



Frammenti 4

Novembre 2023 - Anno XVIII - Numero 36

© Metabasis.it, rivista semestrale
di filosofia e comunicazione.

Autorizzazione del Tribunale di Varese
n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Questa opera è pubblicata
con Licenza Creative Commons.



THE IMPACT OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND DATA ON POLITICAL POWER AND GEOPOLITICAL EQUILIBRIA

DOI: 10.7413/18281567256

by **Paolo Bellini** - Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como

Edoardo Campanella - Harvard Kennedy School

Alessandro Piccioni - Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como and Nexi Group

Abstract

Navigating the governance of macroscopic changes presents an inherently multifaceted challenge. Analogous to the resistance encountered during organizational transformations by employees, every societal shift – be it a technological revolution or alterations in technical and cultural landscapes – elicits significant skepticism and distrust among the populace. Recent global upheavals, such as the COVID-19 pandemic and the conflict between the Russian Federation and Ukraine, have polarized societies, particularly affecting nations with a lesser degree of cultural preparedness and minimal levels of mutual trust. The advent of the digital revolution, transforming modes of work and consumption, alongside historically significant events like wars and pandemics, invariably triggers a resurgence of nostalgic nationalism.

Keywords: Information, Power, Geopolitics, Intelligence, Ethics.

Introduction

In 1983, in the midst of the Cold War, Stanislav Petrov, then a Russian general, was asked to replace the duty officer at the bunker located near Moscow *Serpuchov 15*. General Petrov's task was to monitor the OKO satellite system placed to guard U.S. missile sites, interpreting and verifying its data, in order to inform his superiors of a possible nuclear attack against the Soviet Union [1]. In the event of detecting an assault by Western forces, the USSR's doctrine mandated an immediate, comprehensive nuclear retaliation against the United States, encapsulating the Cold War's doctrine

of *mutual assured destruction* [2]. Just after midnight, Petrov detected the launch of five missiles from the United States, headed toward Russian territory. Considering the U.S. attack to be too small compared to their weapons endowments, Petrov decided to declassify - correctly - the signal received as an error of the monitoring system. This assessment, in very good probability, averted a catastrophic military escalation.

This episode highlights the critical importance of data and information management in shaping strategic decision-making and altering the power dynamics among nations throughout history. For illustration, consider the use of Caesar's cipher, an encryption technique employed by the Roman general Julius Caesar. Caesar, cognizant of the strategic value of secure communication, utilized this cipher to safeguard messages sent to his military commanders. [3].

When juxtaposing the information management challenges of yesteryears with today's context—marked by an exponentially greater volume of data, enhanced accessibility, rapid dissemination capabilities, and sophisticated predictive analytics—it becomes evident that relying solely on human intuition for data governance is inadequate. This paradigm shift necessitates a re-evaluation of current methodologies and the implementation of precise governance policies and standards to ensure the prudent management of information in an era dominated by digital proliferation.

Data and power

Following Italy's decision to send arms to Ukraine, the Russian Federation's government issued a retaliation threat against Italy. This threat was historically unique as it did not foresee a traditional attack on strategic infrastructure, nor did it initially involve rationing the natural resources Italy imports from Russia. Instead, the threat entailed the potential release of confidential data and information about public figures and political leaders.

Gauging the actual power behind such aggressive and threatening rhetoric is challenging, not only due to the difficulties in verifying the extent of the threats posed but also because of the inherent complexities associated with defining power and its underlying dynamics.

In *The Changing Nature of World Power* [4], the author, Prof. Nye, says verbatim:

Power in international politics is like the weather. Everyone talks about it, but few understand it. Just as farmers and meteorologists try to forecast storms, so do leaders

and analysts try to understand the dynamics of major changes in the distribution of power among nations. [...] Power, like love, is easier to experience than to define or measure.

Nevertheless, it is clear from what the government institutions of the Russian Federation have expressed: information governance is a key lever for managing political power and protecting its position in the global geo-political balance.

Academic research in this regard had largely predicted a transformation of power in a virtual, reticular and cyber-communicational sense.

One can consider the many political units that populate the planet, nation-states, kingdoms, federal and confederal unions, etc., as hubs of a global network, aimed at managing the world's population. According to this paradigm, therefore, the power of any political-administrative aggregate would depend on the economic, military and communicational connections that bind it to others. Therefore, the political strength of such hubs would inevitably be linked to their connective capacity (internal and external) both on the industrial and financial level and on the terrain of consensus production, the construction of widely shared values, technological expansion and military intervention. These connections are in turn interpretable, quantitatively and in a purely material sense, considering roads, bridges, railways, energy supply networks, air and sea routes, the Internet, etc., and in an immaterial sense, observing the Web, the airwaves, etc. They are also qualitatively distinguishable according to the capacity of activation and control that each political aggregate possesses over them. [5bis]

Also in *The Changing Nature of World Power* [4], The author, Professor Nye, acknowledges that the sources of power for nations have evolved over the centuries and anticipates significant changes in the future. Writing in the 1990s, he predicted that the twentieth century would witness a rise in the importance of informational and institutional power, while military force would continue to play a critical role. Upon closer examination, this prediction appears to be accurate, as evidenced by Table 1, which outlines the major sources of power by century.

Revealing sensitive information constitutes one of the three primary methods of engaging an adversary. It's important to note that cyberattacks often target not individuals but the information systems of key infrastructures and businesses. These intrusions aim to manipulate or delete data, controlling access to disrupt business operations and the delivery of services.

Cyberwarfare has reached a scale in terms of involvement and the extent of direct and indirect damage comparable to traditional warfare. However, traditional warfare, such as naval battles, demands considerable preparation and expertise, leading to a significant asymmetry in offensive capabilities (for example, a U.S. Navy admiral possesses vastly more experience and strategic skills than a counterpart from an Eastern European country). In contrast, cyberwarfare is inherently simpler, with a higher success rate, requires less expertise, and leverages constantly evolving technologies, methodologies, and vulnerabilities. This levels the playing field among the actors involved, often allowing the use of resources outside official military programs. This aspect fuels the ethical-legal debate over its legitimacy, partly due to the involvement of loosely defined organizations and independent groups capable of executing effective cyberattacks.[6] .

The Italian economic system has faced significant challenges due to cybersecurity flaws, particularly among SMEs, which form the backbone of the country's economy and have been underprepared for large-scale ransomware attacks. Italy has experienced a high rate of ransomware attacks, leading the country to establish a dedicated government cybersecurity authority and specialized cyber defence teams¹. For this reason, the government set a course whose first step was the establishment of a government authority dedicated to *cybersecurity* and the creation of specialized cyber defense teams. Significant investments have also been made concerning communications infrastructure² in relation to the computer networks³ that businesses use *as-a-service*. This should ensure a system of protections in line with European regulations and provide greater cybersecurity in general.

Another prevalent form of cyberwarfare involves exploiting digital tools, sensitive data, and knowledge of specific historical-political contexts to influence public opinion via the media. In this

¹ https://www.ansa.it/sito/notizie/tecnologia/software_app/2022/07/13/cybercrime-a-maggio-italia-prima-in-europa-per-ransomware_f64dd5dd-433b-4293-91f2-2ed42364cc74.html

² https://www.huffingtonpost.it/economia/2022/08/01/news/fastweb_contro_tim_sul_cloud_di_stato_parte_lo_scontro_1_egale_tra_le_cordate-9974868/

³ https://www.ansa.it/sito/notizie/ansa_eventi/2022/06/14/google-cloud-presenta-2-nuove-basi-a-milano-e-torino_79883a6d-7867-4781-b8b4-e27b3a3a3da1.html

case, the *mediasphere* is widely used, by the major planetary political powers, as an indirect weapon to try to constitute a *soft power* [5] exercised through targeted propaganda actions, dissemination of *fake news* and systematic censorship of information sources managed by those who from time to time assume the traits of the enemy. These types of attacks are not necessarily configured within a context of war, but are perpetrated on an ongoing basis involving - truly or allegedly - all the most important socio-economic and political acts on the planet (e.g., the election of the president of the United States of America)⁴.

The use of data for targeting adversaries represents just one facet of offensive strategies. Since 2020, the notion of normalcy has undergone a profound transformation. The COVID-19 pandemic has emerged as a significant global event, altering the daily routines, societal balances, and priorities of populations worldwide. Beyond the realm of public health management, the pandemic has necessitated widespread home confinement, disrupting the traditional modes of knowledge transmission and affecting an entire generation of school-aged children for over a year. In response, the field of biomedical sciences has been at the forefront, developing therapeutic strategies, prevention tools, and containment policies to combat the virus.

In this context, the exchange and management of information have assumed a pivotal role in ensuring the security of nations eager to conceal their unpreparedness and avoid the economic downturn resulting from decreased consumer spending. Furthermore, countries have recognized the value of sharing data and research findings in the hope of accelerating the recovery process from the pandemic and health crisis. In addition to the construction of shared algorithms to give a clear picture of the epidemiological evolution of the disease, also from a predictive perspective, [9, 10], in fact, building solid data policies-both of collection and analysis and of data sharing allowed the appropriate *sizing of* social and health services, and the definition of behavioral rules that would allow the tightness of care systems and the correct *risk assessment* for the different segments of the population [11].

⁴ <https://www.nytimes.com/2021/03/16/us/politics/election-interference-russia-2020-assessment.html>

Legal and regulatory framework

Data governance, information extraction and processing are key strategic processes whose impact ranges from *business models of enterprises*, to geopolitical balances between different countries. Setting a regulatory framework, which allows for citizen and consumer protection on the one hand, and appropriate *data sharing* practices on the other, which enhance data and information also through extra-territorial enlargement of data governance, is a complex and most urgent issue.

In recent years, in fact, jurisprudence has had to update itself radically. As an example, it raises an interesting reflection that in Roman law one of the most relevant punishments was considered *damnatio memoriae*, that is, the sentence of forgetting. This sentence stipulated that every trace, every piece of data, every piece of information referring to a convicted person should be erased. Today, however, oblivion is no longer a condemnation, it is a right enshrined by the European Union in the set of rules related to the protection of the dignity and privacy of the citizen [12].

On the other hand, the European Union's regulatory effort is a journey that consists of more than twenty years of regulatory production. Started with the publication of the *ePrivacy Directive* (2002) [22] and *GDPR - General data protection regulation* (2016) [18], it is still ongoing and sees, among others, two recent important measures regarding the publication of the proposal to regulate the use of artificial intelligence algorithms. The first known as the *AI Act* (2021) [15] is a synthesis of a set of Union and OECD acts [26] related to artificial intelligence [16, 17]. The second is a proposal for data management and sharing called the *Data Governance Act* (2020) [23]. The latter in particular lays the groundwork for ushering in a broader common regulation of oversight and sharing. It expresses the idea that digital sovereignty, is not based on isolationism, but on collaboration and openness to other countries that balances the free flow of data itself. This culminates in the proposed creation of a common digital territory for the European Union, the United States of America and any high state that wishes to join.

Another important step in the direction of a transatlantic digital pact is the recent *Declaration for the Future of the Internet* (2022) [24], proposed by the White House and signed by sixty states. The document commits the signatories to the creation of a single, open global Internet capable of promoting competition, privacy, respect for human rights and fundamental freedoms, as well as the free flow of information and inclusive and sustainable connectivity, with the aim of distributing the benefits of the digital economy as widely as possible.

However, new technologies, and in particular everything related directly or indirectly to digital systems, present *policy makers* with more than one *trade-off* and difficulty [13, 14].

In the first instance, regulations that have validity over territories so wide in scope and with such a heterogeneous cultural background are very difficult to imagine. Indeed, in *The Moral Machine Experiment* [25] scientists at the MIT Media Lab showed how ethics is *geography-specific*, that is, there are *cultural-clusters* with respect to the identification of what is good and what is bad, what is right and what is wrong. A cross-cultural one-fits-all regulation that is shared by all is therefore very difficult to conceive- and for now-the jurisprudential approach of different states is still very diverse. In the second instance, while in one respect the risk of under-regulation relates to the failure to protect citizens, over-regulation risks exacerbating the already high levels of resistance of companies and populations in embracing new technologies by slowing down scientific research.

A possible solution

Safeguarding citizens' rights and ensuring equilibrium among nations are increasingly contingent upon adept governance of data and information. It is clear that no singular measure can fully address this multifaceted issue. Hence, a tripartite approach is proposed to lay down a technological and legal-cultural foundation for bolstering digital sovereignty, in its most comprehensive interpretation.

Firstly, an ongoing effort is required to enhance technological and institutional frameworks. This foundational step is critical for establishing a robust infrastructure capable of supporting digital sovereignty initiatives.

Secondly, regulatory measures need to be introduced or expanded upon, complementing those proposed by the European Union [19], with a particular focus on the domain of intangible assets, data being the foremost among these. Traditional perspectives on strategic state assets have been predominantly confined to physical assets such as airports, power plants, and logistical infrastructures. However, the increasing strategic significance of digital assets has not been adequately recognized or protected by existing legal frameworks.

Thirdly, a decisive cultural shift is necessary to empower citizens to comprehend the significance and value of data protection. The Digital Economy and Society Index (DESI) report, annually published by the European Commission, highlights a concerning deficit in digital skills within populations, exemplified by Italy's poor performance. This deficiency leaves citizens vulnerable to various cyber

threats and diminishes their capacity to perform basic critical actions, such as verifying the authenticity of information. Moreover, the general populace's struggle to grasp complex concepts related to automated information processing exacerbates resistance to utilizing and managing advanced digital tools. This resistance is not unprecedented; historical analogs, such as the Luddite movement of the 19th century, illustrate similar pushbacks against radical technological changes, now reemerging in a contemporary digital context. [20, 21].

Conclusions

Navigating the governance of macroscopic changes presents an inherently multifaceted challenge. Analogous to the resistance encountered during organizational transformations by employees, every societal shift—be it a technological revolution or alterations in technical and cultural landscapes—elicits significant skepticism and distrust among the populace. Recent global upheavals, such as the COVID-19 pandemic and the conflict between the Russian Federation and Ukraine, have polarized societies, particularly affecting nations with a lesser degree of cultural preparedness and minimal levels of mutual trust. The advent of the digital revolution, transforming modes of work and consumption, alongside historically significant events like wars and pandemics, invariably triggers a resurgence of nostalgic nationalism. This sentiment serves as a refuge for globalized communities, longing for a bygone era marked by the absence of digital intrusion, impermeable national frontiers, and a perceived greater capacity of governments to safeguard their constituents.

Therefore, the mere establishment of infrastructure and standards proves inadequate in guaranteeing compliance with policies aimed at safeguarding a state's intangible assets. Such policies must be complemented by comprehensive digital literacy initiatives that engage the entire citizenry, fostering a more informed and resilient society in the face of technological and societal transformations.

Bibliography

- [1] Chan, S. (2017). Stanislav Petrov, Soviet Officer who helped avert nuclear war, is dead at 77. *New York Times*, 18.
- [2] Sokolski, H. D. (Ed.). (2004). Getting MAD: nuclear mutual assured destruction, its origins and practice. *Strategic Studies Institute, US Army War College*.
- [3] Luciano, D., & Prichett, G. (1987). Cryptology: From Caesar ciphers to public-key cryptosystems. *The College Mathematics Journal*, 18(1), 2-17.
- [4] Nye, J. S. (1990). The changing nature of world power. *Political Science Quarterly*, 105(2), 177-192.
- [5bis] Bellini P. (2011) "Mitopie tecnopolitiche. Stato.nazione, impero e globalizzazione," Mimesis, Milano - Udine 2011, 73.
- [5] Nye, J. S. (1990). Soft power. *Foreign policy*, (80), 153-171.
- [6] Dipert, R. R. (2010). The ethics of cyberwarfare. *Journal of Military Ethics*, 9(4), 384-410.
- [7] Campanella, E., & Dassù, M. (2019). Anglo nostalgia: The politics of emotion in a fractured West. Oxford University Press.
- [8] Campanella, E., & Dassù, M. (2019). Brexit and nostalgia. *Survival*, 61(3), 103-111.
- [9] Pastor-Satorras, R., Castellano, C., Van Mieghem, P., & Vespignani, A. (2015). Epidemic processes in complex networks. *Reviews of modern physics*, 87(3), 925.
- [10] Pastor-Satorras, R., & Vespignani, A. (2002). Epidemic dynamics in finite size scale-free networks. *Physical Review E*, 65(3), 035108.
- [11] Khalatbari-Soltani, S., Cumming, R. C., Delpierre, C., & Kelly-Irving, M. (2020). Importance of collecting data on socioeconomic determinants from the early stage of the COVID-19 outbreak onwards. *J Epidemiol Community Health*, 74(8), 620-623.

- [12] Rodotà, S. (2012). The right to have rights. *Gius. Laterza & Sons Spa*.
- [13] Marseglia, G. R. (2021). AI Act: impacts and proposals. *Semiannual online journal: www.i-lex.it*.
- [14] Marseglia, G. R., Dal Mas, F., Massaro, M et al (2021).; "The Artificial Intelligence Act: practical implications of the ethics of Artificial Intelligence"; in Vjollca Kopsaj (ed.), "Issues in Practical Philosophy 2021". Pavia, Printservice publisher; ISBN: 9788898765980.
- [15] European Commission, "Proposal for a regulation of the Europe-an Parliament and of the Council laying down harmonized rules on Artificial Intelligence (Artificial Intelligence Act) and amending certain union legislative acts." 29.4.2021. European Union (2021).
- [16] European Commission, Directorate-General for Communications Networks, Content and Technology, "Ethics guidelines for trustworthy AI," Publications Office, 2019, <https://data.europa.eu/doi/10.2759/177365>
- [17] European Commission, "White paper on Artificial Intelligence - A European approach to excellence and trust," 19.2.2020, COM (2020).
- [18] European Parliament, "Regulation 2016/679 of the European Parliament and of the council on the protection of natural persons with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data, and repealing Directive 95/46/EC (General Data Protection Regulation)." 27.4.2016. Official Journal of the European Union (2016).
- [19] European Commission, "The Digital Economy and Society Index," European Union (2021).
- [20] Jones, Steven E. "Against technology: From the Luddites to neo-Luddism." Routledge, 2013.
- [21] Kaczynski, Theodore John. "Industrial society and its future." (1995).
- [22] European Parliament, Directive 2002/58/EC of the European Parliament and of the Council of 12 July 2002 concerning the processing of personal data and the protection of privacy in the electronic

communications sector (Directive on privacy and electronic communications). 31.7.2002. Official Journal of the European Union.

[23] European Parliament (2020), Proposal for a REGULATION OF THE EUROPEAN PARLIAMENT AND OF THE COUNCIL on European data governance (Data Governance Act).

[24] White House (2022), A declaration for the future of the internet. Available at: https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2022/04/Declaration-for-the-Future-for-the-Internet_Launch-Event-Signing-Version_FINAL.pdf

[25] Awad, E., Dsouza, S., Kim, R., Schulz, J., Henrich, J., Shariff, A., Rahwan, I. (2018). The moral machine experiment. *Nature*, 563(7729), 59-64.

[26] Yeung, K. (2020). Recommendation of the council on artificial intelligence (OECD). *International Legal Materials*, 59(1), 27-34.

[27] Campanella, E. (2021). Social Capitalism.

| Period | Leading State | Major Resources |
|---------------------|----------------------|---|
| Sixteenth century | Spain | Gold bullion, colonial trade, mercenary armies, dynastic ties |
| Seventeenth century | Netherlands | Trade, capital markets, navy |
| Eighteenth century | France | Population, rural industry, public administration, army |
| Nineteenth century | Britain | Industry, political cohesion, finance and credit, navy, liberal norms, island location |
| Twentieth century | United States | Economic scale, scientific and technical leadership, universalistic culture, military forces and alliances, liberal international regimes, hub of transnational communication |



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

CORPO E AZIONE POLITICA. UNA RIFLESSIONE FILOSOFICO-POLITICA TRA GLI SPAZI URBANI E GLI SPAZI DIGITALI.

DOI: 10.7413/18281567254

di Alessandra Micol Caprioli

Università degli Studi Insubria, Varese e Como

Body and political action. A philosophical-political reflection between urban and digital spaces.

Abstract

This contribution aims to reflect on the concept of political action, which seems to be altered as it is applied not only to urban spaces, but also to digital ones. In particular, this speculative path is developed by paying particular attention to the role occupied by a specific element, sometimes neglected and sometimes highlighted, within theories of political action: the body. In fact, starting from the observations offered by Hannah Arendt on political action and the philosophical-political debates that have emerged around her considerations, the category of plurality is compared to the possibility of including a corporeal dimension into the action, to be subsequently employed as a peculiar key to try to understand whether or not the digital world can establish a new space of politics.

Keywords: Political action, body, e-democracy, political spaces, participation.

