suo approccio metodologico) il secondo capitolo del libro mostra in maniera magistrale come il regime di storicità cristiano abbia gradualmente, ma inesorabilmente, preso il posto di quello precedente tramite una riscrittura dei modi in cui il tempo veniva detto, cristallizzato in festività, riti e celebrazioni, e infine scandito tramite calendari e strumenti di misurazione. Senza una storia delle storie (da intendersi qui come i modi plurali in cui *Chronos* diventa comprensibile ai singoli: tramite gli orologi e i calendari, il suono delle campane, le festività e le ricorrenze) non è possibile una storia del tempo. Oltre a questi strumenti concreti il regime di storicità cristiano ha escogitato, secondo Hartog, anche una serie di strumenti concettuali utili a pensare il rapporto tra il tempo divino e quello umano: l'*accomodatio* – ossia «il modo in cui Dio ha

[20] Hartog, *Chronos*, cit., p. 37.
[21] Ivi, p. 64.
[22] Ivi, p. X.

saputo mettersi al livello dell'uomo e parlare il suo linguaggio»[23], ad esempio tramite la Legge mosaica e l'Incarnazione –, la *translatio* – il modo in cui è possibile rendere conto dell'avvicendamento storico tra le potenze temporali e del contemporaneo rinvio del tempo apocalittico – e la *renovatio/reformatio* – il modo in cui viene pensato il rinnovamento come riproposizione del passato. Malgrado le enormi operazioni di adeguamento al regime di storicità cristiano che tali operatori concettuali avevano permesso, la Modernità segnerà un momento di rottura rispetto ad esso: sia il movimento di rinnovamento a seguito del Rinascimento che il venire in contatto delle popolazioni europee con i popoli amerindi provocheranno dei mutamenti inarrestabili nel modo di percepire il tempo e, conseguentemente, di percepirsi, da parte degli europei.

I tentativi di ricomprendere nel regime di temporalità cristiano le porzioni di mondo e le culture che erano entrate improvvisamente a far parte della storia occidentale segneranno i limiti delle concettualità precedentemente escogitate per rendere conto dei rapporti tra *Chronos*, *Kairos* e *Krisis*: malgrado gli sforzi, in particolare dei missionari, di leggere la storia dei popoli amerindi, ad esempio, alla luce delle categorie bibliche e teologiche e quelli del potere (sia religioso che temporale) di assimilarli coattamente al proprio regime di storicità, diverrà rapidamente evidente che il tempo coerente che tanto faticosamente era stato instaurato con la costruzione del regime di storicità cristiano si avviava, lentamente, ma inesorabilmente, al tramonto. Hartog imputa, però, più che ai movimenti e contatti di uomini e merci legati alle cosiddette "scoperte geografiche" della Modernità, al processo di avanzamento della mentalità scientifica la crisi definitiva del regime di storicità cristiano. Buffon, Condorcet e da ultimo Darwin, ipotizzando nei loro studi tempi lunghissimi per la formazione della terra, degli esseri viventi e delle specie, porteranno, infatti, a un punto di collasso i tentativi teorici precedenti di coniugare le verità di fede rivelate dalle Scritture e le conoscenze sempre maggiori accumulate sul nostro pianeta e sui suoi abitanti dalle scienze. L'epoca contemporanea, quindi, si pone secondo Hartog come l'epoca in cui «[i] grandi operatori temporali, a lungo efficaci, non servono più a niente, dato che potevano funzionare solo all'interno dei due limiti del tempo della fine (aperto con l'Incarnazione) e della fine dei tempi (che sopraggiunge con la Parusia)»[24]. Essa diventa, infine, "presentista" nel senso secolarizzato che conosciamo oggi, vale a dire schiacciato su un presente che è solo un momento intermedio tra un prima e un dopo infinitamente lunghi e qualitativamente indifferenti. È in questo senso che il programma del presentismo – l'epoca in cui *Chronos* è destituito – può essere così riassunto da Hartog:

> Il dominio del tempo *chronos* si sarebbe così esteso anche in direzione del futuro. La previsione, e in seguito la prospettiva, concepita come un insieme di strumenti utili

[23] Ivi, p. 109.
[24] Ivi, p. 201.

> alla decisione, avrebbe portato a sistematizzare questo approccio e a far si che tutto un tempo si riunisse sotto lo stendardo della futurologia. Si tratta di tecniche e di saperi che, accompagnando il regime moderno di storicità in direzione del futuro, approfondiscono l'influenza del tempo *chronos* quale tempo senza resto: come il tutto del tempo e il solo tempo passato, presente e futuro.[25]

Secondo Hartog, però, la tirannia del regime presentista contemporaneo è solo una fase temporanea, e non l'inizio di quella che molti teorici del dopoguerra – da Alexandre Kojève ad Arnold Gehlen, per arrivare, in tempi più recenti, a Francis Fukuyama – hanno definito una "fine della storia" in cui il presente si sarebbe protratto, in un regime più o meno pacifico di capitalismo consumista neoliberale trionfante, *ad libitum*. Secondo lo storico francese, infatti, il presentismo, particolarmente negli ultimi venti anni, sempre più ha dovuto fare i conti con il prepotente ritorno tanto di *Kairos* quanto di *Krisis* sul palcoscenico della storia. Innanzitutto, perché il *Chronos* presentista contemporaneo è, per così dire, a più velocità: esistono porzioni di mondo, intere aree geografiche e popolazioni, che sono escluse da esso. Questo produce disuguaglianze e discordanze tra le diverse percezioni del tempo, quindi tra le diverse percezioni che le singole popolazioni hanno di se stesse e degli altri: «La discordanza dei tempi non produce il conflitto sociale, ma lo alimenta. Quando dei contemporanei condividono lo stesso presente, pur essendo simultaneamente in un altro tempo, il dislivello, se aumenta troppo, può alimentare movimenti di ripiegamento e di rifiuto, esplosioni di collera e di odio»[26]. Inoltre, perché il *Chronos* presentista contemporaneo è minacciato dall'orizzonte apocalittico che risponde al nome di Antropocene: questo, secondo Hartog, che in conclusione del suo libro utilizza a tal proposito le teorie di Bruno Latour, potrebbe essere anche il nome per un nuovo regime di storicità che ci porti al di fuori delle sabbie mobili presentiste. Infatti, l'imperativo ecologico a cui ci richiamano gli sconvolgimenti climatici riassumibili sotto il concetto-collettore di Antropocene, potrebbe condurre a una nuova presa di coscienza politica e storica che risponda alla necessità di un'azione globale che includa sia attori umani che non-umani. Sarà, dunque, secondo Hartog, dal nuovo modo di intendere l'azione adeguata (*Kairos*) nel momento in cui è assolutamente necessaria, in virtù dei mutamenti climatici globali, una decisione (*Krisis*) che conduca a mutare le sorti del tempo storico (*Chronos*) che risulterà il regime di storicità dell'umanità a venire.

2. THOMAS MACHO: LA STORIA DEL TEMPO E (È) LE STORIE DEL TEMPO

L'opzione metodologica scelta per le sue analisi sul tempo dal *Kulturwissenschaftler* austriaco Thomas Macho è estremamente lontana da quella

[25] Ivi, p. 217.
[26] Ivi, p. 265.

di Hartog, per diversi motivi, sia concettuali che metodologici e, non da ultimo, stilistici.

A livello stilistico Macho, infatti, pur occupandosi del tempo in moltissimi scritti[27], non dedica mai a esso una trattazione frontale monografica, né analisi di carattere metodologico, a differenza di Hartog. L'unico testo in cui la temporalità è un tema portante, diagonale a tutte le analisi del libro (pur non essendone l'argomento dichiarato) è quello che lo studioso austriaco dedica, nel 2004, ai rituali: *Das zeremonielle Tier*, che porta, indicativamente, come sottotitolo *Rituale, Feste, Zeiten zwischen den Zeiten* – cioè "rituali, feste, tempi tra i tempi"[28]. Questa scelta stilistica di non confrontarsi in un *opus magnum* col tempo riflette anche l'opzione metodologica di Macho: del tempo non è possibile parlare come se fosse un concetto univoco, ma sempre e solo attraverso i modi particolari in cui esso è stato concettualizzato, scritto, festeggiato, simbolizzato – in una parola: *materializzato* – dalle diverse culture. Non è possibile, quindi, una storia del tempo, né tantomeno una storia concettuale di esso. Al contrario, ciò che è possibile, anzi, necessario, è una storia della una storia della calendaristica, una storia materiale degli oggetti che sono stati approntati per misurare il tempo, una storia delle controversie filosofiche sul tempo o una storia delle concezioni etiche derivanti da diversi approcci culturali al tempo. In questo, pur essendo principalmente un teorico della cultura[29], Macho si dimostra paradossalmente più vicino di Hartog a un approccio genuinamente storico: mentre il concetto di "regime di storicità" come visto, ha un intento al contempo tanto descrittivo quanto normativo (in quanto tale categoria si propone come strumento utile a concettualizzare anche realtà differenti rispetto a quelle che

[27] Cfr. a livello panoramico almeno i seguenti testi, dalla cui analisi sono tratte le argomentazioni del presente paragrafo: Thomas Macho, *Zeitrechnung und Kalenderreform. Arithmetische oder geometrische Paradigmen der Visualisierung von Zeit*. In: Jochen Brüning/Eberhard Knobloch (a cura di), *Die mathematischen Wurzeln der Kultur. Mathematische Innovationen und ihre kulturellen Folgen*, Wilhelm Fink, München 2005, pp. 17-41; Id., *Künftige Generationen. Zur Futurisierung der Ethik in der Moderne*. In: Sigrid Weigel/Ohad Parnes/Ulrike Vedder/Stefan Willer (a cura di), *Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie*, Wilhelm Fink, München 2005, pp. 315-324; Id., *Machbarkeit der Zukunft*. In: Mihran Dabag/Kristin Platt (a cura di), *Die Machbarkeit der Welt. Wie der Mensch sich selbst als Subjekt der Geschichte entdeckt*, Wilhelm Fink, München 2006, pp. 29-35; Id., *So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips*. In: Peter Sloterdijk (a cura di), *Vor der Jahrtausendwende. Berichte zur Lage der Zukunft*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, pp. 29-64; Christian Kassung/Thomas Macho (a cura di), *Kulturtechniken der Synchronisation*, Wilhelm Fink, München 2013; Id., *Fesseln der Zeit*. In: Id. (a cura di), *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten*, Wilhelm Fink, München 2014, pp. 11-26.

[28] Cfr. Thomas Macho, *Das zeremonielle Tier. Rituale, Feste, Zeiten zwischen den Zeiten*, Styria, Graz 2004.

[29] Cfr. Antonio Lucci, *Cartografie delle esperienze-limite. Thomas Macho e la scienza della cultura*. In: Thomas Macho, *A chi appartiene la mia vita? Il suicidio nella modernità*, Meltemi, Milano 2021, pp. 7-25.

descrive), la pluralità di storie raccontata da Macho, invece, si pone sul terreno dell'analisi storico-materiale, senza alcuna pretesa di generalizzazione.

Tale pluralità si può porre come massimo obiettivo quello di condurre a una tassonomia dei modi in cui l'idea di tempo si è entificata in diverse costellazioni storiche, ma non a una concettualità che possa essere separata dagli oggetti storici che ne hanno permesso l'enunciazione. In questo senso lo scarto che sussiste tra Hartog e Macho può essere ricondotto a quello che divideva due dei loro autori di riferimento: se l'impresa intellettuale di Koselleck, autore centrale per la formazione di Hartog, è infatti riassumibile sotto la macroetichetta di *Begriffsgeschichte* – quella "storia dei concetti" di cui il tedesco è stato forse il massimo esponente – l'opera di Hans Blumenberg, autore a cui fa spesso riferimento Macho, può essere invece ricondotta al titolo di una sua raccolta di scritti tardi: *Begriffe in Geschichten* ("concetti in storie")[30]. Secondo il grande studioso della secolarizzazione, infatti, non si danno concetti al di fuori delle loro storie, vale a dire al di fuori dei modi plurali in cui essi sono stati scritti e descritti: essi, anzi, non sono altro che queste storie.

Gli scritti di Macho sul tempo sono sussumibili in tre categorie: 1) scritti sugli oggetti che diverse culture hanno inventato per misurare il tempo, 2) scritti sui modi che diverse culture hanno utilizzato per concettualizzare il tempo, 3) scritti sulle conseguenze in campo etico che hanno avuto modi culturalmente specifici di concettualizzare il tempo. L'interconnessione inscindibile tra le prime due categorie (la temporalità e i modi in cui essa viene rappresentata materialmente e concettualmente) viene analizzata in maniera dettagliata da Macho nel suo *Das zeremonielle Tier*.

In quest'opera divisa in due sezioni vengono – nella prima parte – esplorati i rituali, innanzitutto partendo dalla loro struttura specifica (cap. I), per poi passare ai loro luoghi, intesi come "soglie", passaggi tra mondi differenti e irriducibili, tra cui è possibile solo transitare (cap. II), alle forme di temporalità specifiche da essi instaurate (cap. III) e agli oggetti che in essi vengono utilizzati (cap. IV), ossia ai loro *media*. In particolare in questi due ultimi capitoli vengono messi in pratica una metodologia e un procedere classici della scienza della cultura, che partendo da analisi particolari di oggetti materiali quali ossa, amuleti, boccali, coltelli o tazzine da caffè arriva a elaborare una teoria di carattere più generale. La seconda sezione del libro è dedicata alla temporalità dei rituali (già anticipata dal capitolo II della prima sezione), scandita nel tempo della festa. Vengono così analizzati: il mito di Crono, gli onomastici, le feste di compleanno e il Natale, il diario di Robinson Crusoe e la scansione del tempo in esso riportata, fino ad arrivare alle tecniche messe in atto nello svolgimento dei rituali e alle trasformazioni che essi producono nelle soggettività di chi vi prende parte.

[30] Cfr. Hans Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

Come appare evidente anche solo da questo breve *resumé*, il libro in questione pensa il tempo a partire dai rituali, vale a dire a partire da quegli specifici strumenti culturali che permettono agli esseri umani di interrompere il ciclo continuo e omogeneo del tempo naturale tramite un evento che segna una differenza qualitativa tra un prima e un poi. Questo sono, infatti, i rituali: modi per segnare un discrimine temporale, producendo e riproducendo la memoria di un evento culturalmente rilevante tramite azioni ripetute che scandiscono, di conseguenza, anche il tempo che non appartiene al rituale stesso.

Se il tempo, quindi, è solo il tempo degli uomini e dei loro modi di viverlo tramite azioni culturalmente rilevanti, non è possibile stabilire una gerarchia tra concetti con cui il tempo è stato descritto e modi con cui il tempo è stato vissuto nelle sue figurazioni culturali. Questo aspetto rappresenta un ulteriore elemento di discrimine tra Macho e Hartog: quest'ultimo, infatti, rispetto alle analisi "materialiste" del primo, privilegia l'analisi dei grandi operatori concettuali che hanno scandito a suo parere l'instaurarsi di uno specifico regime di storicità. Questa operazione concettuale, però, si basa sull'assunto che i modi teorici e filosofici con cui il tempo è stato scritto e descritto siano particolarmente rappresentativi del modo in cui un'epoca ha "vissuto" il tempo. Si tratta di una visione che reca tracce di un certo intellettualismo gnoseologico, che invece l'approccio materialista di Macho permette di evitare. Rituali, feste, oggetti di uso comune, infatti, coinvolgono chiunque e quindi la loro disamina e l'analisi della loro diffusione permette allo storico di comprendere meglio un "regime di storicità" di quanto non faccia l'analisi delle sole teorie che lo hanno descritto. Queste, certamente, possono essere considerate parte dei modi tramite cui una specifica cultura ha compreso e concettualizzato il proprio modo di vivere il tempo, ma non possono essere considerati né gli unici né i più rappresentativi, a meno che non venga fornita un'analisi specifica dei motivi per cui questi strumenti metodologici dovrebbero godere di un tale primato – un'analisi che Hartog, quanto meno nel suo ultimo testo, non conduce.

Un ultimo aspetto delle analisi di Macho sulla temporalità riguarda l'etica. Secondo lo studioso austriaco il rapporto con il tempo che le diverse società hanno sviluppato ha influenzato in maniera radicale i sistemi etici che esse hanno prodotto. Macho, che basa le sue indagini su resoconti provenienti dall'archeologia e dalla paleoantropologia[31], rileva come, nel periodo precedente la cosiddetta "rivoluzione neolitica", gli esseri umani, raccolti in piccoli gruppi nomadi di cacciatori e raccoglitori, avrebbero stabilito un regime di cooperazione, privo di particolari gerarchie: gli individui venivano considerati per le proprie capacità; quando morivano, venivano sepolti oppure abbandonati. Il gruppo nomade si spostava costantemente dai luoghi in cui erano vissuti e morti gli antenati, e questo rendeva improbabile che la memoria dei meriti o demeriti dei genitori (ammesso che questi

[31] Cfr. Macho, *So viele Menschen*, cit., p. 38.

fossero chiaramente riconoscibili, fatto di per sé estremamente complesso se si considera che nei gruppi paleolitici, composti da poche decine di persone, doveva essere praticamente impossibile comprendere di chi fosse figlio un neonato) influenzasse troppo a lungo la considerazione in cui erano tenuti i figli. Solo con il processo di stanzializzazione e la conseguente inumazione dei morti accanto agli insediamenti dei vivi, la memoria delle azioni delle generazioni passate cominciò a costituire un patrimonio simbolico e sociale per le generazioni future, come esprime, in accordo con Macho, Peter Sloterdijk in un passaggio pregnante di *Sfere II*:

> [L]a distanza è l'impulso che genera davvero cultura. Essa non ammette che i morti determinanti si allontanino troppo, ma li fissa in una cerchia più ampia che perimetra lo spazio della vita e dell'animazione di una sfera culturale – o almeno un anello più ampio al suo interno. Per questo i ricordi rilevanti sono presenti anzitutto nello spazio pubblico del gruppo; i loro segni sono le tombe che marcano lo spazio di vicinanza-lontananza in modo chiaro per i membri del gruppo.[32]

È quindi una storia "topologica"[33], come la definisce Macho – un'operazione originaria di spazializzazione del tempo, in cui le tombe degli antenati e le loro opere che permangono nei primi villaggi neolitici creano un rapporto tra generazioni che sia non più solo orizzontale, ossia tra coloro che sono vivi contemporaneamente, ma anche verticale, vale a dire tra coloro che sono vissuti in passato e chi è attualmente in vita –, ad influenzare i regimi etici delle società antiche.

Si instaura, conseguentemente, un tipo di etica legato al rapporto tra generazioni, in cui i legami di sangue diventano quelli eticamente più vincolanti[34]. In questo contesto Macho fa riferimento alla distinzione idealtipica weberiana sussistente tra *Gesinnungsethik* (etica dei principi) e *Verantwortungsethik* (etica della responsabilità)[35] per definire i regimi etici che differenziano le culture agrarie da quelle contemporanee. La prima sarebbe propria delle società che vivono il tempo in maniera spazializzata: vale a dire le società antiche, in cui i legami etici principali erano verso i vicini a livello spaziale, e i principi etici erano assoluti, perché non prevedevano la possibilità che essi potessero essere rinegoziati al cambiare delle condizioni storico-mondane.[36] Una rinegoziazione dei principi etici, propria più dell'approccio della *Verantwortungsethik*, è più vicina a un modello temporale di

[32] Cfr. Peter Sloterdijk, *Sfere II. Globi – Macrosferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 150.

[33] Cfr. Macho, *Künftige Generationen*, cit., p. 321.

[34] Cfr. Id., *Fesseln der Zeit*, cit., p. 13.

[35] Cfr. Max Weber, *Politik als Beruf*. Reclam, Stuttgart 1972, pp. 70-71.

[36] Macho nota che il rapporto con gli antenati è solo apparentemente in contraddizione con un'etica "topologica", che fa del vicino spaziale il referente etico principale. Gli antenati, infatti, vengono considerati come immediatamente presenti, attivi e coinvolti nelle attività dei vivi: essi, anzi, sono forze agenti, che costringono i vivi a comportarsi in una maniera specifica nel presente. Cfr. Macho, *Künftige Generationen*, cit., p. 320.

etica: l'etica della responsabilità, infatti, rinunciando a principi assoluti che siano slegati dai fini concreti che vanno perseguiti, accetta anche la rinegoziazione dei principi etici, laddove mutate condizioni storiche mettano in crisi premesse etiche precedentemente date per assunte. Secondo Macho l'etica, dunque, è il risultato del rapporto concreto con specifiche concezioni dello spazio e – soprattutto – del tempo, che l'umanità ha sviluppato a seguito di mutamenti storici fattuali delle proprie condizioni di vita globali (processo di stanzializzazione, tramonto delle società agrarie, ecc.).

CONCLUSIONI

Nel presente contributo si è innanzitutto effettuata una ricognizione di alcune posizioni filosofiche centrali rispetto al problema del tempo, enucleando, a partire da queste, due macroapprocci metodologici: da un lato, il tempo è stato considerato a livello filosofico dal punto di vista del soggetto percipiente; dall'altro, come realtà oggettiva, esistente al di là dell'uomo. Si è in seguito proceduto ad analizzare le differenziazioni interne che la prima posizione ha assunto nella Modernità: da una parte, quella che ha fatto del tempo una categoria della percezione individuale; dall'altra, quella che ha fatto coincidere tempo e storia umana. Rispetto a queste ripartizioni sono state poi prese in considerazione due posizioni specifiche: quelle di Hartog e Macho, considerate come intermedie rispetto alle posizioni precedentemente evocate. Macho e Hartog, infatti, prendono entrambi in analisi la questione del tempo a partire dal punto di vista della storia umana, ma senza che il loro approccio sia riconducibile né alle filosofie che analizzano il tempo come categoria percettiva del soggetto né a quelle che lo analizzano in una cornice di filosofia della storia. Hartog, sulla scia di Koselleck, cerca di trovare delle categorie concettuali – in particolare quella di "regime di storicità" e la triade *Chronos*, *Kairos*, *Krisis* – che permettano una comprensione dello svolgersi della storia in Occidente. Macho, invece, parte da un assunto "materialista", che considera il tempo come coincidente con i modi e strumenti umani utilizzati per rappresentarlo, per arrivare ad analisi che investano i campi della storia dei concetti, degli artefatti e delle teorie etiche, derivando le proprie categorie concettuali dai *case studies* concreti presi in considerazione.

Tramite questo approccio comparativo riteniamo che sia possibile trarre alcune conclusioni che l'analisi dei due autori hanno permesso di portare alla luce. Innanzitutto, le posizioni di Hartog e Macho rendono esplicita la separazione tra storia del tempo e filosofia della storia, spezzando il nesso necessitante tra avvenimenti di carattere storico e corso del tempo. Entrambi gli autori mostrano come le categorie che diverse civiltà hanno sviluppato per concettualizzare il tempo sono figlie di concrete condizioni teoriche e materiali ereditate da epoche precedenti, che le hanno inevitabilmente influenzate. Entrambi gli autori, inoltre,

hanno mostrato come il tempo sia in qualche maniera inscindibile dai modi della sua comprensione: in questo Macho ha sviluppato un approccio più materialista, mentre Hartog uno più concettuale. Entrambi, però, richiamano l'attenzione sulla necessità, laddove si parla del tempo, di analizzare i discorsi sul tempo, e i modi con cui gli uomini lo hanno visualizzato, spazializzato, portato ad espressione.

In questo senso, forse, al di là delle differenze specifiche tra gli approcci dei due autori su cui ci si è soffermati nel corso del presente lavoro, è possibile trovare una caratteristica comune ad entrambi: Macho e Hartog mostrano, infatti, che il tempo senza l'uomo – senza i suoi concetti e i suoi artefatti, le sue storie e i suoi rituali – è un tempo muto. Compito dello storico e del teorico della cultura è l'analisi di tali concetti, artefatti, storie e rituali al fine di rendere conto di come il tempo sia dia sempre al plurale: come pluralità di tempi e storie che rendono il tempo afferrabile e umano.

301 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXV, 2023, 3, pp. 301-320
ISSN: 1825-5167

CHURCH AND STATE AS AGONISTIC PARTNERS IN THE TIME OF NEOCONSERVATISM*

MACARENA MAREY
Facultad de Filosofía,
Universidad de Buenos Aires
CONICET (Argentina)
m.marey@conicet.gov.ar
macarenamarey@gmail.com

ABSTRACT
The point of this paper is to indicate that liberal secularist frameworks are not very useful to address the de-democratising phenomena that neoconservatism and religious right-wing actors are causing today. Taking the Argentinian context as object of philosophical analysis, I defend two intertwined theses that have bearing on the way left-wing politics and activism deal with the revitalisation of the political participation of right-wing and neoconservative churches and religious actors. The first one is that although the secularisation thesis cannot explain today's religious political revitalisation, at the same time the reconfiguration of the way Christian churches participate in politics is confined to the political ideology of secularism. The second thesis is an explanation as to why this is so: secularism is enacted within an agonistic-deliberative political field in which fully legitimised and polarised agents shape each other's agency, and that at the same time delegitimises those subjectivities and collectives that do not adjust to its homogenising polarisations. In sum, debating about secularism and religion is still needed, but today the focus of the discussions should be put in the way the liberal state and the hegemonic church authorities collaborate to marginalise several collectives from political participation.

KEYWORDS
Neoconservativism, Fundamentalism, Political Participation, Secularism, Religion

In 2020, the National Congress of Argentina deliberated to finally pass a new elective abortion law that guarantees public access to a legal, free, and safe abortion in the first 14 weeks of pregnancy.[1] The legislators who opposed the bill and the pundits invited to speak against it at both chambers shared the tendency existing in

* Acknowledgements: I thank Moira Pérez, Blas Radi, Alejandro De Oto, and Diego Fernández Peychaux for reading the first versions of this work.

[1] 'Acceso a la interrupción voluntaria del embarazo. Ley 27610' [Access to the voluntary interruption of pregnancy, Law 27610] [available at: http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/345000-349999/346231/norma.htm]

Argentina since the decade of the 1980s of instrumentalising liberal and secular discourses and articulated their religious arguments in terms of rights, sovereignty and even of intersectionality.[2] Roman Catholic priests and legislators argued in secular terms that the law was not good for poor people, that it was not what poor women wanted, and even that abortion was an imperialistic imposition. In 2018, when the law was approved by the Chamber of Deputies but rejected by the Senate, the feminist Methodist theologian María de los Ángeles Roberto spoke in favour of the bill at an informative meeting at the Congress. She explained that the Bible did not condemn abortion, which was not even considered a sin by the Mosaic law.[3]

I. INTRODUCTION

Conservative ecclesiastical authorities and actors have always been around; the prefix "neo-" highlights that today they, even in all their diversity, participate in politics in a specific fashion. The salient characteristic of this participation in many political settings is that they speak the political and legal language of rights and of liberal-republican democracy to foster exclusionary policies and counter inclusive legislation and policies.[4] While this happens, at the same time we find egalitarian activists that articulate a religious discourse to promote inclusive conceptions of religiosity, acting within their churches and religious communities with transformative effects.[5] The problem is that the former ones play leading roles in

[2] See Jorgelina Loza and Magdalena López, *Representaciones y repertorios de expresiones conservadoras organizadas contra el aborto en Argentina (2018-2020)*, in A. Torres Santana (editor), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, Fundación Rosa Luxemburg- Ediciones desde abajo, Bogotá 2020, pp. 55-74; and María de los Ángeles Roberto, *Estado e Iglesias frente a la despenalización y legalización del aborto*, in Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicaciones (ALC Noticias) and Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) (editors), *Dossier Estado Laico en Argentina*, 2018, pp. 24-26 [available at: https://www.otroscruces.org/wp-content/uploads/2018/10/Articulo-Mar%C3%ADa-de-los-Angeles-Dossier-.pdf].

[3] Her contribution can be watch here: https://www.youtube.com/watch?v=_OMO7bcfOz8.

[4] Juan Marco Vaggione and Maria Das Dores Campos Machado, Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America, in *Politics & Gender*, 16, 1, 2020, pp. 6-10. Juan Marco Vaggione, *The conservative uses of law: The Catholic mobilization against gender ideology*, in *Social Compass*, 67, 2, 2020, pp. 252–266. Wendy Brown, *American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization*, in *Political Theory*, 34, 6, 2006, pp. 690-714.

[5] For an analysis of the emancipatory effects of 'inclusive churches' (in contemporary Brazil and particularly in Recife), see Silas Veloso de Paula Silva, Júllia Alves de Almeida and Priscylla Karollyne Gomes Dias, *Muito além do Arco-íris: homossexualidade(s) e diversidade sexual em práticas discursivas em torno de uma Igreja Inclusiva da cidade do Recife-PE*, in *Periódicus. Revista de Estudos Indisciplinares em Gêneros e Sexualidades* 1, 14, 2020, pp. 124-159. These inclusive churches and their theological elaborations have strong liberatory implications both for Christianism and secular public policies. In Argentina, there is a strong plurality within Evangelist denominations that manifests itself in public confrontations on abortion and LGBT+ rights between ACIERA (the right-wing 'Christian Alliance of Evangelic Churches of Argentina' who opposes reproductive rights, sex

politics, while the latter are usually pushed aside to the margins of effective political participation.

In this paper I defend two intertwined theses that have bearing on the way left-wing politics and activism deal with the revitalization of the political participation of right-wing and neoconservative churches. The first one is that although the secularisation thesis cannot explain today's religious political revitalization, at the same time the reconfiguration of the way Christian churches participate in politics is determined by the political doctrine and ideological discourse of secularism. The second thesis is a philosophical-political explanation as to why this is so: secularism, taken as an ideology and political discourse, is enacted within an agonistic-deliberative political field in which fully legitimised and polarised agents shape each other's agency, and that at the same time delegitimises and marginalises those subjectivities and types of agencies that do not adjust to its homogenising polarisations.

As it is widely known, deliberative democracy and agonistic pluralism are rival theories of democracy. Although in general terms I agree with Chantal Mouffe's critique of deliberative democracy and her rendering of agonistic pluralism,[6] I think that liberal deliberation and agonism are not simply the irreconcilable core elements of opposing abstract conceptions of democracy. Deliberativism and agonism are views of political participation and decision making describing different but coexisting aspects of the political and of politics in formal constitutional democracies. Deliberative and agonistic theories both aim to describe how participation occurs and ought to occur in democratic settings to lead to legitimate and inclusive outcomes, considering pluralism and dissent. In many democratic scenarios, such as the one I analyse in this paper, both views work together to shape a particular political setting that is reducible to neither of them separately. They act jointly, arranging the territory of political participation in a specific fashion. Only those agents fully authorized in agonistic terms as legitimate mutual adversaries are the ones participating in the (liberal) democratic and dialogical procedures that take place both within institutions and within the public sphere. One of the problems with deliberative democracy is that it fails to fully recognise the fact that it takes place within agonistic frameworks: agonistic adversaries (agonistic partners) are the ones who get the authorization to deliberate together. Meanwhile, the rest of the demos, i.e., those subjectivities, agents and actors who do not adjust to the agonistic discursive adversarial polarization, are displaced to the margins of political participation, though remaining under the same normative roof. I will apply the

education in schools and LGBT+ rights) and FAIE (the center and left-wing 'Argentine Federation of Evangelical Churches', who advocates for reproductive rights, sex education in schools, and LGBT+ rights).

[6] Chantal Mouffe, *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?*, in *Social Research*, 66, 3, 1999, pp. 745-758; Chantal Mouffe, *The democratic paradox*, Verso, London 2000.

hypothesis that secularism is enacted within the borders of this agonistic-deliberative domain to see if it explains some of the marginalising and de-democratising social phenomena of the present.

Secularism is in place not only in Western Europe and the United States of America. Secularism and the declination in post-secularist terms of the principles and ideas associated to it are as global as capitalism as they are an essential component of international right and transnational politics. I do not claim that all the critical and progressive principles that are associated with the idea of the secular state, such as separation between church (i.e., religious authorities) and the state, freedom of religion and religious equality, religious plurality, and diversity should be universally rejected. My aim is, rather, to analyse whether secularism as the mainstream ideology in which many political debates on the relationship between church and state are framed in secular-Christian polities such as, for instance, many South American democracies (and particularly in Argentina),[7] is helpful if the aim is to keep the state and the church separated. I will focus on secularism as it is enacted in these contexts, and not in the USA nor in polities where the majority religion is other than Roman Catholicism and Christian religions in general, because analysing the way secularism works in these particular contexts has strong conceptual bearings on the universal scope and meaning of the concept of secularism. Indeed, my point of departure here can be illustrated with this passage by Saba Mahmood:

> Secularism is not something that can be done away with any more than modernity can be. It is an ineluctable aspect of our present condition, as both political imagination and epistemological limit. To critique a particular normative regime is not to reject or condemn it; rather, by analysing its regulatory and productive dimensions, one only deprives it of innocence and neutrality so as to craft, perhaps, a different future.[8]

I bring up this quotation also because I want to highlight two things from it. The first one is that secularism is a pervasive political discourse and that as such it is not fading away vis-à-vis religious neoconservativisms. But at the same time, in many South American contexts, the emergence and growth of neoconservative religious actors in politics makes it important to emphasise, against an idea widespread in many progressive contexts in the region, that this presence is not a vestige from an obscurantist superstitious past that only more secularism could overcome. Religious practices, beliefs, ways of life, ethics, and traditions are not oppressive in themselves just for being religious, in the same way traditions are not unjust for being traditions. So, the situation is that both secularism and religions are central aspects of many polities. Democratic communities tend to value both. My concern in this paper is with the way they interact in those political contexts where they have established

[7] In Argentina and in general in Latin America, "laicism" and "laic state" are more frequent than the term "secularism". In spite of this, I will use "secularism" and "secular" because laicism is included under the ideology of secularism.

[8] Saba Mahmood, *Religious difference in a secular age. A minority report*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2016, p. 21.

complex and problematic relationships, considering that religious phenomena manifest in several different ways that exceed the *moral conscience model of religion* that predominates in our (to different degrees) secular legal systems.

I use the turn "moral conscience model of religion" to qualify what Webb Keane describes as "belief model of religion" by adding to that model some of the characteristics this author ascribes to the "morality model of religion".[9] It is true that the conception of religion assumed in the idea of freedom of religion predominantly used in secularist settings tends to reduce religiosity to a "sincere belief model". This model is "at the heart of a moral narrative of modernity such that to maintain a religious practice that is not centred on belief— to pay too much heed to (mere) rituals, icons, clothing or dietary laws, for instance— is to remain backward".[10] I propose instead that this model of religion could be better described as a moral conscience model of religion, which in turn captures the predominant view of religiosity not as a matter of merely holding theoretical (rather than practical or ethical) beliefs about the afterlife, the soul and God, but mainly as a matter of holding moral propositional beliefs and sincere convictions (which Keane tags as "morality model of religion"). These moral convictions are usually no more than external preferences (mainly about other people's sexuality, parenthood, and gender identity) and do not generally involve exercising practices of piety in community with others.

The moral conscience view of religion shares with the belief model described by Keane the idea that individuals freely and voluntarily choose their religious moral convictions as if they were shopping for a conception of the good life in a market of worldviews, as if one could simply and without cost and doubt change their ethics to a more conveniently secular religious practice. Freedom of religion understood in these moral conscience terms justifies the legal figure of an individual's right (and ultimately a collective's right, because it is also ascribed to churches and even commercial establishments) to have one's beliefs protected from offense. "Offense" is, in turn, very widely construed so as to legally allow a Christian baker not to sell their products to homosexual couples or a church to demand the official censure of a work of art depicting the Virgin Mary as a pro-choice feminist, to give easy examples. At the same time that it protects these latter forms of religious claims, this secularist model tends to inhibit ritual, practical, and communal expressions of religion, such as wearing certain items of clothing to achieve humility, public expressions of popular religiosity in the form of altars to popular religious figures outside of the traditional official iconography, or non-monotheistic conceptions of the divine that give the Earth a sacred value. Keane is right in highlighting that what a secularist conception of freedom of religion values the most is the "propositional

[9] Webb Keane, *What is Religious Freedom Supposed to Free?*, in W. Fallers Sullivan, E. Shakman Hurd, S. Mahmood and P. G. Danchin (editors), *Politics of religious freedom*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2015, pp. 57-65.

[10] Webb Keane, *What is Religious Freedom Supposed to Free?*, p. 61.

stance toward one's thoughts"[11] whatever their content, which also entails a specific form of voluntary and discursive, even transparent, individual access to those thoughts, praised and privileged over "external" practices. The value attached to the idea that we are capable of freely choosing our religious and non-religious beliefs is what gives value to freedom of religion in the first place. The point that is important is that secularism privileges this conception of religion (as valuable insofar as it is a freely chosen set of moral beliefs, as illusory as this idea is) and so also privileges those people who have this particular attitude towards their own and others' religiosity, over other ways of living religion. This privileging of a certain conception of religion has, of course, great impact on the way religious subjects participate in politics.

In the second place, my concern is also about those epistemological limits to which Mahmood referred and the impact they have on the political imagination of left-wing activism and militancy. By flattening out diversity and plurality in those contexts, secularism can conceal and silence many aspects of the present. By functioning like this, it can throw one off the tracks when trying to understand the very problems that arise because of the way religions and secularism interact. Of course, this concealment and the normative expectations that come together with the way secularism describes the world do have actual effects on reality because they shape the way we perceive it and act in it. But how can one criticize something that conceals and mutes its own problems? The way out of this apparent dilemma is posing the adequate question. The question to ask when dealing with all the dilemmas, contradictions, clashes, and normative deadlocks that are brought about by the way secular and religious views of the political interact is *what normative work secularism does* in a certain place and time. This question is akin to the ones Joan Wallach Scott employs in *Sex and secularism* as orientations to develop her analyses of how secularism devised and organised modern gender inequality. I follow her in taking "secularism" as an ideological discourse: "secularism is a political discourse, not a transcendent set of principles, or an accurate representation of history. Like all discourses, though, it has a purpose and a set of effects that produce a particular vision of the world —a vision that shapes and is accepted as reality, even as it misrepresents history".[12]

What effects are produced by this particular vision of the world in a context like the one sketched at the beginning of the paper? In section II, my main aim is not to provide a detailed description of the place of religion in politics in the particular context of Argentina (although you find this account throughout the paper and footnotes), but to stress how attention to concrete practices shows the inadequacy of mainstream secularist and post-secularist abstract approaches to the matter. This section is

[11] Webb Keane, *What is Religious Freedom Supposed to Free?*, p. 61.

[12] Joan Scott, *Sex and secularism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2018, pp. 9-19.

intended to highlight the importance of a philosophical approach informed by the idea of situated and decolonised universalism. This perspective does not imply that I pretend to be describing all situations while describing my own practical context; on the contrary, it aims at gaining theoretical and philosophical insights from each context, so we do not fall prey to imposing a monolithic pure and ideal theory upon every reality. This perspective involves, thus, a non-ideal point of view that aims at perceiving social injustices, in this case in the way churches participate in politics within secular states, and using that knowledge to refine the concepts that are embedded in political practices. In section III, I explain how secularism, as an ideological discourse, works within what I call an agonistic-deliberative political setting, in which deliberation and agonistic politics are part of the same concrete dialectics and transform each other to form a mode of interaction different from what deliberative theorists of democracy and defenders of agonistic politics usually picture. In section IV, I draw some normative conclusions. Methodologically, this paper proposes a critical theoretical framework and *tests it* against a concrete practical context; it does not provide an abstract justification of normative principles. If the application of the framework I introduce to explain what is happening in a particular scenario is fruitful, then I only claim that it is useful also to refine debates and practices involving religion in the public sphere, not that it is a set of true *a priori* and ideal principles to apply to any given context.

II. CAN SECULARISM AS A THEORETICAL FRAMEWORK EXPLAIN WHAT IS GOING ON?

In each polity secularism performs different tasks, has different political orientations, and puts different affects in motion. Secularism has a global character, as it is embedded in the liberal discourse of international law and rights and in the self-comprehension of mainstream philosophy and political and juridical sciences. It is also embedded in the political activism of different political movements and in most juridical and legislative practices; even "anti-gender"[13] religious movements and churches increasingly appeal to the secularist principle of separation of state and

[13] I do not focus in detail on the use of the turn 'gender ideology' in this paper but I want to remark that in South American political contexts, the neoconservative religious discursive strategy in the public sphere is to a great extent organized around the attack against 'gender ideology'. As it is known, this turn was coined by Roman Catholic activist Dale O'Leary in the 1990s and is profusely used today by Catholic and Pentecostal hierarchies and activists, and by certain sectors of feminism who oppose trans rights. 'Gender ideology' encompasses all advocating for sexual, reproductive, and LGBTIQ+ rights and claims that are portrayed, in South America, as part of a 'communist', totalitarian, and anti-democratic menace that endangers 'true' human, civil, and political rights, liberty, and democracy. 'Gender ideology' is articulated in a liberal-democratic language that is essential to the way religious and non-religious neoconservatives (including trans-exclusionary feminists) dispute the meaning of human rights and democracy, mainly by exploiting the concept of religious freedom.

church when participating in politics against sex education and trans rights. As an ideological discourse, secularism does normative and epistemic work in all the polities where it is present mainly because it entails a certain universal narrative about the past, about modernity, about the state, about how the history of certain democratic values or principles (e.g., tolerance, neutrality), and of the enjoyment of rights such as freedom of religion, conscience and speech, and religious equality. Secularism is part of a global narrative that tells a tale of universal history. As Saba Mahmood put it, "insomuch as secularism is characterized by a globally shared form of national-political structuration [i.e., the "structure of the modern liberal state"], the regulation of religious difference takes a modular form across geographical boundaries".[14]

Because of its global character and being "religion" and "state" plural and concrete phenomena as they are, attention to the way secularism works in each particular context is necessary to focus on the pertinent questions and to push aside those debates that, although ubiquitous in academia and political forums, miss the point of what is at stake. In the case of this paper, I am thinking about secularism from the context of Argentina, a Christian-Secular South American country. Argentina has a concordat with the Vatican and maintains a religious establishment privileging the Roman Catholic Church over other churches, religions and worldviews, while the right "to profess freely their religion" is constitutionally granted to all the inhabitants by the section 14 of the Constitution.[15] Following an interpretation of Section 2 of the Constitution ("The Federal Government supports the Roman Catholic Apostolic religion"), the Argentine state also finances the Roman Catholic Church.[16] The concordat (law 17.032, from 1966) was signed during a dictatorship but has never been derogated during democratic times, with which it gained legitimacy. Moreover, in Argentina the Catholic Church is a public juridical person, a legal status no other religion holds in the country. This legal and political framework where the ecclesiastical hierarchy of the Catholic Church enjoys several political privileges coexists with a rich religious plurality that, as I will mention in a moment, pervades Catholicism itself.

In the specialized literature, a polity with a Roman Catholic majority is usually taken to be a "Catholic country", a mono-religious society with little room

[14] Saba Mahmood, *Religious difference in a secular age*, p. 2.