Introduzione

Le innovazioni introdotte dalla quarta rivoluzione industriale¹ riportano al centro dei dibattiti filosofico-politici il tema della democrazia diretta², poiché le attuali potenzialità del digitale sembrano poter ricongiungere la sovranità e la *governance*, attraverso l'implementazione delle risorse finalizzate a realizzare l'ipotesi "fantascientifica che ogni cittadino possa trasmettere il proprio voto a un cervello elettronico standosene comodamente a casa e schiacciando un bottone"³, immaginata da N. Bobbio oltre quarant'anni fa. L'idea di *e-democracy*⁴, termine con il quale si indica più generalmente l'utilizzo o la sperimentazione delle tecnologie telematiche per estendere, a livello locale, nazionale o sovranazionale, e in qualsiasi ambito, la partecipazione politica dei cittadini da parte delle istituzioni, si presta dunque a essere declinata nella forma dell'*electronic direct democracy*, che avanza la proposta di realizzare l'*agorà* digitale. Queste visioni riportano dunque al

¹ Con l'espressione di quarta rivoluzione industriale si intende fornire una precisa denominazione ai profondi cambiamenti, introdotti in ogni ambito della vita umana, causati dalla fusione delle tecnologie con il mondo fisico e biologico. Le principali peculiarità della quarta rivoluzione industriale sono individuate nella sua velocità esponenziale, e non lineare, che invece caratterizza le rivoluzioni precedenti, nella sua portata e intensità, poiché non incide soltanto sul "che cosa" fare, in termini strettamente economici e sociali, ma anche sul "chi" siamo, coinvolgendo perciò la condizione umana nella interezza, e anche nel suo impatto sui sistemi, considerando la sua capacità di trasformare intere società, paesi, aziende, settori. Cfr. K. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, Penguin Books, London 2016, pp. 8-12.

² Il cui innegabile fascino, determinato essenzialmente dall'ideale democratico puro della coincidenza tra i governati e i governanti, realizzato dalle poche migliaia di cittadini dell'Atene del V e IV secolo a.C., non trova un'applicazione pratica nello Stato moderno, costituito da decine o centinaia di milioni di individui. Cfr. J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, M. Prospero (a cura di), Editori Riuniti, Roma 1997, p. 69.

³ N. Bobbio, «Democrazia rappresentativa democrazia diretta», in G. Quazza (a cura di), *Democrazia e partecipazione*, Stampatori, Torino 1978, p. 34.

⁴ Nella contemporaneità si può riconoscere con chiarezza una larga diffusione del concetto di democrazia digitale in occasione delle elezioni presidenziali statunitensi del 1992, che vedono confrontarsi tre candidati: il Presidente uscente repubblicano, George Bush, il democratico Bill Clinton, a cui andrà la vittoria, e l'indipendente Ross Perot, imprenditore attivo da decenni nel settore dei servizi di telecomunicazione. È proprio Ross Perot, che ottiene il 18,0% dei consensi, ad attirare la curiosità dell'elettorato e dei grandi mezzi di comunicazione, tra cui il "New York Times", che il 6 giugno 1992 gli dedica un lungo articolo in prima pagina, sulla sua vaga proposta di costruire una rete in grado di connettere milioni di televisori interattivi a un elaboratore governativo centrale, attraverso la quale i cittadini avrebbero potuto inviare le loro opinioni a seguito di alcune trasmissioni, in una specifica ora dedicata e su un dato tema. L'idea di coinvolgere direttamente i cittadini nelle decisioni politiche attraverso le tecnologie si afferma in Europa circa quindici anni più tardi, con l'esperienza del Partito Pirata svedese, replicata in Germania, nonché con le sperimentazioni islandesi ed estoni, che certamente divergono tra loro per i contenuti e, in generale, dalla visione di Perot, ma ne condividono gli strumenti, nella convinzione che l'informatica possa consentire agli elettori di esprimere la propria volontà senza il filtro delle interpretazioni da parte dei rappresentanti. Cfr. F. Pallante, *Contro la democrazia diretta*, Einaudi, Torino 2020, pp. 66-70.

centro delle indagini i dilemmi che ruotano attorno ai margini dell'azione politica, in rapporto alla partecipazione politica e alla democrazia.

L'obiettivo del contributo è di affrontare questi argomenti, che interessano tanto i tradizionali spazi della politica, quanto quelli nuovi del digitale, mettendo in evidenza il ruolo assunto da un preciso elemento, talvolta obliato talaltra posto invece in risalto, all'interno delle teorie sull'azione politica: il corpo. A questo proposito, si rende innanzitutto necessario chiarire il termine di partecipazione, in particolare di partecipazione politica, nonché il quadro teorico attraverso il quale si intende il termine democrazia, da cui si elabora il concetto di azione politica, che trova nel pensiero di H. Arendt il suo principale referente. Nello specifico, la questione della corporeità si confronta con la categoria arendtiana di pluralità, a fondamento della struttura dell'azione politica, ricostruendo il dibattito filosofico-politico emerso attorno a questi concetti, al fine di riconsiderare il ruolo del corpo entro gli spazi della politica, da utilizzare in seguito come una peculiare chiave di lettura per riflettere sul digitale.

1. Partecipazione e democrazia. Alcune precisazioni terminologiche

In via preliminare, occorre sottolineare la componente strettamente relazionale che sottende al senso della partecipazione che, tanto nell'uso politico quanto in quello comune, esprime l'essere parte di un organismo, di un gruppo, di una comunità e di aderire a una determinata azione⁵, da cui spesso deriva anche la condivisione, a livello collettivo, di un medesimo stato d'animo. In altri termini, "il partecipare diventa così un con-partecipare e un con-sentire. Inoltre, attiene a un'azione che esprime un'appartenenza: si partecipa perché si fa parte, si è parte. In quanto tale, implica una relazione tra le parti e il tutto"⁶. Questa appartenenza consta precisamente sia del sentirsi parte di una collettività, che si vuole concorrere a governare, sia del prendere parte, in qualche misura, al suo governo, attuabile solo quando gli individui, singoli o associati, sono titolari, o aspirano a esserlo, di diritti che attribuiscono una quota del potere di produrre le decisioni riguardanti l'intera collettività. Dunque, anche la partecipazione politica, che sia intesa in senso strumentale, ossia secondo la funzione di

⁵ Cfr. M. Cotta, *Il concetto di partecipazione politica: linee di un inquadramento teorico*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», II (1979), p. 203.

⁶ F. Raniolo, *La partecipazione politica*, Il Mulino, Roma-Bari 2002, p. 13.

proteggere gli interessi dei cittadini dalle interferenze di altri, oppure come fine in sé, cioè come una virtù civica, un valore eccedente, rispetto a qualsiasi scopo, si fonda sulla medesima struttura relazionale della condivisione e del riconoscimento del simile tra i simili. Questo aspetto intrinseco della partecipazione politica non può che riprendere una delle radici proprie della democrazia, individuabile nel principio di isonomia, che caratterizza la particolare esperienza politica della *polis* nell'antichità, attraverso il quale a ogni cittadino è consentito esprimere le proprie opinioni. Si tratta di un preciso ideale di uguaglianza che necessariamente dev'essere fissato sullo sfondo di qualsiasi riflessione riferita alla democrazia, che infatti Arendt riprende e sviluppa in più occasioni. Ai fini del discorso, ci si limita a menzionare brevemente una parte delle analisi arendtiane che collegano l'affermarsi dell'isonomia al concetto di *doxa*. Arendt evidenzia infatti che per Socrate e i suoi concittadini, il termine rimanda alla formulazione discorsiva del *dokei moi*, di ciò che “mi pare”, che riguarda la comprensione del mondo così come “si apre a me”, irriducibile alla fantasia soggettiva o al puro arbitrio. Malgrado tutte le differenze tra gli uomini e le loro posizioni, la cifra dell'uguaglianza sarebbe dunque garantita proprio dalla “medesimezza” del mondo, dal fatto di aprirsi a ognuno, come una dimensione condivisa dell'essere comune a tutti⁸. Considerando inoltre le sfumature di significato della *doxa*, non soltanto “opinione”, ma anche “splendore” e “fama”, le analisi arendtiane giungono a evidenziare che, per i Greci, sostenere un'opinione in campo politico significa possedere innanzitutto il privilegio e la capacità di essere visti e sentiti dagli altri, quindi di esporsi, di mostrarsi⁹. Di conseguenza, la virtù più rilevante dell'uomo politico dovrebbe consistere nell'attitudine di comprendere “la maggiore varietà di realtà”¹⁰, per come si dischiudono attraverso le diverse opinioni: questa abilità si realizza precisamente con la comunicazione tra gli esseri umani, che rende evidente l'essere-in comune del mondo¹¹.

⁷ H. Arendt, *Socrate*, I. Possenti (a cura di), Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 34.

⁸ Ivi, p. 39.

⁹ Cfr. Ivi, p. 34.

¹⁰ Cfr. Ivi, p. 35.

¹¹ Cfr. H. Arendt, *Socrate*, op. cit, pp. 34-38. La medesima concezione è ripresa e ulteriormente chiarita anche in H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, S. Finzi (tr. it a cura di), Bompiani, Milano 2017, pp. 80-81: “[...] il pubblico significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il

In questo senso, si rende maggiormente chiara l'immagine della democrazia che restituisce il mondo greco, pensata semplicemente come una piazza o un'assemblea in cui i cittadini sono chiamati a partecipare alla vita politica. In questo modo, si recupera un preciso quadro teorico attorno al concetto di democrazia, che evoca un tipo di esperienza politica fondata innanzitutto sulla condivisione di uno spazio comune, di reciproca appartenenza, e sul piano orizzontale dell'interazione tra uguali, in grado di far risaltare l'ideale democratico più come uno schema, o una griglia di lettura, anteriore all'individuazione di una precisa forma di governo e a qualsiasi classificazione del linguaggio politico ordinario¹². A partire da questa impostazione, tanto anomala quanto originale, nonché per certi versi inattuale, le indagini condotte da Arendt, in cui la parola "democrazia" è infatti utilizzata soltanto in sporadici casi, tra i quali emerge l'espressione puntuale "democrazia partecipatoria"¹³, possono volgersi al recupero di un concetto quanto più puro di azione politica, slegato da qualsiasi preconetto o distinzione lessicale ambigua.

In questo senso, per riflettere sul politico, diventa possibile adoperare alcune categorie alternative, utilizzate in *Vita activa*, quali il concetto di "cominciamento", di "nascita", di "umano" per intendere il cittadino, unico attore iniziante, e di "pluralità", formulata attraverso un percorso speculativo che dalla questione della *doxa* giunge a riconoscerle un vero e proprio statuto ontologico.

Le seguenti analisi si concentrano dunque sulla pluralità, riconosciuta come la condizione umana più autentica, al fine di sondare la sua valenza politica nell'opera di Arendt, attraverso la quale si delinea una precisa struttura dell'azione politica adatta a interpretare il rapporto tra la partecipazione politica e la democrazia, che permette di porre a tema la questione della corporeità.

prodotto delle mani dell'uomo, come pure i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune [...]; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo".

¹² Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019, pp. 11-28.

¹³ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, S. D'Amico (a cura di), Guanda, 1996, Milano 1996, pp. 23, 90.

2. Il corpo obliato

A questo proposito, può risultare utile ripercorrere brevemente alcuni passaggi-chiave attraverso i quali nell'opera *Vita activa*, Arendt presenta il concetto di pluralità, attorno al quale si ricostruisce un dibattito filosofico-politico volto a recuperare il ruolo del corpo.

2.1. Pluralità senza corpi

Com'è noto, le tre attività umane fondamentali individuate da Arendt per designare la *vita activa* sono quella lavorativa, riguardante lo sviluppo biologico del corpo umano, legato quindi alle necessità del processo vitale, quella dell'operare, che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana, il cui frutto è il mondo artificiale delle cose distinto dall'ambiente naturale, e infine quella dell'agire, ossia l'unico tipo di azione propriamente detta in grado di porre "in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali"¹⁴. Quest'ultima dimensione dell'attività si fonda sulla condizione umana della pluralità, riconosciuta come la *conditio sine qua non* e la *conditio per quam* di ogni vita politica¹⁵. In particolare, l'idea di azione politica si sviluppa attraverso un nesso teorico che lega il concetto primo di pluralità alle nozioni di nascita e di libertà. Per comprendere il rapporto tra questi termini, occorre riprendere la definizione di pluralità umana descritta attraverso il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione, che esprimono al meglio la paradossale condizione di unicità propria di ogni essere umano. Infatti, se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né intendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro, mentre se non fossero allo stesso tempo distinti¹⁶, non sarebbero in grado di sviluppare né l'azione né il discorso, dal momento in cui sarebbero sufficienti soltanto i segni e i suoni per comunicare le medesime necessità¹⁷. Accanto all'azione politica, contrassegnata in primo luogo dalla pluralità, emerge dunque il discorso, da intendere come due domini uniti nella composizione di un unico spazio politico che,

¹⁴ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 40.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶ Si sottolinea inoltre che Arendt specifica di impiegare il lemma "distinzione" al fine di esprimere la cifra della pluralità, ossia la capacità di distinguersi ed esprimere se stessi nell'uguaglianza, condivisa tra gli esseri viventi, in quanto maggiormente adeguato rispetto al termine "alterità", che rimanda piuttosto all'aspetto radicale contenuto dalla pluralità stessa, il quale, secondo la filosofia, è reperibile soltanto nella pura moltiplicazione degli oggetti inorganici. Cfr. Ivi, p. 194.

¹⁷ Cfr. Ivi, pp. 193-194.

come evidenziato, rappresenta massimamente l'essere insieme degli uomini e l'intreccio delle loro relazioni. L'unione tra l'azione e il discorso, diversamente da quanto avviene in altre tipologie di attività, è motivata dal fatto che se la prima non fosse accompagnata dal secondo, per Arendt si incorrerebbe nel rischio di attuare alcuni fenomeni di muta violenza, poiché la capacità umana di agire, soprattutto di concerto, sarebbe ridotta a un mero strumento per la difesa o per il perseguimento di un dato interesse, mentre se il secondo fosse isolato, non rappresenterebbe che un semplice mezzo di comunicazione, sostituibile dal linguaggio dei segni.

Una volta chiarita la definizione di pluralità e le sue componenti, anche il nesso tra i concetti di nascita e di libertà risulta più esplicito: l'azione è necessariamente connessa anche alla condizione umana della nascita, che racchiude in sé la possibilità di un nuovo inizio, di un cominciamento incondizionato, incluso nelle potenzialità dell'agente¹⁸ e, proprio in forza della capacità di generare l'inatteso, l'azione deve comprendere anche una cifra di libertà¹⁹, senza la quale non si realizzerebbe alcun agire propriamente detto.

Tornando all'oggetto principale delle analisi, le specifiche sopra menzionate potrebbero facilmente indurre a includere anche la dimensione corporea quale ultima fondamentale componente dell'azione politica, almeno nei termini di supporto della sua attuazione. Detto altrimenti, si tratterebbe di concepire una sorta di pluralità incarnata. Su questo punto, Arendt afferma che effettivamente l'azione e il discorso non possono che essere vincolati all'esistenza di un corpo vivo²⁰, ma devia da questa eventuale direzione speculativa nel momento in cui immagina l'azione politica nei termini di una seconda nascita dell'agente, che si libera dalla "nuda realtà della nostra apparenza fisica

¹⁸ Cfr. M. De Caro, *Azione*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 102-103.

¹⁹ Con riferimento all'esperienza politica originaria della *polis*, riprendendo il principio di isonomia e la categoria della pluralità, Arendt chiarifica così il concetto di libertà, caricandola di una connotazione essenzialmente politica, distante quindi dall'idea più metafisica e soggettivistica del libero arbitrio: "Né libertà né uguaglianza erano considerate qualità insite nella natura umana: entrambe esistevano non *physei*, ossia come date dalla natura e sviluppatasi per crescita spontanea, ma *nomos*, ossia come cose convenzionali e artificiali, prodotti dello sforzo umano e qualità del mondo fatto dagli uomini". H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, M. Magrini (tr. it a cura di), Edizioni Comunità, Milano 1983, p. 27. Secondo Arendt è dunque la politica a rendere i suoi attori liberi e uguali, come esplicitano anche le analisi contenute in A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, op. cit., pp. 41.

²⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, p. 201.

originale”²¹. Di conseguenza la teorica dell’azione prende anzi le distanze dalla dimensione più fisica dell’argomento, attraverso queste parole:

Discorso e azione rivelano questa unicità nella distinzione. Mediante essi, gli uomini *si distinguono* anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini. Questo apparire, in quanto è distinto dalla mera esistenza corporea, si fonda sull’iniziativa, un’iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità. Non è così per nessun’altra attività della *vita activa*²².

In altri termini, da una parte Arendt sembra riconoscere che “agendo e parlando, gli uomini mostrano chi sono, rilevano attivamente l’unicità della loro identità personale e fanno così la loro apparizione nel mondo umano”²³, ma dall’altra afferma che “le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce”²⁴. In questo senso, nel tentativo di evitare qualsiasi deriva reificante nei confronti dell’essere umano, l’impostazione arendtiana separa nettamente il “chi è” qualcuno, svincolato quindi dalla corporeità, dal “che cosa”.

2.2. Le ragioni dell’oblio del corpo

Come mostrato dai più recenti studi sull’argomento condotti da E. Stimilli, nell’intento di riflettere in maniera innovativa sulla condizione umana, e precisamente di restituire l’autonomia all’azione, eliminando la contrapposizione filosofica tra la *vita activa* e la vita contemplativa, la descrizione arendtiana dell’operare e dell’agire poggia sulla distinzione aristotelica tra *poiēsis* e *praxis*, perciò anche sulla relativa definizione dei loro fini e dei loro mezzi²⁵. L’azione politica condivide pertanto

²¹ Ivi, p. 195.

²² Ivi, p. 194.

²³ Ivi, p. 197.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023, pp. 45-60. “Il fine della produzione è altro dalla produzione stessa, mentre il fine dell’azione no: l’agire moralmente bene è un fine a se

la medesima dinamica auto-finalizzata della *praxis* e rappresenta un agire considerato soprattutto nelle sue forme più razionali, a scapito dell'indagine sui suoi mezzi, che finiscono anzi per essere del tutto neutralizzati. Il primo a essere escluso dalle fondamenta dell'azione, involupata dunque in una sorta di movimento autoreferenziale, è proprio il corpo. Dal punto di vista aristotelico, l'apparizione del corpo entro il dominio limitato dell'attività lavorativa è quindi immediatamente spiegata: si tratta essenzialmente del mero supporto dello sviluppo biologico, connesso alle necessità a cui è legato ogni individuo, rispetto alle quali, al contrario, l'ambito dell'azione politica è libero. In termini arendtiani, si tratta di tenere il "corpo del bisogno" e la relativa "questione sociale" fuori dall'orizzonte autenticamente politico²⁶.

In questo modo, si delinea un limite strutturale nel modo di concepire l'agire, dovuto appunto al suo appiattirsi sulla struttura tipica della *praxis*, il cui movimento autocentrato rischia di rivelare, di fatto, un vuoto dell'azione, proprio in quanto nettamente distinta dalla condizione materiale da cui è generata.

3. La dimensione corporea dell'azione politica

La concezione arendtiana dell'azione corrisponde dunque a un'attività senza corpo, ma il quadro teorico sopra ricostruito risulta utile per considerare la partecipazione politica nei termini dell'azione politica, rispetto alla quale si intende avanzare l'ipotesi di far emergere nella categoria della pluralità anche una dimensione corporea. Questa corrisponde a una delle tesi sulle quali si concentra J. Butler che, pur mantenendo salde le debite distinzioni e gli obiettivi teorici, apre un serrato confronto con la filosofia arendtiana, attraverso il quale tenta di dimostrare che, tra le caratteristiche dello spazio autenticamente politico *in-between*, configurato dagli esseri umani, è compresa anche una

stesso. Per questo pensiamo che Pericle e gli uomini come lui sono saggi, perché sono capaci di vedere ciò che è bene per loro e ciò che è bene per gli uomini in generale". Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1140b, 5-10.

²⁶ La contrapposizione tra la necessità e la libertà è centrale nelle analisi arendtiane in merito alla questione sociale, attorno alla quale si sviluppa il confronto tra le specificità che distinguono la Rivoluzione francese da quella americana, nonché i loro esiti. In questo quadro teorico, è necessario specificare che Arendt non mira a mettere tra parentesi il fatto che una parte costitutiva del vivente è anche "il corpo del bisogno", ma nega che questo possa essere al centro della politica, orientata al perseguimento della "felicità pubblica", esperibile a partire dalla pluralità. Secondo Arendt, in quanto il "corpo del bisogno" è comune a tutti, rappresenta infatti ciò che, al contrario della pluralità, rischia di unire gli individui in un solo corpo, con una sola voce: quella appunto dei poveri che, durante la Rivoluzione francese, si riversano nelle strade. Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., pp. 61-63;

manifestazione di tipo fisico, da riconsiderare all'interno dell'azione politica stessa²⁷. L'intenzione che anima questo sforzo teorico consiste nel provare a dimostrare e avvalorare l'idea di una partecipazione politica, concettualizzata attraverso i tratti dell'azione arendtiana, che sia anche presenza fisica. L'operazione compiuta da Butler, che riporta dunque all'attenzione la sfera del "corpo del bisogno", solo in apparenza risulta una semplice ripresa della questione sociale: si tratta piuttosto di riconoscere l'esistenza corporea all'interno dello spazio politico, in quanto ciò che testimonia materialmente e attivamente la condizione umana²⁸, senza la quale qualsiasi considerazione sull'azione, in senso teoretico o politico, risulta inevitabilmente monca. In altri termini, si tratta di sciogliere la stretta contrapposizione tra la libertà e la necessità, che non lascia spazio alla questione della corporeità, per avanzare l'idea di una libertà incarnata²⁹. A questo proposito, Butler riflette sull'argomento evidenziando il carattere della performatività³⁰ dei corpi, ossia il potere di porre in essere determinati eventi, attraverso la loro gestualità, il loro movimento, la loro presenza fisica. In questo senso, la performatività rappresenterebbe istantaneamente un elemento fondamentale della partecipazione politica visibile, ossia dello strumento essenziale di "recupero", di *feedback*, di qualunque sistema politico che intende riconoscere e integrare le diverse modalità con cui i membri della collettività possono trasmettere ai governanti le loro preferenze e le loro istanze³¹. La partecipazione deve svilupparsi dunque anche attraverso l'apparizione dei corpi, con la loro capacità performativa e aggregante, che a livello collettivo si realizza attraverso il raduno dei cittadini,

²⁷ Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, op. cit., pp. 92-93.