[15] 'Constitution of the Argentine Nation': http://www.biblioteca.jus.gov.ar/argentina-constitution.pdf

[16] For an accurate description of the relationship between the Catholic Church and the state in Argentina up to 2009, see Juan Cruz Esquivel, *Cultura política y poder eclesiástico. Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina*, in *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 2009, pp. 41-59. A solid work on the matter that focus on the way the election of Jorge Bergoglio as Pope has revitalized the presence of Catholicism in Argentine society, politics, and state, see Fortunato Mallimaci, *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*, Capital Intelectual, Buenos Aires 2015. See also Pablo Semán, *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires 2021 for a study on popular religiosity in the Greater Buenos Aires that highlights the rich hybridization between religions and religious denominations and its innovative effects on religiosity.

for plurality. This alleged lack of pluralism often triggers academic debates about the need to go back from post-secularism to simple traditional secularist restrictions to religious expressions in the public sphere so as to tame the theocratic impetus of such homogeneous polities that would see eye to eye in all moral matters. This is, for instance, Nadia Urbinati's position.[17] But even for the specific case of Italy Urbinati has in mind, Tom Bailey and Michael Driessen remark that "a distinctive form of Catholic political pluralism has emerged [there], one that reflects an increasingly complex, dispersive world of Catholic movements, associations, individuals, media, traditions, and ideas".[18]

The first thing to note is that in South American settler colonial states seen as "Roman Catholic" countries, the history of colonization and decolonization has taught that Catholicism can serve a vast array of projects, from colonial purposes of hegemony building to emancipatory ones, as exemplified by the Zapatists' embrace of the Virgin of Guadalupe in Mexico and the Liberation Theology and the Movement of Priests for the Third World in Argentina and Latin America in general. In contemporary Argentina, the *Católicas por el derecho a decidir* [Catholic Women for the Right to Choose] organisation has been essential for the success of the new abortion bill passed in 2020. Movements like this one and other religious groups that champion LGBT+ rights enrich feminist and left-wing politics as well as their own churches. They have a great transformative potential that does not have pernicious homogenizing effects on either the church or left-wing activism. More importantly, and this is most clear in the case of religious LGBT+ activism, they open up the possibility of not having to tragically choose between religious and sexual identities, which in turn enriches political participation.[19] In the end, they have an impact on the laic conception of what it is like to be a religious agent participating in politics, as they politicize their claims vis-à-vis ecclesiastical authorities and make available public religious expressions and arguments *for* reproductive and LGBT+ rights vis-à-vis deliberative political institutions.

But not only is there a strong political, social, and even religious pluralism within Catholicism in Argentina that manifests itself in several popular forms. When someone claims there is no pluralism somewhere, most probably the speaker is erasing entire collectives rather than detecting a real absence of diversity. The risk of talking about "mono-religious democracies" is that of ignoring the importance of coexisting forms of religiosity and non-religiosity that have a considerable shaping impact on traditional Catholicism. In the case of Argentina, and this is valid for many

[17] Nadia Urbinati, *Laïcité in Reverse: Mono-Religious Democracies and the Issue of Religion in the Public Sphere*, in *Constellations*, 17, 1, 2010, pp. 1-21.

[18] Tom Bailey and Michael Driessen, *Engaging Post-Secularism: Rethinking Catholic Politics in Italy*, in *Constellations*, 24, 2, 2017, pp. 232-244, p. 234.

[19] For an analysis of these dimensions and the way they intersect and impact on political participation, from a resource theory framework and intersectional approach situated in the USA, see Royal G. Cravens, *The Politics of Queer Religion*, in *Politics and Religion*, 11, 2018, pp. 576–623.

Catholic and Christian countries, one ought to distinguish between the strong political power the Argentine Roman Catholic Church's official authorities have, on the one hand, and the plural and diverse character of the way Catholicism is practiced throughout society, culture and politics, on the other. This diversity is, moreover, a product of the interaction between official dogma and popular religiosity and ethical worldviews in the Argentine territory. As Juan Martín Vives writes, "the religious landscape in Argentina shows there is no homogeneity in terms of religion. On the contrary, the majority religion coexists with various minority religions, as well as with other worldviews (like those of the native peoples) and an increasing number of people without religious affiliation".[20] In this framework, the secularism versus post-secularism debate concerning "mono-religious" polities loses the premise of mono-religiosity that had provoked it. The political problem is, and I quote Vives again, that "despite the deep transformations in the religious composition of the Argentine society, the model of church-state relations continues being virtually the same as that of 1853, when the first federal constitution was enacted".[21]

In the second place, but tightly connected with this, the secularism versus post-secularism debate misses the point because it works within the limits of a vision of the political that reduces issues of political participation to the expression of judgments, understood as public reasons, in deliberative institutional processes of decision making. This vision of political participation goes hand in hand with the secularist moral conscience model of religion. Its scope is extremely and unrealistically narrow and thus minimizes their difference. The main difference between secularism and post-secularism is that post-secular politics means that certain religious claims and expressions are to be allowed in political deliberations, but as an acquiescent concession to a political reality that insists on presenting religious people, instead of "progressing" to a more secular *modus vivendi*. If post-secularism is secularism's resignation, a second-best option, is it a good solution? I believe it is not. In post-secular theories, not all religious expressions are allowed to enter the public post-secularist forum, the problem being that the question reappears: what criteria do we use to choose which religious claims will be allowed?

Wendy Brown has skilfully captured just how competent right-wing Christians are in speaking the liberal language of rights to advance their religious agendas.[22] Let me add: whereas religious authorities are usually very skilled in translating religious

[20] Juan Martín Vives, *Religious freedom without equality? Religious minorities and the establishment of religion in Argentina*, in *Journal of Law and Religion*, 33, 2, 2018, pp. 172–191, p. 175. For an extensive survey on religiosity in Argentine society, see Fortunato Mallimaci and others, *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina*, in *Informe de Investigación*, 25, CEIL-CONICET, Buenos Aires 2019 [available at: http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/ii25-2encuestacreencias.pdf].

[21] Vives, *Religious freedom*, p. 175.

[22] Wendy Brown, *In the ruins of neoliberalism. The rise of antidemocratic politics in the West*, Columbia University Press, New York 2019, chapter 4.

claims into liberal and deliberative language and are always welcome to speak at legislating chambers when they want to block access to health services like abortion, arguments against the capitalist exploitation and privatisation of a certain territory on the ground that it has a sacred character for an entire collective are not considered as public reasons in most liberal deliberative and juridical settings. Secularism favours the first sort of religiosity and authorises its full legitimacy to participate in politics because it corresponds, in the end, to the sort of religious subject that is presupposed by secularist normativity. In a nutshell, post-secularism shares with secularism the tendency to reduce religion to a moral conscience model briefly described in the previous section. This fails to be compatible with the ways in which religions are practiced within the very societies for which it has been proposed as a strategy for reaching a tolerant consensus, as this religious favouritism marginalises whoever does not adjust to that model. Besides this normative failure, secularism and post-secularism share an explanatory failure because of the rigidity of their conception of the social world. Indeed, another reason why the secularism versus post-secularism debate is not useful to address problems associated with contemporary religious neoconservatism is that we live in the times of the discredit of the secularisation thesis. I want to highlight how two aspects of the obsolescence of the secularisation thesis relate to the situation in which religious authorities and collectives are revitalising their right-wing political participation while at the same time different inclusive advocacies find a hospitable place in religious ambits.

In "Lack of pluralism and post-secularism in Catholic countries", Sebastián Rudas distinguishes two claims behind the secularisation thesis. The first is an empirical claim that has been disproved. It holds that "religion and modernity, roughly speaking the consolidation of democratic government, a capitalist economy, and scientific and technological development are inversely related", which has raised the expectation of the "eventual disappearance of religion in modern societies".[23] In is not even necessary to analyse the evidence provided by authors like Rodney Stark to acknowledge that this expectation has been shown completely unrealistic.[24] The ethical and political problem with this claim is that it is built upon the normative underpinnings of the secularisation thesis, i.e., the secularist belief that the modern state's secular institutions are just and fair (if they do not overstep their public jurisdiction into the private sphere) and that religion (when allowed in the public arena) is violent. Indeed, from this first empirical claim based on an evaluative premise, the secularisation thesis draws a normative claim:

> an adequate place of religion in modern societies is the private sphere, however defined. It is assumed that in a healthy modern state religion must remain a private issue. The practical consequences of this normative

[23] Sebastián Rudas, *Lack of pluralism and post-secularism in Catholic countries*, in *Constellations*, 27, 2, 2020, pp. 258-272, p. 359.

[24] Rodney Stark, *Secularization, R.I.P.*, in *Sociology of Religion*, 60, 3, 1999, pp. 249-273.

> dimension are grounded in the claim that religion must be located in private life: the household, the family, individual conscience, and private institutions. One sphere where there has been specific reluctance to let religion in is the *political* sphere, that is, in state institutions and forums of formal politics. Influenced by the secularization thesis, politicians and scholars have assumed—surprisingly uncritically, as José Casanova […] points out —that religion should occupy no place at all in liberal democratic politics.[25]

The normative claim that "religion should occupy no place at all in liberal democratic politics" has also shaped how the political participation of religious authorities and movements is perceived and understood, no matter what their place in the political compass may be. Moreover, confining something considered violent (that is the reason it is displaced from the political territory) to the household, the family, individual conscience, in a word, "the private", i.e., precisely the place the liberal state is, supposedly, not to intervene, sounds risky to say the least. Does religion cease to be dangerous once it is confined to the private sphere? *Is privatisation enough to de-politicise religion?*

The current scenario can be summed up as follows. It is clear that the narrative of moral and political progress entailed by the secularisation thesis has to be abandoned, but this abandonment should not lead to a nihilistic forsakenness of emancipatory agendas. Juan Marco Vaggione puts it clearly:

The challenge, then, is not just to move away from the fiction of a growing secularity, but to do so while intensifying the process of gender and sexuality liberation. While secularism as a paradigm for social analysis seems inappropriate, given religious revitalization, the risk of legitimizing political religion is the empowerment of illiberal agendas.[26]

But this puts the question not simple at the frontiers between the religious and the secular, as if they were two separate lands and everything could be solved by just walling the borders between the public and the private. On the contrary, the challenge has to be met within an agonistic-deliberative political territory that maps its own borders by hierarchising subjectivities and types of agencies with the very secularist dichotomisation "secular-versus-religious". But can the challenge be met at all under these circumstances?

III. THE AGONISTIC-DELIBERATIVE FIELD

How to deal, in theory and in praxis, with the reactive politization of religious movements? A typical secular subject's attitude towards this situation is something

[25] Rudas, *Lack of pluralism*, p. 359. He is quoting Casanova's classic work: José Casanova, *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago 1994, p. 11.

[26] Juan Marco Vaggione, *Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious*, in *Social Theory and Practice*, 31, 2, 2005, pp. 233-255, 234.

like this: "We must defend our secular, non-religious victories from the attacks of this vestige of an obscurantist past". In Argentina, this diagnosis is widely found in the discourse of many left-wing and feminist and LGBT+ activists, intellectuals, and citizens in general any time topics such as abortion or LGBT+ rights take the centre of the public agenda. This diagnosis is not a good depiction of what is actually happening, but an *allochronism*.

I use Fabian Johannes's concept of "allochronism" in the sense expounded by Berber Bevernage, who explains how this practice of denial of coevalness in our own practical contexts produces de-responsibilisation. What Johannes Fabian termed the "allochronism of anthropology" is more systematic than mere anachronism. Anachronism "signifies a fact, or statement of fact, that is out of tune with a given time frame" and is "a mistake, perhaps an accident"; on the contrary, allochronism is brought about by a set of "devices (existential, rhetoric, political)" that are put in motion to produce the denial of coevalness.[27] Berber Bevernage extends the concept to "the practice of symbolically allocating into another time phenomena that take place in the chronological present" in our own practical contexts.[28] As this practice of allochronism produces the Manichaean illusion that past being evil, evil is thus past, its effect is that we do not take any responsibility for those phenomena taking place *hic et nunc*, which in turn is an obvious obstacle to solving the problems associated with them.

A reading of secularism able to explain the reactive politization of religions without endorsing a narrative of secular progress and hierarchisation of religiosities could help to avoid the de-responsibilising practice of allochronism. The theses of this paper aim at constructing such a reading. I will elaborate on them in the remaining of this section. The first one is that although the secularisation thesis cannot explain today's religious political revitalisation, at the same time the reconfiguration of the way Christian churches participate in politics is confined to the political doctrine and ideological discourse of secularism. The second thesis is a political explanation as to why this is so: secularism is enacted within an agonistic-deliberative political field in which fully legitimised and polarised agents shape each other's agency, and that at the same time delegitimises those subjectivities and types of agencies that do not adjust to its homogenising polarisations. My strategy now is not to abstractly justify these claims with analytical arguments, but to *apply* the explanatory framework they make up to the Argentinian debate on the abortion law, to see if they provide a

[27] Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983, p. 32.

[28] Berber Bevernage, *The past is evil / Evil is past: On retrospective politics, philosophy of history, and temporal Manichaeism*, in *History and Theory* , 54, 2015, pp. 333-352, p. 344. Another lucid critique of temporal Manichaeism in progress narratives of left-wing and LGBT+ movements is to be found in Moira Pérez, *Queer Politics of History. On Progress Narratives and Its Outcasts*, in *lambda nordica*, 3, 4, 2016, pp. 15-34.

fruitful critical depiction of it and to draw some normative conclusions from this practical context.

My two claims render a conception of "secularism" as a representational and normative conception of the political (i.e., an ideology, or political discourse) that frames in dichotomic and Manichean ways the comprehension of the state, churches, their history, of religiosity in general, and of social opposition to inclusive movements. I understand secularism as a "strong discourse", in the sense that it is a resilient worldview that normatively legitimises the very description of history and political reality it creates. I borrow the use of "strong discourse" from the way Vlasta Jalusic applies it to neoliberalism,[29] following Pierre Bourdieu's use of the turn of phrase. Bourdieu took the phrase, in turn, from psychiatrist Erving Goffman, who attributed it to the way psychiatric discourse works in an asylum. The idea is that a strong discourse is part of a wider project and serves to the legitimization of a normative regime that orients choices and behaviour so as to fit the description it intends to impose on reality. Because of these effects they have on practical contexts, strong discourses are "hard to combat".[30] In this sense, even when it is a fact that neoconservative religious actors are progressively strengthening their political participation, they tend to be perceived as an anomaly and as an *external* menace to democracy, caused by the alleged persistence of a primitive religious past, and not as what they are: an unjust epiphenomenon of a structurally unjust political and secular (or post-secular) present.

Using this reading of secularism, we can explain, for example, why many polities usually end in an impasse when discussing abortion and LGBT+ issues in formal deliberative and dialogical decision-making processes. The idea of a deep moral (instead of political) disagreement is simply inadequate to explain such impasses. In secularist settings, i.e., where secularism is endorsed as a normative regimen (not in secular settings in general), "progressive" actors already are condemned to end up in an impasse with neoconservatives. Indeed, before entering the dialogue they have assumed a closed definition of their position (as secular, progressive, reflective, good for women, good for "women +", good for "poor women") and that of the "other" (as fundamentalist, religious, acritical, conservative, bad for women). But this particular "other" is not that kind of "other" who gets historically marginalised and pushed away from effective political participation. On the contrary, they are the agonistic partners with whom the secular subject shares the rooms of institutional as well as informal deliberative interactions.

Within the set of political agents already authorized in secularist settings, there is a certain kind of "fundamentalist" that does not contradict the rules of the secular game, a religious subject that is perfectly secular in that they act politically in

[29] Vlasta Jalusic, ,*Feminism, Citizenship and the Possibilities of an Arendtian Perspective in Eastern Europe*, in *The European Journal of Women's Studies*, 9, 2, 2002, pp. 103–122.

[30] Pierre Bourdieu, *The essence of neoliberalism*, in *Le Monde diplomatique - English edition*, December 1998, available at: https://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu.

complete accord with the rules of liberal democracy. This "fundamentalist" is the stereotype by which Pentecostals and Roman Catholics are understood in many secularist and "progressive" settings. Facing "progressive" activists, they are a "repugnant cultural other", as Susan Harding famously put it. But instead of being ostracised, they act as the secular subject's agonists and deliberative partners. These "traditional" fundamentalists (in many South American Countries, "old" Roman Catholics and "new" Pentecostals) secure and regenerate secularism. As Susan Harding put it:

> Fundamentalists create themselves through their own cultural practices, but not exactly as they please. They are also constituted by modern discursive practices, an apparatus of thought that presents itself in the form of popular "stereotypes", media "images", and academic "knowledge". Singly and together, modern voices represent fundamentalists and their beliefs as an historical object, a cultural "other", apart from, even antithetical to, "modernity", which emerges as the positive term in an escalating of oppositions between supernatural belief and unbelief, literal and critical, backward and progressive, bigoted and tolerant. Through polarities such as these between "us" and "them", the modern subject is secured.[31]

How does the figure of the fundamentalist, a product of the ideological discourse of secularism, work when it is used in "progressive" activism? By appealing to polarisation, a secular movement and a laic state institution can claim full legitimacy for their policy proposals as necessary to prevent religious fanatics from imposing theology and their personal private religious views on public legislation. But what actually happens is that the recourse to the threat of the religious fundamentalist homogenises both fields, the secular and the religious, and thus reinforces the ascription of evaluative dichotomic features to both sides, which regenerates the whole process. By othering fundamentalism, then, the secularist discourse polarises the political field in such a way that only two types of agents and agency are recognizable as such, i.e., the secular subjects, movements, and state institutions versus churches' authorities and religious movements. This othering is, indeed, an authorisation of a particular other *as a legitimate adversary* in the political realm. This is the core of the process by which secularism shapes an agonistic-deliberative public arena: only politically authorized voices (both secular and religious) *deliberate* with each other *as equals* within the limits of an *agonistic ground* prepared in such a way so as to exclude those subjectivities and types of agencies that do not adjust to the ideas of religiosity and non-religiosity portrayed by the ideology of secularism. This agonistic field is a territory within the jurisdiction of liberal deliberative democracy, not somewhere outside of the presuppositions of rational deliberation and consensus building.

When agonistic partners arrive at deadlocks, these are frequently solved by sheer bargaining. Bargaining is not in itself problematic; it is a component part of politics. The problem of this particular bargaining is that not everyone affected by its

[31] Susan Harding, *Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other*, in *Social Research*, 58, 2, 1991, pp. 373-393, pp. 373-374.

outcome is invited to the negotiating table, not everyone invited is allowed to speak, and even if they are allowed to voice their claims, not everyone is listened to, understood, and taken into account. The typical secular subject (for instance, progressive activists within official and formal political institutions such as legislatives chambers or working in different levels of public office, including ministries, generally enjoying class, race, and/or gender privileges) and the typical religious subject (religious leaders who are already a part of the ruling elite) interact in a fashion similar to opposing movements in that they influence each other's agenda and strategies. However, their interaction differs from the way movements and counter-movements interact. Opposing movements interact shaping each other's strategies but do not usually have the same political effective weight in a polity.[32] The typical secular subject and the typical religious subject are, on the contrary, co-legislators on an equal standing, sharing the exercise of political power as they take equal part both in the deliberative and in the bargaining moments.

A central normative and evaluative tenet of secularism as an ideology is that the state is neutral and impartial towards religion. But when states and positive legal *corpora* sanction "freedom of religion" and all the rights and duties pertaining to religious people and churches, they *eo ipso define* what "religion" is, what is a "church", and what religious "freedom" actually entails, and what is the normative scope protected by it. By doing this, the state and positive law favour a certain type of religion over others, authorising and de-authorizing different religious expressions and experiences, and organising them hierarchically. That secularism works normatively like this is now almost a truism since Talal Asad's and Saba Mahood's lucid critiques of secularism. I cannot add much to their critique, but I do wish to stress that this work is done (and has always been done) with the active participation of hegemonic ecclesiastical authorities; it is not the autonomous and sovereign doing of laic subjects. The image of a political authority absolutely sovereign over ecclesiastical authorities is a normative and rather naïf idealisation of the concrete

[32] I am thinking of Tina Fetner's description of the interaction between right-wing religious politics and LG activism in the United States. This author studies the 'oppositional, yet symbiotic, relationships that opposing movements develop over time' (Tina Fetner, *How the Religious Right shaped Lesbian and Gay Activism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, p. xxii). In the twentieth century, these relationships carried beneficial effects for the lesbian and gay movement in the USA, as 'the religious right, with its vast resources and political power, has turned a spotlight onto lesbian and gay rights issues, helping the lesbian and gay movement get its message to a wide public audience. Similarly, the religious right has helped push these issues into the platforms of political parties and elected officials' (Fetner, *How the Religious Right*, p. xxii). The religious right's powerful and highly organized activism has in the end helped the lesbian and gay movement to grow, although with the cost of relegating trans rights among other struggles. A less optimistic (perhaps more realistic) view on the contemporary relationship between movements and counter-movements regarding gender issues can be found in Elizabeth Corredor, *Unpacking 'Gender Ideology' and the Global Right's Antigender Countermovement*, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44, 3, 2019, pp. 613-638. Today's anti-gender countermovement is so complex that it includes even sectors of feminism itself that campaign against trans people's rights.

power of the modern state. Churches, ecclesiastical powers, and religious subjectivities are crucial and active participants in the building of the Leviathan. Powerful religious actors operate, act, and deliberate within the political field arranged by the ideology of secularism, not outside of it, because it is a field they have helped to arrange as privileged agonistic partners with full legitimacy to act politically. Neither the idea of the Modern state nor concrete states are religiously neutral institutions capable of superseding religious authoritative structures and popular religiosity with a proxy *religion civile*.

A series of problems sets off from the secularist polarisation of the agonistic-deliberative political terrain. To begin with, polarisation delimits the political compass and the possible positions within it, cancelling all further debate over an issue. This leads to the incapacity to articulate wider and deeper demands and self-criticism within feminist, inclusive, left-wing, and LGBT+ movements, as well as to the incapacity of contesting authorities within churches. For instance, Blas Radi has analysed how polarization in debates on abortion bills tends to marginalise trans men's activism within pro-choice movements, obstructing their access to reproductive justice.[33] At the same time, LGBT+ religious activism for inclusion in churches usually does not to receive support from the secular public, who sees religion affiliation as *per se* a symptom of cisheteronormativity. As a result, the political compass is shifted to the right.

Political dichotomies work in a marginalising fashion. The breaking of the political into two main types of agents fully authorised for participation outcasts whoever does not adjust themselves to those definitions. By depriving them of an efficacious political participation, it sends them to the margins of the demos but not outside of the political regime: they still remain under its jurisdiction and are, thus, unilaterally affected by decisions taken without their effective participation. Once this marginalisation has taken place, both "progressive" actors and the churches' authorities are free to call them "the voiceless ones" and speak on their names. Political marginalisation leads, thus, to instrumentalisation, which deepens the negative material and symbolic consequences of marginalisation.

Another problem that arises when using the discourse of secularism in left-wing and inclusive movements is that secularism and the political power of churches and religious lobby regenerate each other. Ecclesiastical authorities and anti-gender movements will appeal to the secularist conception of religion as a place free from state intervention to secure privileges for their institution, providing "public reasons" to support their anti-egalitarian agendas. A clear example of this is the movement "*Con mis hijos no te metas*" [Don't mess with my children]. This Christian organisation is active in Argentina and other South American countries and opposes sex education, abortion, LGBT+ rights and reproductive and non-reproductive rights. In Argentina, the movement articulates a public discourse based on citing the American Convention on Human Rights, the Constitution, and the National Education Law, endeavouring to show how its religious

[33] Blas Radi, *Reproductive injustice, trans rights, and eugenics*, in *Sexual and Reproductive Health Matters*, 28, 1, 2020, pp. 1-12.

and conservative claims are perfectly consistent with the secular juridical framework of international treatises and of politico-juridical deliberation in general.

Under the present conditions, church and state are usually already separated to the advantage of right-wing ecclesiastical authorities, churches, and movements, i.e., religious denominations and lobby groups who already are proficient in speaking the language of secular deliberation. This, in turn, promotes an illegitimate political inequality among religious people and institutions. At the centre of my analysis was the fact that there are political debates that tend to get locked into impasses (which is a common, not necessarily problematic moment in any democracy), such as when abortion bills or policies concerning sexual rights and gender identity are debated. A non-ideal perspective as the one I employed here adopts the premise that conflict is unavoidable, ineradicable, and not necessarily, nor usually, violent, and that reaching consensus is not an aim to be pursued not matter what. But in certain democratic contexts, secularism can be a way of using conflict to protect the inegalitarian and marginalising ways in which political participation and power are distributed, instead of a way of acknowledging difference to amplify the voices of the disenfranchised ones.

IV. SOME NORMATIVE CONCLUSIONS

Three broad normative conclusions can be draw from my analysis.

First, the normative orientation of the laicist-secularist principle of separation between church and state, both in societies with evident religious diversity and in contexts where a certain religion predominates, should be that it cannot be used to promote the supremacy of some religious institutions over other churches and visions of the world. The problem is that in many secular contexts it is used in this way. Indeed, the principle of church and state separation functions in the context described as if it were a transparent criterion to justifying the state's non-interference in church matters. But let's ask some normative questions: is this the function for which we value the principle in its best rendering? Are its uses and applications faithful to the critical meaning for which it is cherished as an essential component of a normative order, independently of its genealogy?

In any contemporary democratic context, by means of laws, public policies, and treatises the state defines what a church is and what is not a church. Being or not being legally considered a church by the political authority is crucial because this status determines the rights a religious community has and has not. Laic states thus regulate significant aspects of churches, religious lives and subjectivities. Now, the state does not do this independently from ecclesiastical participation; on the contrary, every norm and policy associated with the separation of church and state are the product of a negotiation with religious actors that participate and have been participating politically throughout history, directly (with ecclesiastical authorities holding public offices, for example) and indirectly (with lobby, economic power, or

by exerting pressure on parishioners that are members of the parliament). Obviously, not all religious communities participate in politics with the same weight. In Latin America in general, the Roman Catholic authorities (which does not mean Catholics in general) have had and continue to have a leading role within institutions.

The predominant influence the Roman Catholic ecclesiastical authorities have on politics does not respond to any sort of extra political "representation" of Catholic majorities. Indeed, political representation and ecclesiastical representation are not congruent: Catholics deeply disagree among each other and with the church authorities regarding political and religious issues. Even if there are political parties and candidates that publicly identify as Catholics (or any other religion), this does not mean that they will act politically in representation of their churches. This seems very evident, but it tends to be forgotten when analysing the matter. Democracies do not give any legal and political authorisation for churches to act politically in representation of a religious community, as if this latter were a cohesive unity of voters agreeing on all pertinent matters.

The separation of church and state in its most democratic reading limits the ecclesiastical authority's jurisdiction and protects the rest of the religious communities from the inegalitarian and unfair political supremacy of a church in particular. It does not imply the absolute arbitrariness of the Roman Catholic Church; it implies the protection of a certain set of individual and communal religious rights and the religious plurality and equality of churches, religions, and visions of the world. *The problem with mainstream conceptions of secularism is that they cannot explain why the separation of church and state is actually most frequently used to the advantage of a powerful church.*

Second, what about the religious rights *against* ecclesiastical authorities and the state? In 2021, on the International Day against Homophobia, Transphobia and Biphobia, the UN Office of the High Commissioner for Human Rights issued the statement "The right to freedom of religion or belief and the right to live free from violence and discrimination based on SOGI are both built on a promise of human freedom LGBT persons deserve that promise fulfilled". There we read:

> Religious authorities have a responsibility to ensure that religion and tradition are not utilized to promote discrimination of persons based on their sexual orientation and gender identity. However, imputations of sin to the conduct and choices of LGBT individuals in the name of religion are often used as the justification for criminalization and other punitive measures in legal systems that, in many cases, derive from colonial structures that were superimposed on cultural views that were more accepting of diversity.[34]

For many people, practicing their religion and belonging to a religious community is an essential aspect of their lives without which they would lose a sense of worth

[34] Available at: https://www.ohchr.org/en/2021/05/right-freedom-religion-or-belief-and-right-live-free-violence-and-discrimination-based-sogi?LangID=E&NewsID=27091

and dignity. The value of this belonging is practical, and cannot be reduced to a secularist conception of religion as a set of beliefs freely chosen by an individual. Leaving one's religion does not amount to merely changing one's mind; it involves also leaving communal practices. This is why ecclesiastical authorities cannot act so as to make LGBT+ parishioners just give up their right to develop communitarian religious practices, and also why inclusive churches are so important. *A secularist vision of religion fails to explain why it is important to protect LGBT+ people's religious rights instead of leaving the predominant churches a carte blanche concerning their treatment towards these collectives.*

Third, a secularist conception of the separation of church and state fails to explain that there is no actual conceptual and normative clash of rights between sexual and reproductive rights and LGBT+ rights, on the one side, and religious rights, on the other. The perceived clash is a product of the polarising effects of the agonistic-deliberative territory secularism shapes; what actually exists, is an instrumentalisation of the legal system and the language of rights to promote anti-egalitarian aims. Debating about secularism and religion is still needed, but today the focus of the discussions should be put in the way the liberal state and the hegemonic church authorities collaborate to marginalise several collectives from political participation. The point of this paper was simply to indicate this, i.e., that liberal secularist frameworks are not very useful to address the de-democratising phenomena neoconservatism and religious right-wing actors are causing today.

321 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXV, 2023, 3, pp. 321-338
ISSN: 1825-5167

ORDERING PREFERENCES

PIERPAOLO MARRONE
Università di Trieste
Dipartimento Studi Umanistici
marrone@units.it

ABSTRACT
In this article, I examine the problem of the ordering of preferences and the neutrality we should have with respect to their temporal location if we are to maintain a largely impartial position in ethical deliberation. I show how some difficulties may arise if we understand the ethical stance not only as a propensity towards impartiality, but also as a way of constructing our own personal ethical narrative.

KEYWORD
Preference, Parfit, neutrality, self, personal identity.

1. The value we assign to different preferences often seems to be a function of the possibility of satisfying them in a certain portion of future time, because if they were satisfied in another, the degree of satisfaction we would attribute to them would be different. It is, for instance, this presumption about the different ways in which we discount the future that has driven the offer made by some large corporations to some of their female employees to pay the cost of extracting, freezing, and storing oocytes, so that they can devote themselves to their careers, without the usual worries of not being able to satisfy their future desire for motherhood, as long as they devote themselves to multiplying the shareholders' profits. Of course, looking at the arrow of time, this can also be seen from the perspective of the past. Assuming that in the course of your life you happen to suffer from toothache, which would you prefer now: that the toothache is an event of the past or that it still has to happen in the future? I think that, unless we are masochists, most of us would answer that it is better for the pain to be in the past rather than an experience to be experienced in the future. It could be said that if we look forward, we do not really know how to discount the future; if we look backwards, well... there is little we can do. This does not mean, however, that there is not much to think about.

The problem of how to discount the future has a close connection with the problem of personal identity. Ultimately, you have to try to imagine rather precisely the subject you will be in order to imagine the future weight you will give to some

preference of yours. The problem of the relationship between time and preference then has important connections with the theory of value, as much as it can incorporate certain characteristics such as integrity. Integrity can, in fact, be seen as a way of attempting to give order to one's personal list of preferences in order to construct some guidance in the elaboration of the later selves we would like to be. With regard to the experiences we have and our preferences with respect to them, it may be necessary to recognise that pain is an experience *sui generis*, which cannot simply be considered one experience among others. This might indicate that, at least in some cases, we cannot make a plausible case for time-neutrality, as Parfit would have it. It could be, however, that this same neutrality is instead a plausible perspective in other circumstances.

Parfit's basic idea in his influential *Reasons and Persons*[1] is that knowing that something may happen in the future time is not a sufficient reason to have a positive or negative preference for this same thing. Now, it would seem that time cannot be said to be irrelevant in our preferences. I would not have wanted to become a father while I was starting my university studies. You can't help but consider it a mockery of fate to realise a big lottery win when you are a centenarian with no heir. Except that fate has nothing to do with it at all, while everything has to do with your dramatic shortage of time, which means that you cannot rationally have the same preferences now as you would have had fifty years ago, except as an indulgent and perhaps even somewhat masochistic fantasy. Think now of this experience that has happened, perhaps more than once to each of us: the writing of a curriculum vitae. A CV describes our life in terms of an area we consider relevant to what we aim to achieve by writing it. To this description, the time dimension is essential and not contingent, i.e. it is an integral part of the CV itself. In certain circumstances, therefore, it is important that the experiences are arranged in a precise temporal order. Years ago an American cousin of mine, single at the time, complained to me about her unsatisfactory social life, telling me that she was not even divorced. It was a cleverly paradoxical statement, which had the virtue of emphasising the mutual temporal dependence of different experience groups. It would seem, therefore, to confirm the idea that temporality is essential to the satisfaction of preferences, in at least some circumstances, and not simply one quality among others. We are often induced to make plans concerning segments of our lives. We can consider these same plans as complex preferences. These complex preferences are also stretched over time by the time sequence we have constructed in our imagination. If I plan a trip after I have completed that monograph that has kept me busy for so long, I really cannot imagine that the experience of that trip that I would like to take could be done in the same way even without completing that work that I care so much about. They are two qualitatively different experiences and only the first one really corresponds to my project. Without the possibility of tracing them back to a specific

[1] D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1986.

and individualised temporal order, many experiences would lose the characteristic of being our own experiences and perhaps even lose the possibility of being included in the web of knowledge.

2. Aristotle argues at the beginning of the *Metaphysics* that memory (along with sight) is proper to animals that can know, and even distinguishes it from the simple memory caught in the mind, which belongs to animals that are unable to know, at least in the complex manner reserved for us. Without going into further challenging considerations, which would take us to ontological shores, currently beyond my interest, on the intrinsic historicity of human nature, it suffices for now to observe that we often consider our existence in a narrative, i.e. temporal, manner, and that this narrative mode is simply our way of experiencing the world. The temporal order of our experiences, whether of the most significant ones, which ultimately constitute us as the people we are, or of the more mundane everyday ones, which is manifested as temporal in reflexivity (but which evidently must have been so regardless of this, otherwise there would be no need to have bought a train ticket before finishing one's journey), has a clear connection with experience.

There is no need to carry out complicated Heideggerian analyses of being-in-the-world, nor to toil Kantianly over the relations between pure forms of intuition and categories in order to subscribe to what seems to be a fact of our psychological experience in a broad sense. I will not venture to say that temporality is the essence of man, for this seems to me an overly demanding assertion, but I will limit myself to these observations, which might even have the flavour of a given. Even, then, the most rigid and objectivist of moral realists will certainly not be able to escape the fact that we live our experiences of value in certainly different ways depending on the period of our lives in which we find ourselves. We can say what we like, for example that 'love has no age', but behind this superficial and ultimately consumerist slogan is not at all the experience of a feeling laden with value meanings (which are not always positive, by the way) that are always identical to themselves, but rather the reality of an experience that cannot be lived identically regardless of age. Adolescent love is not the same experience as mature love, even though some of the values that the two experiences convey may be close or even identical. Think again of the experience of courage, which in our post-heroic societies is increasingly a residual experience. Courage, which used to be a warrior virtue, is now either the prerogative of the military in war (but less and less, because this contrasts with the aseptic nature of technologised wars) or of extreme sports champions. Both of these categories are populated and predominantly made up of young people. Courage is not something for old people, with some exceptions. Our personal relationships also change over time. The relationship between two young newlyweds does not remain the same until maturity or old age or the first child, assuming that marriage lasts that long. The path of lasting friendships is somewhat reminiscent of the ups

and downs of stock markets: there are periods of closeness, others of estrangement. Not to mention the radical changes that can occur in our own personal identity. Often a severe illness can alter people's character; if they manage to survive, they can change their attitudes towards the world and their priorities. Without making the usual reference to Phileas Gage, each of us, I believe, has had the experience of that particularly arrogant or annoying colleague or relative who suddenly mellowed after an illness, having had direct and traumatic experience of their own frailty.

Personal identity, with all the preferences that make us up, is immersed in the flow of time. The same experience can have very different meanings with respect to the sensations it accompanies. Pepperoni as a child may disgust you, but you can learn to appreciate it as an adult. Perhaps even at least some pleasures are related to the different seasons of life. If I can't get into video games, maybe that is because I am not a digital native. Choices, let's say sometimes, have to be made at the right time, in life as much as in games. To come to terms with our mortality is to recognise that time (or rather: the irreversible flow of time) is too important for us not to take it into consideration, even when this consideration takes the form of denial. Even if it were true what Magritte said, ironically, that it is always the others who die, the fact would still remain that they disappear one after the other. We do not know what the experience of an immortal individual might be, perhaps an infinite boredom from a certain moment onwards, but precisely boredom is a kind of temporal disgust; or it might be just what we imagine it might be for us, namely the excitement of continually having experiences. Perhaps it is not part of the essence of humankind, as some existentialists would have it, but it is hard to imagine that living our experiences in temporality is not always a central and sometimes essential element of these same experiences. It has been said of the ability to choose the right time to make a choice. The English expression *bad timing* indicates this momentary inability to make choice and time coincide. The idea of enjoying a given pleasure in the future can be part of the pleasure itself in such a way that too much anticipation of that plan would make it different. For example, it is clear to everyone (but to women, I think, more so than to men) that the game of seduction has to do with temporality.

3. Since preference ordering is an activity involving moral judgement, often to a complicated extent, it is not difficult to subscribe to the thesis that many preferences (perhaps most preferences) are temporalised. Choice (the judgmental activity of choosing) occurs over time. This activity is exercised over something we believe to be within our capacity. Actually, it is not enough to say this, since a madman might consider it within his power to reach for the moon with a leap or to soar by throwing himself off the ledge of his flat after doing crack. None of these actions were within the realm of the agent's possibilities and therefore not within the spectrum of his available choices. Choosing cannot simply mean making the selection of an option

based on the belief that this option is actually available to the agent, because this belief may be false. Thus, to choose is not the same thing as to choose reflexively and to choose reflexively is not the same thing as to choose rationally. To choose rationally is to select an option from those available on the basis of the best information currently available to the agent. It is necessary for the choice for one of these actions to be at least partially consistent with some purpose that the agent has. Many of the options being discussed in the bioethical field presuppose such a structure, and my idea is that this structure will become more and more apparent as the options relating to the so-called post-human become viable and extended to the general population. This would lead us to a complicated discourse on preference formation, which I will not address here.

There is something implied in this structure, which could perhaps be a problem, and it is an apparent truism: the choices available always have to do with temporality in a different sense than we have discussed so far, since they cannot be exercised over time as an unconditioned totality, but only over a portion of it, i.e. the present and the future, while the past remains excluded and perhaps for this very reason is massively represented in art, just as all artistic production concerning the possibility of time travel is intense. Given this frustrating reality, it is not surprising that almost all contemporary ethical theory in philosophy ignores the past. Yet many things have happened in the past that are relevant to us and options have been made that deliver us to the present for what we are and partially bind us to the future for what we believe we would like to be.

All this can easily be recognised and has its relevance in a general discourse on the role of morality and ethical judgement, whereas it seems to have considerably less relevance with regard to the problem of choice, which that temporal impossibility must take into account. Things can get complicated, however, when we make the simple point that the past has a causal effect on the present. This is what commonly occurs with people who have suffered some kind of trauma. It is also what is commonly assumed by the criminal justice system. It is a view, which according to Parfit is called into question by preference hedonism, that focuses primarily, if not exclusively, on present mental states of the agent that emerge to consciousness or are otherwise precisely identifiable. It is these states and only they that are worthy of consideration. This would mean that a trauma suffered and a trauma only imagined, but of whose past existence one is convinced, should have equal weight in our considerations. This is a very questionable assumption of course. Take multiple personality disorder, about whose very existence we question ourselves. Should we give equal weight and consideration to each of the personalities that merge into consciousness? I think not. I also think that to answer in the affirmative is to have already answered the question about the person's personality, which is perhaps what is at issue. Should a promise or contract and the fictitious belief that a promise or contract has been made be treated similarly,

arguing that what matters is not the reality of linguistic acts uttered with performative intention or contracts actually signed, but the belief about what has taken place, regardless of whether such beliefs are justifiable and are true? Imagine a criminal justice system based on this theory. The consequences would certainly be peculiar: the beliefs of victims and perpetrators could radically diverge and both be held to be true. Our criminal justice system relies on third parties to try to establish what has happened in reality and also in the minds, i.e. in the intentions, of the defendants, but it certainly cannot take into account the beliefs of each of them without the slightest consideration of past reality. The reason is simple: the penal system operates on realistic assumptions and moral realism is its appropriate meta-ethics most of the time. The very idea of punishment and rehabilitation of the offender would have no meaning without this metaethical assumption. The past does indeed have an ethical bearing on the present choice, because questioning what we have done often entails a strengthening of the idea of personal responsibility or, at the very least, an appropriate critical excavation of this crucial notion, a critical dissection that should not be polluted by bad faith.

Another important part played by the past concerns a function of integrity that the ethical dimension fulfils. It is a function that has been frequently emphasised in the history of ethics and concerns the possibility and ability to look at one's life, at least as far as its moral dimension is concerned, as a whole. I will not go into the epistemic soundness of this belief, which entails an important commitment to one or at least some solutions to the problem of personal identity. To this holistic and all-encompassing gaze (insofar as it extends from the past to the future as well), the consideration of character cannot be indifferent, as well as other considerations that may relate to the so-called akrasia, i.e. the weakness of will, which in its individual forms dwells in each of us. In any case, this view of the totality of our ethical life (1) presents us with a deeper and more persuasive vision of ourselves than any other view concerned solely with the conditions currently present in the choice or its effects on our future mental states; (2) reminds us of a fact that is always effectively present, even if often as an unheard background, namely that of our fragility, which should instead constitute one of the main motivations for assuming a critical attitude in ethics.

Another reason not to set aside this holistic view of ethics is that most of us do not just want to do the right, proper, or even good deeds (those infrequent times when we happen to do good not just by omission, but actively), but have the ambition to live a life that has been good, just, decent, and as free as possible of intentional harm to others. This could be expressed another way, by saying that many of us are not concerned exclusively with doing, but also have a certain being in mind. This being is as much about oneself as it is about one's surroundings no less than one's personal history. In other words, using a slogan that is not too inaccurate for once, many of us are concerned with making our being a value.

Those who interpret their preferences for some actions rather than others can, however, claim that their concerns are for present and future mental states, while interest in the past is entirely absent? It is not easy for me to imagine how to make, not so much consistent, but constant over time an attitude of absolute disinterest in the past, which I consider impossible, and the continuous renewal of this disinterest in every action. I think a few observations must be made on this point:

(1) First, I would say that this disinterestedness does not seem entirely credible to me insofar as it presupposes at least an interest in disinterestedness, and therefore rather than a strategy of interpreting choice, it seems to me to be a normative programme;

(2) The idea that one must disregard the past is not entirely harmless, because it excludes the question 'how should I have acted in that circumstance?' from being relevant. But this same question must also be relevant for those who consider the past to be ethically irrelevant as much as theirs is a critical approach. Ultimately, even to assert that everything that should guide us in our choice of preferences in action is to be found in our present subjective mental states, you must still have exhibited reasons that derive from your reflection on the past;

(3) In the selection of available actions, imagination about future consequences from the selection of past action patterns often plays an important role. When we imagine a heroic act of extreme courage we select from our knowledge of heroic acts of extreme courage of which we have knowledge, i.e. which occurred in the past. We would not know that we could perform an act of heroism and extreme courage, nor would we be adequate to its demand, if we did not know what it means and what it entails to perform such acts. This knowledge is about something that has already happened.

The idea that the selection of preferences for action is only concerned with present mental states appears, therefore, to be at least strongly biased. Some overall consideration for the good life appears to be not only an incidental view of action, which would also have the merit of some consideration for the past, but rather one of the main constituents of the ethical dimension and, perhaps, the one that gives morality its peculiar all-pervasive characteristic. Behind this recognition there is nothing vague and inaccessible nor anything particularly grandiose; there is instead the recognition that because we are what we are, the weight of what we were cannot have dissolved. It should also be added that this last statement, which, moreover, is meant to be a pure statement of fact, is by no means even a first option for a naturalistic and deterministic conception. This conception seems to me to be false, because in the ethical experience of each of us there is ample room for improvement, for moral progress, for change, as well as, we must never forget, even

for the most varied and atrocious forms of moral regression, reminding us of our ethical fragility.

4. The past, in this sense, is not an obstacle to change, but its prerequisite. To say this is not a trivial profession of historicist faith. Just think of the phenomenon of forgiveness, or if we want to dramatise less, think of that moral behaviour we call 'putting a stone on it'. Both the former and the latter presuppose various levels of even sophisticated analysis of what precisely happened, the impact, meaning and relevance it had for us, and why it is better to exercise forgiveness, if we feel particularly noble, or to put a stone on it, most of the time we feel like normal people instead. These phenomena, which many consider particularly important, could not otherwise take place in a moral experience focused on the subject's present mental states. It would then be both a blocked moral experience, because it is punctual, and a potentially mindless and decidedly monotonous moral experience, which would have to dispense with or deny the moral importance of phenomena such as, precisely, putting a stop to them. It would therefore be a less rich and incomplete experience, and one that would be less renouncing than the self-reflexive consideration that the moral phenomenon requires.