²⁸ Cfr. A. Cavarero, *Piazze politiche. Corpi radunati e pluralità*, in «Rivista Filosofia politica», XXXV (2021), 1, pp. 91-92; Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, F. Zappino (tr. it. a cura di), Nottetempo, Milano 2017, pp. 115-126.

²⁹ Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, op. cit., pp. 77-78.

³⁰ Il concetto di performatività designa innanzitutto la caratteristica di quegli enunciati linguistici che, nel momento in cui sono espressi, pongono in essere determinati fenomeni, cioè fanno accadere una serie di eventi proprio come conseguenza dell'enunciazione. Un esempio sono le dichiarazioni di guerra da parte del presidente di uno Stato, oppure le parole che pronuncia un ufficiale di stato civile per unire in matrimonio due persone. Secondo Butler, la performatività non è soltanto linguistica, ma può consistere in una serie di richieste che possono esprimersi anche attraverso l'azione corporea, ossia attraverso la gestualità, il movimento, l'aggregazione, la persistenza, l'esposizione alla violenza. Cfr. Ivi, pp. 48-51, 122-123.

³¹ Una di queste modalità non può che rimandare direttamente allo strumento della protesta, che può essere riconosciuta come una particolare forma di partecipazione politica non convenzionale, qualora si realizzi come un'azione collettiva, carica di una valenza espressiva, simbolica dimostrativa, con il carattere strategico di avanzare determinate richieste, attirando attorno a sé l'attenzione pubblica e di esercitare un'influenza diretta sulla politica, fermo restando l'obiettivo di perturbare, senza innescare alcuna violenza. Cfr. F. Raniolo, *La partecipazione politica*, op. cit., pp. 77-78, 158-161.

uguali e distinti che, proprio in forza della pluralità che li contraddistingue, anche a livello ideologico, possono manifestare, persistere e condividere ciò che si accingono a delineare come l'unico spazio realmente pubblico. Questo spazio di apparizione, precisa Butler, non è di facile comprensione, dal momento in cui sembra poter emergere solo a condizione di un effettivo confronto intersoggettivo. La condizione *in-between* dell'azione politica è tuttavia immediatamente favorita dal fatto che

non siamo semplici fenomeni visivi per gli altri – anche le nostre voci devono essere recepite, cioè udite da qualcuno [...]. Nessun corpo instaura singolarmente lo spazio dell'apparizione perché quest'azione, questo esercizio performativo, accade solo 'tra' corpi, in uno spazio che costituisce il vuoto tra il mio corpo e quello dell'altro³².

In questo senso, la questione della corporeità non può dunque essere trascurata tra le dinamiche che, seppur per molti versi in modi intangibili, concorrono a tracciare gli spazi della politica³³. Se per Arendt l'unica possibilità per un'autentica azione politica consiste nell'interazione concreta tra una pluralità di attori, che lascia così manifestare la condizione umana nella sua pienezza, allora dev'essere presa in considerazione, in senso stretto, anche la dimensione spaziale, materiale, fisica, di tale azione. In altre parole, al fine di prendere parte alla vita pubblica, gli agenti devono potersi anche vedere, sentire, all'interno di una piazza, oppure di una sala, come peraltro originariamente prefigurato dalla particolare esperienza politica dell'*agorà*³⁴. È in questi termini che l'assemblea dei corpi, corroborando lo statuto della pluralità interattiva e non violenta, potrebbe esprimere quella che Cavarero, sulla scia della considerazioni di Butler³⁵ a proposito del pensiero arendtiano, si accinge a definire come una sorta di 'democrazia sorgiva': una "primavera del politico osservata nel suo

³² J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, op. cit., p. 125.

³³ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 201.

³⁴ Cfr. A. Cavarero, *Piazze politiche*, op. cit., p. 95.

³⁵ "Assembramenti come questi agiscono come momenti incipienti o 'fuggevoli' di democrazia". J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, op. cit., p. 36.

sgorgare, nella sua fase nascente, iniziale. Promettente anche se, nel seguito di questo stadio germinale, spesso deludente”³⁶.

Il recupero del corpo all’interno dello spazio della politica conduce dunque a interrogarsi su alcuni effetti della partecipazione politica visibile e a reinterpretare il senso stesso dello spazio pubblico.

4. Il potere della pluralità

La sfera della politica e la categoria della pluralità, rivisitate attraverso la chiave della corporeità, accostata agli ideali dell’uguaglianza, della distinzione e della prossimità, conducono a ripensare a un altro importante aspetto della filosofia arendtiana: il potere. Quest’ultimo non è un attributo individuale, ma una proprietà sempre appartenente a un gruppo, che continua a esistere finché rimane unico, perciò “corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto”³⁷. In quanto parte della struttura dell’azione politica e forte della sua intrinseca natura performativa, si tratta dunque di concepire il corpo, in particolare il riunirsi dei corpi, come un vettore di potere in grado di sovvertire la direzionalità della forza³⁸ e di incidere all’interno dello spazio pubblico. Attraverso questa peculiare interpretazione, che riconosce alla prossimità prospettata da Arendt anche l’aspetto fisico della presenza, le considerazioni sul potere possono essere chiarite sotto una nuova luce:

Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell’apparire fra uomini che agiscono e parlano³⁹.

E ancora

Il solo fattore materiale indispensabile alla generazione di potere è il vivere insieme delle persone. Solo dove gli uomini vivono in tale prossimità che le potenzialità dell’azione sono sempre presenti, il potere può restare con loro, e la fondazione di città,

³⁶ Ivi, p. 93.

³⁷ H. Arendt, *Sulla violenza*, op. cit., 47.

³⁸ Cfr. J. Butler, *L’alleanza dei corpi*, p. 136.

³⁹ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 218.

che come città-stato sono rimaste paradigmatiche per ogni organizzazione politica occidentale, è quindi il requisito materiale più importante perché vi sia potere. Ciò che tiene unite le persone dopo che il momento fuggevole dell'azione è trascorso [...] e ciò che, nello stesso tempo, le persone mantengono in vita stando insieme, è il potere. E chiunque, per qualsiasi ragione, si isola e non partecipa a questo essere-insieme perde potere e rimane impotente, per grande che sia la sua forza e per quanto valide le sue ragioni⁴⁰.

Allo stesso modo, acquista un maggiore rilievo anche la disponibilità dello spazio politico stesso, che accoglie il concerto delle azioni politiche. Detto altrimenti, i corpi riuniti, che si muovono e parlano insieme, configurano sì un dato luogo in quanto pubblico, ma allo stesso tempo, quest'ultimo è già dato, cioè dev'essere già riconosciuto a livello collettivo. I corpi possono infatti persistere e agire solo se godono di un supporto sociale e istituzionale, ma anche architettonico. La pluralità incarnata non prevede dunque solo il contatto fisico tra gli agenti, ma include anche l'aspetto più materiale dei luoghi del loro raduno, secondo una dinamica per la quale, mentre questi producono l'assemblea e il discorso pubblico, le azioni politiche contribuiscono a loro volta a produrre e riprodurre il carattere pubblico di tali spazi⁴¹.

Di conseguenza, l'azione umana dipende da molte forme di supporto materiale, consiste sempre in un'azione supportata: il movimento del corpo è infatti agevolato dagli oggetti inclusi nella costituzione dell'azione stessa, come la piazza, la sala, la strada, che, a loro volta, sono già permeati da un potere e attraversati da una fitta rete di relazioni. In questo senso, gli spazi urbani non fungono meramente da supporti materiali dall'azione tangibile, ma sono una parte integrante dell'azione stessa, della partecipazione visibile.

Tuttavia, "quando il potere è già nella piazza, ci vuole un gruppo di uomini preparati a questa eventualità che lo raccolga e ne assuma la responsabilità"⁴², fondamentale rispetto alle derive violente che hanno luogo nelle occasioni di raduno. In questi casi, il potere performativo della partecipazione

⁴⁰ Ivi, pp. 219-220.

⁴¹ Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, pp. 115-126.

⁴² H. Arendt, *Sulla violenza*, op. cit., p. 53.

politica risulta automaticamente annullato con l'impiego della forza e, con ciò, anche tutto quello che la manifestazione si prefiggeva di esprimere. Ancora una volta, la categoria della pluralità risulta infatti la più adeguata per individuare soltanto un certo tipo di riunione tra gli agenti, all'opposto da quello a cui dà vita la massa, nella quale il conglomerato indifferenziato degli individui si fonde in un unico corpo, eliminando qualsiasi cifra di unicità⁴³.

In considerazione di queste distinzioni, l'autentica sfida, a cui conduce questo percorso speculativo, coincide piuttosto con l'eventualità di considerare dei nuovi spazi della politica, tra i quali emerge il digitale, contrassegnato dall'interazione di agenti sempre più trasparenti e incorporei.

5. Riflessioni conclusive: azione politica, spazi privati e spazi digitali

Oggi l'arena virtuale, generata principalmente dai *social media* e dai *mass media*, assume un ruolo sempre più rilevante nell'organizzazione e nella gestione della manifestazione delle più disparate rivendicazioni politiche, tanto da prospettare la possibilità di un nuovo tipo di partecipazione politica, consentita dalla cosiddetta *electronic direct democracy*. Per il momento, però, come nota J. Butler, sembra che il raduno virtuale degli utenti e le narrazioni di cui si nutre abbiano ancora bisogno dell'apparizione performativa dei corpi in mezzo alla strada, affinché possa davvero esserci un evento, esattamente come, al contrario, le manifestazioni nei tradizionali luoghi di riunione necessitano dei *mass media* per poter estendere la propria portata⁴⁴. Anche in questo caso, quindi, la questione della corporeità rimane ancorata alle modalità dell'agire, ma qualora la presenza del corpo fosse del tutto esclusa, ci si può chiedere se si possa configurare ancora la partecipazione, intesa secondo la struttura più autentica dell'azione politica.

L'assenza della prossimità tra gli agenti che occupano uno spazio pubblico intuitivamente suggerisce di considerare l'utente come un individuo isolato, che accede a una sorta di *agorà* digitale, prodotta da un'infinita serie di enti, mossi per lo più da obiettivi che stentatamente rappresentano l'interesse pubblico. Nella rete, l'utente si muove dunque in solitudine, abilitato a esprimere le proprie opinioni, ma soltanto entro i margini stabiliti dai canali di accesso, e neppure sempre in maniera autonoma, direzionato da precisi percorsi di navigazione dominati dagli algoritmi, ossia in assenza delle

⁴³ E. Canetti, *Massa e potere*, F. Jesi (tr. it. a cura di), Adelphi, Milano 2016, pp. 17-19.

⁴⁴ Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, op. cit., pp. 264ss.

condizioni necessarie alla costituzione di uno spazio propriamente politico⁴⁵. In questo scenario, al corpo isolato non è infatti richiesto di mettere in pratica il suo potere performativo, pertanto esce di scena a tal punto che sembrano scomparire persino le sue mani, alla pari delle componenti *hardware* usate per la digitazione. Messa quindi tra parentesi una delle qualità fondamentali della pluralità, le forme di raggruppamento che talvolta sorgono temporaneamente proprio nella rete, dove sono destinate a permanere, difficilmente assomigliano al corpo unito della massa, poiché sostanzialmente mancano di una direzione univoca, dell'omologazione tra gli utenti, di un'anima concentrata e unificata da una precisa ideologia. Né pluralità, né massa, queste forme associative si comportano piuttosto come degli "sciame digitali", che si dissolvono con la stessa rapidità con cui si sono formati, incapaci di generare alcuna energia politica⁴⁶.

In questo senso, in assenza della pluralità incarnata e di uno spazio confacente alla prossimità degli agenti, l'intera struttura dell'azione politica, trasposta nella rete, non può che vacillare.

Di conseguenza, le condizioni che strutturano lo spazio digitale, malgrado le sue potenzialità e le sue promesse, sia dal punto di vista concettuale che da quello pratico, si addicono di più alla sfera del privato che a quella del pubblico, poiché precludono al singolo di prendere parte alle relazioni di cui si nutre la dimensione politica⁴⁷. Analogamente, l'utente non possiede alcun potere, non dà luogo a nessuna azione propriamente politica, ma può acquisire quella che, secondo un'altra nota categoria arendtiana, può essere intesa come potenza⁴⁸, cioè come una proprietà appunto intrinsecamente individuale che si sostanzia attraverso individui o altri oggetti, in questo caso per mezzo di Internet, ma che rimane comunque indipendente da questi ultimi.

⁴⁵ A questo proposito, anche solo attraverso una semplice consultazione di alcuni portali, come la Piattaforma Rousseau del Movimento 5 Stelle, che si sono proposti l'obiettivo di creare uno spazio politico digitale in grado di offrire al cittadino la possibilità di esprimersi direttamente su una serie di questioni di carattere pubblico, si evidenzia la mancanza di una dimensione realmente dialogica tra gli utenti, che neutralizza il senso stesso della partecipazione al *forum*, che si riduce nell'espressione di una sterile opinione autoreferenziale. Cfr. V. Tirloni, *Promesses et limites de la démocratie électronique : le cas des « 5 Etoiles » en Italie*, in «Cahiers de Narratologie», XXXII (2017), pp. 9-11.

⁴⁶ Cfr. B-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, F. Buongiorno (tr. it. a cura di), Nottetempo, Roma 2013, p. 25; Cfr. D. Palano, *Bubble democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 71-76.

⁴⁷ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., pp. 87ss.

⁴⁸ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, op. cit., p. 47-48.

In conclusione, in assenza della corporeità, l'azione politica non sembra potersi realizzare in senso compiuto all'interno degli spazio digitali. Di conseguenza, la partecipazione politica attiva e visibile, quale quella che si manifesta anche e soprattutto attraverso il raduno dei corpi negli spazi tradizionali convenzionali e non della politica, continua a rappresentare un elemento vitale a sostegno dell'ideale democratico, mentre il digitale, che strutturalmente impedisce il configurarsi di questo tipo di agire, difficilmente può essere definito un nuovo e autentico spazio della politica.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

DALL'IDEA AL TOTALITARISMO.

CONTRIBUTO ALL'INTERPRETAZIONE DI MARX E DELLA SUA EREDITÀ.

DOI: 10.7413/18281567255

di Salvatore Muscolino

Università degli Studi di Palermo

From the *Idea* to Totalitarianism. Contribution to the Interpretation of Marx and His Legacy.

Abstract

The purpose of this article is to show the weakness of the ideological position according to which “one can define oneself as communist today, despite the historic crimes of communist regimes”. In my opinion, the legitimacy of this position would depend upon being able to demonstrate that there could be an “authentic Marxism” that would have nothing to do with its erroneous historical manifestations. And it is precisely this topic on which I will focus my critical analysis.

Keywords: Marx, Totalitarianism, comunism, violence, Revolution.

Il Novecento è stato il secolo delle grandi ideologie totalitarie e tra queste il comunismo è quella che è durata più a lungo, ben oltre l'89, considerando il fatto che ancora oggi esistono regimi come quelli cinese e nordcoreano che espressamente si richiamano ad essa.

Nonostante i crimini commessi in nome di queste due ideologie, ad avviso di molti è riscontrabile però una sorta di squilibrio nel giudizio storico e morale nei loro confronti sia nel dibattito filosofico-culturale sia nella sensibilità comune soprattutto in certi contesti specifici come, ad esempio, quello italiano. Se giustamente nei confronti del nazismo è stato emesso un giudizio di totale condanna, lo stesso non sembra potersi dire nei confronti del comunismo. È senza dubbio vero che oggi nessuno giustificerebbe i crimini compiuti da Stalin o Pol Pot ma è altresì vero che esiste una diffusa e

sofisticata retorica intellettuale in base alla quale il giudizio di condanna nei confronti delle varie forme di comunismo reale non deve necessariamente implicare un rifiuto del marxismo se non altro perché, se il nazismo aveva come motivo ispiratore quello della razza, il comunismo nelle intenzioni di Marx intendeva realizzare un ideale universalista egualitario.

Scopo di questo saggio è mostrare la debolezza della posizione ideologica in base al quale “ci si possa definire comunisti oggi *nonostante* i crimini dei regimi comunisti storicamente esistiti”. A mio avviso, la legittimità di questa posizione dipenderebbe, infatti, dal riuscire a dimostrare che esisterebbe un “marxismo autentico” che nulla avrebbe a che vedere con le sue manifestazioni storiche errate. Ed è proprio questo aspetto quello sul quale concentrerò la mia analisi.

Nello spazio di un articolo non sarà possibile ovviamente ripercorrere tutte le tappe della storia del pensiero marxista e dei suoi interpreti così come quella del movimento comunista internazionale ad essa intrecciata. Mi limiterò a considerare alcuni snodi fondamentali del pensiero di Marx necessari per confutare la posizione in questione. Facendo questo, cercherò di mostrare anche come molti che oggi amano definirsi “comunisti” nonostante i crimini del socialismo reale finiscano con lo snaturare del tutto il senso della prestazione speculativa di Marx riducendola, contro i suoi stessi principi, ad una sorta di posizione riformista o una semplice critica etica alle storture del sistema di produzione capitalista. In fondo, dietro la recente *Marx-Renaissance* agisce anche questo genere di convincimento: che sia necessario tornare alle teorie del filosofo di Treviri per comprendere e superare i limiti del capitalismo attuale.

Mostrare la debolezza dell’argomento menzionato prima permetterà di fare luce anche su una questione collaterale alla prima e cioè la correttezza o meno dell’inserimento di comunismo e nazismo sotto la stessa categoria di Totalitarismo, questione, anche questa, oggetto ancora oggi di aspri e complessi dibattiti sul piano filosofico e storiografico. La mancanza di un consenso a livello scientifico sull’oggetto “Totalitarismo” dipende infatti da molti fattori soprattutto dal modo in cui si intende il rapporto tra questi regimi e il complesso di ideali che caratterizza la cosiddetta Modernità.

Dalla risposta che offriamo a questa domanda dipende ovviamente anche il relativo giudizio nei loro confronti.¹

Questi temi sono stati e vengono tutt'ora affrontati da storici, filosofi e politologi con analisi e commenti diversi che riguardano, soprattutto nel contesto italiano, anche la questione del rapporto con il fascismo. Da parte mia, mi associo a coloro i quali sostengono che il marxismo/comunismo *deve* essere incluso nella categoria del Totalitarismo e proverò a mostrare che il marxismo è una prospettiva fallita sul piano storico e teorico.

Ritengo sia utile riflettere su questi temi anche in ragione del fatto che i grandi nodi problematici del XX secolo sono ancora sul tappeto e in un'epoca come la nostra in cui la grande narrazione *liberal* della globalizzazione sembra aver esaurito la sua spinta propulsiva tornare a riflettere sul Novecento e sulle grandi ideologie che in esso si sono confrontate può aiutare a rinnovare gli schemi interpretativi con i quali leggiamo la storia e tramite i quali *pensiamo* il nostro presente.

1. Il contesto politico-culturale attuale

Ogni anno in Italia, in occasione della festa del 25 Aprile in ricordo della liberazione dal nazifascismo, si ripresentano puntualmente innumerevoli polemiche nei confronti di quei partiti o movimenti politici che, secondo i loro critici, non avrebbero fatto fino in fondo i conti con l'eredità fascista. E anche quest'anno, il 2023, nei dibattiti televisivi o sui quotidiani è stata ancora una volta ripresentato da parte di politici e famosi intellettuali l'argomento prima ricordato e che, per comodità di analisi, può essere riassunto in due tesi collegate tra loro: la prima è che il comunismo, nella mente dei suoi fondatori Marx ed Engels, era un grande progetto di emancipazione del genere umano tradito dalle sue realizzazioni storiche a differenza invece del nazismo il cui progetto era criminale già nella sua formulazione originaria; la seconda tesi, conseguente alla prima, è che se oggi sarebbe pertanto assurdo ed eticamente riprovevole definirsi nazista, non lo sarebbe affatto definirsi "comunista" proprio in virtù di quella distinzione prima accennata tra l'ideale originario del marxismo e le sue "distorte" realizzazioni storiche.

¹ Ciò appare particolarmente evidente nella strategia argomentativa di R. Esposito che contesta l'utilizzo della categoria del Totalitarismo per accumunare comunismo e nazifascismo (cfr. R. Esposito, *Si fa presto a dire totalitarismo*, in «La Repubblica» 23 agosto 2023, p. 29).

Nel caso italiano, poi, si aggiunge un'ulteriore motivazione in favore della legittimità etica dell'uso dell'aggettivo "comunista": in Italia, così si argomenta, i comunisti avrebbero fornito un contributo decisivo alla sconfitta del fascismo e alla nascita della Costituzione repubblicana per cui "comunismo italiano" e democrazia sarebbero addirittura compatibili.