Time, at least in its three dimensions that are accessible to us (perhaps there are others that we are not even able to imagine) is both a general temporisation of ethical experience and a temporal consideration of the values we bring into play (the placing of value is incomprehensible without this temporisation of value). Perhaps then we can return to the idea put forward by Parfit, that there is no good reason to give more weight to a preference on the basis of its temporal location, with more solid theoretical equipment. One of the difficulties that make this idea attractive is the well-known difficulty of discounting the future, i.e. the idea that something we strongly desire at time t1 might not give at time t2 the satisfaction we imagined at t1, perhaps because it has brought us so much more. Actually, Parfit can support his position, which is strongly counterintuitive, because it is supported by a specific conception of personal identity and perhaps even by a specific metaphysical consideration of the person.

It is difficult to say whether Parfit's conception of the self as a collection of successive selves can account for ethics as a way of looking at one's life as a whole. Some might think that the idea of neutrality with respect to the temporal location of preferences simply sweeps away the very possibility of looking at oneself through the lens of the moral account. If so, then this would simply sanction the pre-eminence of metaphysics over ethics, as it would at least make the ethical narrative, which we constantly employ, something less than *fiction*. The recitation of Leporello's catalogue would be a macho boastfulness with no basis in fact; our laboriously getting up from the cosy couch to go to the strenuous training of that martial art we undertook years ago would merely be the mindless contrast to

laziness. It is unrealistic to believe that all this is an illusion without any solid ontological basis. The very idea of the later self is of course fraught with implications because it could make the idea of responsibility far less solid than we are willing to concede and because it makes the act of self-imputation potentially unfeasible.

There are, as one progresses in age, for certain categories of actions more and more cases as the years go by, in which it is difficult to recognise oneself in relation to one's past. Years ago I read a beautiful interview with Franca Rame, actress and wife of Nobel Prize winner for literature Dario Fo, who spoke at one point about something like this Franca Rame had happened to see sex depicted rather explicitly in a film. The actress found herself thinking that she too had done exactly those things and this thought almost filled her with amazement. Was she really that person having sex as she imagined it stored in her memories? That question was not an impossibility in law, but sanctioned a perplexity in fact. How much does a person have to have changed in order to no longer regard as their own deeply intimate preferences they had had? Perhaps not by much; perhaps it is enough for new hormonal balances to occur for those memories, once so essential, to eventually appear so distant. But did Franca Rame deny those memories? Obviously not, nor did she disengage herself from her past, nor did she imply that she would rather not have experienced them. Perhaps, placed in the position of exercising options for the distant future, FR1, a young woman, would have wished to have sexual urges even as an old woman. FR2, an older woman, would then have discovered that she probably would not have known what to do with them. And with this example we are back to Parfit's problem, namely the difficulty of discounting the future. FR's solution, however, is not temporal neutrality, but questioning itself within a problematic continuity. Assuming it was such an answer that FR could have formulated, one must not hide the fact that such an answer would also have contained some normative consideration of temporality. Perhaps it would even have contained two of them, namely (1) that it is the temporal dimension that is ethically relevant and not some specific partition of it; (2) that perhaps there are no obvious reasons to privilege any of them. If this is the case, then it is the time we experience that changes some aspect of our reference values. The value demonstrated by the courageous actions of a teenager named Achilles cannot be that of an Achilles who survived the siege of Troy and became a mature man. Does the ideal of political participation in changing the world no longer belong to us in the same way now that we are members of a university corporation? It is in many cases incorrect to say so, whereas it might be a more insightful description to think of those ideals in the light of the disenchantment of the passing of time. This last example is perhaps the most illuminating because it shows us that we can give positive assessments to both declinations of that value, without being forced to embrace relativistic or particularly cynical views. However, it is also true that it is always wrong to give an overly conciliatory account of our moral experience. The

young idealist we were may have traded his personal identity for a career and a salary; the young romantic lover, all generous impulses, may have turned into the frequenter of luxury escorts.

5. All this suggests that there is a core within our experience of value, which makes value recognisable and perhaps even in some cases enables its permanence and integrity. Consider the case of honesty. Certainly this is a virtue that has contextual aspects, since it could be argued, for example, that it is declined in different ways in different professional orders. One could thus say that the honesty of the doctor is different from the honesty of the journalist, because the professional order to which he or she belongs is different. But can this really be the last word we will have to settle for? I don't think so, because there are limits that honest behaviour incorporates and that are common to both doctors and journalists. Among these normative limits we can safely include not appropriating public money for private purposes. Since this is a behaviour that simply qualifies honest people, we cannot say that it is a temporally qualified behaviour, as perhaps courage can be. This temporal dimension does not seem to be present in the same way with regard to honesty. In the case of honesty, an option for time-neutrality seems plausible, whereas this might be the case for courage or behaviour such as 'putting a foot down'. It is perhaps possible to hypothesise that there is a class of moral values that have little temporal dependence. However, if in this case the scope is indeed broader, this does not mean that where the scope is narrower, then we are dealing with values of lesser importance. It could be more simply a matter of the fact that opportunities to exercise honesty are ubiquitous. Ultimately, if we do not pay the bus *fare,* we are acting dishonestly. Getting on a bus is a much more frequent action than 'putting a stone on it', which indeed qualifies an action with the character of exceptionality, whereas if it were an overly frequent action it would denote a certain lack of character. But does the fact that it is exceptional behaviour make it less important? Clearly not, also because of another consideration that one would rather naturally make. Why is 'putting a stop to it' in certain circumstances to be considered virtuous behaviour? I think because it is a value that recalls other values that we would perhaps like to associate with our personality, at least in certain circumstances: values such as the willingness to revise one's judgements, not to fossilise by focusing on the past, to show a fine-grained sensitivity to changes in our and our interlocutors' personal identity. Time-neutrality is thus not a precondition for the preferences we should assume, but I have the impression that it should be confined to well-defined and partial cases compared to the totality of moral experience.

The need to endow ethical experience with a more impersonal depth, which is one of the objectives of Parfit's challenging proposals, cannot, I believe, be satisfied through temporal neutrality, which runs the risk of becoming, outside of certain

important but still circumscribed experiences, which have precisely the characteristic of pervasiveness, such as honesty, a sort of *pladoyer* for banality. In fact, in order to make the experience of temporal neutrality make sense, the temporal distance of preferences must be narrowed down to make them assimilable. Would you rather sip your Cuba Libre now or five minutes from now on the tropical beach on which you are on holiday? It might not make any substantial difference, whereas there is a difference between sipping it now and sipping it a month from now in your suburban office amidst depressing autumn fog. You would like to start a romantic relationship with that girl you are strongly attracted to: is it really believable that it should be indifferent for you to have this preference now or in twenty years? Clearly not, whereas it may be really indifferent to go out to dinner this weekend or next. We are not beings who live in a universe where time is a spatial dimension and for whom imagining the past could be the vivid experience of walking in a canyon and looking forward to the future that of visiting a new city.

6. Having said this, it is still not entirely clear why the idea of temporal neutrality is so strongly counterintuitive and indefensible. Let us think of pain and imagine that it is my own pain, that pain which affects my own body. According to the idea of temporal neutrality, I should be indifferent to preferring past pain to future pain. Our intuition is that things cannot be this way, i.e. that past pain must be of less importance to us than future pain. The problem is trying to find a good argument to support this. Remember what was said about the importance of the past in contrast to the theories that advocate a hedonism of present mental states: the past is important because we want our ethical experience to be an integrated experience, one that tells a story, our own and that of our changes. There can also be room for the pain felt by my body in this story. For example, I can remember how moderate dehydration can make me nervous and even aggressive towards others. But that I fractured my thumb years ago falling off my bike, what relevance does that have on the construction of my personal identity? Most pain does not have much relevance, whereas it can if it involves a long period of infirmity, if it also involves the people around us, whereas for most painful experiences this is not the case, since they are episodes that rather marginally disturb the normal course of our lives. Their importance has been low and their current relevance is nil: they have not turned into vectors along which our lives have been reshaped. The anxiety that parents may feel about minor incidents involving their children is usually not so much a concern for the small significance of the event itself (although for hyper-anxious parents anything can be a threat to the lives of their little ones), but a concern for how the son/daughter may perceive the external environment, i.e. as excessively hostile. It is well understood that past pain will hardly have any relevance. The scar left on your knee as a reminder of a disastrous fall on the gravel during a Sunday outing as a

child is now just an embroidery on the skin of a mature man and no longer evokes the pain of the wound.

Perhaps one should also reflect on this: while it is quite easy for us to recall a pleasant experience in a moderate way, we find it impossible to do so for moderate pain. I recall the pleasant experience of the concert of the young Cuban pianist playing Gershwin in a small theatre in my town. I remember how pleasant it was to close my eyes and be carried away by the music in the midst of the small audience. It is impossible for me to remember the pain I felt from that annoying gum inflammation that lasted me two days. Instead, I can remember the dismay and grief at the sudden loss of a loved one. I can almost still feel pain after years have passed. My impression is, however, that even in the case of intense pain it is not possible to recall it vividly in the same way and with the same intensity with which we can recall even moderate pleasure. It may be that there are evolutionary reasons for this different way of experiencing the past. Pain is regressive, it blocks and annoys us even when it is moderate. Pleasure, on the other hand, is propulsive and incites us to action. Even a strong ability to vividly recall past pain could very easily translate into a block for action. This, too, is basically an indication of what kind of person we wish to be. Barring masochistic pathologies, we want to be people who do not suffer and who have not been devastated by past pain. It even seems superfluous to insist on the relevance of the pain that one might experience in the future. This pain could make us different and worse people than we would like to be, even if only momentarily. Pain therefore constitutes in principle and *ceteris paribus* an obstacle to the actions we would like to take and could take if we did not experience it. In our consideration of pain, the temporisation of suffering is not indifferent on the basis of the simple consideration that the past of pain is irredeemable, but would clearly have been avoided had it been within our power to do so.

Pain and suffering interfere in our plans in a way that can be profound. If they do not confront us with the typical question of dramatic situations ('what should I do?'), they affect ethics at a perhaps deeper level, because they can influence the person I would like to be and the good life I would like to lead. If pain prevents me from reading that book I have on my desk, from going out to see that film everyone is talking about, from sharing a banquet with my friends, these are important limitations on the person I would like to be. One would be tempted to say that because pain takes away portions of meaning from my existence, then it is itself meaningless, but that would be a mistake. Rather, one must say that it has negative meaning because it does not allow my personal identity to unfold according to the value project (the person I would like to be) that I had in mind. It is right, then, and entirely sensible to insist on the negativity of pain, but to put a minus sign in front of what we would like to be is not the mere underlining of a non-being, but a being quite different from the one we would have liked to experience. Of course, this too can be part of the project of what I would like to be in a different way, but it requires

the additional strength to transform an obstacle into something positive. Beyond all the rhetoric that even here some would not fail to bring to bear, the fact remains that we would have preferred if pain and suffering had not been there. These, too, are considerations that strongly incline towards the temporal importance of preferences regarding pain, which we wish were always relegated to the distant past and did not reoccur in our lives either now or in the future. This applies especially to physical pain and not to what is causing psychological suffering or moral distress. In fact, if we think about the experience of remorse this aspect is easily clarified. Remorse is knowing that we should have acted differently than we actually did. Unlike physical pain, the pain we feel for not having done what we should have done may say a lot about us, about our bad faith, about our inability to adhere to a good life, which remorse shows to be only an imagined and unrealistic project. Cheating on one's partner may be an indication of a lack of willingness to keep commitments made within a romantic relationship; cheating on a friend may be an indication of a lack of ability to engage in sympathetic behaviour.

Pain is of considerable relevance in evaluating the course of action in which we find ourselves immersed or in which we estimate we will find ourselves involved in the future, but it is of little relevance if it has had no otherwise relevant effect in the consideration of the past. The consideration of experiencing pain in the future may be a sufficient reason to avoid doing an action, but the memory of a pain experienced in the past, even if that pain was intense, may not be a sufficient reason either to wish not to have had that experience in which the pain is present or perhaps even embedded. The painful gum inflammation that afflicted you shortly before you obtained your doctoral degree is generally not a reason to wish you had not obtained your degree. One might say that it is obvious for the obvious reason that the experience of toothache does not incorporate the experience of obtaining the degree. Consider, however, the often intense experience of bonding with one's parents. Generally, parents do not outlive us (it is considered unnatural for a parent to survive the death of their offspring: not surprisingly, one might say, this event produces some of the most intense psychological suffering imaginable); that is, we know that sooner or later we are likely to experience mourning for their loss. This mourning is increasingly preceded by a period of physical decline that is a veritable *memento mori* for us. The experience of having parents therefore incorporates, at a very high level, the experience of suffering their loss. This, however, is hardly considered by anyone as a reason to prefer not to have parents. Once our parents have passed away and we have experienced that grief, absorbing it and overcoming it, as far as possible, we do not evaluate the experience of not having parents negatively because of the pain we felt at their disappearance. We think of a romantic relationship we had that ended causing us intense sorrow. Often not even this grief we felt is reason enough to wish we had not experienced the emotional involvement that that romantic and/or sexual relationship allowed us to have. This again means

that the pain experienced is not a relevant element for an overall or even partially negative evaluation of those experiences in their entirety.

The hedonist of the present mental states might object that these examples are by no means conclusive, since they presuppose that the relevant questions in morality are those about the good life, whereas the hedonist of the present mental states obviously denies this premise, since for him the significant question in ethics is 'what should I do to increase subjective hedonistic states in the present?' This objection can easily be answered without assuming what the hedonist claims to be proving and without running into a *petitio principii*. Indeed, one can very well decline his question to the past in order to reach the same conclusion that one would have to reach with that other assumption about the good life. Nothing can prove that we should not have engaged in a romantic and/or sexual relationship even if we could foresee that there would be a risk of some suffering. People take risks all the time and do not consider it at all obstructive *ceteris paribus* to the possibility of moral action. But leaving aside for a moment the possible examples involving forms of psychological suffering, let us think of those who practise combat disciplines. For many practitioners of these disciplines, the results to be achieved are intimately linked to the attainment of high standards of integrity. No one can, of course, argue that engaging in combat sports excludes the possibility of experiencing pain. However, even apart from ideals of integrity, which are as much a part of good sporting practice as its bad rhetoric, the experience of pain is not even here an obstacle to performing these sports. The example could easily be extended to other competitive disciplines, perhaps all of them.

7. My idea is, therefore, that the hedonism of present mental states is not so much an accomplished ethical theory as a form of scepticism towards universalist or generalist or holistic positions in ethics. After all, one might be tempted to replicate the response Aristotle gave to the sceptic who denied the relevance of the concept of truth. It is enough for this one to start talking in order to self-confirm. In a similar vein, the hedonist of the present state of mind need only ask what for him is the fundamental ethical question ('what should I do?') to find himself immersed in a network of relations, which seem to me to easily refer back to what he considers the alternative ethical question ('what life would I like to have?'), but which does not constitute a radical alternative in any sense at all. Indeed, asking 'what should I do?' as much as 'what should I do?' incorporates an evaluation of the agent's present mental states. The fact is that other far more complex things and/or processes also come into play if we have the ambition to answer these two questions. For instance, looking back on one's past actions often takes the form of a conscious reflection on alternatives that were within my grasp and that perhaps I should have practised. If this is not a mere fanciful indulgence in the *sliding doors* that might have opened or closed, then it is possible that such reflection is an expression of the critical capacity

of the mature ethical stance, which is summed up precisely in the question 'what kind of person would I like to be?' or in the equivalent and co-extensive other 'what kind of life should I live?' To put it in a nutshell: ethics is also a comparative activity. Precisely for these reasons, some forms of physical pain and some forms of psychological pain have no interesting relevance to provide any meaningful answer to those questions. When we then move into a future that becomes the present that we live in, the more these two categories of pain are scaled down. Sometimes we don't even think about it any more, a clear sign of our own evaluation.

If Parfit's idea of time-neutrality seems unsound and to be rejected in its general terms, then we should give more credit to areas of pharmacological research that are concerned with the erasure of painful experiences from our memory. It is likely that if there are promising applications of this research, even commercially viable ones, there will be an explosive demand for new categories of psychoactive drugs. Already now, after all, some recreational drugs are consumed to cope with moderate levels of stress, as is the case with some drugs that act on pleasure receptors and cancel out withdrawal crises in nicotine addiction therapy. The latter is a particularly interesting case, not only for those who have been smokers. Those who decide to quit because they are fed up with the addiction itself, why would they want to avoid the pain caused by nicotine withdrawal crises? The case is significant because such withdrawal crises are known to be much less intense than those produced by other and far more dangerous substances. There seems to be no serious reason to go through nicotine withdrawal when there is a drug available that simply cancels such a crisis. Taking the drug is not even an entirely implicit answer to the question 'what kind of person do I want to be/would I want to be?': not so much a non-smoker as an addiction-free person. The painful experience of withdrawal is therefore not considered significant. Perhaps a somewhat similar argument can be made with regard to pain therapy. Pain can deform the personality that we are and have had and there seems to be no reason not to eliminate it, not least because if we have enough time to live, the temporal location of pain and its eventual cancellation are certainly not indifferent.

As for moral suffering, which also includes shame, things are no different. I could have not behaved in that inappropriate manner that even now causes me shame. But there are also some structural elements that make these experiences unassimilable and non-overlapping. A zone of intersection does indeed exist due to the very fact that physical pain is a suffering as is the feeling of shame. This, however, is not enough. In fact, moral suffering always has to do with its own description in the form of a *Bildungsroman*, which is updated with new chapters; most of the time nothing more than tedious glosses on our existences made up mostly of a myriad of unmemorable actions; sometimes with chapters that we would prefer had never been written and that, if they have been written, would not be read by anyone but us; other times with chapters and glosses of which we are proud. The intensity of a

moral suffering may know no significant diminution over time. I think back to those words I should not have said and still feel intense unease. I reflect on what I knew even then I should have done and did not do, and I regret it. Why do I regret it? Perhaps because I missed an opportunity to be true to what I would like to be and could have been under those circumstances. In some cases, then, it could be said that past moral pain can be the subject of a kind of redemption, redeeming the past can make us better. This usually concerns pain that either we have caused to others or that we have, even unintentionally (this is the case with certain cases of akrasia) self-inflicted. In the case of moral pain that has been caused to us, the discourse is usually different. There may be cases in which the negative experience can be transfigured allowing us a finer-grained future moral experience, so to speak. Sometimes, for instance, it is possible for us to transfigure negative experiences in which we have been subjected to manipulation in order to better interpret at least some of the actions, which arouse our interest and attention, even without falling into cynical nonsensical and generalised attitudes. These past events that have caused pain to our personalities by marking them are often events that have to do with humiliation. Humiliation is a wounding of self-esteem, i.e. the successful attempt to induce in a person the belief that the person in front of him or her is better because of intrinsic merits, sometimes not even dependent on his or her own personal acquisitions, and thus entitled to put us in a minority situation. The correct mode of reaction to humiliation seems to be some form of rational explanation and putting into perspective that emphasises the lack of any solid basis for the collaboration between persecutor and humiliated, which humiliation in fact presupposes. Humiliation is interesting for the discourse at hand, because I believe it can be seen as a kind of counter-eudaimony.

8. I think it will also have become quite clear to many that the idea of time-neutrality must be regarded as an ineffective tool for analysing the ethical sphere in the light of the more far-reaching consideration that the questions 'what should I/should I do?', 'what kind of person do I want to be?', 'how would I like my life to be described?' presuppose. These are, in fact, ubiquitous questions. If humiliation is a kind of ethical-practical paradigm of counter-eudaimony, many other behaviours fall under it, starting with those that are unanimously considered evil or blatantly anti-social. War itself as a solution to disputes is counter-eudaimonistic, unless it is undertaken out of force majeure, e.g. as self-defence against the danger of annihilation. Annihilation is in fact the ultimate limit of humiliation. The opposite limit of humiliation considered as counter-eudaimony then what would it be? The absence of humiliation, certainly, but combined with the absence of pain? It seems to be possible to give a negative answer. The possibility of seeing one's life as filled with meanings that make it worth living can contemplate the presence of a certain amount of pain. Even those who experience dramatic situations of

progressively disabling pathologies very often succeed in this endeavour (sometimes bordering on heroism). With this example we are confronted with a kind of ethical paradox. It boils down to this: if I think of two possible courses of my future life in one of which I am the victim of a severely and progressively disabling disease that will lead to my death, while in the other I will lead an averagely healthy existence and die of old age, there seems to be no doubt about the choice to be made. The presence of a greater amount of pain in the former makes it less of a candidate as a possible place for the realisation of eudaimonia in my life: why? What I think can be said is that eudaimonia is also the asymptotic movement of saturation of meanings in the horizon of experience of our moral world. The more these meanings themselves refer back to experiences of eudaimonia, the richer our ethical experiences become. This filling also has to do with moral progress and the inclusion of other moral experiences in mine. One thinks of the progressive inclusion in social life that has taken place in recent decades of individuals with Down syndrome. To all intents and purposes, initiatives such as these broaden the ethical dimension by making it richer not only for the actors directly involved (individuals with Down syndrome), but for the majority of us who participate in the moral enterprise, since it shows us new dimensions of eudaimonia. From this point of view, if we take a negative view of the situation of disabled people forty years ago and compare it with the undeniable progress that has been made, we do not incur the objection of judging other people's lives by our own personal and sometimes narrow criteria, but rather enter the difficult terrain of vicarious decision-making, which intersects with issues of justice and through these, once again, those of moral progress, the possibility of which these cases make clear.

These experiences also represent good practice when they incorporate the approaching of limits particular to each of us. The fact that most of the time for most of us these experiences are not at all easy should be seen as an opportunity to exercise certain virtues and character traits. After all, if the world did not oppose us, justice and cooperation would not exist either. Co-operation, with the related phenomena of trust and co-ordination, significantly involves the evaluation of the temporal dimension, further proving that Parfit's thesis on the indifference of temporal preferences must be rejected because it lacks meaningful generalities. This is because there is no single, undifferentiated way of assessing experience over time, i.e. there is no single, undifferentiated way of assessing time, just as there is no general metric for assessing the weight of pain in our experience. Instead, there are general questions ('what should I/should I have done?'; 'what kind of person would I/would I like to be?') that provide the general tone of ethics and frame the problem of temporality in the perspective from which we can ultimately reason about the specificity of, for example, that particular painful experience we are having/have had. The fact that it often happens that past pain is essentially irrelevant in the construction of our personality and in the description we give of ourselves ('was that

flu attack I had thirteen years ago really important?' It would seem not.) should not lead us to underestimate the link between temporality and value. Instead, this link can be enhanced by understanding moral experience as an experience of eudaimonia, that is, of temporal valorisation of experience in the light of what we consider significant in our moral self-description.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 339-371
ISSN: 1825-5167

TEMPORALIZZAZIONE, AUTOCOMPRENSIONE STORICA E CANCELLAZIONE DEL FUTURO NELL'ANTROPOCENE
UNA RIFLESSIONE ETICO-POLITICA A PARTIRE DA KOSELLECK E FOUCAULT

DELIO SALOTTOLO
Università di Napoli "L'Orientale"
Dipartimento di Scienze Umane e Sociali
dsalottolo@unior.it

ABSTRACT
The essay aims to analyze some difficulties in thinking ethics and politics for the future starting from the characteristics of the temporal and historical discourse order of Modernity. The starting point is the analysis of the name/concept of Anthropocene, a new geological era in which the human becomes a geological force, and the specific temporality that it shows: the need to think beyond the division between "human history" and "natural history". In order to define the limits of the order of temporal and historical discourse in Modernity, I questioned Reinhart Koselleck's reflection and Michel Foucault. If it is true that, reasoning *with* and *beyond* Koselleck, Modernity seems structurally incapable of thinking the future as radically different from an extension of the present; it is equally true that Modernity itself, thought of as *ethos* and not as epoch, can point the way to a form of critique of all existent reality as an ontology of actuality and a dimension of *care* towards exploited human living, non-human living, and Earth system.

KEYWORDS
Anthropocene, Koselleck, Foucault, History, Temporalization

1. INTRODUZIONE. ESPERIENZA, AUTOCOMPRENSIONE STORICA E ANTROPOCENE

Che l'Antropocene rappresenti una sorta di sfida per il pensiero sembra essere dimostrato dal fatto che, al di là di quella che può essere l'esperienza individuale e/o collettiva del cambiamento climatico e delle attese angosciate che esso può o meno provocare[1], la posta in gioco che presenta per l'umano è forse la più alta da

[1] In realtà l'Antropocene, come nuova possibile era geologica, e la crisi climatica, con tutti gli effetti che stiamo vivendo, non andrebbero immediatamente confusi, ma nel senso comune le due esperienze vanno sovrapponendosi.

quando *homo sapiens* ha iniziato a muovere i primi passi sulla Terra[2]. Inutile probabilmente richiamare tutti gli indici che segnalano l'andamento della crisi climatica[3], così come tutti i regimi discorsivi che rientrano all'interno della parola stessa Antropocene, come nome e come concetto[4], e di come esso si caratterizzi come l'epoca del cambiamento climatico irreversibile; più utile, invece, potrebbe essere soffermarsi sul discorso preliminare da cui muove tutta la messe di pubblicazioni che ruotano intorno a questo nome, sin dalla sua nascita, il fatto che l'umano sarebbe divenuto una potenza geologica[5] e che, proprio in ragione di questo passaggio di stato, necessiterebbe di qualcosa che qualcuno ha chiamato "coscienza geologica"[6].

L'angolo visuale da cui intendiamo cogliere alcuni aspetti di quella che potremmo definire l'*impasse* etico-politica dinanzi al cambiamento climatico – l'incapacità di costruire un'idea di futuro sulla base di una responsabilità allo stesso tempo interspecifica e intergenerazionale – è quello del discorso sull'esperienza contemporanea della temporalità e della storicità. La ragione è per certi versi semplice: una coscienza geologica deve necessariamente avere a che fare con eventi[7] – lo scioglimento delle calotte glaciali, la sesta estinzione di massa e altri indicatori della crisi climatica – di cui nessuno è in grado di dire quando siano iniziati o quando finiranno, o che cosa potrà venire dopo[8]: la stessa "esperienza" che questa coscienza geologica potrebbe avere di questi eventi-processi mette in difficoltà il concetto stesso di "esperienza", per come è stato sempre pensato in Occidente. Da un lato, come sostiene Dipesh Chakrabarty, la storia dell'Antropocene, soprattutto se connessa all'utilizzazione delle fonti energetiche fossili, è la grande storia delle

[2] Non che non vi sia, in alcune letture della crisi climatica, una sorta di seduzione destinale: c'è chi ritiene che *homo sapiens* sia una specie distruttiva "per natura" (o ontologicamente, forse), una sorta – ancora una volta – di "eccezione" (in senso evidentemente negativo, del resto progresso e decadenza sono chiavi di lettura che funzionano specularmente). Un'impostazione di tal genere non può che essere "pericolosa" perché, bypassando tutta una serie di "soglie" all'interno della vicenda umana, fa in modo di immunizzare da ogni possibile lettura che, non incentrandosi su una visione di specie (per il passato, almeno), intende sottolineare quelle che sono definibili (e sono state definite) responsabilità differenziate. Ragionare in termini di "specie" diviene sempre più necessario e un "compito", ma non significa cancellare la storia umana degli ultimi cinque secoli: per *divenire-specie* occorre un lavoro di costruzione di una memoria collettiva, partendo dalle responsabilità storiche.

[3] Per consultare i report, cfr. https://www.ipcc.ch/.

[4] Cfr. D. Chakrabarty, *The Human Significance of the Anthropocene*, in B. Latour, C. Leclerc (a cura di), *Reset Modernity!*, MIT Press, Cambrdige 2016, pp. 189-199. Il saggio si trova in traduzione italiana nella seguente raccolta: D. Chakrabarty, *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, ombre corte, Verona 2021, pp. 113-128.

[5] Cfr. P. Crutzen, *Geology of mankind*, in «Nature», 415, 23 (2002), p. 23.

[6] Cfr. D. Wood, *Deep Time, Dark Times*, Fordham University Press, New York 2019.

[7] L'utilizzazione del termine "evento" è già di per sé problematica, in quanto non si tratta di qualcosa che accade puntualmente, ma di processi di lunga durata. Almeno finché si ragiona nei termini di una storicità umana. Ma la domanda è appunto questa: è possibile per *noi* fuoriuscire dall'esperienza temporale e storica che del mondo fa il vivente umano?

[8] Cfr. T. Morton, *Iperoggetti* (2013), Nero, Roma 2018.

promesse di libertà e benessere dell'Illuminismo e del post-Illuminismo, e questa storia, accompagnata da violenze, assoggettamento e sfruttamento, continua ad agire soprattutto nei paesi che l'hanno subita dal punto di vista coloniale e che *oggi* vogliono accedere alle promesse di quella "libertà" e di quel "benessere"; dall'altro fare esperienza di sé e del proprio vivere nel "collettivo umano" come una forza geologica non sembra essere possibile, si tratta di una forma di essere-nel-mondo che sembra sfuggire alle possibilità di "autocomprensione" storica[9].

L'analisi riguarda, allora, come gli umani dell'Antropocene si muovono all'interno della profonda mutazione della tensione tra spazio d'esperienza e orizzonte di aspettativa della Modernità, per utilizzare, già in questo contesto introduttivo, una tipica terminologia di origine koselleckiana, volta a cogliere, per certi versi kantianamente, le condizioni di possibilità della vita storica degli umani[10]. Ma prima di indagare qual è la forma particolare che assume, nella Modernità, l'ordine del discorso temporale e storico, e la frattura tra le *parole* e le *cose* – *parole* che non sembrano denotare più l'esperienza e *cose* che sembrano sfuggire alla presa dell'aspettativa – o anche tra i *concetti* e le *realtà* – dimensioni, entrambe, di dubbia interpretazione proprio perché l'Antropocene sembra mettere in crisi sia la possibilità di concettualizzazione sia tutto quello che abbiamo immaginato essere la realtà effettiva –, potrebbe essere utile richiamare la piattaforma di problemi con i quali intendiamo confrontarci, in modo tale da poter verificare se la strada da noi scelta sarà stata poi utile a identificare alcuni possibili sentieri per l'uscita dall'aporia etico-politica nella quale ci troviamo bloccati.

2. DI COSA PARLIAMO QUANDO PARLIAMO DI ANTROPOCENE

Partiamo dall'idea che il nome-concetto di Antropocene ha una dimensione di carattere performativo, non nel senso radicale della teoria linguistica secondo la quale esistono tipologie di enunciazioni che non hanno la funzione di constatare un fatto o di descrivere un'azione ma presentano una coincidenza con l'azione stessa, bensì nella misura in cui l'Antropocene sembra manifestare la necessità di una forma di narrazione *profonda*, una modalità di indagare quello che Michel Serres ha chiamato il Grande Racconto[11] che, essendo naturalmente rivolto al futuro, *performa* una determinata visione innanzitutto del passato, e poi del presente e infine dell'a-venire. Una sorta di "ibrido" (ed è parola che ha una sua specificità nel

[9] Cfr. D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», 35, 2 (2009), pp. 197-222. Una traduzione italiana si trova in M. Armiero, F. Giardini, D. Gentili, D. Angelucci, D. Balicco, I. Bussoni (a cura di), *Environmental Humanities. Scienze sociali, politica, ecologia*, DeriveApprodi, Roma 2021, pp. 145-156.

[10] Cfr. R. Koselleck, *"Spazio di esperienza" e "orizzonte di aspettativa". Due categorie storiche,* in Id., *Futuro passato* (1979), Marietti 1820, Genova 1996, pp. 300-322.

[11] Cfr. M. Serres, *Darwin, Napoleone e il Samaritano. Una filosofia della storia* (2015), Bollati Boringhieri, Torino 2017.

nostro tempo, anche se forse un po' abusata) di moderno e postmoderno: da un verso, la necessità della costruzione di una grande narrazione all'altezza dell'Antropocene sembra delineare certe attitudini tipiche del moderno, anche se non più soltanto nei termini di una filosofia della storia di carattere unidirezionale, progressiva e immediatamente emancipativa, ma certamente non del postmoderno la cui caratterizzazione – nel bene o nel male – è stata la fine delle grandi narrazioni, o piuttosto il riconoscimento della fine delle condizioni di possibilità materiale e simbolica di una grande narrazione[12]; dall'altro verso, la dimensione immediatamente polemica e politica che il nome stesso di Antropocene presenta – chi è l'*anthropos* dell'Antropocene, ritorno dell'universale coloniale o nuove esplorazioni dell'umano come specie? responsabilità comuni ma differenziate, comuni su che base, e differenziate a partire da (e in vista di) cosa?[13] – e la messa in discussione di una serie di abitudini tipicamente occidentali di pensiero – è superabile la dicotomia natura/cultura? e l'antropocentrismo? – richiamano la performatività tipica del postmoderno, laddove il conflitto sembra essere innanzitutto tra gli stessi regimi discorsivi, e sulle ontologie ed epistemologie *possibili* e/o *virtuali*, ed è proprio la relazione tra il piano immanente della realtà materiale e il piano trascendente della produzione discorsiva e simbolica a manifestare allo stesso tempo un'invisibilità ideologica e una tensione immediatamente politica. L'Antropocene è una narrazione e non un discorso semplicemente scientifico in quanto, postulando una connessione tra storia della Terra e storia umana, e soprattutto muovendosi sul "lunghissimo periodo", predispone quello che è un racconto dell'interconnessione tra umanità e sistema Terra (tanti racconti, tante umanità) partendo dal passato ma muovendo sempre verso il futuro. In questo senso è un racconto performativo in quanto, qualunque narrazione si scelga, essa non è semplicemente *descrittiva*, ma immediatamente *prescrittiva*, prevede e promuove sempre un determinato tipo di intervento.

L'Antropocene, dunque, si caratterizza per la sua matrice discorsiva e performativa, ed è proprio all'interno delle grandi narrazioni che lo definiscono che possiamo iniziare a intravedere l'*impasse* nella quale l'umano si trova. Possiamo dire, preliminarmente, che le narrazioni dell'Antropocene definiscono i limiti del campo d'esperienza all'interno del quale ci troviamo, e contemporaneamente il

[12] Il riferimento è ovviamente a J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les éditions de minuit, Paris 1979.

[13] Si tratta di un dibattito molto attivo, cfr. A. Baldwin, B. Erikson, *Introduction: Whiteness, coloniality, and the Anthropocene*, in «Society and Space» 38, 1 (2020), pp. 3-11 e, nello stesso fascicolo, M. Simpson, *The Anthropocene as colonial discourse*, in «Society and Space», 38, 1 (2020), pp. 53-71. Complessa e articolata, a tratti irrisolta, la posizione di Dipesh Chakrabarty, cfr. D. Chakrabarty, *The Human Condition in the Anthropocene*, The Tanner Lectures in Human Values, Yale University, February 18-19, 2015, liberamente consultabile al seguente link: https://tannerlectures.utah.edu/ (link consultato l'ultima volta il 27 gennaio 2023). Il saggio si trova in traduzione italiana nella seguente raccolta: D. Chakrabarty, *La sfida del cambiamento climatico*, cit., pp. 57-112.

regime di attesa o, per meglio dire, di ciò che è lecito attendersi, per ciò che riguarda il futuro. Lo studioso Delf Rothe ha identificato le tre principali strategie discorsive che caratterizzerebbero l'Antropocene in termini di teologia politica, e può essere un utile discorso da cui muovere[14].

Iniziamo dalla narrazione di quello che è stato definito il "buon Antropocene", la grande occasione per l'umanità, quella letteralmente da non lasciarsi scappare. L'umano non deve temere di superare quelli che vengono definiti i limiti del sistema Terra, ma deve essere orgoglioso del pianeta che verrà ri-creato dalla sua azione. Si tratta, come dice il nome stesso di questa corrente, ecomodernismo[15], di una narrazione pienamente moderna in due sensi. Il primo è quello della "teodicea", la giustificazione del male presente (e passato) in vista di un bene superiore a venire: ci troviamo, per essere più precisi, in piena *antropodicea*[16], *epistemodicea*[17] e *sociodicea*[18], in cui il Progresso tecnico-scientifico a trazione umana prende il posto di Dio; è vero che l'Antropocene potrà portare anche sofferenza in qualche parte del mondo o in qualche strato sociale, ma il cammino verso il Progresso e il Bene è assicurato, e va certamente assecondato e costantemente rilanciato. Il secondo concerne la fiducia assoluta nel tecno-potere – la scienza e la tecnologia permetteranno all'uomo di affrontare la "crisi" climatica e di risolverla a proprio favore, scienza e tecnologia pensate come strumento di dominio della natura esterna e interna all'umano, mantenendo intatta, e rilanciando, al di là della crisi, la stessa struttura produttivista e di consumo propria del capitalismo globale. Non si tratta di una posizione negazionista, perché la crisi climatica è considerata attuale e riscontrabile, ma è un'occasione da cogliere perché condurrà a un salto di qualità nella gestione umana del sistema Terra. L'immaginario, secondo Delf Rothe, è per certi versi millenaristico, occorre velocizzare l'arrivo della fine del mondo per entrare nel Regno. Il principio è l'accelerazione, la richiesta è il dispiegamento *finale* di un *laissez faire*, *laissez passer* globale, il fine è mantenere il predominio occidentale sul globo.

La seconda narrazione è quella per certi versi più diffusa, definita da Rothe "ecocatastrofista". Si tratta di una rappresentazione connessa agli incubi maltusiani di sovrappopolazione e alla percezione di una fine imminente per l'umanità e la vita sulla Terra. Le analisi di coloro che si riconoscono in questa visione parlano di

[14] Cfr. D. Rothe, *Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene*, in «Millennium: Journal of International Studies», 48, 2 (2020), pp. 143-164.

[15] È possibile consultare il Manifesto Ecomodernista al seguente link: http://www.ecomodernism.org/ (link consultato l'ultima volta il 27 gennaio 2023). È presente anche la traduzione italiana.

[16] Cfr. C. Hamilton, *The Theodicy of the "Good Anthropocene"*, in «Environmental Humanities», 7, 1 (2016), pp. 233-238.

[17] Cfr. M. Serres, *Il contratto naturale* (1990), Feltrinelli, Milano 2019, p. 33.

[18] Cfr. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane* (1997), Feltrinelli, Milano 1998, pp. 188-191.

planetary boundaries[19], la definizione di una serie di limiti (dall'acidificazione degli oceani all'uso dell'acqua all'integrità della biosfera e così via) che, se dovessero essere superati, porterebbero anche in questo caso a un salto di qualità nelle relazioni interne al sistema Terra, sistema che diverrebbe sempre più ingovernabile e imprevedibile, sfuggente a ogni forma di presa dell'umano. Si tratta del rovescio speculare dell'ecomodernismo: si riconosce la soglia rappresentata dall'Antropocene, ma il passaggio al "nuovo mondo" è letto in termini catastrofici. L'immaginario in questo senso sarebbe pienamente apocalittico, nel senso che ci si pone, dal punto di vista dell'intervento politico, all'interno del "tempo della fine", in un "tempo" che deve rinviare andersianamente il momento della fine. Il principio è il *Katechon*, la richiesta è il dispiegamento di un *potere che frena*[20], il fine anche in questo caso è mantenere il predominio occidentale sul globo.

Interessante notare, già in questa descrizione molto generale, un'ulteriore specularità nei progetti etico-politici: se l'ecomodernismo rappresenta la forma più spinta e forse fuori tempo massimo di eccezionalismo umano, in connessione con il compimento del progetto di globalizzazione a guida occidentale, l'ecocatastrofismo, richiamando la necessità di un *Earth System Stewardship*, una sorta di "eccezionale" *governance* globale (a guida statunitense) per la gestione del "tempo della fine" e il suo costante rinvio, si trovano concordi nell'impossibilità di immaginare un futuro *estraneo* al presente. Nessuna messa in discussione del presente in vista del futuro, visto come prolungamento del Medesimo del moderno, nessuna messa in discussione dei principi di base del sistema di produzione e consumo globale e, va da sé, un'impostazione tutta "occidentalista".

Una terza narrazione è quella che viene definita da Delf Rothe "realismo planetario". All'interno di questo regime discorsivo rientrano alcune tra le esperienze filosofiche più dibattute degli ultimi anni, quella del sociologo delle scienze ed epistemologo Bruno Latour e quella della filosofa Donna Haraway (ma chiaramente molti altri potrebbero essere chiamati alla discussione), la cui caratteristica comune è quella di posizionarsi già nel tempo del "dopo la fine del mondo", fine che non è un evento istantaneo ma un tempo che si dilata: occorre imparare ad abitare la fine, abitare *nella* fine. L'Antropocene è la dimostrazione di come *non siamo mai stati moderni*[21], l'annuncio del fallimento di un progetto impossibile e contraddittorio. Ma, se l'ecomodernismo vede già il Regno dopo l'Apocalisse e l'ecocatastrofismo si pone invece nel tempo del rinvio della fine, il realismo planetario si pone nel post-Apocalisse, ma un *dopo* dell'Apocalisse senza alcun Regno venuto o a venire. La posizione fondamentale – e quella che potrebbe essere più produttiva – riguarda il superamento della dicotomia e della logica binaria uomo-natura fondante, ma in modo necessariamente incompiuto, la

[19] Cfr. https://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html.

[20] Sulla questione sempre utile M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013.

[21] Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), Elèuthera, Milano 2009.

Modernità. Ma il fatto è che questa posizione non è esente da equivoci, soprattutto sul versante politico: se uno dei compiti del pensiero, al cospetto dell'Antropocene, è comprendere le profonde interrelazioni tra viventi umani, viventi nonumani e nonviventi in una visione etico-politica del futuro in cui andrà ripensato a fondo il ruolo dell'umano nel sistema Terra, il puntare contemporaneamente sulla logica schmittiana di amico-nemico e sulla necessità di convocare nella discussione giuridico-politica anche i nonumani[22], o narrare in chiave certamente immaginifica, ma intraducibile in termini di proiezione, i possibili ibridi del futuro e la tentacolarità di un mondo infetto[23], rischia di essere evanescente come progetto etico-politico, ma soprattutto di cancellare con un colpo di spugna le profonde contraddizioni economico-politiche che attraversano il globo oggi e che lo attraverseranno ancor di più nel prossimo futuro antropocenico. Soprattutto nella versione sci-fi di Donna Haraway, la sensazione è che l'immaginazione del tutto rivolta a un *futuro lontano* serva piuttosto a bypassare il vero problema della contemporaneità e del *futuro prossimo*, le conflittualità geopolitiche ed economiche presenti e che rischiano di esplodere nei prossimi decenni. Se dal punto di vista politico, l'antropocentrismo prometeico dell'ecomodernismo e, per certi versi, dell'ecocatastrofismo sono decisamente negati, così come i loro futuri – la dilatazione del presente nel futuro come realizzazione del Regno e il futuro come Apocalisse da frenare – l'anti-antropocentrismo e la temporalità del post-Apocalisse non sembrano poter più prevedere un intervento e un dispiegamento immaginativo di un futuro altro, nel qui e ora del progetto presente, in quanto bisognerebbe già proiettarsi in una sorta di post-storia.

L'*impasse* è servita, e la tesi di questo intervento è che uno dei suoi nodi fondamentali è rappresentato dalle forme di pensabilità del futuro, dalla ridefinizione dei legami tra passato, presente e a-venire, dalle condizioni di possibilità dell'esperienza storica moderna. La lettura teologico-politica può essere efficace, in quanto mostra il *cul de sac* di una Modernità incapace di pensare il futuro come manifestazione dell'estraneo e non soltanto come dilatazione del momento presente, ma sembra mancare di uno sforzo speculativo ulteriore, e che riguarda proprio le condizioni di possibilità contemporaneamente dell'esperienza storica e del pensare storico nel nostro tempo, l'analisi specifica della tensione contemporanea tra le *parole* e le *cose*.