In questo genere di narrazione si intrecciano tra loro argomenti di tipo teorico e di tipo storico-politico: da un lato, infatti, si utilizza un fatto storico, cioè la partecipazione dei comunisti alla Resistenza e alla stesura della Carta Costituzionale; dall'altro, sul piano teorico, si afferma una netta distinzione tra un presunto "marxismo originario" e il suo tradimento nei vari regimi comunisti dal 1917 e si difende anche una presunta "via italiana al comunismo" autonoma, se non addirittura critica, a partire almeno da un certo momento storico, nei confronti dello stalinismo e delle declinazioni antidemocratiche del socialismo reale sovietico.

Tralascio l'argomentazione di tipo storico (che considero, tra l'altro, corretta solo parzialmente) per concentrarmi su quella più propriamente teorica perché la questione principale, a mio modo di vedere, non è tanto decidere se e quanto il comunismo italiano fosse democratico o liberale (io non lo penso ma non mi dilungo su questo!) quanto piuttosto capire quale sia l'impianto categoriale del marxismo originario e in quale rapporto esso sia con le sue realizzazioni storiche. Soltanto se si riuscisse a dimostrare che le varie forme di comunismo reale siano un "tradimento" di questo impianto categoriale originario, allora sarebbe valido l'argomento per cui ci potrebbe definire ancora oggi "marxisti" e "comunisti" senza sensi di colpa per i crimini e le sofferenze che il comunismo reale ha causato lungo tutto il Novecento ed oltre.

Anticipo subito che la mia tesi è che non sia possibile operare questa distinzione a meno che non si intenda *deformare* il pensiero di Marx. Tale *deformazione* del marxismo avviene quando si riduce la proposta di Marx ad una semplice critica etica nei confronti del capitalismo moderno² senza affrontare invece le questioni teoretiche legate alla grande prestazione filosofica del "pensiero forte" di Marx e ai presupposti della sua filosofia della prassi.

² Si tratta esattamente di quanto affermato durante un'intervista pubblicata sulla *Rivista Italiana di Filosofia politica* da Nancy Fraser: definendosi neomarxista osserva come «the Marx, who has always interested me is neither the philosopher of history, not the philosophical anthropologist nor the political economist, but rather the Marx who was trying to develop a critical theory of capitalist society» (in «Rivista Italiana di Filosofia politica» 4/2023, p. 101). Il rischio di leggere Marx in modo riduttivo è presente, a mio avviso, anche nel tentativo di salvarne l'eredità positiva tramite il progetto della giustizia distributiva di Rawls (cfr. S. Maffettone, *Karl Marx nel XXI secolo*, LUISS University Press 2018).

La proposta di Marx si inserisce infatti nella grande tradizione dell'idealismo tedesco e come tale va studiata, interpretata e giudicata. Sarebbe ridicolo, nonché contrario alle intenzioni di Marx ed Engels, considerare il loro pensiero semplicemente come una "critica etica" nei confronti del libero mercato oppure un ideale normativo a partire dal quale contestare lo *status quo*: critiche di questo genere le si trova già nei socialisti utopisti, solo per citare i più vicini a Marx dal punto di vista cronologico.

Il *quid* che caratterizza il marxismo rispetto alle teorie o filosofie critiche del capitalismo moderno risiede invece nell'impianto categoriale introdotto da Marx che riguarda la dialettica, il materialismo storico, la teoria dell'alienazione... Quello di Marx è un grande progetto filosofico che implica una concezione generale dell'essere umano e della storia in assenza della quale possiamo parlare di riformismo, di socialdemocrazia, di liberal-socialismo... ma certamente non di comunismo marxista. In virtù di quanto detto fino ad ora in via preliminare, nei prossimi paragrafi presenterò alcuni argomenti per sostenere come sia impossibile *sganciare* le varie realizzazioni storiche del comunismo dal pensiero di Marx (senza con questo voler dire, ovviamente, che Marx sia responsabile "moralmente" dei Gulag!). Per far questo è necessario concentrarsi su due elementi fondamentali del pensiero di Marx: la centralità della filosofia della prassi e il rapporto tra violenza e politica. Solo riflettendo serenamente e senza pregiudizi su questi due elementi diventa chiaro come non solo sia del tutto legittimo includere il comunismo russo entro la categoria del Totalitarismo ma come la stessa teoria di Marx (insieme alle interpretazioni decisive di Sorel, Lenin...), *volens nolens*, abbia fornite le premesse ideali per i crimini commessi in nome dell'*Idea*.³

2. Marx e la filosofia della prassi

A mio avviso, Augusto Del Noce ha fornito un'interpretazione del marxismo tra le più profonde e penetranti sulla quale egli fonda la sua interpretazione *trans-politica* del Novecento. L'interpretazione del marxismo da parte di Del Noce è il frutto di un dialogo continuo sviluppatosi nel corso degli anni con il pensiero di Gentile, Croce, Gramsci, Lukács, Löwith, Voegelin tutti autori il cui confronto con Marx si intreccia con questioni più generali riguardanti la Modernità, la secolarizzazione...

³ Uso il termine *Idea* avendo sotto gli occhi l'espressione utilizzata pochi anni fa da Alain Badiou per difendere la necessità di definirsi ancora oggi comunisti (cfr. A. Badiou – M. Gauchet, *Che fare? Dialogo sul comunismo, il capitalismo e il futuro della democrazia*, in «Micromega» (1/2016) p. 48).

Del Noce insiste sulla centralità delle *Tesi su Feurbach* per comprendere la portata generale del progetto di Marx perché in questo importante testo giovanile il filosofo di Treviri teorizza la risoluzione della filosofia in prassi politica o, se vogliamo, la nascita della *filosofia della prassi* (ripresa e rielaborata successivamente da Gramsci). L'intento di Marx, in polemica con l'intera tradizione filosofica occidentale fino ad Hegel, è riassumibile nella scoperta della centralità della *prassi* e dell'impossibilità di operare una separazione tra essa e il pensiero speculativo. È bene precisare che l'unità di teoria e prassi non va affermata dal punto di vista teoretico: per Marx, significa piuttosto immaginare un pensiero teorico il cui nesso con l'azione pratico-politica sia *indispensabile*. A questo livello, secondo Del Noce, deve misurarsi il significato e il valore complessivo del marxismo come proposta filosofica (o post-filosofica) e politica.⁴

Seguendo l'indicazione di Del Noce, si deve anche riconoscere che l'importanza del marxismo non riguarda allora soltanto la storia della filosofia moderna ma piuttosto la storia politica del Novecento che non può essere compresa se non a partire proprio dalla centralità della Rivoluzione bolscevica del 1917. Dal punto di vista specifico di Del Noce, è proprio a partire dal 1917 che la storia contemporanea diventa *storia filosofica* nel senso specifico attribuito da Marx al concetto di "filosofia": la storia «è fatta dal filosofo, perché il valore del pensiero è per Marx quello di trasformare la società e il mondo».⁵ Il cuore pulsante del marxismo risiederebbe quindi nella centralità della categoria della "prassi" con tutte le necessarie implicazioni a livello storico e politico che questo comporta e che Marx, dopo la sua morte, non ha potuto controllare sia sul piano teorico che su quello pratico-politico (sempre che sia possibile, una volta assunta la prospettiva della filosofia della prassi, dividere questi due aspetti!).

Ed è a questo punto che diventa decisivo il contributo di Lenin.

3. Lenin fedele interprete di Marx?

È giudizio abbastanza diffuso tra chi si definisce "comunista" che lo stalinismo rappresenti una degenerazione rispetto al marx-leninismo e che i crimini denunciati negli anni '50 da Chruščëv riguardino quindi soltanto l'epoca di Stalin ma non quella di Lenin. Questa opinione, tuttavia, si rivela

⁴ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 2010 [1964], p. 127.

⁵ Ivi, p. 128.

fragile sul piano empirico. È vero che le Grandi Purghe e il Terrore avvengono nell'epoca di Stalin, ma le indagini storiche più recenti hanno dimostrato quanto il ricorso alla violenza fosse un tratto distintivo già della politica di Lenin. Lo storico italiano Emilio Gentile, in un suo lavoro dedicato al rapporto tra le confessioni cristiane e i totalitarismi, fornendo un resoconto dettagliato del ricorso sistematico all'uso della violenza contro i cristiani già nell'epoca di Lenin, ricorda per esempio il duro giudizio di monsignor Baudrillart sulle atrocità di cui sarebbe stato responsabile il leader bolscevico: «Alla fine il mostro Lenin è morto: questo Robespierre, peggior del nostro, coperto del sangue di 1.700.000 condannati e responsabile della morte per fame di milioni di esseri umani, è morto nel suo letto».⁶

Esiste ormai una letteratura ampia su questi temi ma, al di là del dato storico, la questione che a me preme affrontare è di tipo filosofico: l'uso della violenza nel caso di Lenin è stato un elemento contingente dovuto soltanto alle circostanze storiche e politiche o, al contrario, esso è il figlio di una *necessità* di tipo “filosofico” (cioè, nel senso marxista dell'inscindibilità dell'elemento storico-politico e di quello filosofico).

La rivoluzione bolscevica come atto di “violenta” rottura dell'ordine costituito è stato, fin dal suo esordio, un atto *necessario* dovuto alle particolari condizioni storiche del momento sulle quali riflette Lenin nel famoso *Che fare?*. Le condizioni socioeconomiche della Russia di quegli anni, come Lenin ammetteva, non combaciavano con le condizioni materiali indicate da Marx per l'azione rivoluzionaria. Ma che l'operazione compiuta da Lenin sia stata legittima in base ai principi del marxismo appare chiaro anche in ragione del fatto che esisteva già un fiorente dibattito, legato anche alla Seconda Internazionale e ai contributi dell'ultimo Marx e dell'Engels maturo, sulla natura “non automatica” dei tempi e delle modalità di realizzazione della Rivoluzione. Tra l'altro, come sottolineato nel suo classico studio da Perry Anderson, prima di Lenin il marxismo aveva sostanzialmente lasciata inesplorata la sfera politica e l'analisi sistematica della strategia per la conquista del potere.⁷

Non deve stupire quindi che Lenin venga considerato da un marxista della levatura di Lukács come il più fedele interprete dei principi del marxismo. Ancora nell'introduzione del 1967 al suo famoso

⁶ Cfr. E. Gentile, *Contro Cesare: cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 79.

⁷ Cfr. P. Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1977, p. 18.

libro del 1922, *Storia e coscienza di classe*, Lukács conferma il giudizio sulla sostanziale unità di fondo tra Marx e Lenin che aveva già espresso negli anni Venti: «la forza teorica poggia sul fatto che egli [Lenin] considera qualsiasi categoria - per quanto possa essere astrattamente filosofica - dal punto di vista della sua efficacia all'interno della praxis umana e al tempo stesso porta l'analisi concreta della situazione concreta data di volta in volta, su cui si basa costantemente ogni sua azione, in una connessione organica e dialettica con i principi del marxismo. Così egli non è nel senso stretto del termine, né un teorico né un pratico, ma un profondo pensatore della praxis, un uomo che converte appassionatamente la teoria nella praxis, un uomo il cui penetrante sguardo è sempre rivolto al punto in cui la teoria trapassa nella praxis e la praxis nella teoria. Il fatto che la cornice storico-spirituale di questo mio vecchio studio all'interno del cui ambito si muove questa dialettica, porti ancora in sé tratti tipici del marxismo degli anni venti, altera indubbiamente alcuni elementi della fisionomia intellettuale di Lenin, dal momento che soprattutto nei suoi ultimi anni di vita, egli sviluppò molto più di quanto faccia il suo biografo la critica del presente, ma riproduce anche i suoi lineamenti fondamentali in modo sostanzialmente corretto, poiché l'opera teorico-pratica di Lenin è anche oggettivamente inscindibile dai momenti preparatori del 1917 ed associata alle loro conseguenze necessarie».⁸

Se il giudizio di Lukács è corretto, non solo la “violenza” iniziale incarnata dalla Rivoluzione bolscevica si legittima in base all'analisi “marxista” di Lenin ma acquistano un significato più ampio anche l'insieme delle violenze perpetuate sotto il suo comando negli anni successivi prima del Terrore staliniano. L'importanza dell'impostazione messianica di Lenin, la quale “giustifica” il ricorso alla violenza come strumento per realizzare l'*Idea*, nella storia del movimento comunista e più in generale nella storia politica contemporanea, è stata da subito riconosciuta da Carl Schmitt. Nel suo libro sulla dittatura del 1921 e ancora in un saggio del 1950 dal titolo *Il problema della legalità*, il giurista tedesco osserva come, dopo Lenin, «esiste un solo tipo di legittimità storica, quello della rivoluzione comunista. Questa legittimità autorizza per sé ogni misura e ogni terrore legale e illegale».⁹

⁸ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it., Arnoldo Mondadori, Milano 1973, p. LIII-LIV.

⁹ C. Schmitt, *Il problema della legalità*, trad. it in C. Schmitt, *Le categorie del “politico”*, il Mulino, Bologna, 1972, p. 288.

Alla luce delle considerazioni di Schmitt e di Lukács (il quale dedica al tema della legalità rivoluzionaria un importante saggio contenuto in *Storia e coscienza di classe* in linea con le analisi schmittiane),¹⁰ diventa centrale approfondire il ruolo *costitutivo* della violenza all'interno di una concezione come quella marxista fondata sulla priorità della *prassi*, ossia una concezione in cui non c'è spazio per una riflessione speculativa sganciata dalla sua realizzabilità e realizzazione concreta. Questo è il punto cruciale sul piano teoretico che bisogna indagare per intendere correttamente il rapporto tra il marxismo e le sue realizzazioni storiche.

4. Dalla dialettica al decisionismo

L'interpretazione di Del Noce è utile anche sotto un altro aspetto rispetto a quello già ricordato della centralità della categoria della *prassi*. Richiamando lo studio giovanile di Giovanni Gentile su *La filosofia di Marx* (studio assai elogiato da Lenin), Del Noce sottolinea come Marx nella sua rielaborazione della concezione dialettica di Hegel si trova a dover tenere insieme due momenti fondamentali: quello del materialismo storico e quello del materialismo dialettico. In base al primo, come noto, ogni sistema di credenze in campo politico, artistico, filosofico, religioso... dipende dalle condizioni economico-materiali che lo hanno prodotto. Dal momento, però, che la conseguenza logica del materialismo storico così inteso sarebbe una forma di storicismo radicale, ecco entrare in gioco il materialismo dialettico per salvare il "contenuto di verità" del marxismo dalle necessarie conseguenze relativiste delle premesse teoriche del materialismo storico.¹¹ Per questa ragione, già nella *II Tesi su Feurbach*, Marx precisa che «la questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teoretica, ma pratica. È nella prassi che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non - realtà di un pensiero isolato dalla prassi è una questione puramente *scolastica*».¹²

In questo testo giovanile, diventa chiaro quanto il problema della "verità" sia legato alla sua realizzazione storica: se una "verità" non si realizza storicamente allora essa si auto-confuta! Sulla base di questo principio che ispira la filosofia della prassi di Marx diventa allora cruciale dimostrare

¹⁰ Cfr. G. Lukács, *Legalità e illegalità*, in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 317-334.

¹¹ Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, p. 92.

¹² K. Marx, *Tesi su Feurbach*, in (<https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1845/3/tesi-f.htm>)

che il superamento della società capitalistica *necessariamente* avverrà con la Rivoluzione. Questo è il ruolo della logica dialettica mutuata da Hegel ma declinata adesso a partire dal dato economico. Tutto l'approfondimento legato al *Capitale* si rende necessario per *comprendere* (nel senso hegeliano del termine!) la logica intrinseca al sistema di produzione capitalista e di come essa *necessariamente* porterà prima o poi alla Rivoluzione proletaria.

Contro letture riduzioniste troppo frequenti, bisogna allora tornare a riflettere sui fondamenti teorici del marxismo. Come ribadito in uno studio recente, Marx rappresenta l'ultima voce della filosofia classica tedesca con la sua aspirazione alla Verità e alla Totalità.¹³ Il marxismo è quindi un "pensiero forte" nel senso che pretende di essere la "vera" interpretazione del mondo. La consapevolezza di un'*incompletezza* di principio della teoria, su cui insiste giustamente lo studio menzionato, dipende a mio avviso dai presupposti stessi della filosofia della prassi che lasciano *aperta* la questione delle strategie e dei tempi per realizzare la Rivoluzione, cosa di cui Marx diventa sempre più consapevole nel corso degli anni. Ma che quest'ultima debba prima o poi aver luogo è una sorta di *articulus stantis et cadentis marxismus/comunismus* perché se la Rivoluzione non dovesse realizzarsi allora il marxismo si auto-confuterebbe in base ai principi fissati dalla *Tesi su Feurbach*.

Diventa chiaro allora come siano i presupposti della filosofia della prassi e l'*incompletezza* della teoria a rendere del tutto *fedele* ai principi marxisti l'operazione tentata da Lenin il quale introduce nella storia del movimento comunista un elemento volontaristico e/o decisionistico che rompe con l'interpretazione meccanicistica e positivista della Seconda Internazionale.

5. Dalla filosofia della prassi al totalitarismo

Se il discorso svolto fin qui è corretto, credo che risulti abbastanza debole il tentativo compiuto da tanti, e in forma più raffinata dall'ultimo Lukács di sganciare la violenza stalinista da una presunta linea *autentica* rappresentata da Marx e Lenin.

Ripensando al suo rapporto con lo stalinismo nella sua biografia intellettuale e politica (per un marxista, ovviamente, i due elementi non sono però facilmente separabili), Lukács osserva: «L'essenza propria dello stalinismo consiste, a mio parere, nel fatto che, conservando, teoricamente, il carattere pratico del movimento operaio e del marxismo, nella prassi l'agire non viene regolato

¹³ Cfr. C. Galli, *Marx eretico*, il Mulino, Bologna 2018.

dalla più profonda intelligenza delle cose, al contrario, tale più profonda intelligenza viene costruita in funzione della tattica dell'agire. In Marx e Lenin la linea di fondo dello sviluppo sociale, che procede in una determinata direzione, era assunta come data. All'interno di questa linea di fondo si producono di continuo certi problemi strategici. All'interno di quest'ultimi emergono poi ogni volta i problemi tattici. Stalin invertì questa sequenza. Egli ritenne primario il problema tattico e ne fece derivare le generalizzazioni teoriche». ¹⁴

Che in Stalin pesi enormemente la questione tattica rispetto "all'intelligenza profonda delle cose" è senza dubbio vero ma ciò non toglie che è proprio la strutturale contingenza della realtà storica e politica ad *autorizzare* operazioni di questo genere. È lo stesso Lukács per altro ad ammettere, nel corso della stessa intervista, che la condivisione da parte sua della politica staliniana dei processi era dettata da ragioni tattiche legate al contesto internazionale che si andava profilando. Nella scelta tra Stalin e Trockij non bisogna dimenticare, osserva Lukács, che «quest'ultimo non era d'accordo con quella linea staliniana che sola era in grado di organizzare di fatto la resistenza contro Hitler». ¹⁵

Le evidenti ambiguità e difficoltà di Lukács nei confronti della stagione staliniana dei processi non caratterizzano soltanto l'eminente studioso marxista ungherese. Gli intellettuali europei che si dichiaravano marxisti, di fronte ai crimini stalinisti e all'evidente fallimento del modello sovietico, hanno avuto in realtà due possibilità: o rifiutare l'esperienza russa come accade già a partire dagli anni Trenta nella Teoria critica della Scuola di Francoforte la quale, tuttavia, nei suoi successivi sviluppi è costretta ad abbandonare il marxismo (Habermas e Honneth) in un'ottica di apertura al patrimonio della liberal-democrazia; oppure, come accade ad esempio in Francia nell'immediato secondo dopoguerra, cercare di "giustificare" i crimini staliniani alla luce di una legittimità di tipo storico-rivoluzionaria che sola rende accettabile la "violenza politica", come chiarito già dal Lukács nel suo saggio giovanile prima citato.

Osservare il dibattito francese di quegli anni aiuta a mettere a fuoco la complessità della questione e al tempo stesso il carattere fideistico che ha mosso molti intellettuali marxisti in quegli anni a giustificare l'uso politico della violenza. La famosa rottura tra Camus e Sartre riguarda proprio questo

¹⁴ Cfr. G. Lukács, *Pensiero vissuto Autobiografia in forma di dialogo*, trad. it., Editori Riuniti, Milano 1983, p. 136.

¹⁵ Ivi, p. 143.

aspetto. Ma più in generale tutto il dibattito che si svolge in quegli anni sulla rivista *Les temps Modernes* tra Camus, Sartre, Jeanson, Merleau-Ponty è emblematico della posta in gioco.

Proprio la parabola intellettuale di Merleau-Ponty appare assai significativa in ordine alla tesi che sto sostenendo avvicinandosi all'interpretazione di Del Noce sulla continuità della linea che da Marx arriva a Stalin e alle varie forme di socialismo reale. Se in *Humanisme e terreur* (1947)¹⁶ Merleau-Ponty si unisce al coro di chi giustifica lo stalinismo in nome dell'*Idea*, qualche anno dopo, in *Les Aventures de la dialectique* (1955) prende decisamente le distanze dalle sue posizioni precedenti riflettendo proprio sul rapporto di profonda continuità tra il marxismo e le sue applicazioni storiche, stalinismo incluso: «Dire come avevamo fatto, che il marxismo rimane vero a titolo di critica o di negazione, senza esserlo come azione o positivamente, era metterci fuori dalla storia e *in particolare dal marxismo, giustificarlo per ragioni che non sono le sue*, stabilire irrimediabilmente l'equivoco. Nella storia, la critica e l'azione marxista costituiscono un univoco movimento. Non perché dalla critica del presente derivino a mo' di corollario prospettive d'avvenire *-il marxismo non è un'utopia-*, ma perché in teoria, invece, l'azione comunista non è che critica rinnovata, continuata fino alle ultime conseguenze e perché la rivoluzione non è in fondo che la critica giunta al potere. *Se si constata che l'azione comunista non mantiene le promesse della critica non si può concluderne*: manteniamo la critica e abbandoniamo l'azione [...] È appunto la certezza di giudicare la storia in nome della storia, di non dire niente che essa stessa non dica, di dare del presente un giudizio che vi è già iscritto dentro, d'esprimere nelle parole e nelle idee rapporti che preesistono tali e quali nelle cose, è in una parola il materialismo a fare della critica marxista un dogma sotto un'apparenza di modestia e a impedirle di essere un'autocritica. È dunque assolutamente *impossibile* tagliare in due il comunismo, dargli ragione in ciò che nega e torto in ciò che afferma. Questo marxismo che resta vero qualsiasi cosa faccia, che può fare a meno di verifiche, non era la filosofia della storia, era Kant travestito [corsivi nostri]».¹⁷

Dalla lettura del brano riportato, e soprattutto dai passaggi in corsivo, è chiaro che per Merleau-Ponty la separazione tra un presunto "marxismo autentico" e le sue errate applicazioni storiche si fonda su

¹⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme e terreur*, Gallimard, Paris 1947.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, trad. it. in M. Merleau-Ponty, *Umanesimo e terrore – Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano 1965, p. 440.

«ragioni che non sono sue», cioè per criteri *estranei* al marxismo stesso. A questo livello di analisi, Merleau-Ponty sostiene una posizione sostanzialmente identica a quella di Del Noce.

Il filosofo francese scrive ancora: «è il marxismo stesso, non il bolscevismo, a legittimare gli interventi del Partito sulla base di forze già esistenti e la prassi su una verità storica [...] Presentandosi come il riflesso di ciò che è, del processo storico in sé, il socialismo scientifico ricolloca al primo posto quella conoscenza che le *Tesi su Feurbach* mettevano su un piano subordinato, si pone come sapere assoluto e, al tempo stesso, autorizza a *spremere dalla storia per mezzo della violenza* un senso che vi è dentro, ma profondamente celato. Quella particolare mescolanza di estremo oggettivismo e soggettivismo, questo sostenuto costantemente da quello, che definisce il bolscevismo, si trova già in Marx quando Marx asserisce che la rivoluzione è presente anche prima di essere riconosciuta [...] Questa *Stimmung* della violenza e della verità, questo volontarismo arroccato su un sapere assoluto, non sono altro che lo sviluppo logico dell'idea di superamento dialettico iscritto nelle cose, di un materialismo dialettico. Le tesi di Trotskj sulla rivoluzione permanente non sono altro a loro volta che la conseguente formulazione di questo sviluppo [...] Insomma, prassi bolscevica e trotskismo sono sulla stessa linea e sono *legittime* conseguenze di Marx. Se si rimette in dubbio il bolscevismo, *bisogna rimettere in dubbio* anche la filosofia oggettivista-soggettivista della prassi [corsivi nostri]»¹⁸.

Ma quello di Merleau-Ponty non è un caso isolato nel dibattito interno al marxismo. Un altro esempio altamente significativo è quello di Ágnes Heller, famosa filosofa ungherese e allieva diretta di Lukács. Alla fine di un progressivo processo di revisione critica del suo rapporto con il marxismo teorico, soprattutto a causa delle derive del socialismo reale sovietico, Heller compie delle osservazioni critiche in linea con quelle di Merleau-Ponty. Nell'introduzione ad una raccolta di studi sul marxismo fatta con Ferenc Fehér, la filosofa ungherese scrive: «But since Marx offered his philosophy not as a new kind of world interpretation but as a manual for action, actions taken with reference to the Marxian ouvre cast a dark shadow on the original project».¹⁹

¹⁸ Ivi, pp. 292-294.

¹⁹ Á. Heller - F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick 1991, p. 2.

Sulla questione poi del legame tra teoria marxista e totalitarismo, Heller pur rifiutando di attribuire a Marx la responsabilità delle derive sovietiche ammette anche che alcuni elementi negli scritti di Marx e dei suoi seguaci «were legitimately used for the selfsame totalitarian practices».²⁰

Le osservazioni critiche di Merleau-Ponty e della Heller sembrano confermare quindi l'interpretazione del marxismo fornita da Del Noce. Tutti e tre sottolineano, infatti, come l'essenza del pensiero di Marx risieda nella centralità della filosofia della prassi e dei suoi presupposti teorici in base ai quali, per citare adesso Del Noce, non è possibile dissociare il marxismo dalle sue realizzazioni in Unione Sovietica e altrove. Il filosofo italiano insiste giustamente sul fatto che sono le *Tesi su Feurbach*, in particolare la II, ad impedire tale dissociazione: «infatti, in conseguenza della sua negazione di verità assolute, Marx deve porre il criterio di verità della sua filosofia nella verifica sperimentale, nel risultato storico a cui ha dato luogo»²¹.

Sulla base di quanto detto fin ora, dovrebbero essere abbastanza evidenti allora le ragioni per le quali allora è legittimo includere il comunismo russo dentro la categoria del Totalitarismo e di come l'uso politico della “violenza” risulti *necessario* alla realizzazione dell'*Idea* proprio in base ai presupposti della filosofia della prassi e ai convincimenti profondi di Marx sui rapporti di forza che strutturano la società moderna. Se la storia umana è “lotta di classe” e quella borghese esercita una posizione di dominio nella società capitalistica moderna, allora è difficile pensare che essa cederà il potere tanto facilmente alla classe proletaria. Come scrive lo stesso Marx: «*La violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova*»²² per cui appare legittimo sul piano etico e necessario sul piano filosofico-politico che la Rivoluzione necessiti della violenza come strumento per abbattere il vecchio Ordine (nel senso che, lo ripeto, in base alla concezione dialettica della storia propria del marxismo, le condizioni materiali della società ad un certo punto renderanno la Rivoluzione una possibilità e dunque una *necessità pratica!*).

Sebbene, allora, gli ideali del nazismo e del comunismo siano ovviamente molto diversi tra loro, ciò non toglie che i tentativi di realizzarli abbiano dato luogo a regimi che non possono essere definiti

²⁰ Ivi, p. 6.

²¹ A. Del Noce, *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989, p. 20.

²² K. Marx, *Capitale*, I, 24, 6.

semplicemente come dittatoriali o autoritari ma “totalitari” come una solida tradizione interpretativa da H. Arendt a J. Talmon, da E. Voegelin a F. Furet ha legittimamente sostenuto.

6. Conclusioni

Concentrandomi sugli aspetti fondamentali della questione, credo di aver fornito solidi argomenti per dimostrare la debolezza della retorica e della narrazione oggi ancora diffuse sulla possibilità di *dissociare* il pensiero di Marx dai suoi sviluppi novecenteschi legati ai vari socialismi reali. Tale *dissociazione* non è supportata da validi argomenti e rischia addirittura di “giudicare” il marxismo con criteri ad esso estranei. Questo, nel caso di una filosofia come il marxismo che ha fatto della centralità della prassi il suo vero tratto peculiare, non è accettabile.

Coloro che ancora oggi si richiamano all’ideologia comunista sostenendo la possibile e opportuna distinzione tra un presunto “marxismo autentico” e le sue errate realizzazioni storiche dovrebbero tornare a riflettere sui fondamenti della filosofia della prassi, sul ruolo della violenza politica per la realizzazione dell’*Idea*, sul rapporto tra materialismo storico e materialismo dialettico e su tutti quegli altri elementi che mostrano quanto le derive totalitarie siano virtualmente figlie delle premesse stesse del marxismo (per quanto Marx si sia illuso che la Rivoluzione avrebbe creato una società hegelianamente riconciliata con se stessa!).

Detto altrimenti: la concezione di Marx non è collocabile nella famiglia delle teorie normative come quella platonica o rawlsiana. Platone nella *Repubblica* ci offre un modello utopico di *καλλίπολις* che ne fa il pioniere delle teorie normative, cioè quelle teorie che si occupano dell’ordine politico ideale in base al quale criticare la realtà esistente. Nel caso di Platone, rispetto alla descrizione offerta nella *Repubblica*, si potrebbe addirittura valutare quanto e come un eventuale tentativo concreto si allontani dal modello descritto dal filosofo.²³

La posizione di Marx non è riconducibile ad un modello normativo di questo tipo. Per l’hegeliano Marx gli ideali normativi non sono frutto dell’immaginazione o di una procedura razionale esterna alla prassi reale, come nel caso della posizione originaria di John Rawls, ma devono essere già

²³ Come ha mostrato Mario Vegetti, quella di Platone è un’“utopia progettuale” cioè una possibilità politica realizzabile nella mente del filosofo greco (cfr. M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, p. 163).

operanti nella prassi storica proprio per non ricadere negli errori degli utopisti che difettavano di un'analisi scientifica, cioè dialettica, della realtà. Proprio perché non riducibile ad un modello "normativo", Marx non fornisce una descrizione accurata della futura società comunista (come fa invece Platone) e può affermare allora nell'*Ideologia tedesca*: il comunismo «non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente».²⁴

È importante, io credo, avere chiare queste distinzioni perché nell'epoca della globalizzazione e del predominio della tecnica, nel tempo delle grandi crisi finanziarie ed economiche che hanno colpito soprattutto l'Occidente e l'Europa, il richiamo a Marx e al comunismo rimane vivo nell'immaginario di molti ma al prezzo, tuttavia, di ridurre di molto il senso complessivo della sua prestazione speculativa.

Come ho cercato di mostrare, visto che Marx è in linea con la grande tradizione dell'idealismo classico tedesco con la sua attenzione alle categorie di Verità e Totalità, il suo contributo va valutato a partire da questo orizzonte storico-filosofico in cui il contributo di Lenin riveste un ruolo decisivo. È vero che i limiti del socialismo reale già evidenti in Lenin hanno suscitato reazioni di vario genere già presso i contemporanei. Molti che non hanno condiviso l'impostazione bolscevica hanno cercato di fornire un'interpretazione del marxismo alternativa a quella sovietica ma si è trattato di tentativi personali senza alcuna reale influenza sui processi storici e politici. Penso, ad esempio, al contributo straordinario sul piano speculativo di Ernst Bloch, ma se ne potrebbero citare tanti altri.

Sul piano filosofico, poi, chi ha preso consapevolezza dei limiti del marxismo come "pensiero forte" e ha deciso di abbandonare la categoria della dialettica e l'idea di Rivoluzione si è mosso verso prospettive relativiste come nel caso della *French Theory* e dei suoi vari epigoni o verso forme di socialismo-democratico come nel caso di Habermas le cui obiezioni al liberalismo riguardano, in fondo, più certe varianti di destra del liberalismo che il liberalismo in toto. Come egli stesso ha

²⁴ K. Marx, *Ideologia tedesca* (https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1846/ideologia/capitolo_II.html#sdfootnote15anc consultato il 11.01.2024). Il convincimento di Marx che il metodo dialettico consentiva di "prevedere" il futuro sulla base dell'analisi delle contraddizioni viene ribadito anche nella II Prefazione del 1873 de *Il Capitale*.

ammesso nel suo celebre confronto con il liberalismo politico di John Rawls, si trattava di una “discussione in famiglia”.

Ma in entrambi questi esiti, quello francese e quello francofortese e/o social-democratico, non c’è più nulla che abbia a che fare con il “comunismo” di Marx.

Per concludere mi preme precisare che l’obbiettivo del presente saggio sarebbe frainteso qualora si pensasse che io voglia sminuire l’importanza del pensiero di Marx visti i crimini e il fallimento storico del socialismo reale (anche se bisognerebbe affrontare il caso, tutt’altro che fallimentare sul piano storico ed economico della Cina!). Certamente Marx ed Engels erano animati dalle migliori intenzioni e dal convincimento che fosse possibile creare una società riconciliata con se stessa in cui sarebbe scomparsa ogni forma di dominio o di conflitto sociale, ma l’impianto categoriale che hanno messo in campo non si è rivelato all’altezza del compito prefissato e non per motivi contingenti legati ad errori o limiti dei loro successori ma per ragioni intrinseche ai presupposti del loro pensiero sul piano descrittivo e normativo.

Proprio perché condivido complessivamente l’interpretazione *trans-politica* proposta da Augusto Del Noce, sono convinto che il marxismo rappresenti l’apice di una Modernità la cui categoria filosofica centrale è quella di “Rivoluzione”. Senza la filosofia della prassi non comprenderemmo, infatti, le radici ideali delle aporie della società secolare e senza un riferimento al marxismo non si comprenderebbe nulla di quel Novecento che possiamo definire come “secolo del male”²⁵, per riprendere l’efficace traduzione italiana di un libro di Alain Besançon.

E per far questo, sono assolutamente convinto che sia necessario tornare a studiare Marx *iuxta propria principia* senza edulcorarlo o dimezzarlo.

²⁵ Cfr. A. Besançon, *Le malheur du siècle*, Librairie Arthème Fayard 1998.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

NUOVE METAMORFOSI DEL LAVORO. PROSPETTIVE CONTEMPORANEE DI FILOSOFIA DEL LAVORO E DELLE ORGANIZZAZIONI.

DOI: 10.7413/18281567251

di Nicolò Maria Ingarra

Università degli Studi di Macerata

New metamorphoses of labour.

Modern perspectives on the philosophy of labour and organisations.

Abstract

If by the metamorphosis of labour, we literally mean the forms that labour has taken with changing times and contexts, we realise the difficulty of addressing it by definitions and the usefulness instead of a problematising approach, capable of identifying and discussing the problems it poses. It is here that the role of the philosophy of labour becomes central in order to make a conceptual excavation and also to overcome the disciplinary fragmentation with which it has traditionally been investigated. Following this line of enquiry, it is then possible to think about the current metamorphoses considering the new questions raised by capitalist development and the microphysics that creeps in (starting with the consequences of flexibilisation and precariousness). What then are the modern prospects for a philosophy of labour that is aware of the renewed organisational contexts?

Keywords: work, flexibility, precariousness, care, well-being.

1. Pensare il lavoro nella società del lavoro

Marx scriveva: «Il lavoro sembra una categoria del tutto semplice. Anche la rappresentazione del lavoro nella sua generalità – come lavoro in generale – è molto antica»¹. Eppure, se per metamorfosi del lavoro intendiamo letteralmente le forme che questo ha assunto col mutare dei tempi e dei contesti, ci rendiamo conto della difficoltà odierna nel pensare unitariamente il lavoro. Il ruolo della filosofia del lavoro appare centrale per operare uno scavo concettuale oltre la frammentazione disciplinare che ne ha tradizionalmente caratterizzato lo studio. Ciò comporta il mettere in atto una problematizzazione del lavoro, a lungo delegata alle scienze economiche e sociali, alla ricerca di quel «“segmento mancante” dell’edificio filosofico»² rappresentato dalla riflessione sul lavoro. Seguendo questa linea, è possibile considerare le metamorfosi alla luce delle questioni inedite che il capitale pone e delle microfisiche che in esso si insinuano, così come volgersi alle prospettive di analisi nei mutati contesti organizzativi.

Le connotazioni positive e negative di questa categoria, tanto semplice quanto contraddittoria, sono frutto di pratiche, esperienze e concezioni sedimentatesi nel corso del tempo che tendono costantemente a sovrapporsi e convivere. Il lavoro è inteso, talvolta, come fondamento della vita consociata o come un diritto sociale dalla forte radice polemica. La Costituzione italiana è, del resto, enfaticamente fondata su di esso. Il lavoro ha rappresentato e può rappresentare, infatti, condizione di inclusione o esclusione dalla dimensione politica e sociale: nel caso italiano, l’aver riconosciuto il lavoro come fondamento della cosa pubblica ha testimoniato un processo storico d’inclusione nella piena cittadinanza³. Il lavoro è conseguentemente posto tra le condizioni che fondano la dignità umana⁴. A questo quadro così delineato se ne giustappone un altro. Al lavoro è associata anche una connotazione di fatica e di assoggettamento, a cui Antimo Negri fa riferimento nell’introduzione alla

¹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica all’economia politica. 1857-1858*, vol. 1, trad. it. E. Grilli, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 30.

² F. Totaro, *Introduzione*, in D. Verducci, *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, Carocci, Roma, 2003, IX.

³ G. Zagrebelsky, *Fondata sul Lavoro. La solitudine dell’articolo 1*, Einaudi, Torino, 2013.

⁴ S. Labate, *Lavoro e dignità. L’utopia moderna del lavoro*, in G. Gabrielli (a cura di), *Dipendere e intraprendere. Riflessioni sul lavoro che cambia*, Franco Angeli, Milano 2020, pp. 111-128.

sua storia antologica della *Filosofia del lavoro*⁵: i termini *labor* e lavoro, così come *Arbeit*, e forse ancor più *travail*, *trabajo*, *trabalho* sono collegati etimologicamente ad una condizione di sofferenza e fatica. Al contrario, in diverse società primitive tuttora esistenti non vi è neanche un termine per indicare il lavoro, ma esiste una vasta gamma di parole per indicare le attività per la sopravvivenza⁶: per gli antropologi la motivazione risiede nel fatto che «tra tali gruppi di sussistenza il lavoro è sinonimo della vita a tal punto che non è necessario alcun termine specifico per designarlo»⁷. Nella nostra società, invece, l'attribuzione di un determinato significato al concetto di lavoro non può essere associata semplicisticamente ad una particolare cultura nazionale, dal momento che «ogni lingua europea, antica e moderna, possiede due termini etimologicamente molto distinti per ciò che noi siamo portati a considerare una stessa attività»⁸.

All'interno della complessa dimensione antropologica in cui il lavoro si inserisce, una prospettiva di indagine consiste allora nel mettere da parte le questioni definitorie e “lavorare” attraverso un'operazione di scavo archeologico nella sua relazione con l'umano. Nell'età premoderna la mortificazione delle attività lavorative era la cifra distintiva, tangibile nel ricorso alla schiavitù e nelle diverse forme aristocratiche di aborrimiento dello stesso, per cui libertà e dignità non potevano che essere cercate al di fuori della dimensione lavorativa, almeno fino alla “santificazione” di quest'ultima con la svolta protestante⁹. La cesura è da rinvenire nell'età moderna con il sopravvento della tecnica¹⁰, che gradualmente «ha comportato anche una glorificazione teoretica del lavoro, e di fatto è sfociata in una trasformazione dell'intera società in una società di lavoro»¹¹. In questa direzione, le dibattute riflessioni sul rapporto lavoro/capitale e sul depauperamento dell'umano, immerso nell'organizzazione capitalistica, generatrice di alienazione, necessitano di una ri-

⁵ A. Negri, *Filosofia del lavoro: storia antologica*, Marzorati, Milano, 1980.

⁶ F. Boas, *L'uomo primitivo*, trad. it. di D. Cannella Visca, Laterza, Bari, 1972.

⁷ M. Kranzberg - J. Gies, *Breve storia del lavoro. L'organizzazione del lavoro umano nel suo processo evolutivo*, trad. it. G. Canavese - U. Livini, Mondadori, Milano, 1991, p. 11.

⁸ H. Arendt, *Vita activa. La Condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Bompiani, Firenze 2017, p. 106.

⁹ S. Berni, *Per una teoria critica del lavoro*, in «Diritti, Lavori, Mercati», n. 2, 2018, pp. 398-410.

¹⁰ M. Kranzberg - J. Gies, *Breve storia del lavoro. L'organizzazione del lavoro umano nel suo processo evolutivo*, cit., pp. 141 e ss.

¹¹ H. Arendt, *Vita activa. La Condizione umana*, cit., p. 37.

contestualizzazione e di un inquadramento all'interno di una rinnovata dialettica. Del resto, «il sogno di Marx di liberare l'operaio dalla fatica della fabbrica è fallito non perché abbiano chiuso le fabbriche ma perché l'intera società è divenuta una megafabbrica»¹², o meglio una società iper-industriale, in cui il lavoro acquisisce il titolo di nuovo *meneur des foules*.

Nell'incipit della sua *Metamorfosi del lavoro*, André Gorz scrive che «ciò che noi chiamiamo “lavoro” è un'invenzione della modernità. La forma in cui lo conosciamo, lo pratichiamo e lo poniamo al centro della vita individuale e sociale, è stata inventata e successivamente generalizzata con l'industrialismo»¹³. La teoria gorziana parte da una premessa sulla caratteristica essenziale del lavoro nella società capitalista, cioè il fatto che – contrariamente alle società preindustriali – esso viene svolto nella sfera pubblica, cioè si passa definitivamente dall'*oikonomia* all'economia¹⁴: «è attraverso il lavoro remunerato (e in particolare il lavoro salariato) che noi apparteniamo alla sfera pubblica, acquisiamo un'esistenza e un'identità sociale (vale a dire una “professione”)»¹⁵. Queste considerazioni conducono al discorso sulla «delaborizzazione»¹⁶ delle attività domestiche e di cura, alla cui affermazione hanno contribuito tanto la distinzione smithiana tra lavoro produttivo e improduttivo quanto le diverse teorie sul valore del lavoro da Ricardo a Marx. Conseguentemente, le attività di cura svolte negli spazi privati, non solo quelle gratuite ma anche quelle salariate, risentono di un retaggio di improduttività che ha portato a naturalizzare le attività delle donne-madri, ponendole fuori da schemi contrattuali. D'altra parte, l'anteporre la parola “lavoro” al concetto di cura e alla sfera domestica (“lavoro di cura” e “lavoro domestico”) presenta una contraddizione: per un verso, tale accostamento ha avuto una grande valenza simbolica nel tentativo di denaturalizzare il

¹² S. Berni, *Per una teoria critica del lavoro*, cit., p. 403.