Come nota giustamente il fenomenologo David Wood, per analizzare il *divenire geologico* dell'umano e costruire la pensabilità dell'a-venire nell'Antropocene, occorre muovere dalla maniera mediante la quale una certa visione del presente ri-definisce lo spazio di pensabilità della durata storica. Se le narrazioni scientifiche del passato si posizionano lungo l'asse di una periodizzazione in quattro momenti:

[22] Cfr. Id., *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Les Empêcheurs de penser en rond / La Découverte, Paris 2015.

[23] Cfr. D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto* (2019), Nero, Roma 2019.

creazione dell'universo, cambio di stato della materia cosmica fino alla formazione dei sistemi solari e del pianeta, storia della vita, storia dell'umano – sullo sfondo della termodinamica, per la quale l'universo ha una freccia del tempo, e la vita rappresenta un'anomalia neghentropica[24]; se nell'umano le differenti scale del passato, dal momento appena trascorso fino alle origini dell'universo, si mostrano come non semplicemente lineari, ma profondamente stratificate e intrecciate; se il passato è non solo individualmente, ma collettivamente, già-sempre una sorta di selezione di ciò che può essere utile all'azione presente, per cui non è possibile ragionare sul passato senza interrogarsi sulle scale, gli scopi e le selezioni che il nostro sguardo retrospettivo presenta – un'impostazione bergsoniana, ma anche una questione per certi versi nietzschiana e foucaultiana; se ragionare sul passato, sul presente e sul futuro, e riconoscerne l'importanza per lo sviluppo dell'umano nell'a-venire, significa farlo a partire dalla posizione specifica dell'umano, dal modo mediante cui "funziona" la sua temporalità e dagli interessi specifici che vi si innervano; allora le domande sull'Antropocene e il divenire geologico dell'umano assumono la seguente tonalità: capire chi è il "noi" che ricorda, vive il presente e si apre al futuro, partendo dal presupposto che non esiste una memoria collettiva dell'umano, ma va costruita eticamente e politicamente, e che un certo tipo di "ricordare" è già sempre segno dell'impegno nel presente e apertura all'a-venire; valutare in che modo il passato remotissimo fa parte della nostra storia, e agisce o può agire attivamente su di essa, analizzando la maniera in cui può essere ancora reale e capire come renderlo efficace, nel presente e nel futuro; identificare come l'ingresso nell'epoca in cui l'umano ha la capacità di impattare sul sistema Terra, come evento geologico di grande portata, dovrebbe cambiare il nostro modo di intendere la temporalità e la storicità; lavorare collettivamente su come metabolizzare l'idea di una *agency* di specie[25].

Quello che David Wood chiama il Tempo Profondo (*Deep Time*), e che rappresenta la soglia di pensabilità della storia nell'epoca dell'Antropocene, è caratterizzato da una serie di elementi che destabilizzano le nostre abitudini di pensiero: dalla centralità della materia alla necessità di un'ontologia di tipo processuale, dall'impensabilità dell'evento iniziale che crea materia e tempo all'apparizione prima della "vita" come ordine differente (neghentropico) e poi della coscienza (di cui non è ancora chiaro se rappresenti o meno un ulteriore ordine differente), fino alla meraviglia e al sublime che i numeri enormi del Tempo Profondo, che sfuggono a una reale comprensione, suscitano nell'umano – meraviglia e sublime che, ragionando in termini aristotelico-platonici e kantiani, insegnano comunque qualcosa sull'umano stesso. Il Tempo Profondo è la chiave della riflessione, secondo David Wood, in quanto destabilizza storicità e temporalità umane: l'irreversibilità della freccia del tempo e dunque l'irreversibilità

[24] Cfr. E. Schrödinger, *Che cos'è la vita?* (1944), Adelphi, Milano 2008.
[25] Cfr. D. Wood, *Deep Time, Dark Times*, cit., pp. 1-25.

dei cambiamenti climatici mette in crisi la nostra "esperienza", che tendiamo a percepire come reversibile, sia dal punto di vista della nostra vita individuale sia dal punto di vista del vivere collettivo. E l'interrogazione sul Tempo Profondo diviene anche interrogazione sull'antropocentrismo, giacché nell'Antropocene ad andare in crisi è la stessa immagine dell'umano, tipica della Modernità: l'autonomia. Per certi versi, ci troviamo nell'epoca in cui l'umano (occidentale, ma sempre più globalizzantesi) si scopre dipendente da ciò da cui si sentiva profondamente separato e che leggeva come uno sfondo dell'agire (e, dal punto di vista produttivistico, come rubinetto di risorse e discarica di rifiuti), la Natura. Il gioco tutto moderno tra autonomia ed eteronomia si riposiziona nell'Antropocene, in quanto diviene sempre più necessario prendersi cura delle stesse condizioni di possibilità materiali a partire dalle quali si sviluppano le condizioni di possibilità umane[26]. L'Antropocene rappresenta la fine della sovranità umana, non nel senso di una sua "debolezza", anzi il divenire-geologico dell'umano sembra implicare invece la manifestazione di una "forza" accresciuta, bensì in quanto l'umano non è più in grado di mantenere il mondo e la natura sotto il suo dominio. Se dunque l'Antropocene rappresenta un'ulteriore, e forse definitiva, ferita narcisistica dell'umano, dopo quelle inferte da Copernico, Darwin e Freud, vale a dire l'umano non più padrone neppure della sua storia, il pensare semplicemente questo ulteriore decentramento può davvero mettere in discussione l'intero sistema della Modernità, le forze economiche del capitalismo globale che dominano il mondo umano, e permettere che sorga una coscienza geologica e di specie in grado di "superare" la nostra autocoscienza di classe, genere e appartenenza nazionale? Basta questo ulteriore decentramento a pensare un'etica intergenerazionale, un'etica per il futuro?

La piattaforma di problemi che l'Antropocene apre è indubbiamente vastissima e, dalla nostra prospettiva, la questione dell'esperienza del tempo è centrale. Il passaggio successivo è quello della definizione dei confini della specifica esperienza storica e temporale che si è prodotta nella Modernità, muovendo dalla riflessione sulla temporalità e la storicità, così come è stata sviluppata da Reinhart Koselleck.

3. REINHART KOSELLECK E LE CONDIZIONI DI (IM)POSSIBILITÀ DELL'ESPERIENZA STORICA NELL'ANTROPOCENE

[26] In questo senso, sono utili le indicazioni di Bruno Latour laddove spiega che "essere soggetti non significa agire autonomamente di fronte a uno sfondo soggettivo, ma *trovarsi a condividere agency con altri soggetti che hanno anch'essi, a loro volta, perso la propria autonomia.* È poiché ora ci troviamo di fronte a questi soggetti – o forse quasi-*soggetti* – che dobbiamo abbandonare tanto i sogni di dominio quanto la paura di essere completamente naturalizzati" (B. Latour, *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg&Sellier, Torino 2019).

Tutta la riflessione sulla questione della temporalità e della storicità dell'Antropocene incrocia da un lato la questione di come il lungo percorso della Modernità abbia rideterminato il sapere storico a partire dalla divaricazione tra una storia naturale e una storia umana, dall'altro il nodo dell'antropocentrismo persistente e rilanciato ogni volta che una ferita narcisistica si apre nel corpo dell'umano (occidentale, ma sempre più globalizzantesi). Potrebbe, allora, stupire il richiamo a Koselleck, il filosofo e storico che istituisce una relazione fondamentale tra "spazio d'esperienza", risemantizzazione fenomenologica del termine "passato", e "orizzonte d'aspettativa", risemantizzazione fenomenologica del termine "futuro", dal momento che sembra essere a tal punto "antropocentrico" da sembrare assolutamente inservibile nel momento in cui la richiesta, per così dire, è quella di un superamento dell'antropocentrismo nella narrazione storica, abbattendo la divisione tra ciò che definiamo "storia umana" e ciò che possiamo definire, utilizzando un'espressione che ha essa stessa una sua storicità, "storia naturale". Nella prospettiva koselleckiana esperienza e aspettativa "riflettono (...) un dato umano di carattere generale (...) rimandano a una struttura antropologica presupposta, senza la quale la storia non è possibile e neanche pensabile"[27]; rappresentano una determinazione trascendentale della storia, per cui "le condizioni di possibilità della storia reale sono, insieme, le condizioni della sua conoscenza"[28]. La struttura antropologica presupposta, dunque, risulta essere il punto di partenza di ogni possibile storia e di ogni possibile narrazione storica. L'esperienza storica, del resto, è un'esperienza umana e, secondo Koselleck, l'esperienza, in senso fenomenologico, è data allo stesso tempo da un campo d'esperienza e da un orizzonte d'attesa. Non si esce dall'antropocentrismo, a quanto sembrerebbe. Ma un antropocentrismo fenomenologico non è un antropocentrismo prometeico.

Il gesto teorico dell'abbattimento delle barriere tra storia umana e storia naturale non è così semplice ed è facile incorrere in veri e propri "errori" epistemologici e, quando si incorre in tali "errori", l'abbattimento immaginato non sembra rappresentare una chiave di lettura utile al superamento dell'*impasse* etico-politica nella quale ci troviamo immersi. Partendo dalle due impostazioni più in voga, la *Deep History à la* Harari[29] e la *Big History à la* Christian[30], è possibile affermare che esse abbiano un valore etico-politico tale da aprire a un'etica intergenerazionale e a una politica in grado di affrontare la crisi climatica? Per quanto concerne Harari, autore di saggi best-seller e figura che rappresenta a pieno un certo spirito del tempo, ci troviamo dinanzi a una sorta di *universalizzazione* e *naturalizzazione* anti-storicizzante della responsabilità ecologica, *homo sapiens* non può che distruggere

[27] Cfr. R. Koselleck, *"Spazio di esperienza" e "orizzonte di aspettativa"*, cit., p. 303.

[28] *Ibid.*

[29] Cfr. Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità* (2014), Bompiani, Milano 2014; Id., *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2016), Bompiani, Milano 2017.

[30] Cfr. D. Christian, *Dall'origine. Una grande storia del tutto* (2018), Mondadori, Milano 2019.

la Natura (ma cos'è la Natura, è poco chiaro) perché è nella sua "natura umana" (ma cos'è la "natura umana", è poco chiaro) questo tipo di attitudine; la soluzione? passare da *sapiens* a divinità mediante un ulteriore sviluppo tecnico-tecnologico. Abbandonare la "natura umana" e abbracciare una "natura divina" (ma cos'è la "natura divina", è poco chiaro). Al di là di questo programma di massima, prometeico come pochi, *naturalizzare* la responsabilità ecologica rappresenta il gesto teorico anti-storico per eccellenza, in quanto mistifica ideologicamente – eternizzandola – l'origine della crisi climatica, bypassando le contraddizioni e le conflittualità della storia umana. Siamo in piena *antropodicea*, laddove il prefisso *anthropos* va interpretato nei termini dell'umanità occidentale come universale antropologico. Per quanto concerne Christian, invece, il gesto teorico di enfatizzazione delle scale temporali cosmologiche e geologiche nella costruzione della narrazione storica profonda sottintende la figura di una sorta di ordine che, sul modello di un graduale aumento di complessità, si replica e riesce a resistere all'entropia attraverso un'evoluzione a livello cosmico, poi biologico, infine sociale: un modello che pretende di superare la dicotomia tra storia umana e storia naturale con un andamento teleologico che, in un modo o nell'altro, vede l'umano come lo stadio, almeno per il momento, più avanzato. Tra *naturalizzazione* e *finalismo*, queste forme di "superamento" della scissione tra storia umana e storia naturale non sembrano uscire dal quadro di riferimento tipico della Modernità. Sono inservibili dinanzi alla sfida dell'Antropocene.

Ed è per questo che, a costo di manifestare una sorta di insuperabile antropocentrismo (per quanto fenomenologico e *debole*), tornare a parlare di come l'umano fa esperienza della sua presenza storica e temporale nel mondo sembra essere un punto di partenza più efficace per affrontare la questione. E Reinhart Koselleck sembra essere particolarmente utile in questo senso, e per due ragioni: la prima è che permette di identificare i limiti e le condizioni di possibilità dell'esperienza storica dell'umano della Modernità, cioè *noi*, e questo consente di chiarire una prima aporia, la difficoltà *oggi* di pensare – e agire in vista di – un futuro radicalmente altro; la seconda è che lo stesso sviluppo della sua riflessione storiografica potrebbe permettere di ripensare la storia e la temporalità al di là della classica dicotomia tra tempo unidirezionale e tempo ciclico, vero elemento dirimente per la problematizzazione odierna. Il tutto all'interno di un quadro teorico che non prevede *naturalizzazione* né *finalismo*.

L'elemento centrale della riflessione koselleckiana è rappresentato dalla tensione tra le categorie antropologiche di esperienza/aspettativa e la dimensione politica e conflittuale che si instaura costantemente nell'umano tra le *parole* e le *cose*, tra i *concetti* e la *realtà* sociale ed effettuale: "nella storia di un concetto vengono misurati lo spazio di esperienza e l'orizzonte di aspettativa del tempo in

questione"[31], e sorge immediatamente la "lotta semantica per definire posizioni politiche o sociali e per mantenerle in vita o realizzarle in virtù delle definizioni"[32]. La storia di un concetto – nella sua tensione con la storia effettuale – permette di comprendere l'esperienza di un'epoca, dunque: *come determinate cose assumono un determinato senso all'interno di un determinato ordine del discorso*, e contemporaneamente l'esperienza della conflittualità politica tra concetti e realtà, dunque: *qual è stato il processo politico e polemico che ha portato determinate cose ad assumere un determinato senso all'interno di un determinato ordine del discorso*. L'esperienza possibile è sempre determinata dagli orizzonti di apertura concettuale, e la pensabilità del mondo è ridefinita costantemente dall'ordine del discorso temporale di riferimento. Per Koselleck "la storia dei concetti ha per tema la convergenza tra concetto e storia"[33], ma tale convergenza non è da intendersi come sovrapposizione: se la storia assumesse significato e potesse essere compresa soltanto mediante un'identificazione perfetta tra dimensione concettuale e dimensione sociale e materiale, tra piano della ri-presentazione e piano degli eventi, allora si cadrebbe in quello che Koselleck chiama "ingenuo circolo vizioso che va dalla parola alla cosa, e viceversa"[34]. Ed è per questo che centrale diviene la questione della "tensione" fondamentale che attraversa la relazione tra elaborazione concettuale e stati di fatto. Koselleck sembra essere estremamente prudente, e la sua posizione può sembrare a tratti oscillante: a volte sembra propendere per un'interpretazione di tipo marxista, che vede nella dimensione concettuale una sovrastruttura rispetto alle relazioni materiali, in altri contesti sembra seguire le suggestioni del *linguistic turn*, per cui tutto può essere ricondotto alla parola e alla sua utilizzazione polemica. L'esperienza della e nella realtà è originaria, ma è altrettanto originario il suo dispiegamento attraverso la lingua e il concetto, attraverso la definizione dei limiti di un ordine del discorso, e questo vale in particolar modo per l'esperienza del tempo[35]. La sua è sicuramente una "storia concettuale", non una "storia sociale", ma la tensione tra le parole e le cose permane nel fondo, ed è parte integrante, se non decisiva, dell'esperienza umana del tempo naturale e del tempo storico. L'esperienza temporale e storica dell'essere-nel-mondo è data proprio da questa tensione permanente, e il "concetto" di Antropocene andrebbe analizzato esattamente in questo modo: innanzitutto misurando lo spazio di esperienza e l'orizzonte di aspettativa che ridetermina, poi – e in Koselleck è immediatamente connesso – la lotta che esso apre nella definizione di posizioni politiche e sociali. L'esperienza nei termini koselleckiani ha

[31] R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, in R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., pp. 91-109, qui p. 98.

[32] Ivi, p. 96.

[33] Ivi, p. 103.

[34] *Ibid.*

[35] Su questi aspetti cfr. N. Elias, *Saggio sul tempo* (1984), il Mulino, Bologna 1986.

sempre una densità politica e sociale, la temporalità e la storicità dell'essere-nel-mondo è sempre un campo di battaglia.

Ma, per Koselleck, questa stessa tensione che definisce l'esperienza storica dell'essere-nel-mondo non è semplicemente strutturale, ha a sua volta una storia, e la Modernità ne rappresenta una soglia. A partire dalla seconda metà del XVIII secolo, secondo Koselleck, si assiste a un fenomeno peculiare: "i termini non servono solo a intendere i dati preesistenti in un modo o nell'altro, ma si estendono al futuro"[36]. Centrale diviene la relazione con il contenuto dell'esperienza, che sembra sfumare nella sua realtà di connessione tra un passato e un presente, e diviene non-concluso e aperto – l'esperienza non è la registrazione di un già-accaduto ma diviene il movimento che realizzerà il proprio contenuto: "il contenuto di esperienza di molti termini diventa (...) più scarso, mentre la pretesa di realizzazione che contengono aumenta proporzionalmente"[37]. I concetti che definiscono l'esperienza temporale dell'umano occidentale alle soglie della Modernità perdono sempre più la loro qualità descrittiva e acquisiscono sempre più un potere prescrittivo. E se "contenuto di esperienza e spazio di esperienza coincidono sempre meno"[38], il *concetto* si trova sempre più a mediare tra le *parole* e le *cose*, rideterminando la semantica delle prime e divenendo un "fattore" delle seconde: "un concetto non è solo un indicatore dei complessi di relazioni che comprende: è anche un loro fattore", perché "con ogni concetto vengono posti determinati orizzonti, ma anche i limiti di un'esperienza possibile e di una teoria pensabile"[39]. Che il concetto abbia questo "potere" vale sempre, in ogni configurazione temporale e storica, ma nella Modernità occidentale si assiste a un suo "potenziamento". Non si tratta, però, di sostenere che il concetto determina la realtà, e il suo contenuto determina l'esperienza individuale e collettiva, bensì di delimitare le condizioni di possibilità dell'apparizione della prima e dell'espressione della seconda. Nella Modernità si assiste a una temporalizzazione della storia, processo che si distende lungo quasi tre secoli – da Lutero a Robespierre – e che si determina in maniera stratificata nella tensione tra concetto e storia: se è vero che con il XVI secolo entra definitivamente in crisi la relazione esperienza/aspettativa di tipo cristiano – "una storia di attese (o meglio una costante attesa) della fine del mondo, da un lato, e dei suoi continui rinvii, dall'altro"[40] – in connessione con la perdita, da parte dell'Impero, della sua funzione catecontica; a mutare completamente, allora, è l'elaborazione dell'esperienza temporale, e a entrare in crisi è il dispositivo della "profezia", crisi che da un lato apre alla possibilità di una "prognosi razionale" e dall'altro pone le basi di ciò che Koselleck chiama "filosofia della storia". La fine della certezza del Giudizio Universale porta a un'analisi

[36] R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, cit., p. 96.
[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*
[39] Ivi, p. 102.
[40] Id., *Il futuro passato agli inizi dell'età moderna*, in Id., *Futuro Passato*, cit., p. 13.

probabilistica del futuro, per cui "mentre la profezia trascende l'orizzonte dell'esperienza calcolabile, la prognosi sa di essere legata alla situazione politica"[41], ma soprattutto "la prognosi produce il tempo a partire dal quale ed entro il quale essa disegna se stessa, mentre la profezia apocalittica annulla il tempo, perché vive esattamente della sua fine"[42]. Il passaggio è dal "sempre-uguale dell'attesa escatologica" al "sempre-nuovo di un tempo perennemente in fuga"[43]. Ma questo passaggio – ed è l'aspetto decisivo – "non aveva ancora lacerato, in linea di principio, l'orizzonte delle aspettative cristiane"[44] e la ragione sta nel fatto che comunque permaneva l'idea che dal punto di vista dell'eterno nulla di nuovo si potesse produrre davvero. Ed è qui che ci avviciniamo alla soglia della Modernità, in chiave forse più di *rioccupazione* che non di *secolarizzazione*[45], quella che per Koselleck inizia soltanto con la seconda metà del XVIII secolo: "è solo la filosofia della storia che stacca l'inizio dell'età moderna dal proprio passato e che schiude, con un nuovo futuro, anche i nostri tempi moderni" ed essa è caratterizzata da "una coscienza del tempo e del futuro che si alimenta di un'audace combinazione di politica e profezia", per cui "una miscela di prognosi razionale dell'avvenire e di certezza della futura salvezza, peculiare al secolo XVIII, entra così a costituire la filosofia del progresso"[46]. Nasce così l'idea di un futuro "aperto", la cui apertura è tutta da indagare, e la cui caratteristica è la denaturalizzazione del tempo umano: "il progresso schiude ora un futuro che travalica lo spazio tradizionale del tempo e dell'esperienza (pronosticabile, naturale), e che in tal modo, con la propria dinamica, provoca prognosi nuove, transnaturali e a lungo termine"[47]. Il futuro, così inteso, ha la caratteristica dell'accelerazione e dell'ignoto, dal momento che, dal punto di vista dell'esperienza, un futuro accelerato toglie solidità e stabilità al suo contenuto mediante il presentarsi continuo di nuovi elementi. L'accelerazione del tempo, categoria precedentemente escatologica, rende il presente inesperibile, in quanto tensione continua verso un futuro "aperto" e "ignoto", e produce la dicotomia tra essere e dover-essere: "per usare l'espressione di Hegel, la coscienza dei soggetti viene incatenata a un finito 'non-ancora' che possiede la struttura formale di un dover-essere (*sollen*) perenne"[48].

[41] Ivi, p. 22.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*

[44] Ivi, p. 25.

[45] Si tratta della famosa "polemica" tra Löwith e Blumenberg. Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), il Saggiatore, Milano 2004, e H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* (1966), Marietti 1820, Torino 1992. Sulla posizione di Koselleck in questo famoso dibattito, cfr. G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 335-354.

[46] R. Koselleck, *Il futuro passato agli inizi dell'età moderna*, cit., p. 25.

[47] *Ibid.*

[48] Ivi, p. 27.

Dunque: la caratteristica fondamentale dell'esperienza temporale della Modernità riguarda il fatto che il tempo stesso acquisisce una dimensione storica e non più semplicemente naturale, e questo processo conduce alla separazione tra esperienza e aspettativa: "l'esperienza del passato e l'aspettativa del futuro non si corrispondono più; il progresso le dissocia"[49]. La storia diviene unica e irripetibile e, sulla base del progresso, anche il futuro deve essere necessariamente qualcosa di diverso dal presente: "con il futuro progressivo cambia anche il valore della posizione storica del passato"[50]. L'unicità e irripetibilità della storia definisce anche il percorso che va dalla pluralità delle storie alla singolarità della Storia. La storicizzazione del tempo umano, così come si è manifestata nella Modernità, si determina, in maniera più generale, attraverso la fine delle storie al plurale e la nascita della "storia" al singolare[51]. Questa singolarizzazione della storia umana è la storia del progresso, e se l'idea del progresso fa della storia il luogo dell'agire umano (a guida europea e occidentale), e soprattutto si determina come un percorso al "singolare" e orientato, allora non può che escludere sempre più la dimensione del "caso" o della fortuna, ogni forma di "deviazione" dal percorso. Il caso fortuito non può più avere luogo perché è già sempre compreso all'interno di una storia al singolare che procede in una determinata direzione: non si tratta semplicemente del fatto che se si avesse una conoscenza completa delle cause allora non vi sarebbe distinzione tra passato e futuro[52], quanto del fatto che l'esperienza di qualcosa vissuto come un caso fortuito è in realtà un'esperienza incapace di coglierne la ragione storica. Il percorso è, in questo senso, facilmente riconoscibile e va da Leibniz e la sua teodicea a Hegel e la sua astuzia della ragione passando per Kant e la sua astuzia della natura[53]. Il passo da teodicea ad *antropodicea*, *epistemodicea* e *sociodicea* è breve. Ma soprattutto si determina una contraddizione che forse Koselleck non ha tematizzato fino a fondo: nella Modernità, l'esperienza della temporalità è determinata dall'apertura di un futuro "ignoto", ma allo stesso tempo la singolarizzazione della Storia, il (presunto) dominio sui casi fortuiti e l'unidirezionalità del progresso, producono un'esperienza del tempo già "segnata", già "pre-determinata", e un'aspettativa già "pre-ordinata". Un ignoto già-sempre pre-indirizzato. L'esperienza dell'Antropocene è segnata esattamente da questa dinamica, dalla difficoltà di esperire l'esplosione di storie plurali, dall'impossibilità di *registrare* l'ingovernabilità del caso e la pluridirezionalità delle virtualità a-venire, dall'incapacità di accogliere l'ignoto e l'estraneo e farne configurazione possibile di

[49] Id., *"Spazio di esperienza" e "orizzonte di aspettativa"*, cit., p. 314.

[50] *Ibid.*

[51] Cfr. R. Koselleck, C. Meier, *Progresso* (1975), Marsilio, Venezia 1991; R. Koselleck, Geschichte *(storia),* Geschichten *(storie) e le strutture formali del tempo*, in Id., *Futuro passato*, cit., pp. 110-122; Id., *Storia. La formazione del concetto moderno* (1975), Clueb, Bologna 2009.

[52] Il riferimento è ovviamente al "demone" di Laplace.

[53] Cfr. R. Koselleck, *Il caso come residuo motivazionale nella storiografia*, in Id., *Futuro passato*, cit., pp. 135-150.

un mondo altro, per cui le forme mediante le quali viene pensata la possibilità di un'etica del futuro e intergenerazionale e di un intervento politico trasformativo resta imbrigliata nella nostra esperienza tipicamente moderna, in quello che possiamo definire "presentismo". Non basta inserire la storia umana all'interno di una storia di lunghissimo periodo ed extraumana, se il dispositivo resta profondamente moderno; quello che occorre è un ripensamento dell'esperienza temporale, un processo di rinaturalizzazione dell'esperienza temporale, che non significa un ritorno a una qualche forma passata, bensì un'"invenzione" che dovrebbe dispiegarsi all'interno della "storia dei concetti" e all'interno della "storia sociale", rilanciandone la tensione e facendola divenire attiva sul piano politico. Perché il modo con cui l'essere-nel-mondo fa esperienza dell'aspettativa ri-determina il modo con cui guarda al passato: la temporalizzazione della storia (o storicizzazione del tempo umano) in senso "progressivo" è connessa all'esperienza della "contemporaneità del non-contemporaneo", un'esperienza inizialmente legata all'espansione coloniale, e che diviene poi la griglia fondamentale per interpretare in termini di progresso la crescente unità della storia del mondo a partire dal secolo XVIII. Anche in questo caso si legge perfettamente la tensione tra *concetti* e *realtà*: la temporalizzazione della storia è allo stesso tempo qualcosa che si è verificato in quanto *evento* storico, ma anche mediante spostamenti e trasformazioni nel mondo dei concetti. La "contemporaneità del non-contemporaneo", alla base della dinamica di interpretazione storica della Modernità come progresso, sorge proprio con i processi coloniali, e rappresenta una dimostrazione ulteriore che tutto ciò che ha caratterizzato l'ascesa dell'Europa e dell'Occidente, sia dal punto di vista politico ed economico che dal punto di vista concettuale, è connesso all'esperienza di sottomissione dell'Altro. Il modo occidentale di esperire, *anche* temporalmente, il proprio essere-nel-mondo sembra essere legato a doppio filo all'esclusione dell'alterità. E l'elemento davvero decisivo è rappresentato dalla stretta connessione tra la "scoperta" di qualcosa come l'umanità in generale e la dimensione dell'esclusione dell'Altro mediante l'esperienza del "progresso": "la scoperta dell'umanità come insieme verificabile empiricamente fu al tempo stesso scoperta del 'selvaggio' (...) si annuncia la tematica dello iato del progresso storico"[54]. In questo senso, il concetto di umanità nasce già-sempre "diviso", tra un'umanità avanzata e un'umanità arretrata, e questo apre alle dinamiche di sfruttamento e dominio: "il genere umano, dapprima soggetto ipotetico del progresso viene diviso, grazie alla prospettiva esperenziale segnata dallo iato, e una parte "arretrata" di esso diventa oggetto di mire di dominazione"[55], per cui "quando si fa riferimento al progresso dell'umanità, l'argomento ha al tempo stesso una pretesa ideologica, la cui realizzazione viene rimandata al futuro,

[54] R. Koselleck, C. Meier, *Progresso*, cit., p. 71.
[55] Ivi, p. 72.

rendendo così possibile la riproduzione all'infinito del progresso"[56]. È nella stessa esperienza di qualcosa come il "progresso" che l'umanità deve essere posta allo stesso tempo come una e come divisa, una ma suddivisa gerarchicamente: non c'è esperienza di progresso senza la *necessità* che una parte dell'umanità rimanga in uno stato di arretratezza e sia oggetto di un intervento "progressivo" di dominazione[57]. L'esperienza temporale della Modernità nasce da (e riproduce) l'esclusione dell'Altro: il progresso funziona concettualmente già-sempre nei termini di esclusione e dominio. Ed è questo il secondo elemento con cui le narrazioni dell'Antropocene dovrebbero fare i conti: lo stesso modo di intendere la storicità e la temporalità umane, nella Modernità occidentale, parte da (e porta a) l'esclusione dell'Altro, nel momento stesso in cui postula l'umanità come un tutto. E se è vero che, a partire dall'atomica a Hiroshima e Nagasaki e dall'Olocausto, la fede nel progresso è sempre più in crisi, è almeno altrettanto vero che il quadro simbolico di riferimento sembra agire ancora in profondità nel modo con cui si pensa e si agisce l'esperienza storica e temporale dell'umano, nel tempo dell'Antropocene. C'è uno iato che va sottolineato: dinanzi all'Antropocene e alla crisi climatica, la fiducia nelle *sorti umane e progressive* è sempre più in crisi, ma le condizioni di possibilità dell'agire storico e del pensare storico restano ancora invischiate nelle specifiche esperienze della temporalità progressiva proprie della Modernità.

Ma è anche vero che la Modernità, in quanto progresso, si nutre di crisi. O per meglio dire – questa è la nostra tesi – la crisi è necessaria per pensare il proprio tempo contemporaneamente come già-sempre *nuovo* e come già-sempre *indirizzato*. Il *nuovo* non è l'irruzione e l'ingiunzione dell'*estraneo*, in quanto è già-sempre riconducibile all'interno di una dimensione progressiva pre-ordinata. Il concetto di crisi mette in discussione la relazione tra strutture ed eventi o, per meglio dire, la porta a un livello ulteriore: la crisi si mostra sia come struttura di lungo periodo, in quanto si espone mediante la sua "ripetibilità" ciclica, sia come ciò che produce trasformazione negli eventi e nelle stesse strutture, lungo la "freccia del tempo". Dunque: crisi è concetto d'esperienza, in quanto riferito al presente in continua formazione, ed è percezione di un tempo dinamico in trasformazione – livello descrittivo; ma crisi è anche e soprattutto concetto d'aspettativa che si orienta immediatamente al futuro – livello prescrittivo. Il futuro – come esito atteso di una

[56] Ivi, p. 73.

[57] Interessante notare come Jason W. Moore, storico e sociologo dell'ambiente, nella sua rilettura del pensiero marxista, sottolinei come il termine "Umanità" abbia sempre rappresentato e rappresenti tutt'oggi, in riferimento all'*anthropos* dell'Antropocene e in vista della costruzione di una visione del capitalismo come movimento storico che ha ripensato e strutturato l'intera rete della vita, "un'astrazione reale sempre attiva nella lunga storia della violenza razziale, coloniale e di genere" (J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, ombre corte, Verona 2017, p. 32). L'Antropocene deve fare i conti con questa astrazione, se vuole essere in grado di pensare un nuovo "soggetto" della storia come "specie".

linearità del progresso – si proietta sul presente e diviene orizzonte di possibilità dell'azione nel presente: il futuro è sì aperto, ma è già indirizzato. Un *futuro passato*. L'azione dei fatti futuri sul presente non può condurre al nuovo come estraneo, perché è un futuro già predisposto attraverso la linea del presente. Il concetto di "crisi" si separa dalla sua origine teologica, perché dell'abbreviazione apocalittica del tempo storico conserva soltanto le strutture temporali: il contenuto semantico non si sposta dall'attesa in senso apocalittico al concetto storico di durata, ma si autonomizza, perché diviene riscontrabile empiricamente attraverso l'accelerazione tecnica e industriale[58]. Il concetto di "crisi" non può essere più riferibile all'orizzonte di aspettativa (perché manterrebbe il portato teologico) ma al campo d'esperienza. Il concetto di "crisi", nella Modernità, gioca nell'ambiguità tra la sua origine teologica, che evoca un immaginario di compimento definitivo, e il fatto che il compimento definitivo non si dà mai e il futuro resta aperto. È l'esperienza di un cammino già segnato, un sentiero che non si interromperà mai o, per meglio dire, che *si crede* o, meglio ancora, che *si vuole credere* che non si interromperà mai. E l'Antropocene è la messa in discussione, passibile di accertamento empirico, di questa *credenza*.

Riassumendo: l'*impasse* etico-politica dell'esperienza dell'Antropocene – l'incapacità di pensare un futuro *altro* in vista di un'etica intergenerazionale e di una politica emancipativa interumana e interspecifica – riguarda la tensione tra struttura antropologica umana, la relazione esperienza/aspettativa, e il modo in cui essa si declina nella Modernità, mediante sì un'apertura del futuro, ma ideologicamente indirizzata da un'idea di accumulo progressivo, in cui si è sempre sulla strada del compimento, ma il compimento è già-sempre di là da venire. Il percorso è quello giusto, le crisi sono le benvenute, in definitiva: il male è un momento del bene, e il caso non è più fortuito ma tappa del percorso, riconducibile completamente all'interno dei confini della storia umana. E l'Antropocene dimostra che evidentemente non è così, che si è trattato di un'illusione.

Ma il rapporto tra storia umana e storia naturale resta ancora inafferrabile. Se è vero che la Storia (al singolare) nasce da una liberazione dal tempo naturale e diviene storia esclusivamente umana, ciò che va sottolineato è che il processo di "temporalizzazione", alla fine del XVIII secolo, non investe soltanto la storia umana, ma anche la storia naturale[59]: la "temporalizzazione della natura" trova il suo fondamento soprattutto nella geologia, che si organizza a partire dal reperimento di

[58] Cfr. R. Koselleck, *Crisi*, in Id., *Vocabolario della modernità* (2006), il Mulino, Bologna 2009, pp. 95-109; Id., *Accelerazione e secolarizzazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989.

[59] Non si tratta, chiaramente, di una contemporaneità "casuale". La ragione è semplice: il principio della pienezza dell'essere non lasciava alcuno spazio all'idea di "progresso" – un mondo creato perfetto da un Dio è un mondo in cui non vi è spazio per alcuna manifestazione nuova: in questo senso, una temporalizzazione della storia umana necessita di una temporalizzazione dell'essere e, dunque, della natura (cfr. A.O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere* (1936), Feltrinelli, Milano 1966, pp. 262-310).

molteplici sedimenti stratificati, la cui stratificazione fa di essi dei "sedimenti di tempo", mentre la "temporalizzazione dell'umano" si organizza intorno all'immagine di un tempo lineare, unidirezionale, omogeno, il tempo del progresso[60]. L'espressione "sedimenti di tempo" non è utilizzata a caso, perché è il titolo, *Zeitschichten*[61], di una delle ultime raccolte di saggi pubblicate da Koselleck, e che, secondo alcuni interpreti, rappresenterebbe una sorta di spostamento fondamentale all'interno della sua impostazione[62]. L'idea di fondo sarebbe la seguente: nonostante le pretese moderne di una Storia al singolare, sia nel mondo storico umano che nella natura, i tempi sono in realtà plurali, ogni sistema cosmico o sociale rivendica un proprio ritmo temporale. Non solo: fondante l'esperienza storica moderna, come abbiamo visto, si trova la contemporaneità del non-contemporaneo, ma questa esperienza è riscontrabile anche nel mondo naturale, e soprattutto nella relazione tra "storia umana" e "storia naturale". In ogni momento del tempo, si danno contemporaneità non-contemporanee, e queste determinazioni temporali plurali dipendono dalla posizione dell'osservatore, sia per quanto riguarda le scienze naturali, che per quanto riguarda le scienze storiche: una riduzione a un denominatore comune di queste pluralità sovrapposte non può che produrre continue contraddizioni. La contemporaneità del non contemporaneo non rappresenta più soltanto una caratteristica della temporalità moderna che relega le altre culture in un passato distante, bensì diviene la condizione temporale fondamentale di ogni vita ed esistenza. In questi saggi, secondo l'interpretazione di Jordheim[63], si troverebbero importanti indicazioni su come pensare la temporalità umana e naturale e su come scrivere la storia ai tempi del cambiamento climatico: anche per l'antropocentrico Koselleck l'apertura di temporalità così divergenti, dai miliardi di anni dell'universo alle microtemporalità dei tempi di reazione biochimici nella struttura biologica animale e umana, racconta la necessità di un ripensamento storico. I presupposti delle storie possibili non sono più semplicemente l'oggetto di una "antropologia": le condizioni di possibilità della storia sono di carattere biologico, non semplicemente antropologico. Che questa possa essere un'affermazione anti-antropocentrica poco conta.

Resta, però, ancora attiva la domanda dalla quale stiamo muovendo: come rendere effettive queste intuizioni all'interno di un progetto etico intergenerazionale e un progetto politico che tenga conto sia della storia umana, con tutte le sue contraddizioni, che delle necessità di una storia naturale? La risposta non è semplice, ma, se la strada da noi scelta è quella dell'esperienza del tempo e della storia, essa non può che passare attraverso una riflessione che metta a tema le

[60] Cfr. S.J. Gould, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico* (1987), Feltrinelli, Milano 1989.

[61] R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2003.

[62] Cfr. H. Jordheim, *Natural histories for the Anthropocene: Koselleck's theories and the possibility of a history of lifetimes*, in «History and Theory», 61, 3 (2022), pp. 391-425.

[63] Cfr. *ibid.*

potenzialità, non sempre visibili, di quella stessa esperienza del tempo e della storia. E in questo senso ci vengono in soccorso alcune riflessioni di Michel Foucault.

4. MICHEL FOUCAULT: ORDINE DEL DISCORSO, POTENZA DELL'ATTUALITÀ, CURA

La riflessione storico-filosofica di Reinhart Koselleck presenta, in maniera analitica, la forma che assume l'ordine del discorso temporale della Modernità, dagli inizi fino alla sua realizzazione e dispiegamento. Ma non si tratta soltanto della segnalazione di un processo, per quanto ragionata e approfondita, perché ciò che risulta evidente è la potenza etico-politica che il discorso di Koselleck esprime, qualora si decida di prendere sul serio la questione dell'esperienza, e qualora si voglia tematizzare il futuro come il luogo dell'espressione – chiamata, promessa o minaccia – dell'estraneità. La crisi climatica rappresenta l'irruzione di un'estraneità, e le sue promesse sono minacce: la fine del bel sogno della crescita infinita[64], la fine del bel sogno di una natura a buon mercato[65], la fine del bel sogno di un pianeta a disposizione dell'umano[66]. Un brusco risveglio, dopo un sonno non del tutto ristoratore. Un brusco risveglio perché l'estraneo è già presso di noi, ed è qui per restare. Ragionando *con* Koselleck, e non soltanto *su* Koselleck, è possibile affermare come l'esperienza storica e temporale di *noi* contemporanei si determini a partire da uno iato fondamentale, il fatto che l'ordine del discorso e l'ordine della realtà non si sovrappongono, che il discorso e la dimensione simbolica non definiscono il tutto della realtà di cui possiamo fare esperienza, che la realtà non definisce i limiti del discorso e della dimensione simbolica che utilizziamo per narrare la nostra esperienza. Un certo ordine del discorso può essere oppressivo, ma non è mai totalitario. C'è sempre un "elemento sfuggente"[67], non c'è

[64] Fine, in verità, annunciata già da mezzo secolo, cfr. D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens III, *The Limits to Growth*, A Potomac Associates Book, Washington 1972 (il libro può essere liberamento scaricato a questo indirizzo: https://www.clubofrome.org/publication/the-limits-to-growth/ – link consultato l'ultima volta il 27 gennaio 2023).

[65] Cfr. J.W. Moore, *La fine della natura a buon mercato. Come ho imparato a non preoccuparmi dell'ambiente e ad amare le crisi del capitalismo* (2014), in Id., *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, ombre corte, Verona 2015.

[66] Sull'atteggiamento *chatouilleux* del pianeta Terra o, come di uso oggi, Gaia, cfr. I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, Paris 2009.

[67] Si tratta di un'espressione foucaultiana che rende perfettamente l'immagine di quel "qualcosa" che sfugge alla presa di uno specifico ordine del discorso come ordine della realtà definito da specifiche relazioni di potere: "Non si deve certamente concepire la 'plebe' come il fondo costante della storia (...). *Non c'è assolutamente realtà sociologica nella plebe*. Ma c'è comunque qualcosa, nel corpo sociale, nelle classi, nei gruppi, negli individui stessi che sfugge in un certo modo alle relazioni di potere; qualcosa che non è affatto la materia prima più o meno docile o resistente, ma il movimento centrifugo, l'energia di segno opposto, *l'elemento sfuggente*" (M. Foucault, *Poteri e strategie* (1977), in Id., *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, Mimesis, Milano 2005, pp. 17-29, qui p. 21, i corsivi sono nostri). Il passaggio fondamentale di questo breve brano riguarda

sovrapposizione; c'è sempre la possibilità dell'alterità o dell'ulteriorità. Qualcosa che non può essere integrato né nell'esperienza discorsiva della realtà, né nell'esperienza effettiva della realtà. E la *possibilità* dell'alterità e dell'ulteriorità, in periodi di crisi decisive come quelli che stiamo vivendo, crisi dell'ordine del discorso e crisi dell'ordine della realtà, dovrebbe divenire il *bisogno* dell'alterità e dell'ulteriorità. Viviamo in un'epoca, l'Antropocene, che allo stesso tempo è determinata dalla presunta ed ideologica impossibilità di pensare l'ulteriorità al di là dello schema progressivo/regressivo, ma comunque lineare, della Modernità, ed è definita da questo stesso bisogno, che però non riesce a divenire discorso. La riflessione koselleckiana, sempre nei termini di un ragionare *con* Koselleck e forse *oltre* Koselleck, sembra indicare che l'esperienza fondamentale dell'essere-nel-mondo è sempre un'esperienza temporale e storica e, quando non è possibile formalizzarla perché si tratta di qualcosa che risiede oltre i confini dell'ordine del discorso dominante, quell'esperienza non raggiunge la possibilità di farsi discorso – laddove per discorso deve intendersi l'impianto complessivo dell'ordine simbolico di riferimento mediante il quale l'umano dà senso al mondo e alla sua presenza nel mondo. La vulnerabilità del pianeta preso nella rete del "globo", la vulnerabilità dei viventi nonumani presi in un'estinzione di massa di origine antropica, la vulnerabilità dei viventi umani presi all'interno di un sistema complessivo di ingiustizie e sfruttamento, tutto questo si pone lungo i margini dell'ordine del discorso della Modernità, e non ha accesso a una determinazione della propria esperienza storica e temporale se non all'interno dei suoi confini ben segnati. L'*antropodicea*, l'*epistemodicea* e la *sociodicea*, come forme di rioccupazione del problema classico del male, riconducono la marginalità a effetto collaterale, ma necessario, della costruzione dell'ordine del discorso della Modernità[68]. Le vulnerabilità non sembrano poter accedere alla possibilità di una presa di parola e di un racconto della propria esperienza. L'ordine del discorso temporale della Modernità produce un divenire-vulnerabili che colpisce di volta in volta viventi umani, viventi nonumani, e il pianeta Terra *tout court*. E non è un problema di poco conto, anzi, è il grande problema del nostro tempo: se i viventi umani marginalizzati possono sempre aspirare a che il discorso della propria esperienza possa essere prima o poi detto, che si possa prima o poi prendere la parola, diversamente va per le vulnerabilità di qualcosa che non sappiamo neanche identificare dal punto di vista epistemologico o dal punto di vista ontologico, il pianeta Terra come un "tutto", o le vulnerabilità di chi per eccellenza non accede al regno della parola, i viventi nonumani. L'analisi koselleckiana ci permette di intravedere non soltanto i limiti dell'ordine del discorso temporale della Modernità, ma anche ciò che, a partire dai quei limiti, è possibile comunque pensare, e dunque

il fatto che l'elemento sfuggente non ha realtà sociologica, è la manifestazione dell'insopprimibile estraneità che abita costantemente qualunque ordine del discorso e qualunque ordine della realtà.