¹³ A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, trad. it. S. Musso, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 21.

¹⁴ G. Maifreda, *From Oikonomia to Political Economy: Constructing Economic Knowledge from the Renaissance to the Scientific Revolution*, Routledge, Londra, 2016.

¹⁵ A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, p. 21.

¹⁶ R. Sarti - A. Bellavitis - M. Martini, *What is Work? Gender at the Crossroads of Home, Family, and Business from the Early Modern Era to the Present*, Berghahn, New York – Oxford, 2018, p. 18 (trad. mia).

ruolo sociale della donna, per l'altro, ha immerso la cura all'interno del sistema economico e razionale, evidenziandone gli stessi limiti simbolici¹⁷.

In questa prospettiva, la razionalizzazione economica dell'esistente traccia una scissione tra lavoro e vita, a causa della quale i lavoratori sembrano non avere altra scelta se non quella di cercare di essere parte integrante e funzionale della grande macchina capitalista. Questo aspetto non è banale in quanto rappresenta il sottile funzionamento del capitale, che include l'idea che il lavoro deve essere accettato e ricevuto con l'amore e la cura necessaria per il buon funzionamento del "sistema". Riecheggiando i pericoli della "medialità" lavorativa denunciata da Günther Anders, la tecnica così «separa il lavoro dalla vita e la cultura professionale dalla cultura del quotidiano; [...] restringe il campo dell'esperienza sensibile e dell'autonomia esistenziale; separa il produttore dal prodotto al punto che egli non conosce più il fine di ciò che fa»¹⁸. In altre parole, «la razionalizzazione funzionale delle condotte individuali non è più imposta dalla "polizia dei pensieri" e dalla propaganda, ma da una manipolazione dolcemente insinuante che strumentalizza i valori non economici a scopi economici»¹⁹. A conti fatti, la proposta gorziana si rivolge, innanzitutto, alla ricerca dell'autonomia individuale, di spazi e di tempi per costruire sé stessi, che siano scissi dalla dimensione strettamente lavorativa. In questo senso, la liberazione dal e nel lavoro si può in parte rinvenire nel rovesciamento dell'attuale rapporto tra "tempo di lavoro" e "tempo disponibile", nella misura in cui «il luogo di lavoro e il posto di lavoro possono allora cessare di essere gli unici spazi di socializzazione e le sole fonti d'identità sociali; la sfera-del fuori-del-lavoro può cessare di essere il dominio del privato e del consumo»²⁰.

Tuttavia, la riflessione teorico-politica sul lavoro deve tenere altrettanto in conto che inevitabilmente «il "libero" contratto di lavoro si attua in una struttura di dominio (l'impresa capitalista) che necessariamente limita la libertà (negativa e positiva) del lavoratore»²¹, il che si riflette a maggior ragione nella gestione dei tempi e degli spazi in cui l'attività lavorativa è prestata. Una prospettiva

¹⁷ D. Barazzetti, *Doppia presenza e lavoro di cura. Interrogativi su alcune categorie interpretative*, in «Quaderni di Sociologia», vol. 50, n. 40, 2006, pp. 85-96.

¹⁸ A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro*, cit., p.102.

¹⁹ *Ivi*, p. 62.

²⁰ *Ivi*, p. 105.

²¹ A. Perulli, *Per una filosofia politica del diritto del lavoro: neo-repubblicanesimo e libertà sociale*, in «Lavoro e diritto», n. 4, 2020, p. 805.

teorica mira, infatti, a proporre «una rivisitazione del paradigma classico del rapporto di lavoro»²² attraverso un'integrazione della concezione neo-repubblicana di libertà come non-dominio e della teoria neo-hegeliana della libertà, intesa quindi come un bene che non può essere goduto unicamente in maniera soggettiva, ma soltanto in modo intersoggettivo, cioè nel quadro delle dinamiche sociali e istituzionali del riconoscimento. D'altronde, in un periodo in cui nello spazio pubblico «le figure classiche del lavoro, subordinato e autonomo – comprese le loro varianti, le loro forme ibride – mantengono un'identità fittizia, ma di fatto perdono il loro statuto sociale, perdono cittadinanza»²³, viene richiesta una riflessione che, valorizzando la libertà, dia conto anche dei nuovi tempi, dei nuovi spazi e delle nuove caratteristiche delle relazioni interpersonali. Di conseguenza, «promuovere e sostenere l'idea di un diritto del lavoro capace di produrre *libertas* e non *necessitas*, libertà e non assoggettamento al dominio, riconoscimento e non subordinazione, è la difficile sfida filosofico-politica che il diritto del lavoro ha oggi di fronte»²⁴. A maggior ragione in un contesto globale in cui la ricerca di quella libertà è messa a dura prova non solo all'interno del tradizionale lavoro libero salariato, ma anche dal continuo intrecciarsi di quest'ultimo con forme di lavoro coatto²⁵. Pensare il lavoro nella società del lavoro significa allora riflettere dall'interno degli stessi contesti organizzativi attraverso quei problemi che in esso divampano e cercare di comprenderne il filo conduttore e i punti di rottura nella sua evoluzione/involuzione, al di là delle frammentazioni disciplinari. Queste considerazioni preliminari sollevano due interrogativi: quali sono le microfisiche del lavoro che hanno delineato ad oggi le metamorfosi più profonde? e quali sono le prospettive di intervento di una filosofia del lavoro consapevole di quei contesti in cui quest'ultimo cerca cittadinanza?

²² *Ibidem*.

²³ S. Bologna, *Prefazione*, in R. Semenza - A. Mori (a cura di), *Lavoro apolide. Freelance in cerca di riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 8.

²⁴ A. Perulli, *Per una filosofia politica del diritto del lavoro*, cit., p. 776.

²⁵ A. Stanziani, *Le metamorfosi del lavoro coatto: una storia globale, XVIII-XIX secolo*, il Mulino, Bologna, 2022.

2. Tra capitale e persone: oltre le nuove microfisiche del lavoro

Nel ventunesimo secolo uno spettro si aggira nella società del lavoro: il malessere. Il vocabolario del lavoro ha subito negli ultimi decenni grandi cambiamenti, soprattutto sul versante delle condizioni patologiche o vessatorie sperimentate da lavoratori e lavoratrici: dal *tecnostress* al *burn-out*, dallo stress-lavoro correlato al *mobbing*. Da un malessere percepito principalmente come frutto di fattori di rischio ambientale si è passati ad un malessere che pervade il lavoro in sé, che trascende il rapporto con lo spazio fisico e il tempo della prestazione lavorativa. Da una parte, un risultato di questo fenomeno è osservabile nella tendenza a spingersi sempre produttivamente oltre, cercando di affinare le proprie abilità professionali ed è testimoniato dalla stessa ricerca di strumenti di *career coaching*, di allenamento alla carriera, con l'estrema conseguenza di creare una dipendenza dal lavoro stesso, il *workaholism*, crasi tra *work* e *alcoholism*. Dall'altra, una volta caduta l'illusione dell'impossibilità di spezzarsi, si verifica il *quiet quitting*, ossia nel lento e silenzioso disimpegno dal lavoro, o si arriva alle dimissioni. Prendendo in prestito una significativa espressione mutuata dal lessico manageriale, abbiamo assistito infatti (negli ultimi anni soprattutto) a quelle che sono state soprannominate le «Grandi dimissioni», che non rappresentano altro che «la cartina di tornasole dello scollamento tra i bisogni della società e le finalità del sistema produttivo»²⁶.

Per una diagnosi delle cause di tale condizione di malessere, occorre affrontare alcune categorie che hanno iniziato a dominare l'attuale rapporto di lavoro, determinandone le nuove forme di alienazione. Per far ciò si parta dal presupposto che oggi «il lavoro invade tutto, ogni spazio e ogni tempo di vita, non solo gli spazi definiti o definibili come “tempi di lavoro”. È la vita intera che viene messa al lavoro, senza distinzione di tempi e di spazi»²⁷. La dispersione topologica e temporale porta con sé non solo una confusione di spazi e tempi senza soluzione di continuità, ma anche implicazioni sul lato manageriale, con la necessità di istituire nuove forme di controllo su chi lavora svincolato dalla fisicità dello strumento o della stessa organizzazione. D'altronde, questa situazione rappresenta lo specchio di quel processo di affermazione degli individui come imprenditori di sé stessi, che trova le

²⁶ F. Coin, *Le Grandi dimissioni. Il nuovo rifiuto del lavoro e il tempo di riprenderci la vita*, Einaudi, Torino, 2023, p. 276.

²⁷ L. Gallino, *Biopolitiche del lavoro*, in L. Demichelis - G. Leghissa (a cura di), *Biopolitiche del lavoro*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, p. 17.

sue radici nella nozione di “capitale umano” e nella biopolitica di radice neoliberale che mira a «dare forma alla società secondo il modello dell’impresa, o delle imprese, fin nella sua trama più minuta»²⁸. Pertanto, di notevole interesse è proprio come il discorso foucaultiano sulla teoria del capitale umano si ponga a pieno titolo nella riflessione sulla biopolitica, dal momento che esso riguarda il produrre forme di vita e l’amministrare soggettivazioni in forza del desiderio di autorealizzazione secondo gli schemi capitalisti.

Nell’evolversi della letteratura organizzativa, tanto nella teoria scientifica del lavoro di stampo tayloriano, quanto nel fordismo, così come nel modello Toyota e persino nella *Scuola delle Relazioni Umane* di Elthon Mayo, si assiste ad un’«evoluzione/affinamento in termini di accresciute e pervasive/persuasive microfisiche del lavoro, per il lavoro, per una accresciuta governamentalizzazione del lavoro»²⁹. Si chiarisce quindi il paradigma di quel capitalismo personale³⁰ che evidenzia come il rapporto tra capitalismo e persone sia un elemento centrale nella storia della modernità: il capitale necessita di creare e gestire capitalisti personali. E questo perché l’elemento cognitivo ha assunto un ruolo determinante nel nuovo orizzonte dell’intrecciato rapporto capitale-lavoro-persone, in cui, spingendosi sempre più sull’attività cognitiva, la conoscenza e lo spazio (ormai predominantemente virtuale) segnano i nuovi processi dell’accumulazione e della valorizzazione capitalista³¹. Gli impulsi all’accumulazione e alla creazione di valore si basano in maniera crescente su nuove tipologie di rapporti di lavoro e di produzione immateriale, in cui i tradizionali schemi di redistribuzione sono superati e in cui si osserva sempre più il tramonto delle politiche di welfare. Chi lavora è spinto a sopperire, inoltre, non solo ai limiti relativi agli aspetti tecnici della sua attività lavorativa, che potrebbe risolvere ricorrendo alle sue capacità professionali, ma anche e soprattutto a quelli del suo carattere e delle sue emozioni, al fine di poterli inserire all’interno della catena produttiva delle relazioni. Come è stato opportunamente evidenziato,

²⁸ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France, 1978-1979* (2004), trad. di M. Bertani, V. Zini, Feltrinelli, Milano 2007, p. 196.

²⁹ L. Demichelis, *Biopolitiche (o biotecniche) del lavoro*, in L. Demichelis e G. Leghissa (a cura di), *Biopolitiche del lavoro*, cit., p. 103.

³⁰ A. Bonomi - E. Rullani, *Il capitalismo personale. Vite al lavoro*, Einaudi, Torino, 2005.

³¹ *Ex multis*: A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma, 2007; A. Gorz, *L’immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, trad. it. A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

diventa centrale, in questa trama di idee e di pratiche, non tanto il produrre e il consumare, che di fatto si mescolano e si confondono, ma il vettore di potere e di scelta che decide come utilizzare le proprie risorse, le proprie potenzialità per fini strategici. Ciò che si “organizza” nel nuovo dispositivo del lavoro è l’intera soggettività umana, fisica e psicologica, culturale e relazionale di ciascun individuo, che mette in gioco la vita, entrando con il proprio capitale umano nell’agone strategico del mercato. Capitale che coincide con chi lo detiene e lo usa, non separabile dal suo bios, messo in opera e arrischiato senza riserva³².

Dunque, il rafforzarsi della «metafora della “persona” come pratica manageriale»³³ ci spinge anche a ragionare su quelle condizioni che ne sono alla base, a partire da quella di flessibilità, che «costituisce il ritornello delle politiche economiche come delle tecniche di organizzazione del lavoro»³⁴. Richard Sennett, tra i principali interpreti di tale mutamento, non può fare a meno di notare che «le condizioni del tempo nel nuovo capitalismo hanno creato un conflitto tra la personalità e l’esperienza: sperimentare il tempo “scollegato” mette a rischio la capacità delle persone di trasformare le proprie personalità in narrazioni continuate»³⁵. Attraverso il racconto di quelle vite al lavoro, Sennett cerca di svelare l’inganno che copre l’attuale concetto di flessibilità. Il sociologo sottolinea come si ricorra a tale costrutto nel tentativo di aggirare le connotazioni negative che derivano dall’essere immersi nel sistema capitalista, in quanto si ritiene che, «opponendosi alla rigidità della burocrazia e riservando maggior attenzione al rischio, la flessibilità consenta agli individui un maggior controllo sulla propria vita»³⁶. Non è così: «il nuovo regime sostituisce nuove forme di controllo alle vecchie, piuttosto che

³² L. Bazzicalupo, *Soggetti al lavoro*, in L. Demichelis, G. Leghissa (a cura di), *Biopolitiche del lavoro*, cit., p. 59.

³³ L. Burgazzoli, *La metafora della “persona” come pratica manageriale. Una riflessione etnografica*, in L. Demichelis, G. Leghissa (a cura di), cit., pp. 113-125.

³⁴ M. Nicoli, “Io sono un’impresa.” *Biopolitica e capitale umano*, in «aut aut», vol. 356, 2012, p. 92.

³⁵ R. Sennett, *L’uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, trad. it. di M. Tavosanis, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 28-29. Il titolo originale del testo (*The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*) rende probabilmente ancora meglio il messaggio che l’autore intende veicolare, facendo riferimento espressamente alle conseguenze della nuova configurazione del lavoro sulle persone all’interno del nuovo capitalismo.

³⁶ *Ivi*, p. 10.

limitarsi ad abolire le regole del passato – e queste nuove forme di controllo sono spesso ancor più difficili da riconoscere»³⁷. Come argomenta Fraser nella sua rilettura di Foucault alla luce della globalizzazione, con la società post-fordista il paradigma è cambiato: si è passati dalla disciplina alla flessibilizzazione. Quest'ultima designa «sia una modalità di organizzazione sociale sia un processo di autocostruzione», i cui tratti distintivi sono «la fluidità, la provvisorietà e un orizzonte temporale di “non lungo termine”»³⁸. Inoltre, la libertà promessa da un'organizzazione flessibile nasconde spesso insidie, come nelle forme di telelavoro o di lavoro da remoto che hanno sostanzialmente e formalmente aumentato gli strumenti e le tecnologie di controllo dell'attività di chi lavora, oltre che contribuire a quella perdita di cittadinanza dell'attività lavorativa. Se in epoca pre-fordista il cronometro scandiva il tempo in maniera parcellare, «oggi la “logica metrica” del tempo si è trasferita dal cronometro allo schermo del computer»³⁹.

Di questa tendenza ne è un esempio quello che è iniziato a pieno titolo ad essere definito e indagato sia come dispositivo biopolitico e bioeconomico sia come vero e proprio concetto politico⁴⁰, immanente alla disciplina del lavoro contemporaneo, ossia la precarietà occupazionale. Già Bourdieu ammoniva al riguardo:

Iniziamo a sospettare che la precarietà sia il prodotto non di una fatalità economica, identificata con la famosa mondializzazione, bensì una volontà politica. [...] La precarietà, infatti s'inserisce in una modalità di dominio di nuovo genere, fondata sull'istituzione di uno stato generalizzato e permanente di insicurezza che tende a costringere i lavoratori alla sottomissione, all'accettazione dello sfruttamento⁴¹.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ N. Fraser, *From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization*, in «Constellations», vol. 10, n. 2, 2003, p. 169 (trad. mia).

³⁹ R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, cit., p. 58.

⁴⁰ F. d'Aniello, *La precarietà occupazionale come dispositivo biopolitico e bioeconomico*, in «Pedagogia più Didattica», n. 2, 2016, pp. 7-12; B. Neilson - N. Rossiter, *Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception*, in «Theory, Culture & Society», vol. 25, n. 7-8, 2008, pp. 51-72.

⁴¹ P. Bourdieu, *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista*, trad. it. di S. Mazzoni, Reser, Milano, 1999, p. 98.

Tra le principali conseguenze vi è la constatazione che l'instabilità che domina l'attuale fenomenologia capitalista tende a precarizzare «ogni aspetto dell'essere, ogni spazio e tempo del pensiero e dell'azione, ogni forma pratica dell'identificazione»⁴². Paradigmatico è del resto la crescente “piattaformizzazione” del lavoro⁴³, che rappresenta attualmente l'apice emergente dalla riorganizzazione e reinterpretazione del capitale nel paradigma del capitalismo bio-cognitivo: «In continuità con i dispositivi di flessibilizzazione e precarizzazione del XX secolo, la piattaforma opera come un mediatore tra lavoratore e committente senza la funzione istituzionale di integrazione tra le parti»⁴⁴. Il moltiplicarsi di lavoratori e lavoratrici che popolano il capitalismo delle piattaforme – di cui la pandemia è stata catalizzatore e incubatore – ha comportato ovviamente anche la necessità di doversi confrontare con nuove problematiche, a partire dalla stessa costituzione del rapporto di lavoro e dalle disuguaglianze che ulteriormente genera o esaspera. Ciò in quanto «le piattaforme operano strutturalmente (logicamente, verrebbe da dire) al di fuori di quel paradigma del [tradizionale] riconoscimento»⁴⁵. A riprova di quanto detto, nel rapporto dell'Oxfam intitolato *The Inequality Virus* del 2021⁴⁶, vengono documentati nel dettaglio sia la crescita delle disuguaglianze nei confronti di coloro che vivono all'interno di quello che può essere definito il settore informale, sia l'effetto amplificatore del Covid-19 sulle pratiche di polarizzazione all'interno della ripartizione della ricchezza che caratterizzano il modo di produzione capitalista. Inoltre, non va dimenticato che la contestuale trasformazione di lavoratori e clienti in utenti «apre nuove possibilità di messa in rete tra “utenti” in sfere d'attività fino ad allora non oggetto di mercificazione»⁴⁷.

⁴² M.M. Pasquino, *Otium e negotium. Capitalismo finanziario, precarietà e disparità di genere*, in T. Dini, S. Tarantino (a cura di), *Femminismo e Neoliberalismo. Libertà femminile versus imprenditoria di sé e precarietà*, Natan, Roma, 2014.

⁴³ A. Casilli, J. Posada, *The Platformization of Labor and Society*, in M. Graham, W.H. Dutton (a cura di), *Society and the Internet. How Networks of Information and Communication are Changing Our Lives*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2019, pp. 293-306.

⁴⁴ P. Cingolani, *L'informalità del capitale: tempi, lavoro e capitalismo delle piattaforme*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», vol. 11, n. 21, 2021, p. 82.

⁴⁵ S. Mezzadra, *Oltre il riconoscimento. Piattaforme digitali e metamorfosi del lavoro*, in «Filosofia Politica», n. 3, 202, p. 502 (inserto nostro tra parentesi quadre).

⁴⁶ Oxfam, *The Inequality Virus. Bringing together a world torn apart by coronavirus through a fair, just and sustainable economy*, <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621149/bp-the-inequality-virus-250121-en.pdf>.

⁴⁷ P. Cingolani, *L'informalità del capitale*, cit., p. 82.

Al discorso fatto finora manca tuttavia ancora un tassello, ossia quello rappresentato dalla prospettiva di genere e, soprattutto, dal lavoro di cura, che è stato a lungo attribuito alle sole donne e che si configura come la parte perennemente oscurata quando si analizza il lavoro. Il lavoro di cura, così come quello domestico, ha subito anch'esso una profonda metamorfosi, inserendosi all'interno di una precarietà strutturale con radici, tuttavia, ben più profonde di quel lavoro considerato produttivo. La voce delle donne immerse in tale sistema sottolinea questo: «la precarietà non è la nostra identità, ma oggi è la situazione della nostra libertà»⁴⁸. Le donne rappresentano una parte consistente di quei lavori collocati nell'invisibilità: ecco perché «il lavoro femminile costituisce un osservatorio privilegiato per comprendere come l'instabilità e la precarietà del lavoro abbiano caratterizzato tutta la storia del capitalismo industriale»⁴⁹. Durante la pandemia il lavoro delle donne, a volte sottopagato, non riconosciuto e portato avanti in contesti non privi di violenza, ha visto su di sé puntati i riflettori, con la riapertura di un dibattito in tema di riconoscimento e dignità⁵⁰. Eppure, proprio a partire dal paradigma della cura e in prospettiva post-pandemica si è lanciato, in risposta ad un capitalismo dell'incuria, un appello per andare oltre, verso una politica della cura e dell'interdipendenza, per una rivalutazione di tali categorie e un loro ripensamento non solo in relazione ad un ambito prettamente femminile, marginale e di sfruttamento⁵¹. Si è trattato della proposta di un esercizio di immaginazione politica in un mondo in cui sembra che «l'incuria regna sovrana»⁵² e per una visione diversa di democrazia, non dissimile da quella *caring democracy* di cui parla Joan Tronto⁵³ e quella cura del mondo propugnata da Elena Pulcini⁵⁴. Intendere il paradigma della cura nell'accezione delle sue

⁴⁸ A. Nannicini, *Precarietà: donne di oggi pongono domande*, in L. Salmieri - A. Verrocchio (a cura di), *Il lavoro cambia*, cit., p. 171.

⁴⁹ E. Betti, *Storicizzare la precarietà del lavoro tra fordismo e post-fordismo*, in L. Salmieri - A. Verrocchio (a cura di), *Il lavoro cambia*, cit., p. 103.

⁵⁰ *Ex. multis*: L. Leonini, *Vite diseguali nella pandemia*, in «Polis», n. 2, 2020, pp. 181-190; E. Croci Angelini, E. Valentini, *Disuguaglianze di genere in una pandemia: un approccio economico*, in «Heteroglossia», n. 18, 2022, pp. 29-45; E. Rigo, *L'impatto degli studi di genere sul diritto. Riproduzione sociale, lavoro non retribuito e cura sotto la lente della pandemia da Covid-19*, in «Rivista di filosofia del diritto», n. 2, 2022, pp. 319-338.

⁵¹ A. Chatzidakis *et al.*, *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, trad. it. di M. Moïse, G. Benzi, Edizioni Alegre, Roma, 2021.

⁵² *Ivi*, p. 17.

⁵³ J.C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York, 2013.

⁵⁴ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

teoriche, ossia come «una specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro mondo in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile»⁵⁵, implica aprirsi a punti di osservazione diversi, come quello di genere, per riflettere sulla possibilità di integrare di fatto alle tradizionali categorie del pensiero e della politica altrettanto valide prospettive, tuttora segregate e invisibili. Conferire dignità alla cura, nella consapevolezza ovviamente anche dei suoi limiti, consente comunque di rimettere in discussione gli attuali paradigmi interpretativi e affrontare i problemi e le metamorfosi del lavoro attuale nell'ottica della rivalutazione di quelle condizioni di vulnerabilità e dipendenza estromesse con forza dal soggetto astratto su cui la politica e il diritto occidentali, e a maggior ragione il diritto del lavoro, hanno costruito le proprie fondamenta.

3. Teoria e prassi per l'abitare dei contesti organizzativi

Tra le prospettive di intervento per un ripensamento dell'organizzazione dei contesti lavorativi, Gorz confida nel ruolo giocato da «una politica di previsione e una politica di formazione, pianificate in funzione di scadenze prefissate»⁵⁶, che possa quindi contribuire ad una redistribuzione del lavoro più equa e sostenibile. La possibilità di procedere a tale redistribuzione è del resto già possibile. «Oggi, non c'è industria, né amministrazione, né servizio pubblico, né impresa degni del nome che non debbano pianificare a scadenza quadriennale il proprio fabbisogno quantitativo e qualitativo di manodopera»⁵⁷: tale pianificazione necessiterebbe, tuttavia, del più ampio coinvolgimento possibile delle persone a tutti i livelli organizzativi, al fine di identificare le pratiche che meglio si adattano alle esigenze di chi lavora.

La consapevolezza delle complessità delle attuali metamorfosi del lavoro implica il bisogno allora di mobilitarsi per la predisposizione e l'applicazione di strumenti che traducano le politiche per un lavoro sostenibile in prassi operative. Per un discorso sul tema, la categoria da cui intendiamo partire è quella di benessere, proprio in contrapposizione al malessere che connota la società del lavoro.

⁵⁵ J.C. Tronto, *I confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, trad. it. di N. Riva, Diabasis, Parma, 2006, p. 118.

⁵⁶ A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, cit, p. 209.

⁵⁷ *Ibidem*.

Tuttavia, in un mondo sempre più globalizzato, in cui le norme politiche, culturali e sociali mutano rapidamente, è legittimo anche chiedersi se la nostra tradizione filosofica e politica occidentale sia in grado di «offrire l’inclusività e la solidità metodologica necessarie per comprendere le politiche del benessere, sempre più complesse e diversificate»⁵⁸. Il pensiero politico-filosofico deve essere, infatti, conscio della necessità di superare la promozione del benessere come idea non problematica e del tutto neutrale dal punto di vista culturale e di genere e affrontare la co-realizzazione di strategie di *welfare* lavorativo aprendosi a nuovi approcci metodologici nella definizione dei tempi e degli spazi di lavoro. Del resto, solo recentemente le agende di programmazione politica hanno iniziato a fare espressamente riferimento al benessere come obiettivo.

Se si prendono in considerazione alcune rilevazioni critiche offerte dai teorici della *workplace democracy* e del *workplace republicanism*⁵⁹, il percorso verso un benessere organizzativo comporta la rivalutazione dell’importanza degli strumenti partecipativi nonché dell’autodeterminazione delle persone che popolano i luoghi di lavoro. Tenendo a mente, infatti, che nel sistema post-fordista «il lavoratore riacquisisce capacità riflessive, relazionali, propositive, creative, contribuendo attivamente ad un incessante lavoro di autoproduzione di se stesso e di co-sviluppo con l’impresa in cui opera»⁶⁰, diviene allora opportuno volgersi ad una prospettiva

maggiormente centrata sulle caratteristiche/esigenze dei singoli dipendenti e sulla loro partecipazione attiva a tutti i processi aziendali, dando vita ad una cultura aziendale fortemente orientata al benessere comunitario (*welfare aziendale*), alla cura (*employee*

⁵⁸ I. Bache - K. Scott, *Wellbeing in Politics and Policy*, in I. Bache - K. Scott (a cura di.), *The Politics of Wellbeing*, Palgrave Macmillan, Sheffield, 2018, p. 13 (trad. mia).

⁵⁹ Vedasi sul tema: N.-h.Hsieh, *Workplace Democracy, Workplace Republicanism, and Economic Democracy*, in «Revue de philosophie économique», vol. 9, n. 1, 2008, pp. 57–78; A. Gourevitch, *Labor and Republican Liberty*, in «Constellations», vol. 18, n. 3, 2011, pp. 431-454; I. Gonzalez-Ricoy, *The Republican Case for Workplace Democracy*, in «Social Theory and Practice», vol. 30, n. 2, 2014, pp. 232-254; K. Breen, *Freedom, republicanism, and workplace democracy*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», vol. 18, n. 4, 2015, pp.470–485; E. Anderson, *Equality and Freedom in the Workplace: Recovering Republican Insights*, in «Social Philosophy and Policy», vol. 31, n. 2015, pp. 48-69; A. Perulli, *Il diritto del lavoro tra libertà, riconoscimento e non-dominio*, in R. Del Punta (a cura di), *Valori e tecniche nel diritto del lavoro*, Firenze University Press, Firenze, pp. 101-124, 2022.

⁶⁰ S. Cardone, *Nuovi modelli di formazione e sviluppo delle risorse umane. Promuovere il benessere organizzativo investendo in care, engagement e diversity*, in D. Dato - S. Cardone (a cura), *Welfare manager, benessere e cura. Impresa e pedagogia per un nuovo umanesimo del lavoro*, FrancoAngeli, Milano, 2018, p. 55.

care), alla valorizzazione della diversità (*diversity management*) e alla condivisione di valori e obiettivi (*shared values*)⁶¹.

Del resto, «lo schema biopolitico lascia intravedere una falla, un'area di vulnerabilità che porta a contraddire la finalità del suo disegno»⁶², consentendo di poter andare oltre quelle microfisiche del lavoro. In effetti, «per quanto sottoposta alla contaminazione della valorizzazione economicamente intesa, l'attività lavorativa che ci si pone di fronte, proprio per la sua natura, può generare saperi, riflessioni, combinazioni simboliche e rapporti in grado di trascendere il "principio-valore"»⁶³. Dal punto di vista operativo, abbracciare un approccio volto all'ascolto di quelle voci diverse, al contrasto dell'apatia e al superamento di quella logica performativa, in favore invece dell'inserimento dell'attività lavorativa in una progettualità di vita, richiede l'opportunità di dotarsi, innanzitutto, di strumenti di valutazione e monitoraggio adeguati, sulla cui base poter tracciare e ricostruire i contesti organizzativi in cui adottare le politiche e le strategie più adeguate.

A tal proposito, è nel percorso delle politiche europee per l'uguaglianza che ritroviamo una cassetta degli attrezzi a partire dalla quale si è cominciato ad introdurre misure di intervento espressamente indirizzate al benessere all'interno delle organizzazioni. In tale cornice è così possibile anche procedere ad una analisi delle cause che hanno portato a determinati approcci e metodologie antidiscriminatorie. Alcuni autori hanno proposto una differenziazione in tre fasi di tali politiche (adottate originariamente in tema di disuguaglianze di genere)⁶⁴: il trattamento paritario, le azioni positive e il *mainstreaming*. È importante notare che la prima concettualizzazione politica delle pari opportunità, ossia la prospettiva dell'uguaglianza di trattamento, implica che nessun individuo dovrebbe avere meno diritti umani o opportunità di qualsiasi altro. L'applicazione di tale concettualizzazione nell'ambito della Comunità europea si è concretizzata dapprima nell'adozione dell'articolo 119 del Trattato di Roma sulla parità di retribuzione per lavoro di pari valore e

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² F. d'Aniello, *Formazione e lavoro oltre lo schema biopolitico*, in «Formazione & Insegnamento», vol. XV, n. 1, 2017, p. 25.

⁶³ *Ivi*, p. 27.

⁶⁴ V. Lomazzi - I. Crespi, *Gender Mainstreaming and Gender Equality in Europe. Policies, Culture and Public Opinion*, Policy Press Shorts Research, Bristol, 2019, p. 13 (trad. mia).

successivamente nell'adozione di una serie di direttive sulla parità di retribuzione e di trattamento sul luogo di lavoro. Questo approccio si è tuttavia dimostrato in parte difettoso, dal momento che si concentrava prevalentemente sui diritti formali delle donne in quanto lavoratrici, senza affrontare di fatto le cause fondamentali della disuguaglianza di genere. Inoltre, si focalizzava sulla discriminazione con lenti monofocali. Al contrario in una politica basata sulle azioni positive «l'enfasi si sposta dall'uguaglianza di accesso alla creazione di condizioni che abbiano maggiori probabilità di portare all'uguaglianza di risultato»⁶⁵. In particolare, con l'espressione azione positiva ci si riferisce a quelle misure il cui «ancoraggio al principio di uguaglianza sostanziale giustifica l'attribuzione di vantaggi specifici al genere (o al gruppo) sottorappresentato [...]»⁶⁶. Al di là delle obiezioni sorte in relazione ai limiti sia teorici sia pratici di tale approccio⁶⁷, occorre piuttosto soffermarsi sulle motivazioni che hanno condotto all'introduzione e trasformazione di questo istituto nei contesti organizzativi. La necessità di intervenire dall'interno dei luoghi stessi di lavoro è infatti la risposta a quelle discriminazioni dirette o indirette che sono rimaste a lungo fuori dalla visuale del diritto e della politica. Pertanto, tali interventi si possono comprendere «in termini di giustizia compensativa, come compensazione di una passata ingiustizia, oppure distributiva, per garantire l'accesso a certi beni che sarebbero altrimenti ingiustamente preclusi a certi soggetti appartenenti a gruppi specifici per via della posizione marginale che occupano nella società a causa delle passate discriminazioni»⁶⁸. Intervenire sul malessere di chi è oggetto di pregiudizio significa, del resto, intervenire anche per il benessere di tutti coloro che lavorano e dei contesti dell'organizzazione in generale. Allo stesso tempo, la profonda dinamicità e le metamorfosi sempre più rapide, a cui il lavoro è stato (e continua) ad essere sottoposto, hanno dimostrato la debolezza della sola pianificazione di misure antidiscriminatorie positive.

⁶⁵ T. Rees, *Mainstreaming Equality in the European Union*, Routledge, London, 1998, p. 34 (trad. mia).

⁶⁶ C. Alessi, *Le azioni positive: definizione*, in M. Barbera - A. Guariso, *La tutela antidiscriminatoria. Fonti, strumenti, interpreti*, Giappichelli, Torino, 2019, p. 501.

⁶⁷ Per una disamina delle obiezioni sull'istituto delle azioni positive si rinvia alla discussione contenuta in M. Sandel, *Giustizia - Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano, 2013, pp. 187-206.

⁶⁸ E. Consiglio, *Che cosa è la discriminazione? Introduzione teorica al diritto antidiscriminatorio*, Giappichelli, Torino, 2020, p.71.

Prevedere ed attuare azioni che favoriscano la partecipazione, l'accesso a determinate posizioni o che consentano un'equa conciliazione tra tempi di vita e di lavoro rappresentano un primo passo sicuramente fondamentale nel riconoscimento dell'esistenza di un problema, però non sono strategie sufficienti da sole per ottenere i cambiamenti desiderati a livello strutturale. Il passaggio chiave si è avuto, infatti, con il *gender mainstreaming*, consistente in un approccio che chiama all'«incorporazione sistematica delle questioni di genere in tutte le istituzioni e le politiche»⁶⁹. Pertanto, l'introduzione di questa nuova strategia ha certamente iniziato ad influire anche sulla valutazione delle implicazioni di un'azione politica pianificata. A partire dalla Piattaforma di Pechino del 1995, la lotta alla discriminazione di genere e le politiche di azione positiva sono state affiancate proprio da questa nuova tecnica di *gender mainstreaming* e ad oggi si è avanzata anche l'opportunità di parlare *tout court* di un approccio di *diversity* o *non-discrimination mainstreaming* (estendendolo quindi ad ogni fattore di discriminazione, dalla disabilità alla provenienza etnica)⁷⁰. D'altra parte, quest'estensione è altresì da ricercare nella proposta di integrare i processi di *policy-making* con una metodologia intersezionale,⁷¹ basata cioè sulla considerazione della molteplicità degli aspetti che compongono le nostre identità e dei modi in cui questi si intrecciano creando particolari situazioni di svantaggio o di privilegio in un determinato contesto sociale. L'approccio intersezionale tenta quindi di rendere conto di quei processi variabili di mutamento dei diritti umani, innescati proprio dall'intersecarsi tra più qualità dell'identità della persona, e consentire di guardare oltre gli effetti che tradizionalmente si suole ricollegare alla discriminazione o al pregiudizio. Il *mainstreaming* ha la finalità sia di gettare luce anche sul rischio di discriminazione multipla in ottica intersezionale sia di

⁶⁹ M. A. Pollack - E. Hafner-Burton, *Mainstreaming gender in the European Union*, in «Journal of European Public Policy», vol. 7, n. 3, 2011, p. 434.

⁷⁰ Questa definizione è desunta dalla Comunicazione della Commissione, COM(2008)420 *Non-discrimination and equal opportunities: A renewed commitment*. È utile sottolineare che l'articolo 10 del Trattato europeo fornisce comunque una base giuridica per l'avanzamento di questo *mainstreaming* a livello di Unione europea.

⁷¹ L'intersezionalità rappresenta un concetto di portata metodologica innovativa, usato per la prima volta dalla giurista afro-americana Kimberlé Crenshaw nel 1989, che ha avuto notevole successo nella letteratura per indicare una teoria della dominazione che si basa sull'idea le molteplici e diverse forme di oppressione e di discriminazione siano non gerarchizzabili e non separabili, intersecandosi fra loro. Ecco che nella teoria dell'intersezionalità le differenti forme di oppressione vissute contemporaneamente vanno a complicarsi e non semplicemente a sommarsi tra loro, né sono l'effetto di una mera moltiplicazione dei singoli assi di dominio. Cfr. K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «The University of Chicago Legal Forum», vol. 140, 1989, pp. 139–167; - *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review», vol. 43, n. 6, 1991.

rendere letteralmente la non discriminazione una “corrente principale” in tutti gli ambiti in cui le differenze sono causa di disuguaglianze. Il *mainstreaming* della non discriminazione consiste quindi nel garantire l'integrazione di una prospettiva di uguaglianza in tutte le fasi del processo di elaborazione delle politiche, dalla progettazione all'attuazione, al monitoraggio e alla valutazione: significa intendere la non discriminazione come una domanda, interrogandosi se una pratica, una situazione o una misura discriminano e come evitarlo. Discriminare in questo senso è, dunque, da prendere alla lettera, dal suo etimo latino, come “fare una distinzione”, “distinguere”: la finalità è di evitare di distinguere senza il porsi la domanda sul malessere che potrebbe causare.

Pertanto, nell'organizzare in ottica di benessere gli attuali contesti lavorativi, la *pars costruens* non può che cominciare da una rinnovata attenzione al benessere come categoria realmente politica, e anche per certi versi polemica. Pensare alla redistribuzione del lavoro, dei suoi tempi e dei suoi spazi, implica la consapevolezza non solo della complessità organizzativa e strutturale dei nuovi contesti lavorativi, ma anche delle differenze (di genere e oltre il genere) e delle potenziali ed attuali discriminazioni che minano questo proposito. Detto altrimenti, l'organizzazione del lavoro in ottica di ridefinizione e redistribuzione non può prescindere dal prendere in considerazione, attraverso adeguati strumenti, i fattori che possono essere oggetto di pregiudizio in tale processo. Ecco che qui si apre la strada per la creazione di «un'organizzazione “personale”, ovvero un'organizzazione che ospita le persone ponendole al centro della propria configurazione»⁷². In questo modo, non appare così utopica neanche la «costruzione di una cultura del lavoro che [...] permetta agli individui di “autorealizzarsi” liberamente, nel loro tempo disponibile, attraverso la cooperazione volontaria, le attività scientifiche, artistiche, educative, politiche ecc.»⁷³, nel rispetto delle diverse istanze e delle differenze. Ricollegandoci alla suggestione di un ritorno all'*otium*⁷⁴, si rigetta così luce anche su ciò a cui Arendt si riferisce con l'espressione *la vita della mente*⁷⁵, che necessita di tempo e libertà a disposizione e che si sostanzia nel «rimpossessarci inoltre di quella facoltà che era la comunicazione

⁷² F. d'Aniello, *Formazione e lavoro oltre lo schema biopolitico*, cit., p. 27.

⁷³ A. Gorz, *La metamorfosi del lavoro*, cit., p. 204.

⁷⁴ G. Mari, *Lavoro, identità e ozio: per un'etica del lavoro*, in A. Gramolati - G. Mari (a cura di), *Il lavoro dopo il Novecento. Da produttori ad attori sociali*, Firenze University Press, Firenze, 2016, pp. 117-130; G. Mari, (a cura di), *Libertà, sviluppo, lavoro*, Bruno Mondadori, Milano, 2004.

⁷⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. G. Zanetti, il Mulino, Bologna, 2009.

affettiva ed emotiva sostituendola alla comunicazione strumentale legata all'idea di successo e di competizione»⁷⁶. Conseguentemente, diviene vitale per una teoria e una prassi dell'abitare le organizzazioni la consapevolezza di poter agevolare in maniera partecipata la ricostruzione di tempi e spazi realmente liberi, così come dover utilizzare le giuste lenti per vedere sia ciò che tradizionalmente è rimasto invisibile e fuori dai confini sia ciò che il capitale nasconde. Pensare e organizzare il lavoro attraverso i problemi che in esso divampano, a partire dalla libertà, dalla dignità e dalla relazionalità nel e fuori da esso, fa riaffiorare anche l'importanza di mettere le persone nelle condizioni di agire liberamente e partecipativamente secondo le proprie possibilità e capacità, per dirla con Sen e Nussbaum. Del resto,

prima di essere *ludens* o *laborans*, prima di avere diviso la vita in due, opponendo gioco e lavoro, ozio e impegno, prima della riduzione del lavoro alla sola vita economica, l'uomo è stato ed è un essere capace di agire, capace di ritrovare la libertà dentro la fatica, che ha bisogno di essere in azione, che ha una vocazione per la *vita activa*⁷⁷.

⁷⁶ S. Berni, *Per una teoria critica del lavoro*, cit., p. 408.

⁷⁷ D. Giulisano, *La pedagogia del lavoro tra competenze e capability: una nuova prospettiva europea*, in «Quaderni di Intercultura», vol. IX, 2017, p. 70-81.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

BRIEF PLATONIC NOTES FOR A WORKING HYPOTHESIS ON THOMAS' *DE REGIMINE PRINCIPIUM*. TRACKS AND THEMES FOR COMPARISON.

DOI: 10.7413/18281567250

by **Leonardo Masone**

Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"

Abstract

Thomas Aquinas is rightly considered a thinker influenced by the Aristotelian philosophical approach widespread in the Middle Ages. However, at least as regards the political profile, it is possible to hypothesize that the reflections of the theologian's last phase were fascinated by elements oriented towards a certain mature Platonism. In particular, it is possible to find traces of Plato's *Laws* on *De Regimine Principium*, an unfinished pamphlet. A fascinating thematic hypothesis that deserves further investigation.