[68] Cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 13-43.

agire. Non c'è contraddizione logica, né tanto meno ontologica: Reinhart Koselleck è sicuramente un pensatore che appartiene al suo tempo, che è proprio quello della Modernità, quello di cui non ha smesso di analizzare le strutture profonde e i cammini più o meno accidentati per imporsi, ed è dunque un pensatore *attuale*, ma la potenza della sua riflessione sta nel fatto che è anche e soprattutto *inattuale*, nella misura in cui, di quell'esperienza storica e temporale, ne definisce i contorni critici, l'insoddisfazione dal punto di vista etico-politico, lanciando uno sguardo al di là dei confini ben segnati della possibilità di concettualizzazione. Reinhart Koselleck analizza proprio i limiti che l'ordine del discorso della Modernità, nel suo porsi, predispone e, quando le urgenze della realtà emergono, quando le emergenze diventano (o dovrebbero diventare) pressanti, il discorso lungo i bordi diviene improvvisamente visibile. Il passaggio dall'invisibile al visibile è il ricordo che diviene trauma e ritorna dopo la sua rimozione. La crisi climatica rappresenta esattamente questo: il ritorno di un rimosso, qualcosa che è stato intuito fin dagli inizi dell'avventura della Modernità, qualcosa che poi i moderni hanno dimenticato e che adesso ritorna sotto la forma del trauma che paralizza[69].

Ma come ha insegnato Michel Foucault, quando si struttura un determinato ordine, nella maniera mediante la quale esso riorganizza gli spazi e i tempi di ciò che è possibile pensare e dire e di ciò che è possibile fare e agire, proprio in quella specifica topologia simbolica e in quella specifica ortopedia sociale, a divenire lampanti, a manifestare una particolare potenza "ontologica", e di fatto, in termini foucaultiani, etico-politica, sono proprio i margini, i confini, i bordi, ciò che al tempo stesso, nel porsi di un ordine, viene posto in quanto escluso da esso: l'esclusione, così come l'ordine, non sono mai una volta e per tutte, sono sempre *una* esclusione in riferimento a *un* ordine, giacché *un* ordine istituito non può definire completamente le forme di espressione di una determinata esperienza, temporale e storica, in quanto produce *delle* esclusioni lungo i margini della sua

[69] Cfr. F. G. Menga, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Donzelli, Roma 2021, pp. 3-34. Su questi aspetti – se l'Antropocene rappresenti davvero una sorta di risveglio improvviso dal bel (?) sogno della Modernità – sono estremamente critici gli storici Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz. Semplificando al massimo, il racconto che vuole che "noi", la specie umana, avremmo distrutto la natura senza saperlo fino ad alterare il sistema Terra e che, grazie alla riflessione sull'Antropocene, si sia entrati nella prima epoca fondamentale di consapevolezza ecologica nella politica istituzionale sarebbe una "favola". Occorre dunque ricostruire i contro-discorsi che già a partire dalla fine del XVIII e dagli inizi del XIX secolo si diffondevano e parlavano di "distruzione materiale del pianeta" e soprattutto i dispositivi giuridico-politici che hanno negato a essi la possibilità di accedere al discorso pubblico (cfr. C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Éditions du Seuil, Paris 2016). Un esempio particolarmente significativo – non a caso "riscoperto" proprio in tempi di crisi climatica – è il testo di Charles Fourier, *Détérioration matérielle de la planète*, scritto intorno al 1820, ma pubblicato postumo nel 1847 sulla rivista "La Phalange", e mai più riedito fino al 2001 (cfr. René Schérer, *L'écosophie de Charles Fourier. Deux textes inédits*, Economica, Paris 2001). In riferimento a Fourier, sul rapporto tra utopia e scienza dal punto di vista politico, e sulla necessità di un rinnovato capovolgimento tra le due, cfr. M. Serres, *Darwin, Napoleone e il Samaritano*, cit., pp. 175-177.

cartografia del pensabile e del dicibile, del fattibile e dell'agibile. Michel Foucault, in alcuni casi con attitudine forse più fenomenologica che costruttivista, lo ha detto chiaramente: "L'ordine è, a un tempo, ciò che si dà nelle cose in quanto loro legge interna, il reticolo segreto attraverso cui queste in qualche modo si guardano a vicenda, e ciò che non esiste se non attraverso la griglia d'uno sguardo, d'un'attenzione, d'un linguaggio"[70]. Si tratta di una forma di "esperienza nuda"[71] che si inserisce come un cuneo tra la dimensione di uno sguardo culturale e particolare già codificato all'interno di ciò che possiamo chiamare "cultura" e la razionalità riflessiva, di volta in volta scientifica e/o filosofica, che cerca di renderne ragione: *perché è "preferibile" (più vero o più efficace) questo sguardo e non un altro*[72]. L'"esperienza nuda" dell'ordine, di cui parla Michel Foucault, è una sorta di originario inafferrabile, qualcosa che è presente soltanto nella sua assenza ma che "svolge costantemente una funzione critica"[73], una "regione mediana" che si presenta come "anteriore alle parole, alle percezioni e ai gesti ritenuti atti a tradurla con maggiore o minore precisione o felicità"[74]. Se Reinhart Koselleck afferma di fare "storia dei concetti", e il suo problema è di pensare la connessione con la storia sociale effettuale, Michel Foucault sottolinea che la sua ricerca "non rientra nella storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili"[75]; eppure entrambi sembrano cercare qualcosa, un residuo, l'elemento che sfugge alla presa di una rappresentazione epocale, o se non altro dimostrare che vi è già-sempre la posizione di *un* ordine ma che quell'ordine non è mai totalizzante.

La ricerca, innanzitutto *archeologica*, di Michel Foucault si colloca sempre lungo i margini, lungo ciò che costantemente divide un interno da un esterno, lungo ciò che è allo stesso tempo preso all'interno di un ordine del discorso ma che costantemente ne mostra le possibili vie di fuga. La tensione della riflessione foucaultiana si trova già tutta nella sua opera fondativa, *Storia della follia nell'età classica*, laddove mostra come la soglia di ingresso in ciò che chiamiamo Modernità è data proprio dalla partizione, nel regime di internamento, tra chi è semplicemente *povero* e può e deve essere reintegrato all'interno del processo produttivo, e chi

[70] M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), BUR, Milano 1998, p. 10.

[71] Ivi, p. 11.

[72] La questione dello "sguardo" è centrale in Michel Foucault, basti pensare alla costituzione di qualcosa come lo sguardo medico (cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (1963), Einaudi, Torino 1998) o l'analisi dello sguardo politico moderno (cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Einaudi, Torino 1993). La riflessione sullo "sguardo" in Foucault ha sicuramente una determinante matrice di carattere epistemologico, ma rappresenta anche il persistere della dimensione fenomenologica del primo Foucault, abbandonata sì ma mai del tutto.

[73] M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 11.

[74] *Ibid.*

[75] *Ibid.*

viene definito come *folle*, l'irrecuperabile dell'ordine del discorso e della prassi capitalista nascente, che diviene prima un peso morto e poi un malato oggetto di un investimento discorsivo e istituzionale completamente differente da qualunque altro malato. Il tempo specifico della Modernità è il tempo della "partizione" e così la follia diviene la manifestazione del margine: allo stesso tempo il residuo dell'ordine del discorso della Modernità e la manifestazione di un destino tragico che "disegna la grande linea spezzata che va dalla Nave dei Folli alle ultime parole di Nietzsche e forse fino alle vociferazioni di Artaud"[76]. Ma il discorso foucaultiano, sicuramente intriso perlomeno negli anni '60 di una fascinazione particolare per il dominio della follia (e a volte cedendo alla suggestione di vedere in essa qualcosa che possa identificarsi come una "verità", anch'essa già-sempre sfuggente), in realtà mostra un aspetto ulteriore della Modernità, il bisogno forse più profondo di essa, il tentativo di definire i contorni di una possibile risposta alla chiamata dell'estraneità, la tentazione che si può sintetizzare in questi termini: *pensare l'indicibile e dire l'impensabile*.

In alcuni scritti "minori" degli anni '60, scritti per certi versi "esoterici"[77], Foucault si chiede quale sia il potenziale liberatorio – e, soprattutto, se sussista – della posizione dell'Alterità e dell'estraneità. E l'intero percorso della filosofia foucaultiana può essere considerato, in questo senso, come la ricerca di una risposta alla chiamata dell'alterità, dell'ulteriorità, dell'estraneità che si trova al fondo dell'esperienza della Modernità. L'ordine del discorso della Modernità produce contemporaneamente una determinata esperienza del tempo e determinate soggettività che, ad essa, possono e devono adattarsi: ma davvero è tutto interno e non c'è esteriorità nella Modernità? davvero non è possibile pensare questa chiamata? ma soprattutto: è possibile – per chi appartiene a un determinato ordine del discorso – esplorare cosa succede lungo i margini, cosa sfugge alla sua presa? Nel breve ma complesso saggio *Prefazione alla trasgressione*[78], scritto dedicato alla figura di Georges Bataille e al suo hegelismo senza riserve[79], Michel Foucault fa un

[76] Id., *Storia della follia nell'età classica* (1961), BUR, Milano 2004, p. 286.

[77] Sulla questione della distinzione, nel Foucault degli anni '60, tra opere "essoteriche" ed "opere esoteriche", e sulla loro connessione, ci permettiamo di rinviare a D. Salottolo, *Una vita radicalmente altra. Saggio sulla filosofia di Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

[78] Cfr. Id., *Prefazione alla trasgressione* (1963), in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 55-72. In questi anni i riferimenti di Michel Foucault a Georges Bataille sono costanti: cfr. Id., *Débat sur la poésie*, in "Tel Quel", 17, 1964, pp. 69-82, in Id., Dits et écrits I. 1954-1975, Gallimard, Paris 2001, pp. 418-434, dove analizza nuovamente la questione della trasgressione; cfr. Id., *"Qui êtes-vous, professeur Foucault?" (entretien avec P. Caruso)*, in "La Fiera letteraria", 39, 1967, in ivi, pp. 629-648, dove lo definisce uno dei suoi maestri spirituali; ma cfr. anche *Présentation*, in G. Bataille, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970, in ivi, pp. 893-895.

[79] L'espressione rimanda a J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza* (1967), Einaudi, Torino 2002, pp. 325-358. L'impatto di Bataille sulla generazione di Derrida e Foucault è notevole. Per quanto riguarda gli studi batalliani su Hegel, sicuramente eterodossi, cfr. G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio* e Id., *Hegel, l'uomo e la storia*, in Ciampa M. e Di Stefano F. (a cura di), *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985,

primo tentativo in questa direzione, cerca di comprendere se la dinamica della *trasgressione*, così come definita e "vissuta" dallo stesso Bataille nei termini della definizione di un percorso che possa far saltare il "mondo dell'utile" e permettere il ritorno alla "sovranità" di una soggettività estatica, possa rappresentare davvero un modo differente di pensare la temporalità lineare e la soggettività assoggettata della Modernità. L'età moderna è "l'età della storia" e con il dispositivo della "storia" deve intendersi "il modo d'essere fondamentale delle empiricità, ciò a partire da cui queste vengono affermate, poste, ordinate e ripartite nello spazio del sapere per eventuali conoscenze, e per scienze possibili"[80]; ma il dispositivo storico della Modernità mostra immediatamente un legame ambiguo tra ordine del discorso e soggettività perché il discorso storico è allo stesso tempo "una scienza empirica degli eventi e quel modo d'essere radicale che prescrive a tutti gli esseri empirici, e a quegli esseri singolari che siamo noi stessi, il loro destino"[81]. Positività e destino, novità limitata dallo sfondo determinante di un destino. Se Reinhart Koselleck analizza la semantica della storia nella sua relazione complessa tra ordine del discorso e ordine della realtà, Michel Foucault cerca innanzitutto di comprendere le ragioni per cui l'esperienza della modernità "si situerà nella distanza dalla storia alla Storia, dagli eventi all'Origine, dall'evoluzione alla prima lacerazione della sorgente, dall'oblio al Ritorno"[82]. È in questa tensione costante che si gioca l'esperienza della finitudine umana tipica della Modernità ed è in questa tensione, tra quella che Foucault chiama analitica della finitudine come dimensione di pensiero della modernità e la possibilità della trasgressione come superamento di questa finitudine, che si pone innanzitutto la questione del margine e dell'elemento sfuggente: se è vero che "la trasgressione è un gesto che concerne il limite" e il limite non ha altra esistenza che nel gesto che lo attraversa e per certi versi lo nega, dobbiamo chiederci se "la trasgressione non esaurisce (forse) tutto ciò che essa è nell'istante in cui oltrepassa il limite, non trovandosi in nessun'altra parte se non in quel preciso punto del tempo"[83]. Trasgressione e *limes* sono due facce della medesima medaglia, ma il problema foucaultiano è di pensare *oltre* quella che può sembrare una struttura atemporale – la relazione trasgressione-*limes* in ogni tempo e in ogni ordine del discorso –, pensare gli elementi sfuggenti – in senso non sociologico – e le forme di liberazione nell'esperienza storica e temporale della Modernità. Ed è in questo senso che non basta la trasgressione batailliana, che non basta – e per certi versi può essere addirittura pericoloso – il tentativo di accedere

rispettivamente pp. 71-93 e pp. 11-35. Per quanto riguarda lo hegelismo francese e soprattutto per quanto riguarda la ricezione di Bataille facciamo ovviamente riferimento a A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'Esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947.

[80] M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 237.

[81] *Ibid.*

[82] Ivi, p. 238.

[83] M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione,* cit., pp. 58-59.

all'indicibile come forma di liberazione[84]. Michel Foucault è consapevole che non si esce fuori dall'ordine del discorso della Modernità, che non si può rispondere alla "chiamata", a partire da un'esperienza del limite che, di rovescio, rischia di manifestarne la pervasività assoluta. Ma è la nostra stessa esperienza, di noi moderni, a giocarsi nella distanza tra la nostra storia e la Storia, tra il pensato e l'Impensato che ne fa da sfondo. Nel 1966, anno in cui il filosofo francese dà alle stampe *Le parole e le cose*, Foucault pubblica un breve saggio dedicato a un'altra figura peculiare del panorama filosofico francese di quegli anni, Maurice Blanchot[85], a partire dal quale cerca di definire i contorni di ciò che definisce *pensiero del fuori*. Diverso dalla trasgressione, il *fuori* dovrebbe incarnare la possibilità sempre aperta all'umano di costruzione di uno spazio di esteriorità assoluta al di là e oltre ogni forma di limite che lo produce e ri-produce. Se con Bataille il tentativo era di *pensare l'indicibile*, attraverso Blanchot – e in compagnia di Jorge Luis Borges – si tratta di *dire l'impensabile*. La migliore rappresentazione di ciò che può intendersi con *pensiero del fuori* si trova proprio nell'incipit di *Le parole e le cose*, quando Michel Foucault spiega come l'origine di quell'opera così seria sia da trovarsi nella lettura di un passaggio borgesiano: "Questo libro nasce da un testo di Borges: dal riso che la sua lettura provoca, scombussolando tutte le familiarità del pensiero – del nostro, cioè: di quello che ha la nostra età e la nostra geografia – sconvolgendo tutte le superfici ordinate e tutti i piani che placano ai nostri occhi il rigoglio degli esseri, facendo vacillare e rendendo a lungo inquieta la nostra pratica millenaria del Medesimo e dell'Altro. Questo teso menziona 'una certa enciclopedia cinese' in cui sta scritto che 'gli animali si dividono in: a) appartenenti all'Imperatore, b) imbalsamati, c) addomesticati, d) maialini di latte, e) sirene, f) favolosi, g) cani in libertà, h) inclusi nella presente classificazione, i) che si agitano follemente, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello, l) *et caetera*, m) che fanno l'amore, n) che da lontano sembrano mosche'. Nello stupore di questa tassonomia, ciò che balza subito alla mente, ciò che, col favore dell'apologo, ci viene indicato come il fascino esotico d'un altro pensiero, è il limite del nostro, l'impossibilità pura e semplice di pensare *tutto questo*"[86]. Ed è proprio all'interno di questa divaricazione tra le *parole* e le *cose* che emerge la figura del *fuori*: "il linguaggio si scopre allora liberato da tutti i vecchi miti (...) per lungo tempo si è creduto che il linguaggio dominasse il tempo (...) si è creduto che fosse profezia e storia; si è creduto anche che in questa sovranità esso avesse il potere di far

[84] La *trasgressione* di Bataille si scontra e si intensifica all'interno della dimensione del dicibile e dell'indicibile: "egli indica il momento in cui il linguaggio, arrivato ai suoi confini, fa irruzione fuori di se stesso, esplode e si contesta radicalmente nel riso, nelle lacrime, negli occhi sconvolti dall'estasi, nell'orrore muto ed esorbitato del sacrificio; e rimane così al limite di questo vuoto, parlando di se stesso in un linguaggio secondo dove l'assenza di un soggetto sovrano disegna il vuoto essenziale e frantuma senza tregua l'unità del discorso (ivi, p. 69).

[85] Id., *Il pensiero del di fuori,* in Id., *Scritti letterari*, cit., pp. 111-134.

[86] Id., *Le parole e le cose,* cit., p. 5.

apparire il corpo visibile ed eterno della verità (...) ma non è che mormorio informe e scorrimento, la sua forma è nella dissimulazione (...) esso è oblio senza profondità e vuoto trasparente dell'attesa"[87]. Se l'archeologia ha il compito di mostrare come i concetti abbiano una storia e soglie di significazione, come una determinata parola assuma un determinato significato a partire dall'appartenenza a un determinato ordine del discorso, per cui l'*esteriorità* non può essere assoluta, ma sempre una funzione di margine all'interno di una struttura significante epocale; allora l'analisi di forme particolari di linguaggio letterario che mostrano un certo sfaldamento tra le *parole* e le *cose* sembra lasciar intravedere la possibilità di una risposta alla chiamata mediante la costruzione di una grammatica *altra* del mondo.

All'interno di questo vettore "esoterico", Michel Foucault analizza l'opera di Raymond Roussel, al quale dedica un saggio[88] nel 1963, all'interno del quale testa la possibilità di *dire l'impensabile* attraverso i particolarissimi meccanismi narrativi dello scrittore francese, in grado di provocare una nuova maniera di intendere il linguaggio. Roussel dichiara di scrivere le sue opere partendo da due frasi che presentano un piccolo scarto fonetico, cercando la maniera mediante la quale il *significante* produce, all'interno di uno scarto minimo, una grande divaricazione di *significato*. Ma l'opera di Roussel attrae Foucault anche perché rompe con la cronologia del racconto, nel senso di una costruzione lineare che prevede una determinata evoluzione temporale delle vicende, e perché la costruzione delle vicende è slegata dalle azioni del soggetto della narrazione. Qui la figura del margine e la possibile risposta alla "chiamata" sembrano posizionarsi lungo un procedimento linguistico che si fonda sulla "disgrazia ontologica"[89] del senso. Si tratta di *come fare cose con le parole*, ma evidentemente non nel senso austiniano[90], fare cose che però non sono e non saranno mai oggettivabili e non possono e non potranno rientrare all'interno dell'ordine del discorso e della realtà della Modernità. Nella medesima direzione va anche il breve studio, *Sept propos sur le septième ange*[91], su Brisset, il linguista psicotico vissuto tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento. Il suo procedimento – che egli stesso chiama *scienza di Dio* – consiste nel decostruire una singola parola attraverso un gioco di correlazioni continue tra le forme di allitterazione e i casuali accostamenti fonetici, tra costruzioni di frasi e rimandi analogici[92]. L'interesse di Foucault sta tutto nel cercare

[87] Id., *Il pensiero del di fuori,* cit., p. 132.

[88] Cfr. Id., *Raymond Roussel* (1963)*,* Ombre Corte, Verona 2001.

[89] Ivi, p. 145.

[90] Cfr. J. L. Austin, *Come fare cose con le parole* (1962), Marietti 1820, Bologna 2019.

[91] M. Foucault, *Sept propos sur le septième ange* (1970), in Id., *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit.*,* pp. 881-893.

[92] Il procedimento di Brisset è ancor più radicale di quello di Roussel: Ecco un esempio e il commento che ne dà Foucault: "ciò che si scopre, nello stato primario della lingua, non è un tesoro, anche se molto ricco, di parole; è una moltitudine di enunciati. Sotto una parola che noi pronunciamo, ciò che si nasconde, non è un'altra parola, e nemmeno più parole saldate insieme, c'è, il più delle volte, una frase o una serie di frasi. Ecco la doppia etimologia — e ammiriamo giustamente

la possibilità che il linguaggio può avere nel creare collegamenti e connessioni che vadano al di là della costruzione del senso.

Ma c'è ancora un *elemento che sfugge*, ma questa volta alla ricostruzione foucaultiana. Se nei termini koselleckiani il problema è la relazione tra storia dei concetti e storia sociale, il filosofo francese si rende sempre più conto che un'analisi sulle potenzialità esoteriche del linguaggio non è sufficiente a definire i limiti di un ordine e le possibilità dell'estraneo. Manca la dimensione dell'esperienza della realtà, quell'esperienza che si gioca soltanto nel rapporto che si istituisce tra una certa costruzione dell'ordine del discorso e una certa definizione dei confini politici e polemici che permettono la costruzione di una determinata realtà sociale. La definizione della relazione tra queste due dimensioni è la determinazione della possibilità di un *ethos* che possa pensare la risposta alla "chiamata". Si tratta dell'interesse foucaultiano, già presente nelle opere degli anni '60, per quelle specifiche relazioni di potere, per quella "volontà di verità" che attraverso scontri e lotte produce enunciati discorsivi di verità. In questo senso è in gioco la possibilità di forme di soggettivazione in grado di porsi come costituenti nuove forme-di-vita, a partire da una relazione che definisca i confini temporali dell'esperienza storica della Modernità in termini differenti, perché "sfuggire realmente a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costi staccarsi da lui; presuppone che si sappia, in ciò che ci permette di pensare contro Hegel, quel che è ancora hegeliano; e di misurare in cosa il nostro ricorso contro di lui sia ancora, forse, un'astuzia che egli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove"[93]. Se la dialettica hegeliana rappresenta la forma compiuta del pensare e dell'agire storico della Modernità, Michel Foucault non può che ammettere che un superamento che si richiami soltanto alla potenza della lingua, nelle sue forme per così dire esoteriche, non esclude la possibilità che questa conflittualità possa essere già-sempre superata da forme di *antropodicea* ed *epistemodicea*, da forme di ortopedia sociale.

E così, occorre definire *genealogicamente* i confini dell'ordine del discorso e della realtà della Modernità – cioè: determinare il campo conflittuale dove si sono definite e continuano a definirsi le relazioni di potere che hanno fondato e fondano verità e istituzioni –, accedere a una regione che costantemente lo precede e lo eccede, e l'Antropocene nella nostra interpretazione rappresenta, nei confronti

la doppia gemellarità — d'*origine* e d'*immagination*: "*Eau rit, ore ist, oris. J'is nœud, gine.* Oris = gine = la gine urine, *l'eau rit gine. Au rige ist nœud.* Origine. L'écoulement de l'eau est à l'origine de la parole. L'inversion de *oris* est *rio*, et rio ou *rit eau*, c'est le *ruisseau*. Quant au mot *gine* il s'applique bientôt à la femelle: *tu te limes à gine?* Tu te l'imagines. *Je me lime, à gine est?* Je me l'imaginais. *On ce, l'image ist né; on ce, lime a gine ai*, on se l'imaginait. *Lime a gine à sillon; l'image ist, nœud à sillon; l'image ist, n'ai à sillon*". Lo stato primario della lingua non era dunque un insieme definibile di simboli e di regole di costruzione; era una massa indefinita di enunciati, uno scintillare di cose dette» (*ivi*, pp. 884-885).

[93] M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 55.

dell'ordine temporale e storico della Modernità, esattamente il luogo di manifestazione di questa precedenza ed eccedenza. La pensabilità di un'etica intergenerazionale e interspecifica e l'agibilità di una politica a essa connessa non possono che provare ad attingere a questa "esperienza nuda" che si manifesta nelle forme di precedenza ed eccedenza che la crisi climatica non smette di presentare. Se dinanzi al cambiamento climatico si prova una forma particolare di disagio, mescolata a una fondamentale inazione o incapacità di determinare le condizioni di possibilità di un'azione all'altezza della sfida, è proprio perché esso – con le sue promesse/minacce di catastrofe "finale" e "definitiva" – non mette in discussione soltanto *questo* ordine, quello della Modernità, ma le stesse condizioni di possibilità dell'istituzione di *un* ordine. Non si tratta di definire i limiti di un'esperienza possibile oppure no, bensì della possibilità stessa che si diano in forma originaria dei limiti possibili di un'esperienza possibile per il vivente umano. Se l'autonomia è sempre stata soltanto un bel sogno della Modernità, l'eteronomia fondamentale, anche in senso fenomenologico, l'ingiunzione di un'esteriorità assoluta, necessita l'impegno nei confronti di questo *eteros*, di questa alterità fondamentale. Il catastrofismo, esattamente come ogni forma di modernismo, nel contesto culturale attuale, rappresenta la forma realizzata del mantenimento dello *status quo*: se salta questo ordine, non ve ne sarà la possibilità di un altro.

Ma se con Reinhart Koselleck abbiamo mostrato tutti i limiti dell'esperienza temporale e storica della Modernità, limiti che non sembrano permettere la posizione di un *nuovo* ordine del discorso e delle cose, con Michel Foucault possiamo attingere a una modalità differente, forse marginale e residuale, di interrogare questa esperienza temporale e storica nella quale siamo immersi, e trovare in alcuni suoi risvolti la possibilità di immaginare il *nuovo* non come estensione del già-presente, come mera *innovazione* del già-presente, ma come ciò che è in grado di portare agli estremi limiti l'esperienza attuale fino a interromperne le forme di vigenza. E, forse in maniera un po' stupefacente, Michel Foucault, colui che non ha mai smesso di vagliare criticamente la soglia della nostra Modernità, che ha cercato in figure come Bataille e Roussel, Blanchot e Brisset, una possibile soluzione alla mancanza di respiro del Moderno, proprio Michel Foucault si richiama alla tradizione dell'Illuminismo e al Kant della risposta alla domanda "che cos'è l'Illuminismo"[94], e fa della riflessione sull'*attuale* la loro eredità da riattivare[95].

[94] Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?* (1784), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 45-52.

[95] Michel Foucault ha dedicato alla questione di Kant e l'Illuminismo sia un breve saggio (cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1984), in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232) sia la lezione del 5 gennaio 1983, la prima del corso al Collège de France, intitolato *Le gouvernement de soi e des autres* (cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 11-47).

Secondo Michel Foucault, ciò che affiora dal testo kantiano sull'Illuminismo è una nuova maniera di interrogare la Modernità "non in un rapporto longitudinale con gli Antichi, ma in quello che si potrebbe chiamare un rapporto sagittale, o in un rapporto, se volete, verticale, del discorso con la propria attualità"[96]: la Modernità non rappresenta semplicemente un'epoca del presente della quale si può identificare per differenza ciò che viene prima e ciò che viene dopo, ma consiste piuttosto in qualcosa che può essere definito nei termini di un *ethos*, una disposizione etica da attualizzare o ri-attualizzare. Immanuel Kant non sarebbe soltanto il fondatore della critica, intesa come analitica della verità, come analisi delle condizioni di possibilità della conoscenza e dell'agire morale, ma anche della critica intesa come risposta alla domanda: "Qual è il campo attuale delle esperienze possibili?", vale a dire un'interrogazione su ciò che può essere definito "un'ontologia del presente, un'ontologia della modernità, un'ontologia di noi stessi (...) un'ontologia dell'attualità"[97]. Rileggendo Kant attraverso questa lente particolare, è possibile vedere un aspetto della Modernità, presente nel suo nascere ma immediatamente messo in secondo piano, e che si definisce nei termini di un atteggiamento etico che muove dalla "cura" dell'attuale, una "cura" dell'attuale che muove dalla dimensione fondamentale della "critica", la cui funzione – da riattivare oggi, in tempi di crisi climatica, quanto prima – è quella di ricondurre tutto ciò che sembra essere necessario e universale a quell'intreccio continuo e costante di eventi e contingenze che definiscono la sostanza dell'esperienza umana in quanto storica e temporale. La "cura" dell'attuale può essere la determinazione di quell'elemento sfuggente – e che continua a sfuggire – di quel bisogno di dare una risposta alla chiamata dell'estraneità, dell'ulteriorità, che non ha mai smesso di mormorare nel fondo del nostro ordine discorsivo, con Nietzsche e Artaud, Bataille e Blanchot, Roussel e Brisset. La Modernità scopre l'attuale, scopre la contingenza, scopre il costantemente nuovo, e scopre soprattutto la "cura" etica nei confronti di queste determinazioni temporali, il tutto a partire dal dispositivo della "critica"; ma contemporaneamente, come ha mostrato Koselleck, la Modernità ha già strutturato l'attuale, la contingenza e il nuovo all'interno di un'esperienza della temporalità e della storicità non soltanto uni-direzionale ma pre-orientato e pre-indirizzato.

Bisogna riattivare un'attitudine etico-filosofica nei confronti dell'attuale. L'attuale, secondo Michel Foucault, quell'attuale che è proprio la Modernità ad avere "scoperto", non rappresenta semplicemente una determinazione temporale o una categoria mediante la quale si fa esperienza del proprio tempo, bensì rappresenta la manifestazione della soglia che la costruzione di un ordine porta già-sempre con sé: la Modernità è già-sempre la contestazione della Modernità, e le storie sono sempre la contestazione della Storia, e l'attuale è ciò che spacca il presente in due, da una parte la consapevolezza critica di pensare, parlare e agire

[96] M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 23.
[97] Ivi, p. 30.

come *si deve* pensare, parlare e agire (la Storia), e dall'altro la consapevolezza etica di dover immaginare forme differenti di pensare, parlare e agire (le storie). La Modernità è accettazione e ingiunzione, allo stesso tempo. "Si tratta, insomma, di trasformare la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica praticata nella forma del superamento possibile"[98], spiega Michel Foucault. Per affrontare il trauma della crisi climatica, occorre immaginare forme di critica del presente, che pongano al centro la differenza ontologica dell'attuale, a partire non da una dimensione trascendentale – le condizioni di possibilità di ogni possibile ordine del discorso o azione morale – ma da una dimensione archeologica – le condizioni di possibilità di *un* ordine del discorso, quello che impone determinati modi di pensare, parlare e agire[99] – e da una dimensione genealogica – le condizioni di possibilità di essere-altrimenti proprio a partire dall'analisi di ciò che, politicamente e polemicamente, ha fondato *questo* ordine[100].

5. CONCLUSIONI

La domanda da cui ha preso le mosse questo saggio è per certi versi semplice: è ancora possibile – dinanzi al collasso allo stesso tempo simbolico-culturale e politico-economico che l'Antropocene sembra annunciare – un'esperienza storica e temporale *radicalmente altra* che possa permettere la costruzione di un progetto etico-politico trasformativo? L'impostazione che abbiamo scelto è quella della definizione dei contorni della relazione tra ordine del discorso e ordine della realtà, nella loro impossibile sovrapposizione e trasparenza. L'esperienza storica e temporale della Modernità produce narrazioni che, stilizzando l'esperienza umana e l'esperienza dell'umano in connessione con il suo mondo, natura, Gaia o pianeta Terra, all'interno di un percorso uni-direzionale, non sono in grado di fornire gli strumenti per costruire nuovi modi di orientarsi nella realtà e nuovi modi di agire costruendo connessioni differenti con essa, nuove tipologie di risposta alle chiamate dell'estraneo. Reinhart Koselleck lo ha mostrato, e a nostro avviso il portato fondamentale dei suoi studi consiste proprio in questo, nell'aver definito i limiti delle condizioni di possibilità dell'esperienza storica e temporale della Modernità. Convocare Michel Foucault nella discussione è stato un gesto per certi versi necessario: non soltanto perché il filosofo francese ha lavorato partendo da presupposti per certi versi simili – i limiti di pensabilità e di *agency* nella Modernità – ma anche perché sembra aver visto con maggiore chiarezza ciò che Koselleck

[98] Id., *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 228.

[99] Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (1969), BUR, Milano 2005; Id., *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti* (1968-1970), ombre corte, Verona 2007.

[100] Cfr. Id., *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.

aveva soltanto intravisto, il fatto che l'elemento sfuggente della Modernità è la stessa ingiunzione della Modernità, ingiunzione che non riesce a prendere la parola, pur essendo stata ciò che ha dato avvio alla Modernità stessa, vale a dire l'idea di un futuro che è già-sempre ignoto e aperto, e in quanto già-sempre ignoto e aperto già-sempre da intendersi come compito etico-politico. La potenza dell'attualità, la "cura" nei confronti dell'attuale, anche quando, come oggi, si mostra come *inattuale*, è l'eredità da riattivare: la Modernità – ed è forse questo l'elemento davvero sfuggente – è già-sempre critica della Modernità. La Modernità può crescere ed evocare nuovi possibili scenari soltanto continuando in ciò che è la sua missione, ridefinire costantemente i confini del *necessario* e del *potenziale*, di ciò che dobbiamo pensare e agire in quanto imposizione introiettata, e di ciò che possiamo pensare e agire in quanto *differenza* dall'imposizione introiettata.

L'Antropocene può rappresentare – e forse già rappresenta – la fine di una certa Modernità, ma può anche definire il campo di possibilità di una ri-attivazione del progetto etico-critico dell'altra Modernità. Se l'esperienza storica e temporale è sempre un gioco tra uno spazio d'esperienza e un orizzonte di attesa, l'*ethos* da riattivare riguarda proprio l'analisi archeologica dello spazio d'esperienza – perché si pensa, si dice e si agisce in un determinato modo – e la determinazione genealogica dell'orizzonte di attesa – perché a partire da ciò che si pensa, si dice e si agisce, e che sta conducendo l'umano verso la sua fine, non provare a pensare, dire e agire in modo radicalmente altro? L'Antropocene non farà sconti, e se ragionare sui limiti dell'esperienza temporale e storica della Modernità – nei termini koselleckiani e foucaultiani – può aiutare a pensare e agire altrimenti, la ri-attivazione di questo *ethos* potrebbe porre le basi per qualcosa di radicalmente nuovo. Non si tratta di uscire dalla Modernità, in un modo o nell'altro, perché la Modernità non è soltanto un'epoca ma, come dice Foucault, un atteggiamento; si tratta piuttosto di ri-attivare il progetto della Modernità, di raggiungere quella maggiore età, di cui parlava Immanuel Kant, il cui significato *oggi* si definisce nei termini di una "cura" di sé stessi, dell'altro umano, dell'altro nonumano, del pianeta Terra come un tutto che non può essere afferrato nella sua totalità. La Modernità, non come epoca ma come atteggiamento, potrebbe ancora essere all'altezza della pensabilità di un'etica intergenerazionale e di una politica conseguente. L'attuale è già-sempre negazione del presentismo che si dilata, è presa in "cura" della chiamata, promessa o minaccia dell'estraneità. Un ordine è costituito e si costituisce a partire da uno sfondo, un'esperienza nuda che chiama, promette e minaccia, e nel cui ascolto l'attuale si pone. L'ordine del discorso che determina l'esperienza attuale, lungo i margini, mostra la strada percorribile. Percorribile, appunto, il che vuol dire – e questa è la vera libertà dell'umano – che può essere percorsa e può *non* essere percorsa. La Modernità non è un totalitarismo. Ma laddove domina – anche e soprattutto nella *nostra* prassi istituzionale, la democrazia incapace di guardare al di là di una piccola manciata di anni, e nella prassi del *nostro* modo di produzione e

consumo, il capitalismo del qui e ora del profitto e del consumo a tutti i costi – una logica presentistica, tipica dell'ordine del discorso temporale della Modernità, presentismo che pensa il futuro come sua propria diretta emanazione, la "cura" dell'altro umano, dell'altro nonumano e del pianeta Terra diviene gesto immediatamente politico, la delineazione allo stesso tempo di una resistenza etica e di una potenzialità di trasformazione. L'orizzonte d'aspettativa diviene una chiamata, e lo spazio d'esperienza il luogo della responsabilità.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXV, 2023, 3, pp. 373-413
ISSN: 1825-5167

«IL CARATTERE INFINITAMENTE ELUSIVO DELLA REALTA» IRIS MURDOCH SUL REALISMO COME CONQUISTA *

RICCARDO FANCIULLACCI
Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione
Università degli studi di Bergamo
riccardo.fanciullacci@unibg.it

ABSTRACT
This article is part of a study dedicated to the many senses in which Iris Murdoch appeals to reality and realism within her philosophical reflection. In particular, the epistemological significance of her thesis that a good ethical theory must seek to be realist, in the sense of being faithful to the complexities of the reality of moral life, is explored here.

KEYWORDS
Iris Murdoch; Moral Realism; Metaethics and Moral Psychology; Existentialist Concept of Freedom.

> Se l'apprensione del bene è apprensione dell'individuale e del reale, allora il bene partecipa del carattere infinitamente elusivo della realtà[1]

* La primissima versione di questo scritto, stesa nel 2014 e intitolata: *Come l'idea di realtà opera nella vita morale. La prospettiva di Iris Murdoch*, era stata letta e discussa da vari amici e colleghi (tra i quali Paolo Bettineschi, Antonio Da Re, Simone Grigoletto, Francesca Marin, Luisa Muraro, Matteo Plebani, Maria Silvia Vaccarezza e Carmelo Vigna) e, sulla base delle loro osservazioni e critiche, rivista l'anno successivo. Doveva uscire in un volume che non ha mai visto la luce e così è rimasta nel mio computer. Le uniche tracce pubbliche di quel testo si trovano nelle citazioni che VACCAREZZA ha generosamente incluso nel suo libro, *The fabric of being. Bene, realtà e immaginazione in Iris Murdoch e nell'etica contemporanea*, ETS, Pisa 2016. Ho voluto tornare su quel testo e, quasi riscrivendolo per intero, l'ho trasformato in una parte, la seconda, dello studio di cui qui comincio a presentare la prima. Ringrazio di cuore Maria Silvia Vaccarezza per le critiche e i consigli di cui mi ha fatto dono anche in questa seconda fase. Ringrazio anche i revisori anonimi per i loro rilievi. Naturalmente, la responsabilità di tutti i limiti e i difetti che si potranno ancora riscontrare in questo scritto è solo mia.

[1] I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in Ead., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura* (1997), a cura di P. Conradi, trad. it. di E. Costantino – M. Fiorini – F. Elefante, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 301-335, la citazione è a p. 333. D'ora in poi, i rinvii a questo libro (e solo quelli) saranno dati nel testo, senza l'uso di alcuna sigla, salvo nel caso in cui il riferimento sia ai seguenti saggi raccolti in tale libro: *Etica e metafisica* (*Metaphysics and Ethics* – ME), *Visione e scelta in ambito morale* (*Vision and Choice in Morality* – VCM), *L'idea di perfezione* (*The Idea of Perfection* – IP), Su "Dio" e il "Bene" (*On 'God' and 'Good'* – OGG), *La Sovranità del Bene sugli altri concetti* (*The Sovereignty of Good Over Other Concepts* – SGOOC). Le traduzione riportate sono quasi sempre da me riviste.

0. Questo articolo è la prima parte di uno studio che intende esaminare i molteplici sensi in cui Iris Murdoch ha ragionato sul realismo come termine di un'intenzione e di una conquista. Nella fattispecie, qui ci concentreremo su quel suo modo di usare la parola "realista" per qualificare un'elaborazione filosofica capace di non tradire la complessità della realtà, in particolare quella della vita morale. Discuteremo dunque l'epistemologia murdochiana della pratica filosofica.

Quello dei molti sensi in cui Murdoch si appella al realismo, comunque, costituisce un angolo visuale che, pur nella sua determinatezza, consente di gettare uno sguardo sulla dinamica di fondo dell'intera ricerca della filosofa irlandese. Perlomeno se tale sguardo è gettato seguendo un certo metodo. Ed è per questo che comincerò esplicitando alcuni aspetti di tale metodo.

I. PENSARE *CON* IRIS MURDOCH.

1. Gli studi sulla filosofia di Iris Murdoch sono sempre più numerosi e con ciò alcune prospettive di lettura si sono raffinate e consolidate, in particolare quella che si interroga sui rapporti tra etica e letteratura[2] e quella interessata alle relazioni con il variegato campo dell'etica delle virtù[3].

[2] Cfr. in particolare, N. HÄMÄLÄINEN, *Literature and Moral Theory*, Bloomsbury Academic, London 2016, che discute ampiamente la posizione di Murdoch, inscrivendola nella problematica più generale; ma si veda pure N. FORSBERG, *Language Lost and Found. On Iris Murdoch and the Limits of Philosophical Discourse*, Bloomsbury, London 2013.

[3] Una sintetica, ma accurata valutazione del dibattito su questo punto e un'equilibrata proposta in proposito sono offerti da M.S. VACCAREZZA, *Virtue*, in S. CAPRIOGLIO PANIZZA – M. HOPWOOD, (eds.), *The Murdochian Mind*, Routledge, London-New York 2022, pp. 183-196. Colgo l'occasione di questa nota per tornare su un'osservazione che ho fatto in un articolo del 2011, dove portavo come esempio di accostamento fuorviante, cioè inefficace per illuminare le peculiarità del lavoro filosofico di Murdoch, quello realizzato da chi tentava di ricondurla «alla tradizione dell'etica delle virtù»; cfr. R. FANCIULLACCI, *La sovranità dell'idea del bene. Iris Murdoch con Platone*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XIII/1 (2011), pp. 393-438. Questa opinione è ricordata anche nel volume di A. CAMPODONICO, M. CROCE e M.S. VACCAREZZA, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2017, p. 23. Sebbene continui a riconoscermi nella cautela metodologico che articolavo nelle prime pagine di quel testo, oggi non scriverei più la stessa cosa sul rapporto tra Murdoch e l'etica delle virtù. Studi come quelli di Vaccarezza mi hanno convinto che esplorare il modo in cui Murdoch declina e riformula il tema delle virtù costituisce un modo fecondo di ragionare su quel tema e di farne emergere aspetti che altrimenti possono restare in ombra. Sebbene tardivamente, vorrei però esplicitare qui il tipo di ragionamento che mi aveva portato allora a provare resistenza di fronte a un'immediata inclusione di Murdoch tra i teorici della virtù: le premesse mi sembrano ancora valide, sebbene non giustifichino la conclusione estrema che ne traevo. Ebbene, quel che mi stava a cuore era marcare la differenza tra il problema di fondo che orienta la trattazione aristotelica delle virtù e quello che orienta la ricerca di Murdoch. Come lo stesso Aristotele riconosce, data l'impostazione teorica da lui difesa, ciò che risulta decisivo nell'ambito delle cose umane è l'educazione (cfr. *Ethica Nicomachea*, II 1, 1103 b 23-25); da qui anche la continuità tra l'etica e la politica (cfr. *ibi*, I 1; X 10). La trattazione delle virtù etiche è illuminata dal seguente problema: quali sono le disposizioni del

Ci si potrebbe dunque chiedere se la ricerca accademica in filosofia morale non sia dopotutto riuscita ad inglobare questa pensatrice che tale ricerca ha abbandonato piuttosto presto, certamente per dedicarsi innanzitutto alla narrativa, ma anche a causa di una qualche insoddisfazione di fronte alle forme e agli assunti allora dominanti in quella ricerca[4]. La risposta, probabilmente, deve essere affermativa, soprattutto se si riconosce, come credo sia giusto fare, che recentemente questa ricerca ha talvolta accettato di trasformarsi, almeno un poco, per incontrare la singolarità del lavoro filosofico di Murdoch[5].

Ciò nonostante, penso anche che sia importante, per chi intende discutere questo o quell'aspetto del pensiero di Murdoch, dare un posto, e quindi una voce, all'inquietudine che i suoi scritti ingenerano riguardo al senso della pratica della filosofia morale. *Che cosa si fa quando si fa filosofia morale? Che cosa fa Iris Murdoch quando filosofa? Che cosa si intende fare quando ci si appresta a scrivere sul suo pensiero o a partire da esso?* Domande come queste non possono essere accantonate, né liquidate con risposte già confezionate, neppure nel caso in cui la pretesa non sia di confrontarsi con la sua intera ricerca, ma ci si proponga di considerarne solo una parte: il rischio, infatti, è di mancare del tutto l'appuntamento con la filosofa irlandese.

carattere che *la polis* dovrebbe coltivare (attraverso una formazione a carattere innanzitutto pratico) presso i suoi futuri cittadini affinché divengano persone per bene (*kaloi kagathoi*)? Naturalmente, le virtù etiche non possono essere separate dalla *phronesis*, che è invece coltivata attraverso un non ben definito processo di *insegnamento* (cfr. *ibi*, II 1, 1103 a 14-16) in cui sembra avere un ruolo centrale l'esortazione a prendere a modello coloro che sono già saggi, ma la problematica politica dell'educazione resta quella direttiva. Murdoch invece non scrive rivolgendosi, neppure idealmente, alle istituzioni: non si pone innanzitutto quel problema lì, quello del profilo umano da promuovere o delle disposizioni virtuose da inscrivere nel processo formativo. Si rivolge prima di tutto al singolo. La questione che animava la ricerca di Murdoch (e che lei stessa evoca in SGOOC, p. 341) la formulerei così: *che cosa può significare per un essere umano compiere un progresso morale?* Dato questo, è vero che c'è un interesse anche per le virtù, ma sono appunto quelle che permettono tale progresso – e che non possono che consolidarsi e integrarsi man mano che questo progresso personale si realizza. Insomma, per lei, una volta ricevuta dagli altri la capacità di parlare-pensare, ciò che conta da un punto di vista morale dipende da ciascuno.

[4] Su questo si veda B.J.B. LIPSCOMB, *The Women Are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, Oxford University Press, New York 2022.

[5] I due libri citati sopra di Hämäläinen e soprattutto di Forsberg sono due buoni esempi di lavori in cui la posizione di Murdoch non è chiarita inserendola in un dibattuto già definito, ma diventa un punto di leva per ridefinire lo stesso dibattito (rispettivamente, sul nesso tra etica e letteratura e sul modo in cui abitiamo il linguaggio). Sono comunque molto istruttivi anche i saggi raccolti nella prima parte ("Reading Murdoch") del già citato volume *The Murdochian Mind*, ad esempio quello di S. HAUERWAS, *Murdoch and Me. A personal reflection*, pp. 108-112. Il carattere innovativo che deve prendere e che di fatto ha preso la ricerca etica che si è confrontata seriamente con Murdoch è sottolineato anche da P. DONATELLI, *Murdoch e la permanenza della realtà*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVI/1 (2024), pp. 316-332.

2. Nello studio di cui lo scritto presente costituisce la prima parte, vorrei concentrarmi su quello che potrebbe venir classificato come il problema del realismo nel pensiero murdochiano. Il lavoro, tuttavia, non è governato dal progetto di discutere la posizione difesa da Murdoch, sullo sfondo del dibattito metaetico sul realismo morale e questo per due ordini di ragioni.

(A) Innanzitutto, perché non è affatto chiaro quale fosse tale posizione e, prima ancora, se lei ne abbia davvero preso una, inserendosi esplicitamente in quel dibattito. Lo stile di lavoro di Murdoch non si lascia descrivere come un partecipare ai dibattiti teorici che impegnavano la comunità dei filosofi analitici, per difendere una delle possibili risposte agli interrogativi al centro di tali dibattiti[6]. Il suo impegno teorico era volto piuttosto ad aprire nuove questioni o a riscoprirne altre dimenticate – e non per amor di novità, ma anzi per ricondurre la ricerca etica ai problemi e alle domande che hanno un senso esistenzialmente importante anche sul piano della vita pratica e dell'esperienza. Inoltre, quando rifletteva su una questione, non si proponeva tanto di dimostrare o provare una certa tesi, mostrando come derivasse da premesse ragionevoli o addirittura da assiomi o da evidenze innegabili di altro tipo, piuttosto, muovendo da alcuni fatti o esperienze significativi, si proponeva di esplorare delle loro possibili spiegazioni, cioè di definire delle plausibili condizioni di possibilità per tali fatti o esperienze[7].
Fondamentalmente, il gesto teorico di Murdoch assomiglia a quello del secondo Wittgenstein, ma anche a quello di Simone Weil: non si tratta di costruire la giustificazione più potente possibile per una certa tesi, ma di proporre altri modi di guardare al mondo o a quella porzione di mondo a cui è in qualche modo agganciato il dibattito che impegna i filosofi. Wittgenstein, ad esempio, intendeva moltiplicare i punti di osservazione sul linguaggio, per allentare la morsa di alcune impostazioni ricevute (come quella per cui, guardando al linguaggio, si vedono soltanto i nomi e il rapporto referenziale con i loro designati); in modo almeno in parte analogo, Murdoch vuole allentare la morsa dei modi in cui tendiamo a guardare alla vita pratica. Può capitare che un certo assunto venga criticato con un argomento dialettico, ma perlopiù il gesto di Murdoch consiste nel portare l'attenzione su aspetti tralasciati della vita pratica, aspetti una seria presa in conto dei quali induce a una spontanea revisione degli assunti e delle impostazioni ricevute.

[6] Per questo, tra l'altro, le capitava di credere di non essere una buona filosofa come la sua amica Philippa Foot; cfr. in proposito M. ALTORF, *Iris Murdoch, or What It Means To Be A Serious Philosopher*, «Δαι'μων. Revista Internacional de Filosofía», 60 (2013), pp. 75-91.

[7] Sto dunque suggerendo che la distinzione elaborata da Robert Nozick tra spiegazione (*explanation*) e dimostrazione (*proof*) possa, con le opportune cautele, essere impiegata per capire la specificità del gesto teorico murdochiano; cfr. R. NOZICK, *Spiegazioni filosofiche* (1981), trad. it. di G. Rigamonti, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 23-33.

Per le ragioni cui accennerò più avanti, non credo che lo scopo che Murdoch perseguiva in filosofia fosse l'elaborazione di una teoria unitaria della vita pratica, tuttavia, se anche lo fosse stato e se dunque le sue osservazioni fossero da intendere come parti di un unico disegno, comunque tale teoria non sarebbe esposta con la pretesa che la sua giustificazione *convinca* della sua validità o verità, ma con la speranza che *ci si possa riconoscere in essa*, cioè che si possa ritrovare in essa, ma a un più alto grado di comprensione, gli elementi della vita pratica catturati nella propria rielaborazione dell'esperienza, più quelli che invece sfuggivano a tale rielaborazione[8]. Si tratterebbe insomma di una teoria che vorrebbe essere valutata chiedendosi se sia abitabile e se non consenta un abitare migliore, cioè, come vedremo, più fedele alla realtà, più realistico[9].

(B) C'è un secondo ordine di ragioni che vota contro il progetto di discutere la tesi metaetica di Murdoch sul realismo morale. In effetti, pur accettando quanto sostenuto nel punto precedente, si potrebbe ribattere che è comunque legittimo tentare di ricostruire le più generali implicazioni ontologiche ed epistemologiche della proposta etica murdochiana. In questo caso, il progetto non sarebbe tanto quello di discutere le tesi metaetiche di Murdoch, ma appunto quello di *metterle a fuoco nello spazio teorico definito dall'*attuale *dibattito sul realismo morale*. Senza voler escludere a priori la sensatezza di un simile progetto, osservo solo che il livello di sofisticazione e la granularità concettuale che caratterizzano l'attuale dibattito

[8] C'è una differenza epistemologica importante tra queste due dinamiche, quella del discorso che vorrebbe *convincere* della sua validità e dunque porta ragioni teoriche che dovrebbero fondare le sue conclusioni e quella del discorso, relativo a una certa sfera esperienziale, che vorrebbe suscitare un *riconoscersi in esso*, più elevato dal punto di vista comprensivo rispetto al riconoscersi nella propria iniziale rielaborazione pratica di quella sfera esperienziale. La prima dinamica va ben distinta da quella del discorso che mira genericamente a persuadere: il convincimento è una persuasione fondata su ragioni e che si traduce in un lucido assentire alla pretesa di verità o di validità delle conclusioni del discorso in questione. La seconda dinamica, da parte sua, va distinta da quella del discorso ideologico che intende suscitare un *immediato* riconoscersi in esso, attraverso la conferma della rielaborazione pratica realizzata da coloro cui si rivolge. Nella seconda dinamica, infatti, quel che accade è un riconoscersi in un discorso che appare, in pari tempo, capace di realizzare u*n più alto livello di comprensione* del campo d'esperienze riguardo al quale prima ci si appoggiava alla sua rielaborazione pratica ricevuta: nella nuova comprensione, riescono a trovare spazio anche cose che venivano tralasciate o che facevano problema; inoltre, alcuni degli aspetti che nella rielaborazione pratica trovavano un certo posto possono trovarne uno molto diverso, ad esempio, quello dell'antica credenza che viene ora deposta perché erronea e spiegata come proveniente da una ricezione irriflessa delle convinzioni diffuse nel proprio ambiente di provenienza.

[9] Su questo fondamentale punto dell'abitabilità di una teoria, si veda il magnifico libro di M. ANTONACCIO, *A Philosophy to Live By: Engaging Iris Murdoch*, Oxford University Press, Oxford 2012. L'espressione ripresa da Antonaccio nel titolo viene da Murdoch che scrive in OGG p. 336: « Il grande merito dell'esistenzialismo è che almeno professa e cerca di essere una filosofia secondo la quale vivere. [...] Una filosofia morale dovrebbe essere abitata». L'esistenzialismo, dunque, non riesce ad essere qualcosa che, però, per Murdoch è giusto che una filosofia cerchi di essere.

metaetico sul realismo morale rendono molto difficile collocare al suo interno discorsi filosofici che non siano stati elaborati avendolo già presente[10]. Si rischia di dover sempre giungere a riconoscere quel che riconosce ad esempio Julia Driver nel saggio in cui, dopo aver richiamato alcune distinzioni (tra l'altro, sobrie) fra possibili posizioni particolariste, tenta di definire il tipo di tesi particolarista che va attribuita a Murdoch, e cioè che i testi e le formule murdochiani non permettono di decidere con sicurezza quale posizione assegnarle[11].

Personalmente, concordo con Driver quando sostiene che la cosa che più premeva a Murdoch quando parlava della particolarità delle realtà moralmente significative (della «inesauribile particolarità del mondo» - p. 112) era ciò che Driver classifica come *particolarismo metodologico*: l'idea di fondo è che la qualità morale di qualcosa può essere colta solo da uno sguardo ampio e comprensivo su quel qualcosa (cioè da uno sguardo che non isoli astrattamente quel qualcosa da ciò cui è strettamente legato o addirittura se ne faccia un'immagine troppo semplificata) e che, per questo, le valutazioni che sembrano potersi applicare a quel qualcosa in virtù di una presunta forma comune tra esso e altre cose già esaminate possano essere accolte solo *prima facie*, dovendo, in fine, venir messe alla prova di un esame più attento di quel qualcosa in sé e per sé, cioè, se si vuol dir così, di quel qualcosa nella sua particolarità. Ora, questa idea può essere difesa senza

[10] Per esser franchi, bisogna ammettere che, a render difficile una ricostruzione della posizione metaetica implicata dalle esplicite tesi avanzate da Murdoch, che sia all'altezza della granularità del dibattito attuale, non è soltanto questa stessa granularità e il carattere sofisticato delle distinzioni sottese, che fanno apparire generiche e indeterminate le affermazioni di Murdoch, ma anche la confusione tra le etichette che dovrebbero classificare le varie possibili alternative. Ad esempio, tra le stesse ipotesi di classificazione della posizione metaetica di Murdoch, ve ne sono alcune di cui non è affatto chiaro, al di là delle diverse etichette che propongono, se e quanto si differenzino realmente, perlomeno in riferimento al problema dello statuto ontologico da assegnare ai *truth makers* degli asserti morali: penso ad esempio all'*oggettivismo* attribuito a Murdoch da C. BAGNOLI, *The Exploration of Moral Life*, in J. BROACKES (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 197-226 e al *realismo pragmatico* attribuitole da S. PIHLSTRÖM, *Pragmatic Moral Realism: A Trascendental Defence*, Amsterdam, Rodopi 2005, pp. 25-28.

[11] Scrive ad esempio J. Driver: «it must be noted Murdoch herself isn't very clear on separating her claims» (p. 297) e ancora, dopo aver notato che c'è «substantial evidence» (p. 298) in favore dell'attribuzione a Murdoch delle varie forme di particolarismo distinte, conclude: «Perhaps she is a substantive particularist – the evidence exists for either interpretation. But I do believe there is good evidence that she is a methodological particularist, holding the view that we must consider cases in detail in making moral judgements, and we consider them as singularities» (p. 302); J. DRIVER, *"For every Foot its own Shoe": Method and Moral Theory in the Philosophy of Iris Murdoch*, in J. BROACKES (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher*, op. cit., pp. 293-305. Per Driver, insomma, le evidenze testuali non sono dirimenti, sebbene a suo parere la posizione che definisce "particolarismo metodologico", oltre ad essere (anch'essa) ben fondata sui testi, è l'unica che Murdoch farebbe bene a sostenere (pur dovendo integrarla con alcuni *distinguo*). Vaccarezza ricostruisce in maniera diversa la posizione di Driver: *The fabric of being*, op. cit., p. 70.

dover sostenere che due fenomeni numericamente distinti non possano essere qualitativamente identici da un punto di vista morale (= non possano esser tali che le qualità moralmente rilevanti dell'uno siano le stesse dell'altro, per cui entrambi esemplificano lo stesso *tipo* di realtà morale), cioè senza doversi impegnare in una forma di *particolarismo morale metafisico*. In effetti, si potrebbe semplicemente sostenere che la possibile identità qualitativa tra il fenomeno presente e uno di quelli per giudicare il quale si dispone già di una regola codificata valida non può essere accertata in alcun modo saltando una considerazione dedicata alla particolarità di tale fenomeno e che tale considerazione potrebbe essere un processo non interamente trasparente all'autoriflessione[12]; da queste premesse si giunge comunque alla tesi secondo cui tutte le regole morali già stabilite e codificate hanno al massimo un'utilità *prima facie*.

Murdoch, tuttavia, formula questa idea in un modo per cui sembra che derivi da una tesi metafisica sulle realtà moralmente rilevanti: poiché tali realtà sono particolari, allora vanno considerate una per una. Si tratta di una formulazione molto semplice ed elegante: mi pare artificioso volerci leggere la tesi secondo cui, poiché le cose particolari che, ad esempio, valutiamo buone non godono di questa proprietà in quanto esemplificherebbero generi o classi di cose che sarebbero i primi portatori di quella proprietà, ma ne godono nella loro particolarità, allora vanno considerate una per una[13].

Aggiungo infine che, comunque, non vedo derivare da un eventuale particolarismo metafisico di Murdoch chissà quali problemi, come invece suggerisce (vagamente) Driver[14]: si può essere particolaristi di questo tipo e ancora ammettere che tra le cose particolari vi siano delle somiglianze e analogie che legittimano un ricorso a regole, purché queste ultime siano intese, non già come codificazioni della qualità morale di cose aventi una stessa forma, bensì *come tentativi, validi* prima facie*, di catturare queste analogie*[15]. Tantomeno, questo tipo di particolarismo è in contraddizione con

[12] Su questo decisivo aspetto della possibile (e perlopiù effettiva) non trasparenza, sottolineato anche da J. Driver (pp. 303-304), si veda l'ottima analisi proposta da J. Raz, *The Truth in Particularism*, in B. Hooker – M.O. Little (eds.), *Moral Particularism*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 48-78.

[13] Cfr. A. E. DENHAM, *Envisioning the Good: Iris Murdoch's Moral Psychology*, « MFS, Modern Fiction Studies», 47/3 (2001), pp. 602-629, in particolare pp. 620-622.

[14] Cfr. ad esempio a pp. 294-295.

[15] Ciò che sto dicendo potrebbe essere riformulato nel modo seguente all'interno del dibattito contemporaneo sul particolarismo: il particolarismo metafisico implica solo un eliminativismo riguardo ai principi in quanto *standard*, mentre è compatibile con l'ammissione di principi in quanto *guide* utili *prima facie*. Naturalmente, occorre sviluppare un'epistemologia capace appunto di pensare i principi in quanto guide (non algoritmiche), senza pensarli anche e prima come standard (come invece fa, ad esempio, Kant). Una simile posizione, ho cercato di mostrare che può essere attribuita a Elizabeth Wolgast nel saggio: *Sentire l'ingiustizia. E l'appello della giustizia. In dialogo con Elizabeth*

> l'insistenza murdochiana sull'idea del bene, per cui andrebbe negato o limitato per poter ammettere quell'idea: il bene non è come un principio o un criterio generale attraverso cui discernere come buone le cose di questa o quella tal classe e come non buone le altre[16]. Al contrario, la sovranità di quell'idea è proprio ciò che consente di domandarsi, di fronte a qualunque cosa *particolare*, come concretamente essa sia buona o, con un vocabolario platonico, come partecipi della bontà[17].

Wolgast, in A. Di Martino – E. Olivito (a cura di), *Generazioni dei diritti fondamentali e soggettività femminile*, Editoriale Scientifica, Napoli 2022, pp. 53-144. Per aggiornarsi sulle etichette che ho qui richiamato, si può vedere M. RIDGE – S. MCKEEVER, *Moral Particularism and Moral Generalism*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*, URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-particularism-generalism/.

[16] Sembrerebbe invece pensarla così Maria Silvia Vaccarezza quando scrive: «il pensiero murdochiano costituisce una sintesi efficace [...] tra il concepire la morale come innanzitutto questione di capacità percettiva e salvare, al tempo stesso, la presenza di un *criterio* intrinseco che funga da orientamento e guida nel contingente (in altre parole, l'idea del Bene)» (*The fabric of being*, op. cit., p. 129, corsivo mio). L'idea del Bene certamente orienta, ma non come un criterio. E per questo, tra l'altro, non funziona lo schema di analisi, che emerge anche nel passo appena citato, secondo cui la consistenza della posizione di Murdoch sarebbe quella tipica delle posizioni mediane, se non di compromesso, che tentano di tenere insieme due opposte tendenze ben definite. Su questo si veda anche la nota seguente.

[17] Per la ragione appena accennata, non mi ritrovo nello schema interpretativo, proposto da Vaccarezza, secondo cui il pensiero di Murdoch sarebbe caratterizzato da una «dialettica tra un movimento ascendente (verso l'universale) e discendente (in direzione del contingente)» (*The fabric of being*, op. cit., p. 69). A mio modo di vedere, c'è un solo movimento, che è quello verso i particolari: i particolari, però, non sono una disseminazione frammentaria, per cui fa parte della loro comprensione e più esattamente della comprensione del modo in cui partecipano del bene, la comprensione dei rapporti che li legano. Nel già citato saggio, *La sovranità dell'Idea del Bene*, interpretavo questi rapporti come nessi eidetici, cioè come rapporti tra la *forma* di un particolare e la *forma* dell'altro, ora penso che Murdoch avesse un'intuizione particolarista più forte e dunque che ritenesse che quei rapporti fossero, più semplicemente, somiglianze e analogie di vario tipo e grado *tra i particolari stessi*. Ad ogni modo, il movimento verso la comprensione di tali rapporti (cioè, della stessa realtà alla luce del bene) è un unico movimento. La ragione ultima per cui non ha senso parlare di due movimenti è che non ci sono due mete, la realtà particolare da un lato, e il bene dall'altro (come invece suggerisce S. PANIZZA, *Moral Perception Beyond Supervenience: Iris Murdoch's Radical Perspective*, « The Journal of Value Inquiry», 54 (2020), pp. 273–288, in particolare p. 280). Il bene non è istanziato in una qualche ipostasi (che potrebbe essere chiamata "Dio") che trascenderebbe il piano dei particolari: come scrive la stessa Murdoch, «non c'è un "altrove" platonico, simile all'"altrove" cristiano» (I. MURDOCH, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Chatto & Windus, London 1992, p. 399). (Per questo punto passa nientemeno che l'originalità dell'interpretazione murdochiana di Platone, su cui si veda l'eccellente contributo di D. ROBJANT, The Earthy Realism of Plato's Metaphysics, or: What Shall We Do with Iris Murdoch?, « *Philosophical Investigations*» 35/1, 2012, pp. 43-67). Il bene è piuttosto l'orizzonte elusivo entro cui i particolari si connettono: è ciò che apre per noi la possibilità di non ridurre le cose particolari alle immagini (e alle rappresentazioni intellettualistiche) che ce ne facciamo, infatti, questa non riduzione si realizza quando riattiviamo, sempre di nuovo, la domanda sul modo in cui questa o quella singola cosa partecipa del bene. C'è anche una sorta di controprova dell'erroneità del parlare di due movimenti: se l'"universale" in questione è inteso, sulla falsariga di Hegel come un universale concreto, secondo la proposta difesa in vari luoghi da Carla Bagnoli (e che Vaccarezza sembra

3. Da questo secondo ordine di ragioni è forse utile ricavare una considerazione più generale che orienterà anche la presente ricerca. Il fatto è che un filosofo che vuole difendere un'idea o comunque proporla all'attenzione, ne offre, talvolta, una formulazione che, formalmente, è più impegnativa di quanto avrebbe potuto essere, cioè di quanto l'idea che lo ha colpito o che gli sta a cuore esprimere non sia in sé e per sé impegnativa. Ci si potrebbe a questo punto chiedere perché non esprimere e difendere semplicemente l'idea in sé e per sé. Ma è una domanda ingenua perché una parte del lavoro filosofico consiste proprio nel mettere a fuoco, esprimendola e formulandola, l'idea da cui si è colpiti. Ed è solo ritornando in un secondo momento sulla formulazione offerta, che ci si può accorgere, eventualmente grazie ai rilievi fatti da altri, che tale formulazione e messa a fuoco ha implicazioni di cui ci si potrebbe liberare modificandola in un modo che non ci appare compromettere o indebolire o deformare l'idea che intendevamo esporre. Detto altrimenti, vi sono tesi che sembrano implicate dal dettato di un testo e che forse lo sono effettivamente, ma che probabilmente l'autore, se avesse colto quell'implicazione, avrebbe lasciato cadere modificando quel dettato, cioè, riformulando il punto che davvero gli stava a cuore, quello in favore del quale aveva davvero delle buone e meditate ragioni[18]. Per separare quelle tesi dalle idee che stavano a cuore al filosofo, non possiamo far altro che pensare *con* quel filosofo, cioè, tentare di riprendere e proseguire la sua messa a fuoco e la sua articolazione delle idee e del punto che l'hanno colpito.

Pensare *con* un filosofo o una filosofa significa pensare a proprio nome, ma nel suo spirito. Questo richiede dunque di poter ragionevolmente assumere che il suo lavoro abbia effettivamente uno spirito che in qualche modo ancora traluce nei suoi testi. Si tratta di un'assunzione da non compiere con leggerezza, infatti, vi sono testi

riprendere – p. 70), allora, nuovamente, non ha senso parlare di due movimenti: ce n'è uno solo, quello verso l'universale concreto, *cioè*, verso i particolari compresi nell'unità non sistematica, ma trascendentale data dal loro modo concreto di partecipare del bene; tra i testi in cui C. Bagnoli ritorna sul tema, già murdochiano (cfr. IP, p. 323), dell'universale concreto, cfr. *La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch*, «Iride», XVII (2004), pp. 47-64; *Iris Murdoch: il realismo morale come conquista individuale*, in G. Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 114-130, in particolare pp. 126-127; *The Exploration of Moral Life*, in J. BROACKES (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher*, op. cit., pp. 197-226, in particolare 221-223. (Che poi in tale movimento unitario, si debba resistere a due tentazioni, quella dell'unità sistematica e astratta, e quella della disseminazione caotica dei frammenti, come sottolinea ancora Vaccarezza a p. 66, questo lo si può ben ammettere, senza dover parlare di una vera e propria dialettica a due movimenti come quella platonica, che presuppone la possibilità di operare dialetticamente sul contenuto eidetico per introdurre le sue specificazioni interne e così discendere verso la materia).

[18] Per tornare all'esempio di prima, potremmo dire che per Julia Driver, a Murdoch stava a cuore il particolarismo metodologico e in suo favore aveva dei buoni argomenti, tuttavia, lo ha formulato in un modo che l'ha formalmente impegnata anche sul particolarismo metafisico, in favore del quale invece non aveva argomenti significativi.

che, pur essendo classificabili come filosofici, non sembrano animati da chissà quale spirito, essendo invece scritti per argomentare la propria ipotesi di soluzione preferita di un certo puzzle teorico da cui si è stati incuriositi o che il dibattito degli ultimi mesi ha portato o riportato all'attenzione. Un testo che ha uno spirito viene da un lavoro diverso. Nasce da una ricerca provocata da una questione che non è solo un puzzle. Quand'anche tale questione stia al fondo di un dibattito intra-disciplinare, cioè, più precisamente, sia articolata in maniera tecnica in una vera e propria problematica teorica, comunque, non esiste solo in tale problematica e in quel dibattito. Quella questione, invece, interroga o almeno fa difficoltà anche a livello della nostra rielaborazione pratica dell'esperienza e, in taluni casi, esiste addirittura solo a questo livello, prima che il filosofo o la filosofa la raccolga per ragionarvi su[19]. È questa questione ad alimentare la meditazione del filosofo o della filosofa ed è in tale meditazione volta a portare luce e comprensione dove c'erano oscurità, difficoltà, inciampi, che progressivamente emergono quelle idee guida che chi poi pensa *con* quel filosofo o quella filosofa può dover tentare di rimettere a fuoco.

Fino ad ora, mi sono concentrato sul caso in cui questa rimessa a fuoco miri a liberare quelle idee da problematiche che sono loro estranee, anche se l'incauta formulazione iniziale di quelle idee sembra vincolarle a certe prese di posizione in relazioni a tali problematiche. Tuttavia, se si ritiene importante capire come una posizione avente al centro quelle idee potrebbe affrontare queste problematiche e i dibattiti cui hanno dato luogo, allora la messa a fuoco può anche prolungarsi in uno sviluppo e in un'integrazione plausibile di quelle idee. Bisogna tuttavia ritenerlo effettivamente importante, il che in fondo significa ritenere importante entrare in quei dibattiti. E per Murdoch non sarebbe certo importante entrare in un dibattito, se lo si fa «per amor di completezza (*for the sake of 'completeness'*)» (VCM, p. 103). Di fronte all'apparato tecnico che definisce una problematica all'interno di una disciplina che si è specializzata e dunque, almeno in parte, autonomizzata dall'ambito della vita pratica, Murdoch suggeriva di chiedersi che cosa tale apparato faccia effettivamente per noi («what [...] actually do for us» – *ibidem*), il che perlomeno significa interrogarlo su uno sfondo che non è quello della disciplina, ma quello ben più ampio della nostra vita pratica, con le oscurità, gli inciampi, le difficoltà, ma anche le aspirazioni alla comprensione, che ne fanno parte.

Nello studio di cui lo scritto presente è la prima parte, vorrei mettere a fuoco alcune delle principali idee di Murdoch sul realismo, mentre non tenterò di sviluppare quella posizione metaetica che vorrebbe tanto saperle integrare, quanto anche rispondere a tutti i sofisticati sotto-problemi in cui si articola oggi il dibattito

[19] Sto qui rievocando la distinzione heideggeriana tra domanda (che ho chiamato *questione*) e problema (che ho chiamato *problematica*) in un modo che ho sviluppato più approfonditamente nel volume *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 165-182. Su questi temi, però, si vedano pure le osservazioni di Jeanne Hersch, *L'illusione della filosofia*, trad. it. di F. Pivano, Einaudi, Torino 1942.

sul realismo morale. Rispetto alla problematica metaetica, proporrò solo alcune osservazioni direttive. Invece, introdurrò esplicitamente alcune distinzioni che, grosso modo, riguardano l'ontologia sociale. Ritengo che tali distinzioni siano implicite nel discorso di Murdoch, ma poiché l'esplicitazione è anche un'individuazione e una messa a fuoco più precisa delle intuizioni che operavano tacitamente, di questa integrazione mi assumerò la responsabilità. Queste distinzioni riguardano, più precisamente, la natura dei discorsi: non il loro statuto epistemologico, se con ciò si intende il loro grado di certezza epistemica, bensì il tipo di realtà sociale che va loro attribuita (*in nuce*: sono espressioni di convinzioni che abitano innanzitutto le menti degli individui nella misura in cui questi le intrattengono accettandole, oppure emergono e si inscrivono nella realtà attraverso pratiche sociali più complesse?). Alla luce di quanto detto poc'anzi, sono obbligato a spiegare perché ritengo importante introdurre questo tipo di distinzioni. In via preliminare, risponderò che sono necessarie per liberare la proposta murdochiana da una sua ricezione in termini intellettualistico-mentalisti, che non si addice a una pensatrice così vicina all'eredità di Wittgenstein e che tuttavia è sempre in agguato perché è ancora dominante tra i modi in cui, all'interno della pratica filosofica, si è addestrati ad avere a che fare con i discorsi (cioè, come fossero le pensate, più o meno originali e più o meno fondate, di questo o quell'individuo).

II. DIFFERENTI LIVELLI DI REALISMO

4. Maria Silvia Vaccarezza osserva opportunamente:

> Sarebbe difficile, vista la molteplicità dei passi in cui la parola "realtà" e il tema del realismo ricorrono, sottovalutare il peso che questo aspetto riveste nel pensiero murdochiano. Al tempo stesso, ritengo che non se ne coglierebbero davvero le implicazioni qualora ci si concentrasse esclusivamente sull'analisi del realismo murdochiano quale teoria metaetica, e quindi sul dibattito circa l'attribuzione a Murdoch di questa o quest'altra forma di realismo morale. Per contro, occorre che tale analisi sia vista nel contesto, più ampio, di una preoccupazione a tutto tondo per la realtà, di cui la fiducia nell'esistenza di fatti morali non è che un aspetto[20].

Per «rendere giustizia» a questa più complessa preoccupazione, la studiosa propone uno schema di analisi a tre livelli: il livello metaetico, il livello metodologico e il livello esistenziale. L'idea è che Murdoch sosterrebbe le ragioni del realismo su ciascuno di questi livelli, ma con ciò si troverebbe a difendere tre forme di realismo distinte, sebbene compatibili e articolate l'una alle altre. Per quanto riguarda il *livello metaetico*, si tratta di capire come vada concepita la «realtà morale» o i «fatti morali cui Murdoch fa appello»[21]. Sul *livello metodologico*, invece,

[20] M.S. Vaccarezza, *The fabric of being*, op. cit., p. 56.
[21] *Ibi*, p. 58.

vanno collocati i richiami murdochiani alla necessità che le elaborazioni teoriche prodotte dalla filosofia morale siano realistiche, cioè fedeli alla realtà della vita pratica (scrive, ad esempio Murdoch, che l'esistenzialismo è «una dottrina non realistica», p. 336). Infine, il realismo difeso da Murdoch a *livello esistenziale* sarebbe l'«atteggiamento» e la «postura fondamentale dell'agente morale» in cui Murdoch vedeva «la cifra dell'agente morale virtuoso» e che consiste, grosso modo, nell'esercizio dell'attenzione e dello sguardo amoroso e compassionevole[22].

Ritengo che questo schema di analisi sia il miglior strumento per entrare nella selva dei richiami murdochiani alla realtà perché consente di operare alcune distinzioni necessarie e con ciò di preparare la successiva determinazione dei loro rapporti. Questo ulteriore lavoro è necessario non solo perché la ricostruzione di tali rapporti consente di comprendere più profondamente quelle tre forme di realismo, ma anche perché permette di situare nell'analisi anche una quarta forma di cui troviamo traccia nel discorso di Murdoch. Tale quarta forma di realismo è quella che caratterizza per Murdoch la grande arte e che, ovviamente, non va confusa con quella corrente letteraria nota come realismo o naturalismo: Shakespeare, ad esempio, è per Murdoch una delle massime espressioni del realismo di cui sto parlando (cfr. OGG, p. 350, SGOOC, p. 368). Ebbene, questa forma di realismo che può essere riscontrata in un'opera letteraria non è riducibile né alla realisticità che appartiene a una buona dottrina filosofica, né allo speciale realismo che per Murdoch caratterizza le persone buone, sebbene somigli ad entrambi.

Per poter tornare anche su questa quarta forma di realismo, ma soprattutto per vedere come si connettono le tre forme distinte da Vaccarezza, dobbiamo reintrodurle criticamente e questo esige innanzitutto che individuiamo il giusto punto da cui far partire il movimento critico-dialettico. In generale, questo punto non può che essere quello in cui di fatto ci troviamo, infatti, è sempre dal nostro *qui* che ci muoviamo e se ritenessimo di dover partire invece da *lì*, dovremmo prima spiegare perché e come passare da *qui* a *lì*. Ebbene, il posto in cui ora ci troviamo è, sotto un certo rispetto, lo stesso in cui si trovava anche Murdoch quando scriveva i testi su cui stiamo ragionando: si tratta della pratica della filosofia morale. Lì dove siamo, torniamo a porci gli interrogativi evocati nel primo paragrafo: che cosa facciamo e che cosa intendiamo fare quando facciamo filosofia morale? Che cos'è che, per Murdoch, si fa quando si fa filosofia morale e che cosa intendeva fare lei quando faceva filosofia morale? È in una qualche relazione con queste domande che si colloca ciò che Vaccarezza denomina il realismo metodologico. Dobbiamo dunque cominciare da lì.

[22] *Ibi*, p. 61-62. Questo schema di analisi è stato presentato per la prima volta in M.S. VACCAREZZA, *La realtà è iconoclasta. Forme del realismo in Iris Murdoch (e C.S. Lewis)*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXVI/1 (2014), pp. 426-440.

Un'annotazione preliminare è la seguente: la locuzione "realismo metodologico" suggerisce che il possibile portatore della qualifica di realista sia qui innanzitutto il *metodo* della ricerca o dell'esposizione etiche. Nella ricostruzione di Vaccarezza, tuttavia, il realismo che appartiene a un *metodo* che si «appella[...] all'esperienza ordinaria» è strettamente legato (forse perché ne è perlopiù causa?) al realismo che appartiene a una *teoria filosofica* che è capace di spiegare «ciò che accade davvero nell'esperienza ordinaria»[23]. Poiché questa seconda accezione è più importante della prima per render conto di quel gruppo di richiami murdochiani alla realtà, che Vaccarezza associa al realismo metodologico, io mi concentrerò su di essa. Dunque, la prima forma di realismo che dobbiamo comprendere è quella che può qualificare una teoria o un'elaborazione o una dottrina filosofiche e che, per Murdoch, qualifica effettivamente una buona dottrina, elaborazione o teoria.

III. IL REALISMO COME CONQUISTA PER UNA TEORIA MORALE

III.a Sull'epistemologia della ricerca di Murdoch. Impostazione del problema

5. Quando, nel passo citato poc'anzi, Murdoch scrive dell'esistenzialismo: «a mio parere, [è] una dottrina non realistica», non sta usando un termine tecnico, ma si esprime in un modo che evidentemente pretende di risultare chiaro e parlante per tutti. Per capire quel giudizio, non occorre affatto conoscere le varie accezioni di cui la parola "realismo" si è caricata lungo la storia della filosofia o nel dibattito più recente: quel che occorre è semplicemente una competenza semantica ordinaria. E tuttavia, noi qui non possiamo accontentarci di tale comprensione intuitiva: dobbiamo tentare di articolare il concetto di realismo che è stato messo in movimento in quell'asserzione; dobbiamo provare ad esporre, ricostruendola, ma un po' anche inventandola, l'epistemologia sottesa. Qualcuno vorrà chiedere come potremo fare, ma la domanda più importante è perché mai dobbiamo farlo o comunque sentiamo di doverlo fare. Consideriamo brevemente entrambe le domande, avremo con ciò l'occasione di familiarizzare con alcuni snodi che ritroveremo poco dopo.

Come potremo ricostruire e non semplicemente inventare l'epistemologia implicita nell'uso della parola "realismo" in una semplice frase come quella citata? Per rispondere, osserviamo innanzitutto che quella frase sta all'inizio di OGG e che le pagine immediatamente successive possono ben venire lette come un tentativo di giustificare quel giudizio: ebbene, il discorso che intende giustificare l'attribuzione alla filosofia esistenzialista del predicato "irrealista" realizza anche un chiarimento, se non una semantizzazione, di questo predicato. Insomma, se è vero che, quando all'inizio Murdoch ricorre alla parola "realismo", lo fa contando sulla collaborazione del lettore e in particolare sulla sua competenza linguistica ordinaria,

[23] *Ibi*, pp. 61-62.

è altrettanto vero che non si ferma lì, come in uno scambio di opinioni: piuttosto, restituisce al lettore collaborativo un discorso in cui di fatto illustra che cosa davvero intenda con quella parola, mostrando concretamente come sia la parola giusta per qualificare la dottrina esistenzialista. È da qui che vanno ricavati gli elementi che andranno poi a comporsi nell'epistemologia di cui siamo in cerca. Uno dei più importanti, su cui ritorneremo, è ad esempio questo: di quell'esistenzialismo che Murdoch giudica irrealistico in una accezione non astrusa, ma ordinaria del termine, cioè che Murdoch giudica così impiegando la parola secondo i suoi criteri d'uso ordinari, poco dopo viene sottolineato che «si è dimostrato capace di diventare una filosofia popolare» (OGG p. 337): ciò vuol dire che a molte persone comuni non è apparso così estraneo alla loro realtà. Come render conto di tale divergenza nell'applicazione della parola "realismo" secondo i suoi criteri d'uso ordinari? O si sostiene che alcuni di questi giudizi sono errati e gli altri corretti, e allora si deve quantomeno ammettere che quei criteri d'uso ordinari non sono poi così facili da applicare, oppure, quella stessa divergenza, la si interpreta in maniera diversa, cioè sulla base di un'epistemologia più complessa. È quello che faremo noi.

Ma perché dobbiamo articolare la complessa epistemologia implicita nell'uso murdochiano della parola "realismo" per qualificare una teoria filosofica? Se neppure la stessa Murdoch l'ha esposta esplicitamente, perché dovremmo farlo noi? Sbarazziamoci subito di un'ipotesi di risposta molto autorevole: questo lavoro di articolazione non serve per poter fondare i giudizi che attribuiscono o rifiutano di attribuire questa etichetta di realismo alle dottrine filosofiche. Murdoch, ad esempio, giustifica il suo giudizio sull'esistenzialismo, anche se non esplicita nel dettaglio l'epistemologia sottesa a tale giustificazione. Il nostro lavoro di articolazione e ricostruzione serve piuttosto per capire meglio che cosa Murdoch stia dicendo e come funzioni la giustificazione che ha elaborato. Esploriamo le implicazioni epistemologiche di quel suo gesto (il giudizio e la sua giustificazione) per comprenderne meglio la natura (e questo potrà anche servire a valutarne la riuscita, visto che per valutare la riuscita di un gesto bisogna ben considerare ciò che quel gesto intendeva essere). Questo desiderio di comprensione che anima la ricerca filosofica, comunque, non va contrapposto a un senso comune che basterebbe a se stesso. Detto altrimenti, la situazione in cui ci troviamo non è la seguente: da un lato, ci sarebbe Murdoch che, quando giudica irrealistica una dottrina filosofica, si appoggia ai criteri comuni di realismo (giustificando il suo giudizio in un modo perfettamente comprensibile al senso comune) e, dall'altro lato, ci saremmo noi che ci facciamo portavoce dell'astrusa istanza filosofica che chiede, non si sa perché, di mettere a fuoco l'epistemologia implicita in quel gesto teorico di Murdoch. E se le cose non stanno così, non è perché Murdoch è una filosofa e dunque in realtà riconosce quell'istanza. Quando Murdoch giudica irrealistiche dottrine come quella esistenzialista, sostiene di esprimere un giudizio che sarebbe ed è espresso anche dall'uomo della strada. Forse che, allora, la

situazione è quella in cui, da un lato, c'è l'uomo della strada, che padroneggia i criteri del realismo senza bisogno di esplicitarli e senza porsi il problema della loro esplicitazione, e, dall'altro lato, c'è la pratica filosofica che, non si sa perché (forse per un desiderio di sapere che sfiora la mera curiosità), si pone invece il problema dell'esplicitazione e ricostruzione di quei criteri? La risposta è negativa: quel problema è sollevato, a un qualche livello, già dall'uomo della strada quando si dà una ragione del fatto che vi sia molta altra gente che invece si riconosce in discorsi che a lui appaiono irrealistici. Quando questo presunto uomo della strada dice a se stesso che quegli altri hanno dato un giudizio *affrettato* oppure che il loro giudizio *deriva dal fatto che sono stati corrotti da qualcosa* (ad esempio, dalla vita moderna), sta mobilitando delle teorie epistemologiche e potrebbe anche schizzarne delle esplicitazioni, usando nozioni filosofiche che dai luoghi della ricerca filosofica sono tornate nella cultura comune (proprio come accade quando abbozza la sua teoria del linguaggio, basata sul cosiddetto mito del museo, o la sua teoria della mente, di sapore più o meno cartesiano). Ma se le cose stanno così dal lato del presunto uomo della strada, allora, dal lato della pratica filosofica vanno intese nel modo seguente: l'articolazione epistemologica che intendiamo sviluppare, più che un gratuito resoconto di qualcosa che funziona benissimo da sé, si oppone ad abbozzi epistemologici che sono già all'opera e che fraintendono ciò di cui vorrebbero render conto. Insomma, quest'uomo della strada è certo del carattere non realista dell'esistenzialismo, ma sa anche che altri hanno la certezza contraria e, quando prova a render conto di tale dissonanza, si impelaga in abbozzi di concezioni epistemologiche che non rendono affatto conto di quello stesso processo che lo ha portato alla sua certezza. È qui che prende senso il nostro lavoro filosofico. Tale lavoro, comunque, non è la semplice correzione di una sorta di *commonsense epistemology*, ma comporta la critica delle epistemologie filosofiche inadeguate da cui quella *commonsense epistemology* è nutrita.

6. Sebbene non si impegni in un vero e proprio lavoro di ricostruzione dell'epistemologia murdochiana, Vaccarezza osserva in proposito quanto segue:

> La bontà di una teoria si misura dalla sua capacità esplicativa di ciò che accade nell'esperienza ordinaria, e una teoria che contraddicesse apertamente le intuizioni più comuni e radicate dell'uomo comune, per quanto sofisticata e affascinante, sarebbe da rigettare[24].

Sotto molti rispetti, questa osservazione si incammina in una direzione diversa da quella che qui proporrò di seguire. Innanzitutto, la validità (o bontà) di una teoria è intesa come una condizione in cui una teoria si trova o non si trova, mentre per me una delle caratteristiche più importanti possedute dalla qualifica murdochiana di realismo, in quanto applicata a teorie, è che prevede dei gradi di realizzazione.

[24] *Ibidem*.

In secondo luogo, qui le intuizioni dell'uomo comune, o almeno le più radicate, sembrano trattate come un set di assiomi ben definito, mentre io credo che quelle intuizioni vengano messe a fuoco ed esplicitate proprio quando l'uomo comune che abita ciascuno e ciascuna di noi incontra delle elaborazioni teoriche, come ad esempio gli esperimenti mentali, che servono proprio a pompare le nostre intuizioni[25]. Ma se anche l'idea di Vaccarezza fosse solo che, qualora emergesse un'intuizione o un grappolo di intuizioni in contraddizione con la teoria, allora questa sarebbe da rigettare, pure in questo caso non sarei veramente d'accordo: una teoria a cui fosse contrapposta un'intuizione perché in contraddizione con qualcuna delle sue tesi potrebbe anche deporre quell'intuizione salvandone solo quello che verrebbe con ciò individuato come il suo nucleo vero. Insomma, la relazione di contraddizione o non contraddizione dice troppo poco del complesso rapporto tra una teoria e il sapere, originariamente stratificato e tacito, cui accade di esprimersi nelle intuizioni. Infine, l'osservazione di Vaccarezza si concentra su una (presunta) condizione necessaria alla validità di una teoria, cioè appunto il non contraddire le intuizioni comuni, mentre dice pochissimo su ciò che la teoria porta in più rispetto al sapere intuitivo: dice che tale teoria porta una *spiegazione* di ciò che accade nell'esperienza ordinaria, ma questo non può significare che la teoria individua le cause dei fatti empirici, perché né le elaborazioni teoriche di Murdoch, né quelle che lei critica fanno questa cosa. Un modo per riscattare questo riferimento all'esplicazione è quello che ho proposto sopra (§ 2), evocando la nozione di *spiegazione filosofica* di Robert Nozick: in questo caso, esplicare un fatto significa esplorare delle sue plausibili condizioni di possibilità, significa cioè approfondire la comprensione di come tale fatto sia possibile e dunque di come si connetta ad altri fatti che possono essere ancor più generali, ma per questo anche meno presenti alla coscienza. Ebbene, se la nozione di esplicazione è intesa così, allora applicarla alle elaborazioni teoriche di Murdoch, ma anche a quelle a cui lei si oppone, diventa, a mio parere, informativo ed interessante.

Al di là di questi punti di divergenza, c'è un aspetto dell'osservazione di Vaccarezza che ritengo assolutamente decisivo e che va recuperato. Si tratta dello schema a tre posti che prevede in un posto la teoria, in un secondo l'esperienza e nel terzo le intuizioni. Dobbiamo ora metterlo in movimento e, per farlo, cominciamo a chiederci dove stia la realtà che una teoria realista sa catturare. Direi che va senz'altro collocata nel posto dell'esperienza e questo è già significativo: la realtà non è un in sé di cui occorra per prima cosa stabilire l'accessibilità, come lungo la parabola del dualismo gnoseologico moderno; la realtà è ciò che si offre nell'esperienza; questa datità o immediato offrirsi della realtà, comunque, non rende inutile il lavoro teorico che si distingue da tale offrirsi perlomeno perché *dice* quel che si offre – ma fa anche di più, infatti, il dire teorico non si limita a registrare

[25] È questa l'idea da cui muove D. DENNETT, *Intuition Pumps And Other Tools for Thinking*, W. W. Norton & Company, New York 2013 (si veda innanzitutto l'introduzione).

o inventariare tutto quel che si offre nell'esperienza, bensì ne rende conto, lo articola o lo spiega nel senso poc'anzi accennato. Se però la realtà è quel che si offre nell'esperienza, perché è importate situare nello schema anche il sapere intuitivo e situarlo in un altro posto? Le intuizioni non hanno per contenuto delle esperienze (della realtà)? Ma, se sì, allora perché distinguerle dal polo dell'esperienza? E se invece no, perché sono importanti? Ipotizziamo per un momento di semplificare lo schema collocando anche le intuizioni nel posto dell'esperienza: l'intenzione della teoria di render conto dell'esperienza sarebbe traducibile nell'intenzione di render conto delle intuizioni. È una prospettiva accettabile? Io credo di no per la ragione evocata prima: all'interno del lavoro teorico, può capitare che un'intuizione sia deposta, cioè che sia negata nella sua generalità per poi essere recuperata in una sua parte, considerata il suo nucleo vero; ebbene, per poter pretendere di separare questo nucleo vero occorre che l'intuizione non sia identificata con la realtà che appunto può o meno inverarla, in tutto o solo in una sua parte. Le intuizioni non sono dunque la realtà, neppure la realtà in quanto si offre, si dà o si manifesta: in esse, piuttosto, si esprime un certo sapere sulla realtà, ma un sapere che può essere attraversato per elaborarne uno più profondo. Le intuizioni, potremmo dire, sono una prima forma di messa in parola di qualche aspetto della realtà, dunque, in esse si esprime una prima forma di comprensione della realtà. Sono una prima mediazione dell'immediato. Ma se è così, perché il lavoro teorico, che intende essere una mediazione metodicamente organizzata e più profonda dell'immediato, dovrebbe preoccuparsene? Non potrebbe rivolgersi direttamente all'immediato e sviluppare da lì le sue esplicazioni e i suoi resoconti?

Per rispondere a quest'ultima importante domanda, dobbiamo ridefinire i tre posti dello schema in modo che la loro distinzione non scada in una separazione. Iniziamo dalla relazione che lega, e dunque non separa, il posto che avevamo assegnato all'esperienza, intesa come l'immediato, e il posto che avevamo assegnato alle intuizioni, intese come una prima forma di mediazione. Ebbene, questa relazione è ciò che merita davvero il nome di esperienza: l'esperienza umana, infatti, è una struttura complessa in cui l'immediato è sempre già mediato (infatti, lo stesso riconoscimento di quanto percepiamo o, più in generale, di ciò che ci capita, mette al lavoro rappresentazioni, se non parole), ma la mediazione è appunto una mediazione di quell'immediato e non una costruzione. (Detto altrimenti: senza il concetto di immediatezza non sarebbe possibile concepire la mediazione nella sua differenza da una costruzione e dunque, ad esempio, l'atto linguistico dell'asserire nella sua differenza da atti linguistici verdettivi). Se l'esperienza umana è sempre già una mediazione dell'immediato, allora l'immediato è già da sempre il contenuto di una mediazione. E tuttavia, non c'è identità fra i due momenti, *infatti*, una mediazione può essere contestata e superata da un'altra che si pone appunto come una mediazione più profonda di quello stesso contenuto immediato. La dinamica del *fare esperienza* è appunto la dinamica in cui

l'irriducibilità dell'immediato alla sua iniziale mediazione emerge nel suo venir mediato da un'altra mediazione che si pone come più elevata. Nel nostro caso, è il lavoro teorico il luogo in cui si fa esperienza dell'irriducibilità della realtà esperita al sapere intuitivo, perché è all'interno di quel lavoro che accade di elaborare una comprensione di quella realtà più profonda della comprensione che si esprime nelle intuizioni.

Quanto alla relazione che lega e perciò non separa l'immediato e la teoria, è quella per cui il primo è la posta in gioco della seconda: la teoria intende essere resoconto, esplicazione, articolazione della realtà che si manifesta, cioè appunto dell'immediato. Ma la relazione più delicata da definire è quella tra la mediazione teorica e quella prima forma di mediazione che abbiamo chiamato il sapere intuitivo: si tratta di una relazione (di) critica perché, se la teoria si accontentasse di quella prima mediazione, non avrebbe ragione d'esistere, ma si tratta anche di una relazione inaggirabile perché l'accesso all'irriducibilità dell'immediato alla mediazione iniziale si ottiene proprio *attraversando* questa mediazione.

Lo schema appena abbozzato è quello di cui ora dobbiamo verificare se sia all'opera nel lavoro filosofico di Murdoch, cioè in quel lavoro che tenta di essere realistico rispetto alla complessità della vita morale. Tale verifica ci obbligherà ad arricchirlo, visto che fino ad ora abbiamo dato poco peso a una situazione che è invece molto importante: quella in cui una mediazione teorica che pretende di aver offerto un buon resoconto di un certo ambito della realtà e dunque un resoconto capace di realizzare una comprensione più profonda di quella intuitiva, si trova come messa in scacco da alcune intuizioni che portano l'attenzione su fenomeni che nel suo resoconto non entrano o entrano in maniera sforzata.

III.b Teorizzazione filosofica e comprensione pratica.

7. Nella letteratura dedicata alla filosofia di Iris Murdoch, è riscontrabile una tendenziale unanimità nel riconoscere il carattere seminale dei suoi articoli degli anni Cinquanta, in particolare *Vision and Choice in Morality* (d'ora in poi: VCM, 1956) e *Metaphysics and Etichs* (d'ora in poi: ME, 1957)[26]. Ripercorrerò rapidamente questo secondo, per rimarcare alcune distinzioni concettuali di cui Murdoch fa uso, ma non sempre introducendole in maniera esplicita: sono tuttavia essenziali per ricostruire la sua epistemologia.

Si noti innanzitutto la domanda con cui si apre lo scritto e che governa il senso generale del suo movimento: «In cosa dovrebbe consistere uno studio filosofico della morale?» (p. 88). È evidente che si tratta di una domanda che riguarda la filosofia, più esattamente l'etica o filosofia morale. Più sottilmente, però, dobbiamo

[26] Si veda ad esempio C. BAGNOLI, *Iris Murdoch: il realismo morale come conquista individuale*, op. cit., e più recentemente: L. JAMIESON, Iris Murdoch's Practical Metaphysics. A Guide to Her Early Writings, Palgrave MacMillian, 2023.

osservare come si tratti anche di un modo, per Murdoch, di interrogarsi sul senso stesso della sua attività: che cosa sto facendo nel momento in cui mi appresto a fare filosofia morale e a entrare nel dibattito della filosofia morale? Così intesa, fa parte del tipo di domande di cui Wittgenstein ha personalmente mostrato come possano acquisire un'intensa e drammatica urgenza esistenziale. Posso dare un senso credibile al mio impegno in quella pratica socialmente riconosciuta (ad esempio a livello universitario) che è lo studio filosofico della morale, se tale pratica ha effettivamente un senso abbastanza consistente da meritare quel riconoscimento sociale: qual è dunque questo senso? O, come Murdoch dirà in VCM: «Dopotutto, perché facciamo filosofia morale? Per amor di "completezza"?» (p. 103).

Nella domanda con cui inizia ME, si noti ancora la caratterizzazione preliminare dell'etica come *studio (filosofico) della morale*. Come emerge dal seguito di ME, ma anche da VCM, ciò che qui viene designato attraverso la parola "morals" è la stessa cosa cui si riferiscono anche la parola "morality" e la locuzione "moral life": non indica i principi o i valori che dovrebbero governare la nostra vita, ma la nostra vita in quanto siamo soggetti sensibili a principi pratici e valori o in qualche altro modo preoccupati dalla qualità dei nostri usi della libertà[27]. Per evitare alcune confusioni legate all'uso corrente delle più ovvie traduzioni italiane delle parole citate, cioè "morale", "moralità" e "vita morale", mi riferirò al campo fenomenico appena evocato con l'espressione: *ambito della vita morale*.

All'inizio di ME, dunque, l'ambito della vita morale compare nella posizione dell'oggetto studiato dall'etica. Non è ancora chiaro in che cosa consista, in definitiva, tale studio, cioè che cosa aspiri ad essere, ma è certo che esso debba perlomeno includere una fase che delinei le fattezze, se non la struttura, di tale ambito. Riguardo a questa fase, è interessante spostare per un momento l'attenzione su VMC. Proprio all'inizio, cioè nelle righe che Peter Conradi ha stranamente omesso nell'edizione in volume da lui curata dei primi scritti filosofici di Murdoch, quest'ultima ragiona sulla situazione in cui i filosofi offrono modelli [*models*] in cui risultano trascurati [*neglected*] degli aspetti [*aspects*] di quell'ambito[28]. Da qui giunge a porre il problema della «delimitazione iniziale del campo di studio [*the initial delineation of the field of study*]». Tale problema consiste nel fatto che «una selezione ristretta o parziale dei fenomeni [*phenomena*] può suggerire alcune tecniche particolari [*scil.* tecniche filosofiche usate per descriverli] che, a loro volta, sembreranno dare sostegno a quella particolare selezione; si forma così un circolo dal quale può essere difficile uscire». Il consiglio metodologico di Murdoch è di

[27] Nelle righe con cui VCM iniziava nella sua prima edizione (si veda la nota seguente) e che sono state espunte nella versione inclusa nel volume a cura di P. *Conradi, Existentialist and Mystics. Writings on Philosophy an Literature*, Chatto and Windus, London 1997, Murdoch stessa usa l'espressione: «our life as moral beings».

[28] I. MURDOCH, *Vision and Choice in Morality*, in R. W. HEPBURN – I. MURDOCH, *Symposium: Vision and Choice in Morality*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volumes, 30 (1956), pp. 14-58, in particolare p. 32.

«tornare spesso alla rilevazione iniziale [*initial survey*] dell'ambito "morale" [*of the "moral"*] per riconsiderare, alla luce di una comprensione primaria di cos'è la moralità [*in the light of a primary apprehension of what morality is*], quel che i nostri dispositivi tecnici fanno effettivamente per noi» (p. 103).

A mio parere, in questa formulazione del consiglio di Murdoch c'è qualcosa che non torna. L'idea di base sembra essere questa: (i) la prima tappa dell'attività filosofica consiste nella selezione dei fenomeni appartenenti all'ambito della vita morale, quei fenomeni che, nella seconda, verranno lavorati con gli strumenti concetuali opportuni, al fine di elaborare un modello teorico di quello stesso ambito; (ii) ma quella selezione (e dunque poi la scelta degli strumenti opportuni e, infine, il resoconto teorico) può essere ristretta o parziale; (iii) allora conviene che, di tanto in tanto, quella selezione e dunque il resoconto che la elabora siano messi a confronto con quella comprensione dell'ambito della vita morale, che è primaria in quanto precede il lavoro filosofico. Se questa è l'idea, però, ci si potrebbe chiedere perché i filosofi non si facciano guidare, fin dall'inizio, da tale comprensione primaria quando devono selezionare i fenomeni pertinenti. La risposta che traluce dall'intero discorso sviluppato in VCM è piuttosto complessa: due sono gli elementi più importanti. Il primo è che, per Murdoch, sulla selezione iniziale pesano anche convinzioni teorico-disciplinari più generali riguardanti gli strumenti concettuali che dovranno essere usati. Ad esempio, la convinzione che un certo tipo di analisi linguistica sia la migliore tecnica di cui si dispone in filosofia può indurre a preselezionare i fenomeni che sembrano meglio trattabili con tale tecnica (cfr. pp. 105-106): è per questo che nella formulazione citata poc'anzi, Murdoch invita a valutare seriamente che cosa tali tecniche fanno effettivamente per la nostra comprensione. Il secondo elemento è ancor più importante, ma anche più problematico rispetto allo schema i-iii. Il fatto è, come vedremo, che la selezione iniziale dei fenomeni realizzata da un filosofo è effettivamente guidata dalla sua comprensione primaria della vita morale! Ma allora, ribatterà chi ha formulato la prima obiezione, come può tale comprensione servire per cogliere gli eventuali limiti e le parzialità di quella selezione? Se si rimane nel quadro appena tracciato, non c'è modo di uscire dall'aporia[29]. Per uscirne, bisogna riconoscere che il quadro è più articolato. (Per anticipare una parte della soluzione, posso dire che non c'è un'unica comprensione primaria, per cui i limiti di una selezione guidata da una certa comprensione primaria appariranno a chi avrà saputo prestare ascolto anche ad un'altra comprensione primaria – cfr. *infra* § 11).

[29] Si noti che non si tratta del circolo aporetico evidenziato da Murdoch, ma di un secondo. Quello di Murdoch è il circolo per cui la selezione iniziale invita ad usare certi specifici strumenti teorici, che a loro volta confermano quella selezione invece di convalidarla criticamente (o di correggerla). Il circolo appena indicato nel testo è quello per cui la selezione iniziale è guidata dalla comprensione primaria, la quale, dunque, non può evidenziare, in un secondo momento, i limiti e le parzialità di quella selezione.

8. Per sviluppare quanto accennato, esplicitiamo e sviluppiamo lo schema a quattro livelli che si profila all'inizio di VCM:

- al livello più alto stanno i *modelli teorici* dell'ambito della vita morale offerti dai filosofi (in ME si parla piuttosto, sebbene non esclusivamente, di *pictures* o *representations of morality*, raffigurazioni filosofiche dell'ambito della vita morale);
- al secondo, stanno le delimitazioni o rilevazioni iniziali di tale ambito, che sono compiute dai filosofi e su cui poi questi lavoreranno con i loro strumenti tecnici per produrre i già nominati modelli teorici;
- al terzo livello stanno le comprensioni primarie (o la comprensione primaria, se si ritiene che ve ne sia una sola) dell'ambito della vita morale;
- al quarto sta l'ambito della vita morale in tutta la sua complessità e varietà di aspetti.

Una volta operata la distinzione, è possibile interrogarsi sui rapporti tra questi distinti. Particolarmente delicati sono i rapporti tra i primi tre livelli e il quarto: prendiamo, ad esempio, il modello teorico, ebbene che cosa intende essere rispetto all'ambito della vita morale che gli fa da oggetto, forse solo una sua descrizione-esplorazione, o una sua spiegazione, o un resoconto o, ancora, una sorta di revisione-correzione, nel senso in cui Strawson, circa in quegli anni, parlava di *revisionary metaphysics*? Quanto alla delimitazione iniziale, sembra voler essere una raccolta di elementi di quell'ambito da cui non ne manchi nessuno tra quelli più significativi per poter costruire un modello teorico efficace e riuscito. E la comprensione primaria dell'ambito della vita morale, che cos'è? Come ho già anticipato, da un lato, guida la delimitazione iniziale, dall'altro, può gettare luce sui suoi limiti e/o sui limiti del modello costruito a partire da quella. In generale, tale comprensione primaria, propongo di intenderla come ciò che viene *prodotto*, ma forse sarebbe più efficace riesumare una metafora usata, ad esempio, da Michel de Montaigne e dunque parlare di ciò che viene *secreto*, dalla riflessione ordinaria dei soggetti pratici: sono le immagini, le idee, le concezioni, le *intuizioni*, le rappresentazioni che i gruppi umani si fanno dell'ambito della vita morale. In ME, Murdoch usa anche la locuzione «view of morality» (p. 96). Evidentemente, queste rappresentazioni sono, sotto un certo rispetto, distinte dall'ambito in esse rappresentato, ma, sotto un secondo e più importante rispetto, fanno parte di quell'ambito, infatti, appartiene alla vita morale umana quel lavorio che secerne immagini e rappresentazioni, cioè comprensioni, della stessa. Chiamerò queste comprensioni primarie dell'ambito della vita morale: "comprensioni pratiche" di tale ambito.

La distinzione tra i primi due livelli, che sono prodotti da operazioni riflessive *metodicamente organizzate* (la stessa delimitazione preliminare è solo la prima fase della procedura metodica) e il terzo livello è molto importante perché ci aiuta a ricordare che esiste un lavorio riflessivo già in quell'ambito che l'etica filosofica

prende ad oggetto del suo studio. Qual è tuttavia il rapporto tra la comprensione filosofica che deriva dal modello teorico (e dunque dal lavoro sulla delimitazione iniziale) e la comprensione pratica? Per ora osserviamo che le comprensioni pratiche non costituiscono la misura ultima della riflessione filosofica: tale misura è data dalla stessa realtà della vita morale. Potremmo dire che la comprensione filosofica dell'ambito della vita morale, da un lato, deve *attraversare* criticamente la comprensione pratica di quell'ambito, ma, dall'altro, dovrà fare uno spazio per tale comprensione: se infatti questa fa parte del campo che la filosofia vuol comprendere, allora dovrà essere compresa come parte di quell'ambito. Detto altrimenti: da un lato, la comprensione filosofica non può ridursi alla comprensione pratica, altrimenti non avrebbe ragione d'esistere; dall'altro lato, tra le cose che la comprensione filosofica dell'ambito della vita morale intende comprendere ci sono anche le comprensioni pratiche che sono secrete in quell'ambito.

9. Ritorno a ME. Nelle prime pagine, Murdoch vuole mostrare come quella che emerge dal libro di Richard M. Hare, *The language of Morals* (1952), sia la più chiara esposizione della «posizione attuale» [*present position*] (in VCM, aveva parlato della «visione corrente», *the current view*), nel campo della filosofia morale analitica. Per farlo ne ricostruisce la genealogia a partire dai *Principia Ethica* (1903) di Edward Moore. Per i nostri scopi, in queste pagine le cose da evidenziare sono due. La prima è che la "posizione attuale" *relativamente al senso e allo scopo della filosofia morale* è solo tratteggiata e fatta derivare dalla ben più approfondita posizione attuale *riguardo alle fattezze essenziali della vita morale*. La seconda è che di tale doppia posizione attuale, Murdoch mostra come derivi, più che da un rinnovato e fresco studio degli asserti morali e del loro posto nell'ambito della vita morale, da tesi di teoria del significato elaborate in riferimento a tutt'altri usi del linguaggio. Per quanto ovvio, conviene comunque ribadire che il problema non è che uno studio della vita morale tenga conto degli esiti di altre ricerche teoriche, ad esempio degli esiti della teoria del significato, invece di dedicarsi in maniera esclusiva al suo campo fenomenico: questo sarebbe un problema solo se, contrastando anche le intenzioni di Murdoch, si assumesse preliminarmente un isolamento di quel campo da tutti gli altri. Il problema è invece che, secondo Murdoch, quegli esiti sarebbero stati qui assunti come indiscutibili: invece di essere messi alla prova in un'esplorazione seria e paziente dell'ambito della vita morale, avrebbero giocato come le premesse con cui le ipotesi sulla vita morale dovevano risultare compatibili.

A questo punto dell'analisi di Murdoch, la "posizione attuale" in etica potrebbe dunque sembrare un sottoprodotto accademico. Ma non è questo il suo statuto. Al contrario, per Murdoch, quella posizione è una sorta di sofisticata messa in forma filosofica di una comprensione pratica dell'ambito della vita morale. La forza persuasiva e forse persino incantatoria di quella posizione teorica è direttamente

proporzionale alla diffusione e al radicamento sociali della comprensione pratica che mette in forma filosofica. Credo si debba francamente riconoscere che qui Murdoch, pur avendo colto un passaggio importante, non abbia sviluppato la teoria capace di articolarlo. Tale teoria dovrebbe meglio definire che cosa sia una comprensione pratica, come funzioni il suo radicamento (cioè, quale sia il tipo di adesione soggettiva di cui può godere, ad esempio: viene accettata sulla base di ragioni?) e dunque quali siano i suoi possibili rapporti con i prodotti di elaborazioni riflessive metodicamente organizzate, come ad esempio un modello filosofico o una teoria scientifica[30]. Senza riprenderlo nel dettaglio, farò uso nel seguito di un abbozzo di tale teoria che ho fornito altrove[31].

La comprensione pratica a cui Murdoch riconduce la sofisticata posizione che domina nell'ambito della filosofia morale analitica, e la cui più chiara esposizione è ora rinvenuta nel libro di Hare (mentre una decina di anni dopo Murdoch muoverà dall'esposizione che si trova nel libro di Stuart Hampshire, *Freedom of the Individual*)[32], entra nel discorso di Murdoch innanzitutto a partire da questo monito [*dictum*], di cui ci viene detto che ne riassume lo spirito: «non puoi agganciare la moralità alla sostanza del mondo». Si noti innanzitutto come Murdoch precisi immediatamente che «molte persone che non sono filosofi» pensano [*think*], a proposito della vita morale, esattamente il contrario, ossia che è legata alla sostanza del mondo. Dunque, l'ambito della vita morale, quale si configura nell'epoca in cui Murdoch scrive, ospita almeno *due* comprensioni pratiche: quella messa in forma dalla posizione dominante nell'etica analitica del tempo e quella opposta. C'è dunque un *conflitto*, di ordine *simbolico* (cioè, che riguarda comprensioni e non

[30] È sintomatico della mancanza teorica appena accennata il seguente passaggio: «Perché si è assunto così prontamente che il resoconto spogliato e comportamentista della moralità che il filosofo moderno fornisce ci sia imposto da considerazioni filosofiche? Credo che ciò sia dovuto al fatto che l'argomentazione antimetafisica e l'argomentazione logica sono state strettamente collegate, nella mente di coloro che le hanno utilizzate, a un monito molto più generale e ambiguo: non puoi agganciare la moralità alla sostanza del mondo» (ME p. 93). Come è chiaro, il secondo periodo, quello che si presenta come formulazione della risposta alla domanda formulata nel primo, di fatto non risponde a quella domanda: una possibile risposta a quella domanda potrebbe essere: coloro che hanno prontamente assunto che il resoconto filosofico sia imposto da considerazioni teoriche, lo hanno fatto perché condizionati da un'ipoteca intellettualista secondo cui l'adesione a un resoconto filosofico, quali che siano i soggetti di tale adesione, non può che essere spiegata dalla forza logica delle sue ragioni. Comunque, in casi come questi, come ha insegnato Louis Althusser attraverso la sua nozione di *lettura sintomale*, più interessante che tentare di ipotizzare la risposta alla domanda formulata, è cercare di ricostruire la domanda a cui effettivamente risponde la risposta formulata. Ebbene, tale domanda implicita è: che cosa si è aggiunto alle considerazioni e agli argomenti filosofici per fare sì che il resoconto che questi pretendono di fondare abbia riscosso le adesioni che ha riscosso? La risposta è appunto che quel resoconto ha dato dignità logica a quella massima che è così centrale in una diffusa comprensione pratica dell'ambito della vita morale.

[31] Cfr. R. FANCIULLACCI, *Le parole giuste per l'etica: esercizio dell'immaginazione e immaginario sociale in Iris Murdoch*, «Etica &Politica / Ethics & Politics», XVI/1 (2014), pp. 333-392.

[32] Si veda il saggio *Oscurità della ragion pratica*, ricompreso in *Esistenzialisti e mistici*, op. cit., pp. 204- 212.

forze), che precede o comunque non si identifica con l'eventuale dibattito filosofico tra la posizione espressa da Hare e la posizione filosofica che mette in forma la comprensione pratica secondo cui la moralità è agganciata alla sostanza del mondo[33].

Della comprensione pratica il cui spirito si esprime nel monito appena citato, Murdoch dice poco dopo qualcosa di molto importante. Dopo essersi chiesta perché si ritenga sbagliato agganciare la moralità alla sostanza del mondo, non cerca una risposta nelle sofisticate argomentazioni portate dai filosofi, ma in un ragionamento di carattere diverso. Tale ragionamento è ciò che Charles Taylor chiamerebbe l'articolazione concettuale di un'istanza morale. Ecco le parole che Murdoch presta a coloro che aderiscono e si riconoscono in quel monito, a mo' di articolazione dello stesso:

> Se fai questo, rischi di trasformare la tua morale in un dogma, rischi di diventare intollerante nei confronti dei valori altrui e di smettere di riflettere sui tuoi valori dandoli troppo per scontati. In breve, se inizi a pensare alla morale come parte di un modo generale di concepire l'universo, come parte di un quadro concettuale più ampio, rischi di smettere di essere riflessivo e responsabile nei suoi confronti, di iniziare a considerarla come una sorta di dato di fatto. E non appena consideri il tuo sistema morale come una sorta di dato di fatto, e non come un insieme di valori che esistono solo grazie alle tue scelte, la tua condotta morale degenera (p. 94).

Con questa formulazione, Murdoch intendeva far apparire il discorso che nega che la moralità sia radicata nella sostanza del mondo, non come un'argomentazione logico-teorica, bensì come «un'argomentazione morale che appartiene propriamente alla propaganda del liberalismo» (pp. 94-95, cfr. VCM, p. 116). Tuttavia, la propaganda atta a promuovere la tolleranza e a riprovare quell'attitudine per cui si nega di essere responsabili dell'adozione di un valore, giacché tale adozione sarebbe imposta dalla stessa validità oggettiva di quel valore, *è a sua volta fondata su una certa comprensione pratica dell'ambito della vita morale*[34].

Una comprensione pratica, per come l'ho definita, non risponde a esigenze sofisticate come ad esempio quella di sistematicità o di ordinata semplicità, esigenze che vengono distillate e fatte valere all'interno di contesti speciali e differenziati come la pratica filosofica o il campo delle pratiche scientifiche. Una comprensione pratica, piuttosto, risponde a un'esigenza di riappropriazione e di mediazione dell'esperienza, che appartiene alla stessa dinamica complessiva del fare esperienza (che, come ho già chiarito, è una mediazione dell'immediatezza iniziale). Una

[33] «Vorrei sottolineare che il contrasto che sto evidenziando non è solo un contrasto tra due filosofie; è un contrasto tra due tipi di visioni morali» (ME p. 98).

[34] In effetti, poco dopo, Murdoch espone la «moralità della nostra società liberale» indicando una serie di credenze: «Nella nostra società, *crediamo* di poter giudicare i principi di una persona dal suo comportamento, *crediamo* nella riflessione sui nostri valori e nel rispetto dei valori altrui, *crediamo* nella possibilità di rafforzare le nostre esortazioni col riferimento ai fatti, e di demolire le conclusioni intuitive con il ragionamento, e così via» (p. 95); cfr. anche VCM, pp. 118-119.

comprensione pratica si incarica di dare un nome comune alle cose che ci accadono e ai tipi di risposta in cui possiamo impegnarci; consente di riconoscere alcune esperienze, la loro centralità e come altre ne dipendano in un qualche modo che può restare vago; ci rende sensibili ad alcune somiglianze e analogie. Qualcuno potrebbe voler identificare la comprensione pratica con il cosiddetto senso comune, ma propongo di non accettare questa identificazione e per una ragione già emersa: non esiste un'unica comprensione pratica dell'ambito della vita morale. Persino all'interno di una stessa società, gruppi umani diversi declinano in modo differente alcune idee comuni e poi le integrano con altre che sono diverse. Questo implica pure che, sebbene l'ambito della vita morale sia per definizione unico, è pur vero che ospita, non solo auto-comprensioni pratiche differenti, ma anche modi almeno parzialmente differenti di regolare la condotta. Nell'Inghilterra in cui scriveva Murdoch, ad esempio, accanto ai molti che si orientavano sui valori e i modelli liberali, c'erano gruppi che *comprendevano la loro vita*, e dunque poi anche *agivano*, sulla base di ideali almeno in parte differenti.

Sebbene una comprensione pratica non sia una teoria sistematica, non è neppure un mero inventario o un elenco (o, ancora, un cumulo di intuizioni, tutte di pari valore): è invece caratterizzata da una certa qual unità. Tale unità è data perlomeno dal fatto che qualcosa viene posto al centro mentre altre cose vi sono disposte intorno in modi progressivamente più indeterminati, fino a quelle cose cui viene dato un nome, ma non un posto preciso: per quella comprensione, alcune di tali cose senza posto sono ad esempio ciò che fa scandalo (ad esempio, per la mentalità cinica, fa scandalo un gesto gratuito – posto che ne ammetta l'eventualità). Se ora ci domandiamo quali sono gli aspetti della vita morale che stanno al centro della comprensione pratica che Murdoch definisce «grosso modo protestante, liberale, empirista» (p. 97, cfr. VCM, p. 110), cioè quali sono le esperienze che innanzitutto questa comprensione rende dicibili e in qualche maniera comprensibili, credo che nella risposta dovremo senz'altro includere anche le quattro seguenti esperienze:

- la prima è l'esperienza di poter, se non di dover, mettere in questione i valori e gli esempi pratici ricevuti durante la prima educazione o quelli coltivati nell'ambiente da cui si proviene (cfr. p. 186);
- la seconda è l'esperienza della differenza dei progetti di vita che possono essere fatti propri da parte di persone che condividono la stessa provenienza, ad esempio essendo sorelle: non solo si dedicano a cose diverse, ma lo fanno ispirandosi a ideali differenti;
- la terza, legata alla precedente, è quella del disaccordo, se non del conflitto, tra posizioni che riescono grosso modo ad accordarsi sui fatti su cui si posizionano differentemente e che riescono entrambe ad articolarsi in maniera ragionevole e facendo ciascuna riferimento a valori o ideali plausibili;

- la quarta è differente, ma Murdoch, anche attraverso l'esistenzialismo, ne coglieva l'importanza (p. 145): si tratta dell'esperienza in cui sembra che nulla abbia più senso, che il mondo sia un brulicare caotico se non nauseante, su cui noi proiettiamo un ordine che, non appena lo si considera sinceramente, si rivela per nulla credibile.

Si tratta evidentemente di esperienze tipicamente, sebbene forse non tutte esclusivamente, *moderne*. E questo rilievo ci ricorda qualcosa cui Murdoch era molto attenta: le trasformazioni storiche che subisce l'ambito della vita morale (cfr. VCM, p. 110)[35].

A queste quattro esperienze, la comprensione pratica liberale della vita morale dà il nome che per essa è il più importante: *libertà* (cfr. VCM, p. 117) Murdoch parla anche dell'intuizione di una *discontinuità* tra il soggetto umano e il mondo (in IP, invece, parlerà di una «esperienza di vuoto», p. 328, cfr. anche p. 191). Si tratta dell'intuizione o dell'idea che tutto ciò che pertiene al senso e al valore dipenda e stia sulle spalle dell'essere umano e, appunto, della sua radicale libertà: «Dal punto di vista liberale sembra assiomatico che, per quanto grandiosa possa essere la struttura all'interno della quale una moralità si estende, l'agente morale è responsabile di conferire valore a questa totalità. Il liberale concentra la sua attenzione sul punto di discontinuità tra la struttura scelta e l'agente che sceglie – ed è questo momento di discontinuità che il filosofo moderno si è sforzato di catturare in una formula» (p. 98).

Le esortazioni morali liberali si fondano insomma su una comprensione pratica dell'ambito della vita morale (e della libertà che, ovviamente, ne è un aspetto centrale). Quanto ai modelli filosofici, ad esempio quello di Hare o di Sartre o di Hampshire, sono sofisticate messe in forma teorica di quella comprensione pratica. Dopo avere portato l'attenzione su tale comprensione pratica, Murdoch aggiunge che «non è l'unica possibile» (p. 97) e anzi che non è neppure l'unica testimoniata nel suo presente, né tantomeno nella storia. Come esempi, cita sia la comprensione pratica cristiana, sia quella marxista (cfr. anche VCM, p. 119). All'interno di tali comprensioni pratiche dell'ambito della vita morale, la libertà come possibilità di fare un passo indietro rispetto agli assunti valoriali in cui, fino all'istante prima, ci si riconosceva, viene intesa come possibilità di distanziarsi dalle interpretazioni idolatriche o ideologiche della propria realtà, al fine di svilupparne una comprensione più profonda e poi agire all'altezza di tale comprensione. Potremmo dire che qui il passo indietro non è inteso come passo indietro rispetto agli impegni pratici in cui si era coinvolti fino a quel momento, allo scopo di sceglierne altri o comunque di ridefinire il proprio progetto esistenziale, bensì è inteso come passo indietro rispetto alla comprensione e alla concettualità che si adottava fino a quel

[35] È attenta (anche) a questo aspetto M. ANTONACCIO, *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch*, Oxford University Press, Oxford 2003; cfr. inoltre il mio saggio citato sopra nella nota 51.

momento, allo scopo di per poter comprendere meglio quanto era compreso superficialmente (cfr. anche VCM, pp. 109-110).

Se è più o meno nel modo appena accennato che la libertà viene intesa all'interno di quest'altra comprensione pratica, credo però che non siano le esperienze della libertà quelle che stanno *al centro* di tale comprensione e che essa cerca *innanzitutto* di rendere dicibili. Coloro che si riconoscono in tale comprensione sono innanzitutto colpiti da altre esperienze. Ipotizzo che tra queste vi siano anche le seguenti:

- quella per cui i legami entro cui viviamo si portano dietro dei vincoli e dei doveri che non sono mere illusioni solo perché non sono stati concordati in un contratto esplicito;
- quella per cui c'è qualcosa che non va, almeno *prima facie*, nell'abbandonare un amico o una persona con cui si è condivisa l'intimità o delle responsabilità lavorative, solo perché non le si è promesso che il rapporto sarebbe durato per sempre;
- e forse ancora l'esperienza per cui c'è una differenza importante tra una scelta che, pur scartando rispetto al modo in cui l'agire tende a regolarsi in un dato contesto, si misura con questo modo di regolazione, per quanto implicito possa essere, e una scelta che scarta in maniera del tutto arbitraria, cioè raccontandosi che, in quel contesto, non c'è nessuna forma di regolazione con cui misurarsi.

10. Di fronte a questa compresenza di differenti comprensioni pratiche dell'ambito della vita morale e al conflitto simbolico più o meno esplicito tra loro, l'operazione filosofica di Murdoch, all'altezza di ME, può essere analizzata attraverso la seguente sequenza di osservazioni.

Innanzitutto, Murdoch registra tale compresenza. Tale registrazione è l'esito di una sorta di esplorazione fenomenologica dell'ambito della vita morale, in cui è di fatto impiegato quel concetto di comprensione pratica che io ho qui tentato di ricostruire esplicitamente.

Tale esplorazione fenomenologica, comunque, non rileva in quell'ambito solo la presenza di quei particolari fenomeni che sono le comprensioni pratiche, ma giunge a riconoscere alcune differenze anche a livello delle azioni, delle condotte e dei comportamenti. In effetti, ciascuna di quelle comprensioni comporta impegni e orientamenti pratici differenti e dunque si traduce in comportamenti almeno in parte differenti: ad esempio, coloro che si riconoscono nella visione liberale, tenteranno di mantenersi all'altezza della loro libertà, senza cedere alla tentazione del misconoscimento e della malafede e invece praticando un atteggiamento di aperto confronto con gli altri; invece, coloro che si riconoscono nelle altre comprensioni pratiche, tenteranno di comprendere il loro posto nel tessuto delle

relazioni o nel mondo o nel piano della provvidenza o nella dinamica della storia e cercheranno di agire in maniera appropriata a questo posto.

L'osservazione precedente, tuttavia, non va intesa nel senso per cui, nell'ambito della vita morale quale si configurava al tempo di Murdoch, c'erano delle condotte il cui resoconto appropriato era quello liberale e condotte il cui resoconto appropriato era ad esempio quello marxista. In effetti, un conto è sostenere che le comprensioni pratiche condizionano o contribuiscono a determinare la forma di un agire, un altro conto è sostenere che vi è un agire la cui forma è identica alla forma prospettata in una comprensione pratica. Insomma, l'agire di chi, ad esempio, si orienta su una comprensione liberale corrisponde solo in parte a tale comprensione e questo non già perché, all'ultimo momento, quella persona abbia tradito le sue convinzioni liberali, bensì perché la comprensione pratica liberale non cattura tutta la complessità neppure dei comportamenti dei liberali (tornerò su questo punto nel § 13).

Murdoch, inoltre, porta l'attenzione sui rapporti tra le comprensioni pratiche e i modelli o le elaborazioni filosofiche riguardanti l'ambito della vita morale. Due di questi rapporti sono i seguenti:

- quello per cui il lavoro filosofico, ad esempio la selezione iniziale dei fenomeni da esaminare, è condizionato da comprensioni pratiche.
- quello per cui a un modello filosofico, proprio a causa del suo legame con una comprensione pratica, può accadere di trovare un qualche successo anche al di fuori della comunità filosofica (intesa nel senso ideale della comunità di coloro che sono supposti accettare un modello solo sulla base di un vaglio delle sue ragioni). Il fatto è che se un tale modello, ad esempio quello esistenzialista, riordina, sistematizza e sviluppa le intuizioni e le rappresentazioni che caratterizzano una certa comprensione pratica, allora, coloro che si riconoscono in tale comprensione pratica, cioè che ritrovano in essa una rielaboraizone sufficiente ed efficace della loro esperienza, dei loro ideali e delle loro istanze più profonde, si riconosceranno a un qualche grado anche in quel modello e, perciò, in qualche modo lo faranno proprio.

I due rapporti appena evocati, comunque, vanno messi a fuoco meglio: l'esposizione appena offerta potrebbe, ad esempio, far pensare che Murdoch ritenesse che un certo modello filosofico potesse essere stato elaborato con l'esplicita intenzione di riordinare una certa comprensione pratica. Murdoch intratteneva tale convinzione? La risposta è, in fine, negativa, ma va articolata. Ipotizziamo di chiamare "razionalizzazione" la produzione di un elaborato teorico che non abbia altra mira che ordinare e organizzare le intuizioni pratiche di un certo gruppo sociale. Se a questo punto ci chiedessimo se, per Murdoch, la filosofia produca razionalizzazioni, dovremmo rispondere di no, perché per lei l'attività filosofica ha sempre di mira la realtà, anche quando coloro che in tale attività si impegnano non riescono, di fatto, a vedere altro che le intuizioni del gruppo sociale

a cui appartengono. In questo senso, potremmo dire, un filosofo può produrre ideologia (cioè, discorsi che *di fatto* riordinano le intuizioni pratiche di un gruppo sociale), ma non produce razionalizzazioni (cioè, discorsi governati dall'intenzione di riordinare le intuizioni pratiche di un gruppo sociale). A questo punto, però, dobbiamo arrivare a chiederci se per Murdoch ci sia davvero qualcuno, diverso dai filosofi, che produce razionalizzazioni. Io credo che la risposta debba essere nuovamente negativa, ma allora il concetto di razionalizzazione risulta essere un'astrazione cui non corrisponde nessun importante fenomeno nel mondo sociale. La ragione di questa nuova risposta negativa è che le intuizioni di un gruppo sociale non sono un set di convinzioni esplicite su cui appunto si può operare per ordinarle o organizzarle: vivono all'interno di comprensioni pratiche che perlopiù operano tacitamente; dunque, quelle intuizioni andrebbero prima esplicitate per poi essere riordinate, ma tale esplicitazione può accadere solo riprendendo *apertamente* il lavorio che ha secreto la comprensione pratica, dunque facendo di quel lavorio una riflessione che mira a una comprensione più fine. Non c'è dunque un vero spazio per l'operazione artificiosa di razionalizzazione, mentre ce n'è uno per l'elaborazione riflessiva di comprensioni che non sembrano coincidere con le comprensioni pratiche secrete in un lavorio perlopiù tacito e spontaneo, né, soprattutto, con le comprensioni elaborate in quella pratica differenziata e oggi altamente sofisticata che è la pratica filosofica. Che nome dare a queste mediazioni simboliche esplicitamente elaborate in vari luoghi della società, come ad esempio la stampa o le organizzazioni politiche o ancora le istituzioni religiose ecc.? Murdoch vi ragiona su, in particolare, nell'articolo del 1958: *An House of Theory*. Ne parla come «una sfera di teoria, riflessione, meditazione o contemplazione *tra* noi e i semplici livelli empirici dell'azione» (p. 192) e come «forme di teorizzazione [*theorising*] più vaghe e più comunemente comprensibili» (p. 188) di quelle elaborate dai filosofi a lei contemporanei (soprattutto quelli analitici), ma che in passato erano sviluppate anche all'interno dell'attività filosofica. Per un momento, chiamiamo queste forme di teorizzazione: interpretazioni simboliche.

Dobbiamo dunque situare le interpretazioni simboliche tra le comprensioni pratiche e i modelli filosofici? No, il quadro che Murdoch sta dipingendo è più sfumato. Innanzitutto, le comprensioni pratiche includono già forme di interpretazione simbolica, dunque, si tratterebbe al massimo di riconoscere che la dimensione simbolica delle comprensioni pratiche si produce complessivamente all'interno di un lavorio sociale che può anche realizzarsi in contesti come le organizzazioni politiche, le istituzioni religiose, i contesti dell'elaborazione culturale ecc. In secondo luogo, secondo Murdoch, ai momenti più espliciti di questo lavorio riflessivo, la filosofia dovrebbe trovare il modo di tornare a contribuire (come in effetti fa, ad esempio, la filosofia esistenzialista, tanto di un Sartre, quanto di un Marcel). In terzo luogo, ed è il punto più importante, queste forme di teorizzazione, che ho appena assegnato ai momenti più espliciti del lavorio che secerne

comprensioni pratiche, sono appunto dei tentativi di *comprensione della realtà* (dell'ambito della vita morale) e non razionalizzazioni di intuizioni.

11. Ho collocato le elaborazioni filosofiche, anche quelle più sofisticate, nella più generale impresa umana di comprensione della realtà; all'interno di tale impresa, ho distinto tra quel lavorio che precede e circonda la pratica filosofica differenziata e specializzata e questa stessa pratica filosofica; infine, ho sottolineato come quel lavorio comprenda anche momenti di riflessione esplicita che possono persino differenziarsi situandosi in contesti sociali diversi. Ho cercato anche di mostrare come tale impostazione corrisponda allo spirito, ma anche, in qualche modo, alla lettera degli scritti di Murdoch. Tale impostazione consente di formulare alcune domande. La prima chiede perché rimarcare tanto la distinzione tra la riflessione filosofica e quella intrecciata al lavorio di secrezione delle comprensioni pratiche, se ho ammesso che anche a questa seconda riflessione può accadere una certa autonomizzazione e localizzazione in pratiche e apparati differenziati. Una prima risposta è che ciò che obbliga a rimarcare la distinzione della pratica filosofica è che è questa la pratica in cui di fatto si situa Murdoch (e anche il presente scritto). Una risposta connessa, ma più profonda sottolinea come sia all'interno della pratica filosofica che viene elaborata questa stessa impostazione: se ci sono le elaborazioni filosofiche di cui qui stiamo parlando, ad esempio quella esistenzialista o quella marxista o quella cattolica, c'è anche quella di Murdoch che qui stiamo ricostruendo e sviluppando e che deve ora entrare nel quadro stesso. Vi entra attraverso questa nuova domanda: come si colloca la riflessione filosofica murdochiana rispetto allo spazio delle comprensioni pratiche che ha saputo registrare?

In un passo già citato, Murdoch scrive: «Il liberale concentra la sua attenzione sul punto di discontinuità [...] – ed è questo momento di discontinuità che il filosofo moderno si è sforzato di catturare in una formula» (p. 98). Come abbiamo appena visto, questo passo non va inteso come se dicesse che il liberale ha una certa convinzione o fede e il filosofo ne offre uno sviluppo o un'articolazione. L'idea di Murdoch è piuttosto che il liberale è innanzitutto colpito da delle esperienze il cui segreto comune sembra essere quella discontinuità e che il filosofo moderno si propone di delucidare la struttura, le condizioni e le conseguenze di quella discontinuità. All'inizio non c'è un dogma scelto arbitrariamente e alla fine non c'è il risultato di un'opera di razionalizzazione di tale dogma. Piuttosto, all'inizio e alla fine c'è un tentativo di comprensione della realtà che si offre nell'esperienza: solo che la prima comprensione non obbedisce a chissà quali esigenze di rigore e integrazione, mentre la seconda tenta di essere migliore proprio rispettando tali esigenze. Ne consegue che il modello filosofico elaborato ad esempio da Hare o da Sartre avanza una pretesa che è ben più radicale della pretesa di catturare in una formula l'intuizione centrale del liberalismo: avanza la pretesa di catturare in una

formula ciò che sta al centro dell'ambito della vita morale tout court. Se questa è la pretesa, qual è, però, l'effettività? Soprattutto in ME, ma anche in VCM e nei testi coevi, Murdoch sembra rispondere in un modo che potrebbe essere riformulato così: quel modello filosofico riesce di fatto a comprendere solo i fenomeni preselezionati sulla base della comprensione pratica liberale dell'ambito della vita morale, mentre manca di comprendere altri fenomeni che pure appartengono altrettanto a quell'ambito. Non penso che questo sia il modo giusto di interpretare la risposta di Murdoch, ma merita di essere commentato perché porta comunque all'attenzione alcuni elementi che torneranno anche nell'interpretazione giusta della risposta di Murdoch.

L'interpretazione appena richiamata si collega ai momenti in cui Murdoch descrive la sua operazione filosofica di fronte alle comprensioni pratiche che ha registrato e in particolare di fronte alla comprensione pratica liberale, come un portare all'attenzione altri fenomeni che appartengono alla vita morale, ma che si trovano messi da parte e non considerati né dalla comprensione pratica liberale, né dai modelli filosofici da essa nutriti. Insomma, se Murdoch fa vedere i limiti di un modello teorico (e della comprensione pratica che in esso si riconosce), soltanto portando l'attenzione su alcuni altri dati colpevolmente dimenticati o sottaciuti, allora è possibile intendere il suo gesto come un restringere l'ambito di validità di quel modello, che non può più pretendere di comprendere l'intero ambito della vita morale, ma deve ammettere di valere solo per quel più ristretto seti di fenomeni che ha preselezionato. In realtà, sosterrò che per Murdoch quel modello, anche a causa della mancata considerazione di altri fenomeni e dunque della relazione tra questi e quelli che ha considerato, veicola una comprensione superficiale persino dei fenomeni che ha considerato. Ma prima di arrivare a questo punto (cfr. III.c), dobbiamo chiederci da dove arrivi a Murdoch la capacità di vedere e fare attenzione a quei fenomeni a cui la comprensione pratica liberale non è sensibile.

Per prendere sul serio questa domanda, occorre essersi sbarazzati dell'idea intellettualistico-individualista secondo cui i fenomeni della vita morale sono lì a disposizione dello sguardo di chiunque, salvo che costui, grazie a un gesto di coraggio e onestà intellettuali, riesca a liberarsi dei pregiudizi in cui consistono le precomprensioni pratiche. Finché si è assoggettati a questa idea, non si vedrà in Iris Murdoch altro che un individuo che ha saputo superare i pregiudizi liberali più di quanto non vi siano riusciti altri individui, come Richard Hare o Jean-Paul Sartre. Paradossalmente, è una sorta di resoconto liberale di come Murdoch avrebbe saputo andare oltre la prospettiva liberale. In questo senso, è un resoconto che torna ad immergere Murdoch in quella prospettiva le cui maglie lei stava cercando di allentare. Per sottrarci a questo resoconto e alla filosofia della mente che vi è sottesa, non dobbiamo ridurre la comprensione pratica a un pregiudizio: essa è davvero il dispositivo pratico-simbolico grazie a cui i fenomeni diventano visibili. Più precisamente: l'esperienza immediata diventa per noi mediabile in maniera

autonoma solo in quanto la incontriamo già sempre mediata dalla comprensione pratica ricevuta; la mediazione autonoma, che è mediazione dell'immediato e non costruzione, si realizza come contestazione della mediazione ricevuta e passaggio attraverso tale mediazione ricevuta. Se la mediazione ricevuta fosse un pregiudizio da lasciar cadere al fine di potersi poi rivolgere all'immediato, questo diventerebbe oscuro perché non si avrebbero più a disposizione quelle risorse linguistico-concettuali grazie a cui operiamo su di esso delle distinzioni e riconosciamo i suoi aspetti. A questo punto, però, ci ritroviamo nel circolo già evocato nel § 7: come possiamo contestare una mediazione ricevuta, facendo leva su fenomeni che essa misconosce o accantona, se è solo al suo interno che i fenomeni si offrono a noi? Il fulcro della risposta, già accennato, sta nel fatto che l'ambito della vita morale non ospita un'unica mediazione ricevuta, ossia, un'unica comprensione pratica. Gruppi diversi, collocati in luoghi diversi dello spazio sociale, sono colpiti da esperienze diverse e secernono nelle loro pratiche comprensioni differenti. La qualità singolare di Iris Murdoch, la cui genesi e le cui condizioni di emergenza nella vicenda biografica della stessa ora non ci interessano, non consiste nel "coraggio" di tirarsi fuori, come il Barone di Münchhausen, dalla comprensione pratica dominante, bensì nella sua capacità di ascoltare anche altre comprensioni pratiche (eventualmente attraverso l'ascolto delle elaborazioni filosofiche da queste nutrite). Sono queste altre comprensioni che le hanno reso possibile non riprodurre il misconoscimento o l'accantonamento liberale di certi fenomeni della vita morale, come ad esempio il lavoro che accade nella cosiddetta vita interiore (cfr. VCM, p. 105). Tra i filosofi a lei contemporanei che hanno aiutato Murdoch a guardare all'ambito della vita morale con lenti diverse da quelle liberali, spiccano Simone Weil e Gabriel Marcel, ma ciò che a me ora sta a cuore rimarcare è la particolare pratica della lettura con cui Murdoch si è immersa in questi e altri autori fino a prendere sul serio il loro modo di guardare al mondo. È questa pratica di lettura e meditazione, prolungata nel tempo, che ha disattivato i dispositivi concettuali con cui la comprensione liberale delegittima a priori le altre prospettive sul mondo e la vita morale. Quest'ultimo punto va ulteriormente chiarito.

Poc'anzi, ho impostato il discorso come se vi fossero fenomeni della vita morale che la comprensione liberale e il resoconto filosofico di un Hare o di un Sartre non lasciano vedere e che invece appaiono all'interno di altre comprensioni pratiche e altri resoconti filosofici. In realtà, le cose non stanno esattamente così. Consideriamo due di questi fenomeni: il primo è l'esperienza de «la "vita interiore" nel senso di quell'insieme di attitudini e visioni personali che non prendono in maniera ovvia la forma di argomenti guida per la scelta» (VCM, p. 106), il secondo è l'esperienza dei vincoli che i legami in cui siamo immersi e in cui ci definiamo, portano con sé e che sembrano ridurre il vuoto o il momento di discontinuità che verrebbero saturati dalla scelta. Ora, questa seconda esperienza non è sconosciuta all'esistenzialismo, ma viene analizzata come un caso di malafede, perlomeno se

offusca quanto radicalmente ancora dipenda sempre e solo da noi che quei vincoli contino nella nostra scelta. Quanto alla prima esperienza, Murdoch stessa illustra i diversi possibili resoconti che ne può offrire la posizione che al momento era corrente nell'ambito della filosofia analitica (pp. 107-108). Dunque, non è esatto dire che fenomeni come questi sono invisibili dall'interno della comprensione liberale, ma sarebbe meglio sostenere che lì non sono presi davvero sul serio e sono descritti superficialmente. Ciò che Murdoch ha ottenuto dalla sua particolare pratica di lettura e meditazione di autori e autrici eccentrici rispetto alla visione corrente (anche se certo non solo da lì), è stata dunque la possibilità di prendere sul serio quei fenomeni e così di chiedersi se non sia possibile comprenderli in maniera più complessa e ricca. (Sempre nello stesso spirito con cui abbiamo condotto il ragionamento in questo paragrafo, potremmo chiederci quali condizioni hanno favorito il fatto che Murdoch si autorizzasse a immergersi nella lettura di autori e autrici eccentrici. È probabile che la risposta vada cercata in ciò che rendeva Murdoch stessa una figura piuttosto eccentrica nella Oxford degli anni Cinquanta del '900: il suo essere di origine irlandese, ma soprattutto il suo essere una donna)[36].

III.c Alla ricerca di una comprensione più profonda, cioè *più realistica*

12. Là dove una certa concezione filosofica vede delle produzioni discorsive elaborate da alcuni individui, i cosiddetti filosofi, per render conto dei fenomeni da loro stessi preliminarmente selezionati, Iris Murdoch ci ha insegnato a vedere una realtà più complessa.

Intanto, quegli individui, quando filosofano, stanno partecipando a una pratica socialmente riconosciuta e che si è costituita in disciplina univeristaria: questo fa sì che le loro attività e prima ancora le loro scelte siano condizionate dalla forma che tale pratica è venuta assumendo. L'eventuale insoddisfazione suscitata da tale forma si dovrà dunque tradurre in una domanda che non riguarderà solo la propria attività, ma anche la strutturazione socio-istituzionale di quella pratica. Per questo, quando Murdoch interroga quello stesso che sta facendo, lo fa per aprire un'interrogazione più generale sul senso dell'attuale modo di praticare la riflessione filosofica, in particolare nell'ambito dell'etica.

In secondo luogo, la pratica di riflessione filosofica non si confronta direttamente con i fenomeni della vita morale, ma li raggiunge attraverso un'esperienza degli stessi mediata dalle comprensioni pratiche che abitano lo spazio sociale. (La frase

[36] Su questo punto, l'impostazione più promettente è quella delineata da L. Muraro nella sua *Introduzione*, in I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, op. cit., pp. 9-25. Ho ripreso questa impostazione, applicandola a E. Wolgast, ma anche articolandone i presupposti, nella prima parte del già citato saggio: *Sentire l'ingiustizia. E l'appello della giustizia. In dialogo con Elizabeth Wolgast*, op. cit. Sul peso delle origini irlandesi di Murdoch, si veda C. De Petris, *"Who am I? Well, I'm Irish anyway, that's something." Iris Murdoch and Ireland*, «Studi irlandesi. A Journal of Irish Studies», 6 (2016), pp. 259-270.

appena scritta va corretta così: la riflessione filosofica si confronta direttamente con i fenomeni della vita morale, solo che tale confronto diretto è mediato dalla comprensione pratica. Un confronto "più diretto" non esiste, è solo un'illusione prodotta da una cattiva filosofia, la filosofia viziata dal cosiddetto Mito empirista del Dato).

L'elaborazione di un modello filosofico è nutrita da una comprensione pratica (cioè, questa guida la selezione preliminare dei fenomeni su cui lavora quell'elaborazione e ne condiziona il successo al di fuori della disciplina filosofica).

I dibattuti più o meno tecnici tra i grandi modelli filosofici si stagliano dunque sullo sfondo del conflitto simbolico tra comprensioni pratiche.

Murdoch lascia intendere che ciascuna comprensione pratica e anche il modello filosofico che se ne nutre assegnino un posto alle altre comprensioni pratiche e agli altri modello filosofici, con cui sono in conflitto. Per un liberale, chi sostiene che la moralità si aggancia alla sostanza del mondo, ad esempio sostenendo che esistono delle leggi morali naturali, è qualcuno che cerca di sfuggire all'angoscia della sua responsabilità con delle manovre diversive in malafede. D'altronde, per un cattolico, la concezione liberale della libertà nasce da un'incomprensione del modo in cui la libertà delle persone si inscrive in un cosmo di valori. L'uno, che interpreta tutto in termini di scelte, legge il comportamento dell'altro come una scelta (che nasconde se stessa e) che mira a realizzare una fuga dalla responsabilità; l'altro, che interpreta tutto in termini di comprensione, legge nel comportamento dell'altro l'effetto di una incomprensione della natura della libertà e dei valori.

All'altezza di ME e di VCM, sembra che l'esito ultimo dell'operazione murdochiana sia far prendere atto di questo conflitto tra visioni. E dunque consentire a ciascuna, non solo di vedere l'altra dall'interno della propria concettualità, ma anche se stessa dal punto di vista dell'altra. Si tratterebbe, per ciascuna visione, di arrivare a intravedere quel che solitamente si rappresenta sulla base della sua concettualità, a partire dalla concettualità dell'altra. L'esito ultimo sarebbe, insomma, una sorta di simmetrizzazione di secondo grado: non solo ciascuna visione vede se stessa e l'altra, ma arriva a vedere se stessa e l'altra anche dal punto di vista dell'altra. Grazie a questa simmetrizzazione, qualcuno che di solito si riconosce in una certa visione, può talvolta ricorrere all'altra. Scrive Iris Murdoch verso la fine di VCM:

> Il liberale vuole continuamente portare l'attenzione sul *punto di discontinuità* tra l'agente che sceglie e il mondo. Per lui al centro c'è l'agente, solitario, responsabile e capace di esprimere le proprie valutazioni tramite una serie di atti e di atteggiamenti. Il naturalista [*cioè colui che pensa che i valori morali siano parte della natura delle cose*, «il marxista per esempio, o un certo tipo di cristiano»], d'altra parte, differisce dal liberale proprio perché *non* vede l'agente morale in questo modo, e laddove il liberale pensa che il naturalista abbia certe credenze sbagliate e non riesca a tener conto della responsabilità che tuttavia ha, il naturalista pensa che il liberale non comprenda la verità circa l'universo e immagini erroneamente se stesso come fonte

> di tutti i valori. [...] Diverse concezioni della libertà morale, che necessiterebbero di maggiori spiegazioni, accompagnano queste due prospettive. [...] Se, comunque, torniamo ancora ai dati vediamo che ci sono raffigurazioni morali [*moral pictures*] fondamentalmente differenti che differenti individui usano o che uno stesso individuo può utilizzare in momenti diversi (pp. 119-120).

Se l'esito dell'operazione filosofica murdochiana fosse quello che ho appena tratteggiato e che emerge da questa citazione, allora dovremmo ammettere che si tratta di un esito aporetico. Per giungere a vedere questa aporia e anche come Murdoch potrebbe uscirne (che è anche il modo in cui io credo che ne sia effettivamente uscita), dobbiamo chiederci come situare, in quel quadro di simmetrizzazione di secondo livello, la stessa riflessione murdochiana. In quel quadro, abbiamo detto, ci sono il liberale e il "naturalista" che non solo si guardano, ma arrivano a guardarsi ognuno con gli occhi dell'altro, cioè a incamerare lo sguardo dell'altro. E lo sguardo di Murdoch, dove sta? Si noti che quei due non si sono riconciliati, semplicemente sono giunti a rispettarsi come confliggenti. Non sono giunti a un unico punto di vista stabile, piuttosto, ciascuno ha portato dentro di sé l'oscillazione: ora vede le cose a suo modo, ma sa anche vederle come le vede l'altro; dal suo punto di vista l'altro sbaglia, ma sa che (e come), dal punto di vista dell'altro, è lui a sbagliare. Ora, o lo sguardo di Murdoch occupa una di queste due posizioni, oppure bisogna introdurne legittimante una terza. Questa ipotetica terza posizione non è quella della riconciliazione perché tale riconciliazione non si dà, né può essere quella dell'accettazione del conflitto perché questa è esattamente la posizione che, diversamente declinata, ormai appartiene sia al liberale sia al "naturalista". Dunque, se cade l'ipotesi della terza posizione, allora lo sguardo di Murdoch dovrà essere assegnato a una delle due posizioni in conflitto.

Ma lo sguardo di Murdoch potrebbe mai essere assegnato alla posizione liberale, senza che l'intero suo discorso finisca per avvolgersi in un'autocontraddizione? Eppure, se torniamo ora a leggere le ultime righe della citazione precedente, non possiamo che sorprenderci: la raffigurazione morale che concepisce la libertà come, ad esempio, la concepisce l'esistenzialismo, cioè come radicale «capacità di modificare le nostre scelte che ci appartiene per definizione», e la raffigurazione che la concepisce come «una modalità di riflessione che dobbiamo portare a compimento» (p. 118) sarebbero raffigurazioni che «uno stesso individuo può utilizzare in momenti diversi». Ebbene, quando Murdoch si raffigura questo possibile passaggio dall'uso di una raffigurazione all'uso di un'altra, come esattamente se lo raffigura? *À la* Sartre, cioè come l'esercizio di una scelta, oppure come l'esito di una riflessione-esplorazione più compiuta? Ma se il passaggio dall'uso A all'uso B fosse l'esito di una riflessione più compiuta di quella sulla base della quale si sostava in A, sarebbe davvero immaginabile che si potesse poi tornare ad A grazie a una nuova riflessione, ancor più profonda? E poi di nuovo a B, sempre grazie a un ulteriore approfondimento riflessivo? L'ipotesi non sta in piedi.

Ma l'ipotesi alternativa, e cioè che questi passaggi siano da raffigurare presupponendo la raffigurazione esistenzialistica è davvero più consistente?

Ipotizzare di poter assumere la concezione esistenzialista della libertà o quella opposta, sulla base di una scelta pensata esistenzialisticamente è un vero pasticcio teorico. Lo è sia dal punto di vista esistenzialistico, sia in rapporto al resto del discorso di Murdoch. Dal punto di vista esistenzialistico, quella alternativa si configura come una scelta tra l'autenticità e l'inautenticità, cioè tra un dire sì alla propria libertà e un *raccontarsi* in malafede che, dopotutto, non è questione di libertà, ma di comprensione: il problema è che l'inautenticità e la malafede non possono essere scelti, ci si può solo scivolare dentro; non è possibile scegliere autenticamente di usare inautenticamente la propria libertà, chi tentasse di farlo incorrerebbe in un'autocontraddizione pratica[37]. Ma dal punto di vista di Murdoch, l'ipotesi che si tratti di *scegliere* tra la raffigurazione esistenzialista e l'altra si carica di ulteriori problemi: per immaginare una simile scelta, le due raffigurazioni vanno trattate come due costruzioni o come due regole di condotta, mentre non possono assolutamente venire intese come due comprensioni, infatti, che senso potrebbe mai avere il progetto di scegliere una comprensione? In una comprensione ci si ritrova, ci si riconosce o, ancora, si è convinti da essa: l'ipotesi che sia fatta propria per una scelta presenta gli stessi problemi dell'ipotesi di decidere che cosa tener per vero[38]. Ma se Murdoch accettasse di trattare quelle due raffigurazioni come due costruzioni e non come due comprensioni, allora dovrebbe lasciar cadere tutte le tesi che abbiamo sviluppato nelle pagine precedenti.

Una volta distrutta l'ipotesi che si tratti di *scegliere* tra la raffigurazione liberale-esistenzialista della libertà e quell'altra, non resta che tornare all'altra ipotesi (cioè che per valutare quelle due raffigurazioni si debba cercare quella che veicola la comprensione più profonda), ma non certo per giustificare la possibilità che un individuo continui a passare da una raffigurazione all'altra. Prendere sul serio l'altra ipotesi, comporta escludere questo andirivieni. Ma che cos'è che esattamente significa allora prendere sul serio l'altra ipotesi? Rispondere a questa domanda è il mio ultimo obiettivo in questo scritto.

13. La nozione di raffigurazione (*picture*) è molto delicata perché può essere interpretata in senso costruzionista. Una raffigurazione, come una rappresentazione, potrebbe essere intesa come una messa in scena di qualcosa che non ha altra realtà che quella di tale messa in scena: la raffigurazione di una porta, in questo senso del termine, non è una porta, non ci si può passare attraverso; la

[37] Su questo, mi permetto di rinviare al mio articolo: *La tentazione della malafede.* Responsabilità e manovre diversive secondo J.-P. Sartre, in P. Marrone (a cura di), *Soggetto, identità, alterità II*, Mimesis, Milano 2017, pp. 85-142.

[38] Questo tema, l'ho lungamente esaminato nel volume: *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli 2012.

porta raffigurata esiste solo nella raffigurazione. Se applichiamo questo significato della parola "raffigurazione" alle concezioni della libertà che stanno al centro delle due comprensioni pratiche di cui abbiamo parlato, quella liberale e quell'altra, ci troviamo a ragionare così: in un caso, è raffigurata la libertà come possibilità di fare un passo indietro per scegliere diversamente, nell'altro caso è raffigurata la libertà come possibilità di fare un passo indietro per comprendere meglio; entrambe le raffigurazioni sono legittime perché non c'è una qualche verità sulla libertà che possa far da misura; inevitabilmente, non resta che scegliere sulla base di una qualche considerazione pratica (ad esempio: quale raffigurazione, se viene adottata, consente una maggiore espressione di potenza?). Ma Murdoch non usa la parola "picture" in questo senso, bensì come veicolo di una qualche comprensione. Torniamo dunque a parlare di comprensioni, come abbiamo fatto nel resto di questo scritto: ci sono due comprensioni della natura della libertà. La loro opposizione ha dunque natura cognitiva, non è assimilabile all'opposizione tra due opzioni pratiche che possono essere più o meno attrattive a seconda delle preferenze e dei valori di chi ha da scegliere l'una o l'altra. Ma come va intesa questa opposizione cognitiva?

L'esempio paradigmatico di opposizione cognitiva è quello tra due asserzioni (o tra due discorsi o tra due teorie ecc.) che, pur escludendosi a vicenda, pretendono entrambe di dire il vero di uno stesso oggetto. In questo caso, per valutare ciascuna delle due asserzioni ci si chiede se sia vera o meno. Naturalmente, se una risulta vera, allora l'altra va giudicata erronea. Ebbene, è questa l'opposizione cognitiva pertinente nel caso su cui stiamo ragionando? Per rispondere, consideriamo una pagina del capolavoro murdochiano del 1964, il saggio *The Idea of Perfection*.

In questo scritto, Murdoch dapprima si propone di ricostruire l'«immagine dell'uomo» (*picture of "the man"*) condivisa dalla «filosofia morale moderna», prendendo come esempio paradigmatico l'elaborazione teorica offerta da Stuart Hampshire. Dopo averlo fatto, scrive: «Chiediamoci ora molto semplicemente se ciò è realistico. Chiediamoci se, nella nostra esperienza, la scelta morale è davvero così». La domanda a cui Murdoch invita ha tutto l'aspetto della domanda sulla verità. Significativamente, la risposta a tale domanda sembra dover essere affermativa:

> Inizialmente potrebbe sembrare che gli esistenzialisti abbiano un vantaggio, in quanto rendono conto di una caratteristica peculiare della scelta morale, vale a dire lo strano senso di vuoto che spesso viene percepito nel momento in cui si opera la scelta. È ovvio che le scelte avvengono a vari livelli di coscienza, di importanza e di difficoltà [...]. Tuttavia, le scelte difficili e dolorose spesso sono accompagnate da questa esperienza di vuoto a cui è stata data tanta importanza: la sensazione di non essere determinati da ragioni. [...] In effetti, questa esperienza di vuoto sembra sancire perfettamente l'idea che la libertà è semplicemente il movimento della volontà solitaria (p. 328).

La comprensione esistenzialista della libertà sembra realistica in quanto sembra corrispondere alla nostra esperienza della libertà (perlomeno quando dobbiamo prendere decisioni difficili e dolorose), cioè in quanto sembra vera. Le comprensioni pratiche e i modelli filosofici che se ne nutrono, dunque, avanzano la pretesa di essere realisti *e tale pretesa consiste nella pretesa di dire il vero*? Che la risposta sia negativa, lo si vede proseguendo la lettura: Murdoch introduce un'altra prospettiva sulla natura delle nostre scelte e poi commenta: «Questa prospettiva è meno attraente e *meno realistica* dell'altra. [...] Non possiamo dare un resoconto *più equilibrato e illuminante* della cosa?» (p. 328, corsivi miei). L'esser realista, per una comprensione, non è una condizione in cui essa è o non è e se lo è, allora le comprensioni alternative non possono esserlo. Piuttosto, è una condizione che può essere realizzata a diversi gradi. Ad esempio, la comprensione esistenzialista della libertà non è del tutto irrealistica perché cattura alcune esperienze e tuttavia non è neppure abbastanza realista, cioè non è realista a un grado sufficiente.

L'opposizione cognitiva tra due comprensioni pratiche e anche tra due modelli filosofici consistenti è un'opposizione in cui non si tratta di capire se almeno una delle due sia vera, ma un'opposizione in cui si tratta di capire quale delle due è *più realistica* e se lo è abbastanza. Questa è la struttura epistemologica di base del conflitto simbolico tra comprensioni pratiche, ma anche di quello tra modelli filosofici. Ogni contendente si oppone agli altri pretendendo di essere una comprensione più realistica dell'ambito della vita morale.

Essere una comprensione più realista, comunque, non significa semplicemente saper coprire un maggior numero di fenomeni appartenenti alla vita morale: significa anche, e più profondamente, integrare questi fenomeni in un quadro nel quale si possa riconoscere e ritrovare la propria esperienza di ciascuno di tali fenomeni e della sua importanza relativa rispetto agli altri. Riconoscere la propria esperienza di un fenomeno non vuol dire ritrovarla tale e quale, ma appunto poterla riconoscere all'interno di un resoconto che può anche far apparire aspetti di quel fenomeno che erano solo oscuramente avvertiti, ma non autenticamente mediati nella comprensione primitiva dello stesso. La comprensione di una cosa, ad esempio della libertà, che in una data occasione ci appare più realistica delle altre comprensioni e appropriatamente realistica è quella che ci sembra dare un posto e il posto giusto a tutti gli aspetti di quella cosa che avevamo in un modo o nell'altro avvertiti e che dà un posto anche ad altri aspetti che solo ora, grazie a tale comprensione, notiamo nella cosa in questione.

Evidentemente, può ben capitare che sia impossibile decidere quale tra due comprensioni pratiche sia più realistica dell'altra, infatti, potrebbero essere entrambe troppo parziali: l'una catturando alcune esperienze, ma dimenticandone altre e la seconda catturando queste altre, ma dimenticando le prime. E qualcosa di analogo potrebbe verificarsi anche in relazione a due modelli filosofici. Tuttavia, la

difficoltà e persino l'impossibilità fattuale di stabilire quale dei due sia più realistico non inficia la tesi per cui si tratterebbe appunto di comprendere quale dei due veicoli la comprensione più profonda e realistica.

Ci ritroviamo dunque nel punto in cui si tratta di definire come Murdoch interpreti il suo sguardo teorico sull'alternativa tra la comprensione della libertà come passo indietro per decidere e la comprensione della libertà come passo indietro per comprendere meglio. Ebbene, l'unica interpretazione che non destina il discorso di Murdoch in un'aporia è quella secondo cui tale sguardo incontra quelle due comprensioni, mentre cerca la comprensione più profonda e realistica della libertà e della vita morale. Chiarismo meglio il punto. Nella misura in cui Murdoch non pone, autocontradditoriamente, quelle due comprensioni come fossero delle costruzioni, allora non può limitarsi a dar loro parola, invece, deve misurarle su ciò che esse tentano di comprendere realisticamente, cioè sull'ambito della vita morale e sulla libertà che vi sta al centro. Sennonché, questo misurarle sull'ambito della vita morale significa ricollocarle in una comprensione che non può non pretendere di essere ancora più profonda. Insomma, non basta esporre che cosa gli esistenzialisti raccontano essere la libertà, bisogna dire che cosa, *della libertà effettiva*, gli esistenzialisti vedono e che cosa non vedono. E lo stesso per quel che della libertà effettiva vedono e non vedono coloro che Murdoch chiama "naturalisti" o filosofi che agganciano i valori morali alla natura delle cose. Detto altrimenti, bisogna esporre i rispetti sotto cui quelle comprensioni sono realiste e i rispetti sotto cui, invece, sono fuorvianti e irrealiste. Ed è inevitabile che una simile esposizione si ponga come più realistica e più profonda, nella misura in cui pretende di cogliere dove e come quelle altre sono dei fraintendimenti della realtà (Consideriamo il liberale: interpreta le sue scelte sulla base di una certa nozione di scelta; ma applicando tale nozione si interpreta in maniera irrealistica; questo vuol dire che quello stesso che fa va interpretato sulla base di un'altra nozione. Il punto di vista che usa quest'altra nozione, non solo sa capire più realisticamente anche ciò che sfugge o che è preso poco sul serio nell'ottica liberale, ad esempio ciò che fa un "naturalista", ma anche sa capire più realisticamente quel che fa lo stesso liberale).

14. Talvolta, Murdoch ama descrivere la posizione da cui lei parla come la posizione di qualcuno che semplicemente riporta all'attenzione alcuni fenomeni che tendono ad essere dimenticati dalle impostazioni teoriche dominanti. Così, agli esistenzialisti e a quei filosofi morali analitici che sono tanto colpiti dall'esperienza di vuoto che accompagna certe scelte, Murdoch sembra voler ricordare che, *altre volte*, invece, le scelte conseguono senza soluzione di continuità da una riflessione giunta ad una comprensione più profonda (IP, p. 329). La conclusione sarebbe che c'è questo e c'è quello. Ma l'esistenzialista, giustamente, non accetta la tesi implicita in quella mossa e cioè non accetta di derubricare la sua posizione a descrizione (iperbolica e caratterizzata da superfetazione retorica) di alcuni fenomeni più o

meno significativi: l'esistenzialista pretende di aver delucidato la struttura di tutti i fenomeni pratici, anche di quelli su cui porta l'attenzione Murdoch. E questa pretesa obbliga anche il discorso di Murdoch a rivelarsi più radicale di quanto quell'autorappresentazione non dica: Murdoch, infatti, contesta il resoconto esistenzialista dei fenomeni pratici che le stanno a cuore, ma con ciò impone la questione se il suo proprio resoconto di tali fenomeni non possa essere esteso per spiegare in maniera *più profonda* anche quelli a cui il resoconto esistenzialista sembra attagliarsi tanto bene.

Anche il filosofo esistenzialista, quando descrive la libertà non la sta esercitando o, meglio, la esercita in quel modo per cui si sottopone alla disciplina della comprensione e non della creazione. Tenta dunque di comprendere la libertà e l'ambito della vita morale: questo tentativo ammonta a una certa concezione della libertà e dell'ambito della vita morale. Tale concezione cattura alcuni aspetti, ma nel complesso non è abbastanza realistica, cioè, è in gran parte un fraintendimento della natura della libertà e dell'ambito della vita morale. E quest'ultimo rilievo emerge all'interno di un nuovo e più fine tentativo di comprendere la libertà e l'ambito della vita morale – un tentavo che vede anche i limiti della concezione "naturalista". Quest'altro tentativo più fine e profondo è quello di Murdoch e, come vedremo meglio nella seconda parte di questo studio, non mira a elaborare una teoria filosofica sistematica dell'ambito della vita morale, ma ad arricchire lo spazio delle comprensioni pratiche, cioè poi a rendere tali comprensioni più fini e profonde[39].

In questo tentativo di comprendere l'ambito della vita morale, Murdoch è giunta a ritenere che ciò che essenzialmente accade in tale ambito, non è né un progettarsi, né un afferrare una struttura normativa facilmente accessibile, ma sono tentativi di comprensione di una realtà il cui modo di partecipare del bene ha qualcosa di misterioso ed elusivo. Questi tentativi di comprensione vanno collegati a quell'atteggiamento che Vaccarezza ha chiamato «realismo esistenziale». Nella seconda parte di questo studio vorrei mostrare che tale atteggiamento, più che essere un'opzione pratica che Murdoch starebbe difendendo in un discorso da

[39] La ricostruzione dell'epistemologia murdochiana che abbiamo intrapreso qui è dunque ben compatibile col riconoscimento del fatto che Murdoch non intendeva il suo lavoro come volto alla produzione di una teoria morale sistematica e centralista che fosse anche realista nel senso chiarito, cioè fedele alla complessità della vita morale. Da erede di Wittgenstein, mirava piuttosto a contribuire, con le sue distinzioni concettuali, le sue analisi, le sue spiegazioni, a che la nostra comprensione pratica della vita morale fosse più realista. Questa attitudine filosofica viene di solito classificata come una forma di antiteoricismo, ma con ciò non si deve intendere un cedimento all'irrazionalismo: significa solo negare che la ragion pratica operi o debba operare applicando una teoria morale semplice ed unitaria, in cui ad esempio siano vagliate ragioni che sono dello stesso tipo o in cui il vaglio sia assimilabile ad una qualche forma di calcolo o procedura algoritmica. Tra coloro che hanno sviluppato questa attitudine in un modo che mi pare affine a quello di Murdoch, ricordo solo B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987 e T. CHAPPELL, *Ethics and Experience. Ethics Beyond Moral Theory*, Acumen, Durham 2009,

assegnare all'etica normativa, è da intendere come il modo in cui strutturalmente abitiamo l'ambito della vita morale. *In nuce*, la tesi è che siamo tutti realisti esistenziali, anche se certo possiamo esserlo in maniera più o meno riuscita. Ma non occorre un'etica normativa per dirci che dovremmo cercare di esserlo in maniera riuscita.

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the fields of moral, political and legal philosophy, with no preclusion or adhesion to any cultural current or philosophical tradition.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remain to the authors. We ask that in any future use of them Etica & Politica/Ethics & Politics be quoted as a source.

All products on this site are released with a Creative Commons license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/

ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS.

The Editors of Etica & Politica/Ethics & Politics have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the

revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. Etica & Politica/Ethics & Politics will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since Etica & Politica/ Ethics & Politics is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

The following guidelines are based on existing Elsevier policies and COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

1. PUBLICATION AND AUTHORSHIP

EUT (Edizioni Università di Trieste), is the publisher of the peer reviewed international journal Etica & Politica/ Ethics & Politics.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential step of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behaviour for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, the publisher.

Authors need to ensure that the submitted article is the work of the submitting author(s) and is not plagiarized, wholly or in part. They must also make sure that the submitted article is original, is not wholly or in part a re-publication of the author's earlier work, and contains no fraudulent data.

It is also their responsibility to check that all copyrighted material within the article has permission for publication and that material for which the author does not personally hold copyright is not reproduced without permission.

Finally, authors should ensure that the manuscript submitted is not currently being considered for publication elsewhere.

2. AUTHOR'S RESPONSIBILITIES

Etica & Politica/Ethics & Politics is a peer-reviewed journal, and Authors are obliged to participate in our double blind peer review process.

Authors must make sure that all and only the contributors to the article are listed as authors. Authors should also ensure that all authors provide retractions or corrections of mistakes.

3. PEER REVIEW AND REVIEWERS' RESPONSIBILITIES

Both the Referee and the Author remain anonymous throughout the "double blind" review process. Referees are selected according to their expertise in their particular fields.

Referees have a responsibility to be objective in their judgments; to have no conflict of interest with respect to the research, with respect to the authors and/or with respect to the research funders; to point out relevant published work which is not yet cited by the author(s); and to treat the reviewed articles confidentially.

4. EDITORIAL RESPONSIBILITIES

Editors hold full authority to reject/accept an article; to accept a paper only when reasonably certain; to promote publication of corrections or retractions when errors are found; to preserve anonymity of reviewers; and to have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, they will declare it to the other Editors. The other Editors will select referees and make all decisions on the paper.

5. PUBLISHING ETHICS ISSUES

Members of the Editorial Board ensure the monitoring and safeguarding of the publishing ethics. This comprises the strict policy on plagiarism and fraudulent data, the strong commitment to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed, and the strict preclusion of business needs from compromising intellectual and ethical standards.

Whenever it is recognized that a published paper contains a significant inaccuracy, misleading statement or distorted report, it will be corrected promptly. If, after an appropriate investigation, an item proves to be fraudulent,

it will be retracted. The retraction will be clearly identifiable to readers and indexing systems.

6. POLICY ON EDITORIAL NORMS AND STYLE

In accordance with the pluralist principle and the breadth of interests that characterize the editorial line of Etica & Politica/Ethics & Politics, the review leaves the contributors free to choose which style of quotation to adopt in the composition of their article. Of course, this style must conform to one of the two internationally recognized models in the area of scientific publications in the humanities, namely the Chicago A (equivalent to APA) or the Chicago B, both defined by The Chicago Manual of Style, 17th edition. Moreover, the reference to the complete source must contain all the information required by the ISO
690 standard, both if it is provided only in the final bibliography (Chicago A)
and if it is provided in a note (Chicago B).

7. PAST ISSUES AND STATISTICS

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided by EUT publisher through its official repository.:
http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673

EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Bergamo) riccardofanciullacci@libero.it
PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it
FERDINANDO G. MENGA (Caserta) ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

EDITORIAL BOARD:

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it
GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it
EDOARDO GREBLO (Trieste) edgreblo@tin.it
FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

ITALIAN ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

B. ACCARINO (Firenze), A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano) R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), F. CIARAMELLI (Napoli), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), G. CEVOLANI (Lucca), S. CREMASCHI (Vercelli), R. CRISTIN (Trieste), C. CROSATO (Bergamo), U. CURI (Padova), A. DA RE (Padova), G. DE ANNA (Udine), B. DE MORI (Padova), C. DI MARTINO (Milano), P. DONATELLI (Roma), M. FARAGUNA (Milano), M. FERRARIS (Torino), S. FUSELLI (Padova), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAU (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Verona), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), P. MARINO (Napoli), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), E.C. SFERRAZZA PAPA (Torino), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia).

INTERNATIONAL ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

J. ALLAN (Queensland, Brisbane/Australia), F.J. ANSUÁTEGUI ROIG (Madrid/Spain), T. BEDORF (Hagen/Germany), G. BETZ (Karlsruhe/Germany), W. BLOCK (New Orleans/USA), S. CHAMBERS (Irvine/USA), J. COLEMAN (London/UK), C. COWLEY (Dublin/Ireland), W. EDELGLASS (Marlboro VT/USA), L. FLORIDI (Oxford/UK), R. FREGA (Paris/France), MATTHIAS FRITSCH (Montreal/Canada), J.C. HERRERA RUIZ (Medellín/Colombia), A. KALYVAS (New York/USA), M.R. KAMMINGA (Groningen/Netherlands), J. KELEMEN (Opava/Czech Republic), F. KLAMPFER (Maribor/Slovenia), M. KNOLL (Istanbul/Turkey), C. ILLIES (Bamberg/Germany), D. INNERARITY (Bilbao/Spain), H. LINDAHL (Tilburg/Netherlands), D. MANDERSON (Canberra/Australia), M. MATULOVIC (Rijeka/Croatia), C.M. MAYA FRANCO (Medellín/Colombia), J. MCCORMICK (Chicago/USA), N. MISCEVIC (Zagreb/Croatia), A. MOLES (Budapest/Hungary), L. PAULSON (Paris/France), J. QUONG (Los Angeles/USA), V. RAKIC (Belgrade/Serbia), M. RENZO (London/UK), A. SCHAAP (Exeter/UK), B. SCHULTZ (Chicago/USA), N. TARCOV (Chicago/USA), S. UMBRELLO (Delft/Netherlands), G.D. VÉLEZ LÓPEZ (Medellín/Colombia), P. VIGNOLA (Guayaquil/Ecuador), D. WEBB (Staffordshire/UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Madrid/Spain).

REFEREES IN 2023

María Isabel Abad Londoño (Independent Researcher), Alvaro Acevedo Merlano (Universidad de la Costa), Jorge Iván Agudelo (Universidad EAFIT), Alberto Andronico (Università di Catania), Camilo Arango (Universidad EAFIT), Fernando Arenas (Universidad de Medellín), Maurizio Balistreri (Università della Tuscia), Paolo Bettineschi (Università di Messina), Paolo Bodini (Università di Venezia Ca' Foscari), Oleksiy Bondarenko (University of Kent), Nicolás Boza (Universidad de Antioquia), Gianvito Brindisi (Università della Campania), Federica Buongiorno (Università di Firenze), Juan Felipe Calderón (Independent Researcher), Marianna Capasso (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Alba Patricia Cardona Zuluaga (Universidad EAFIT), Ivan Cerovac (University of Rijeka). Fabio Ciaramelli (Università di Napoli Federico II), Claudio Corradetti (Università di Roma Tor Vergata), Carlo Crosato (Università di Bergamo), Antonio Da Re (Università di Padova), Mario De Caro (Università di Roma Tre), Paul Dejanon (Universidad Libre), Andrés Delgado, (Independent Researcher), Sara De Vido (Università di Venezia Ca' Foscari), Steffi Dillkofer (Independent Researcher), Jonathan Echeverri (Universidad EAFIT), Antonella Ficorilli (Università di Roma La Sapienza), Tommaso Gazzolo (Università di Sassari), Ester Herlin-Karnel (University of Göteborg), Valentina Jaramillo Appleby (Universidad EAFIT), Alejandra Laverde (Universidad de Medellín), Carlos Andrés Londoño (Universidad de Medellín), Liliana María López Lopera (Universidad EAFIT), Beatrice Magni (Università Statale di Milano), Oscar Mauricio Naranjo Restrepo (Universidad de Antioquia), Danielle Navarro Bohorquez (Universidad EAFIT), Carlos Pájaro (Universidad del Norte), Isabella Pezzini (Università di Roma La Sapienza), Attilio Pisanò (Università del Salento), Fabio Polidori (Università di Trieste), Filippo Ruschi (Università di Firenze), Riccardo Saccenti (Università di Bergamo), Roberta Sala (Università Vita e Salute San Raffaele), Ernesto Calogero Sferrazza Papa (Università di Roma La Sapienza), Christian Suárez (Universidad EAFIT), Sebastián Tobón Velásquez (Universidad de Medellín), Alejandra Toro Murillo (Universidad EAFIT), Oreste Trabucco (Università di Bergamo), Steven Umbrello (Deft University), Jorge Eduardo Urueña (Universidad Javeriana), Ana Cristina Vélez (Universidad EAFIT), Mario Vergani (Università di Milano Bicocca), Conrado Giraldo Zuluaga (Universidad Pontificia Bolivariana), David Esteban Zuluaga Mesa (Universidad de Medellín).