Keywords: Thomas of Aquinas, Plato, De Regimine, Laws, Aristotles.

Introduction

It seems almost obvious to state the Aristotelian influence on the political thought of Thomas Aquinas, as indeed on many thinkers of his time¹. Again in his last work, the *De Regimine principium ad regem Cypri et de regimine iudaeorum ad ducissam Brabantiae*, Aristotelian elements are evident in the suggestions that the Dominican philosopher dedicates to Hugh II of Lusignan, King of Cyprus until 1267, who in return had a chapel consecrated to the monk in Nicosia Cathedral². The *De Regno*

¹ On the reception of Aristotle's *Politics* in the Middle Ages, see G. Fioravanti, *La "Politica" aristotelica nel Medioevo: linee per una ricezione*, in "Rivista di filosofia", 52, 1997, pp. 17-29.

² Cfr. A. Cesaro, *La monarchia come ottima forma di governo nel De regno ad regem Cypri di Tommaso d'Aquino. Una nota sul tema de regimine principum nel pensiero politico del XIII secolo*, in «Heliopolis. Culture e Civiltà», XIV, 1, 2016, p. 65; T. Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago University Press, Chicago, 1963, p. 275; see H.F. Dondaine, *De Regno ad Regem Cypri by Thomas Aquinas*, cit. pp. 424-425.

has often enjoyed lesser consideration also due to doubts about its authenticity³. However, in addition to the influence of Aristotle and to some extent of Cicero and Augustine, a certain intellectual attraction operated by certain Platonic dialogues, in particular the *Republic* and the *Laws*, can at least be assumed in Thomas' last work.

While the *Doctor Angelicus* and all medieval scholars were not equipped to place the Greek philosophers with historical accuracy, as we know, they were also not in possession of all the authentic texts. Between the *Summa theologiae* and the *Contra Gentes*, there are many references to the *Timaeus*, the *Republic* and the *Laws*⁴. However, it was mainly Plato's indirect sources that were successful, among them Augustine, Dionysius the Areopagite, and the Greek Fathers⁵. However, knowledge also involved new Greek-Arabic translations⁶. On the political theme, however, little impetus can be discerned even in the 13th century, when in response to the Augustinian approach of Bonaventure and the Parisian Franciscans, Albertus Magnus and the members of the Cologne School felt the need to introduce a renewed interpretation of Aristotelian philosophy into Christian culture, without excluding Platonic (and Neo-Platonic) intersections⁷.

1. Medieval Aristotle interpreter of Plato

One of the most insightful sources of Thomas' indirect knowledge of the Platonic text was provided to him by the *Commentary on Aristotle's Politics*⁸. Chapters VI and VII of the *Commentary* were concerned with an examination of the *Laws*, against which the Stagirite is critical (*Pol.*, 1264b-

³ Cfr. M.F. Jordan, *De Regno and the place of Political Thinking in Thomas Aquinas*, in "Middle Ages", 18, 1992, pp. 151-168.

⁴ These works were only partially known during the Middle Ages through Latin translations, cfr. I. Caiazzo, *Le forme et les qualités des éléments: lectures médiévales su Timée*, in F.Celia, A.Ulacco (a cura di), *Il Timeo. Eseggesi greche, arabe, latine. Relazioni introduttive ai seminari della V "Settimana di Formazione" del Centro Interuniversitario "Incontri di culture. La trasmissione dei testi filosofici e scientifici dalla tarda antichità al medioevo islamico e cristiano"*. Pisa, Santa Croce in Fossabanda, 26-30 aprile 2010, Pisa University Press, Pisa, 2015, pp. 307-323.

⁵ B. Faes de Mottoni, *Il Platonismo Medievale*, Torino, Loescher Editore, 1979, pp. 10-16.

⁶ Ivi, pp. 69-78.

⁷ Ivi, pp. 159-162 and pp. 189-203. On the reception of the dialogue within Neoplatonism, see J. Dillon, *The Neoplatonic Reception of Plato's Laws*, in F.L Lisi (eds.), *Plato's Laws and its Historical Significance. Selected Papers of the I International congress on Ancient Thought. Salamanca, 1998*, Akademie Verlag, Sankt Augustin, 2001, pp. 243-254.

⁸ The commentary on the *Politics* was continued by Pietro d'Alvernia (cfr. L. Lanza, *Aspetti della ricezione della «Politica» aristotelica nel XIII secolo: Pietro d'Alvernia*, in «Studi Medievali», 2, 1994, pp. 643-694).

1265b). In the first of the four parts into which Chapter VI is divided, Thomas refers back to the polemic Aristotle had addressed to the *Republic* and in particular to the Platonic plan of the communion of women, children and goods (*Pol.*, 1261b 17-1263a 42). But Aquinas' greatest interest lies in the philosophy of law and its realization in laws, which is also the founding paradigm of Plato's last political project. The Dominican thinker dwells on the division of the city into three parts, corresponding to the three social classes and the respective parts of the soul; but also on the education to be administered to the ruling groups (*In Pol.*, VI, 2-6) and the common features of the two projects presented in the *Republic* and the *Laws* (VI, 7), as well as the participation of women in the *sissizi* (VI, 9), which Aristotle opportunistically considers to be a democratic element (*Pol.*, 1265b 41-42). In the fourth part of Chapter VI, Aquinas discusses Aristotle's criticism of the feasibility of Plato's project of the *Laws* (*In Pol.*, VI 12-14): a city with great ambitions cannot be confined to an island, and Plato's energy for the administrative planning of the territory (*Pol.*, 1265a 21-22) must instead be directed at relations with neighbouring states, because enemies may lurk in them ready to attack the security of the nascent community⁹. The leaders of Magnesia, the city of platonic *Laws*, should therefore pay more attention to both the military and economic strengths of the neighbouring *poleis*, with which it is advisable to maintain solidary ties: Aristotle goes so far as to assess the usefulness of imitating the legislative system of neighbouring cities in order to maintain peaceful relations with them¹⁰.

2. Doctrinal innovations in the *De Regimine principum*

The argument of *De Regimine principum ad regem Cypri et de regimine iudaeorum ad ducissam Brabantiae* turns out to be that of delivering to future rulers an essay on constitutional theory, in which the historical origins of the monarchical form and the behaviour that every king should assume in the varied circumstances of his legislative activity are explained. It is a treatise on monarchical ideology in the tradition of the *specula* that in part recalls the introduction to Cicero's *De Oratore*¹¹.

⁹ See F. Pezzoli, *Commento*, in Aristotele. La Politica, II, , F. Pezzoli, M. Curnis (a cura di), L'Erma di Bretschneider, Roma, 2012, pp. 235-243.

¹⁰ E. Schütrumpf, *Aristoteles. Politik, II*, Berlin, 1991, p. 223.

¹¹ W. McCormick, *The Christian Structure of Politics: The De Regno of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2022, pp. 24-25. On the general form of this genre, see D. Quagliani, *Il modello del*

Thomas also refers to taking inspiration from the Bible and ancient philosophers. The project of educating a Christian king for a Christian state represents a continuity with some passages from the *Commentary on Aristotle's Politics*.

Before the people, the ruler must appear as a captain capable of steering the vessel to safe harbours even when the sea is stormy (I,1). The simile with the helmsman and the ship appears in numerous places in the Thomist text (I,2; I,9; I,14)¹². Numerous thinkers in Greek Antiquity used this *topos*, as witnessed as early as Homer (*Od.*, III 283), or Theognid (667-682). But it is Plato himself who uses this reference to delineate an internal contrast within the democracy of Athens rather than to define two rival factions. In the *Republic*, in fact, Socrates refers to a *naukleros*, the ship-owner who, together with the Athenian *demos*, took possession of the ship, albeit lacking adequate nautical aptitude, but in the presence of a crew of quarrelsome sailor-demagogues (*Resp.*, 488a-b; *Gorg.*, 466b-c). The principle that governs the Platonic construct is competence, whereby true rulers in possession of philosophy are compelled to rule, despite their reluctance¹³.

For *Doctor Angelicus*, man is an 'agent by intellect' and therefore acts for a specific purpose¹⁴. To 'govern by intellect', however, the monarch has only a general awareness of the benefits that nature holds, and to acquire more specific knowledge in the various disciplines with which physical phenomena can be explained, human beings need others. According to Aquinas, citizens need 'leaders' capable of making community life harmonious, since no one is equal to removing obstacles in solitude: men are political and social animals in possession of reason and the ruler has the task of governing the multitude (*De Reg.*, I,1). The 'natural' reference to Aristotle (*Pol.*, 1253a 3-4) is evident¹⁵. Where there is no governor there is no people. Every individual, however, possesses a soul

principe cristiano. Gli specula principum fra Medioevo e Prima Età Moderna, in V.I. Comparato (eds.), *Modelli nella storia del pensiero politico*, I, Olschki, Firenze, 1987, pp. 103-122.

¹² Cf. A. Cesaro, *La monarchia come ottima forma di governo nel De regno ad regem Cyprici di Tommaso d'Aquino. Una nota sul tema de regimine principum nel pensiero politico del XIII secolo*, cit., p. 64.

¹³ Cf. G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Plato e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2016, pp. 14-41.

¹⁴ W. McCormick, *The Christian Structure of Politics: The De Regno of Thomas Aquinas*, cit. p. 28.

¹⁵ Cf. G. Angelini, *L'uomo come ζῷον πολιτικόν. An interpretative hypothesis of a fundamental lemma of Aristotelian thought*, in *Scienza&Politica*, XXX, 58, 2018, pp. 131-154.

divided into three parts, well arranged by divine Providence¹⁶: the rational part in the brain governs the irascible and the unbridled (*De Reg.*, I,1). Extending and deepening a theme already elaborated in the *Commentary on the Politics*, Plato's contribution to Thomas' political thought is undeniable here. For the Athenian philosopher, every soul comprised within itself the thinking *logistikón*, the *thymoeides* fuelled by courage and aggression, and the *epithymetikon* moved by desire and the drives of pleasures. The constitution of this psychic entity took place through a series of splits between the nobler part of the intellect close to the divine and those closer to corporeity (Plat., *Resp.*, IV, 439d); and in the latter, a further division was consummated between the component desiring material goods, from food to riches, located below the diaphragm and that closer to the heart, which although irascible, if well-educated could be a strength for the community (439e-441c). Plato indissolubly links the structure of the political community with the psychological structure of the individual citizen: an ontological phenomenology useful both to illustrate the potential daily conflicts inherent in the one, understood as an individual, and to organize the many, perceived as the civic body, among whom, however, only in a few emerges the reason capable of resolving the psychological and political oppositions within the city. Thus, the preponderance of the part of the individual's soul would also define his belonging to one of the three social classes: the risk of civil decay would be generated by a psychic alteration that would lead the best government towards a decline, transfiguring first into an oligarchy, then into a democratic regime and thus ending in the depths of tyranny (561c-573b)¹⁷. In order for the king not to become a tyrant, a wise and temperamental man must be elected. This preventive action seems to have both an Aristotelian and an Augustinian tone¹⁸. Sometimes, however, if tyranny does not degenerate excessively, citizens must indulge and metabolize these non-extreme forms of tyranny, lest they run the risk of creating worse evils (*De Reg.*, I,6)¹⁹. In this sense,

¹⁶ Cf. J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998, pp. 304-312.

¹⁷ See G. Giorgini, *Il tiranno*, in M. Vegetti (ed.), *La Repubblica. Traduzione e Commento*, Bibliopolis, Napoli, 2005, pp. 423-470.

¹⁸ See M.M. Keys, *Aquinas, Aristotle and the promise of Common Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 164-165.

¹⁹ Cfr. also W. McCormick, *The Christian Structure of Politics: The De Regno of Thomas Aquinas*, cit., pp. 83-84).

democracy can be even more dangerous and history itself proves this (I,5)²⁰. Internal division within the multitude can reserve savage conflicts that create new and more heinous tyrants, as happened in Syracuse in the time of Dionysius (I,5). The Syracusan affair of the 4th century is inexorably linked to the figure of Plato: we do not know whether Thomas read the famous *Letter VII*, but already the indirect accounts transmitted both in Antiquity and in the Middle Ages made known the disappointing political relationship between the tyrant of Syracuse and the Athenian philosopher²¹.

A certain suggestion in Thomas must have come from late Neo-Platonic readings, according to which the sovereign retains a rational soul linked to the body used as an instrument of action²². This argument, therefore, must not have escaped the *magister*. Exactly as for the philosopher of the *Republic*, the ruler of *De Regno* nurtured the innate prevalence of the rational soul, and for this reason invested by God to govern men. The Thomist philosophical architecture accepts the Aristotelian view that human nature is directed to the Good and the Socratic view that no one does evil voluntarily, but only through ignorance or error or some temporary suspension of judgement (*Resp.*, II, 382a; III, 413a; IX, 589c; *Tim.*, 86e; *Leg.*, V, 731c; IX 860d)²³. Although Aquinas's metaphysics also revolves around this idea, he nonetheless feels obliged to recognize the Christian framework of original sin, according to which human beings are so imperfect that they are incapable of being inclined to evil (*De Reg.*, I, 1): a perspective, this one, still fully Augustinian and in contrast to Aristotelian postulates²⁴.

3. Ancient laws in Thomist constitutional reflection

Aquinas' discussions on the constitution almost always intersect with questions of ethics. The theologian feels the need to explain the reasons for human deviations within a broad cosmological

²⁰ See M. Merlo, *La sintassi del "Regimen Bene Commixtum" e del "Regimen Politicum" fra Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca*, in "Filosofia Politica. La Costituzione mista", 1, 2005, p. 39.

²¹ For a commentary on the events of Dionysius recounted in *Lettera VII* (344d-352a), see M. Isnardi Parente, *Commentary*, in M. Isnardi Parente (ed.), *Platone. Lettere*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2002, pp. 251-256.

²² D.J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 88-91.

²³ On the Socratic conception of the Good as opposed to the evil of ignorance, see, among others, R. Ferber, *Πάντα Πράττειν. Socrates and the Good in the Republic*, in "Méthexis", 23, 2010, pp. 91-102.

²⁴ See S.B. Drury, *Aquinas and Modernity. The Lost Promise of Natural Law*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland (U.S.A.), 2008, pp. 25-26.

and historical account of the entire movement of creatures, from their origin to their fulfilment (I, q.1, 3ad 2). Within the deliberations of conscience, one must understand what reason requires, and from there what actions are consistent with the pursuit of the Good. The concern for true justice concerns the manner in which one treats one's neighbour, only then to be determined according to law²⁵. No one can depart from justice unless driven by the desire for personal gain. From this perspective, the king's good behaviour serves as an example and excludes, at least in theory, yielding to tyranny. A friendly relationship cannot exist between the tyrant and his subjects: he plunders his citizens in the knowledge that no restitution will ever be due to them. The worst fate of a people happens when they hate the sovereign and in the case of the despot this is a constant: when the individual rises up, the multitude often follows (*De Reg.*, I,10). But the good conduct of just and wise rulers also leads to greater and more honest riches (I,11). Monarchy is the constitutional form closest to nature and to God and is the only one that contains within itself the unifying principle of multiplicity (I,12)²⁶. Just as God divides things according to an ineluctable order, so the king divides citizens according to their souls (I,13). The importance of the office of government cannot be fully understood if one ignores the profound reason for its institution, namely the idea that man rules over the earth and animals by divine will.

The king must lay down laws for his subjects to achieve virtue, for without them it is impossible to lead a virtuous life (I,15). Such laws must defuse the impediments that may occur on the way to the *telos within the* individual conscience. And only the priests who know the authentic interpretation of the divine law can intervene on it. Sticking to the rational intellect, the essence of the law, as stated in the *Summa theologiae*, determines the formal, final, efficient and material cause (*S.Th.*, q. 90)²⁷. The rule is the measure of action by virtue of practical reason, and it is precisely by virtue of this

²⁵ J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, cit., pp. 187-188.

²⁶ A. Cesaro, *La monarchia come ottima forma di governo nel De regno ad regem Cypri di Tommaso d'Aquino. Una nota sul tema de regimine principum nel pensiero politico del XIII secolo*, cit., p. 75.

²⁷ Cfr. A. Vendemiati, *Analogia della legge. Uno studio su S. Tommaso d'Aquino*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 86/3, 1994, pp. 480-486.

faculty that it proposes the ultimate purpose, which is the Common Good, i.e. individual bliss subordinated to collective bliss, acting as the general collector of all particular ends²⁸.

The close connection between the substantial and the formal runs through all of Thomas' philosophy, in particular his psychological theory, whereby man is to be understood as a single consistency composed of body and soul. The same conviction emerged from Thomist social doctrine, which in some cases also recognized force as a virtuous element: although it did not have to be the only form of persuasion, it could sometimes be an inescapable exercise, the brutality of which, however, was ennobled by law. The *Naturalis ratio*, motive reason, ductile and manifold, was fixed in the flow of events²⁹. The eternal law in the mind of God was the prime example of every type of rule and government (*S.Th.*, I-II, q. 93)³⁰. Transcending all legal categories, the divine engine descended into human minds and there partially expressed itself in two ways: directly, through the orders of natural and benevolent reason indicating the rightness of earthly actions; following an indirect mechanism, through an act of the human will that determined some additional rules. The former sanctioned the procedure towards natural law, the latter defined positive law³¹. For Thomas, the identification of nature with *ratio* made the latter an actress and not a spectator in community life, since it represented a shaping purpose and not just a logical essence. With the concept of nature, Aristotle also understood unconscious and feral drives: the existence and essence of a thing can only be known through an act of judgement charged with sensitive perception. Thus, the law is defined as an institution of reason tending to the Common Good promulgated by the community's curator. But the king must still aspire to the divine law, for which he is instructed by the priests in three stages: through the creation of the earthly norm within the multiplicity of conditions for a righteous life; through the preservation of this direction; through the promotion and perfection of *it in itinere*. The realization of this political situation is aided by peace, the only stable ground for virtue, which can, however, be challenged from within the community if the multitude changing its attitude towards the king no longer recognizes his

²⁸ See M. Bastit, *Naissance de la loi moderne*, P.U.F., Paris, 1990, pp. 61-62, or more recently T. Tsonchev, *The political Theology of Augustine, Thomas Aquinas and Reinold Niehebur. Essays in political theology and Christian Realism*, Independently Published, Montreal, 2018, p. 64.

²⁹ T. Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, cit., p. 113.

³⁰ See the commentary in R.J. Regan, *Thomas Aquinas. On Law, Morality, and Politics*, cit., pp. 30-39.

³¹ See M.D. Guerra., *Beyond natural law talk: Politics and Prudence in St. Thomas Aquinas's On Kingship*, in *Perspectives on politics*, 31/1, 2002, pp. 9-14.

public authority. But pitfalls can also come from outside the city, due to violent attacks by enemies. In such cases, the king must know how to modify the institutional architecture, because time wears and corrupts, as well as renew and know how to arrange laws that reward virtuous behaviour (*De Reg.*, I,15).

With such premises, it is appropriate that those who govern should be subject to the authority of the law³². In the Aquinas philosopher's reflections, there is a fundamental question for understanding the perspective and results of his political thought, which is intertwined with another division, namely that between the 'kingly and political regime', which originated in the fierce introduction of the *Politics* (1252a 14-17). However, the comparison between king and *politikos*, the basis of the definition of political science according to Aristotle, undergoes a forcing in William of Moerbeke's translation that influences the reception of late medieval Aristotelian thought and involves Thomas himself. In the remarks of several 13th-century commentators, the distinction developed in the first pages of the *Politics* establishes, instead, a comparison between two different political regimes, the 'royal' one in which the sovereign has full powers and the 'political' one in which the exercise of power by the ruler instead has well-defined limits, set by the law of the state³³.

Based on these convictions, according to the *magister*, the king is the reference for the social cohesion of the state, which in the absence of his rational action would be destined to dissolve. The Common Good points to an ultimate horizon that requires not only a close relationship between the most efficient form of government in the administration of the public space and the social groups that comprise it, but also the internal harmony of the social body itself in a conception of the community as a political plurality, which cannot appear merely as an aggregation of individuals (*De Reg.*, I,2). In this view, the law consolidates authority and promises a result that no other legal and political institution can guarantee and, therefore, being of divine derivation, the monarch must contaminate the state with its constituent principles. For Thomas, this represents the only way to curb the authoritarian and absolutist instincts of the man alone in command and avoid the deformation of monarchy into tyranny, thus fixing the limits to royal power. The law assumes a politically superior

³² Cfr. J.M. Blythe, *Ideal Government and Mixed Constitution in the Middle Age*, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 43-44.

³³ S. Simonetta, *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale*, in *Governo Misto. Ricostruzione di un'idea*, D. Felice (a cura di), Napoli, 2011, p. 170.

value to humanly understood governmental regimes, even compared to the excellent constitutional model. However, while the moral and legitimising choice of the ruler by the people remains opportune, as advanced, for example, in the *Summa theologiae* (I-II, q. 95 a.4; q.105, a.1), this proposition does not find perspicuous confirmation in the *De Regimine*, given the continuous observations on the risks of ethical and psychological change in the multitude (*De Reg.*, I,5). On the contrary, it appears in the text that only a few well-selected members of the community can be entrusted with the election of the king (I,6). In this treatise, we also glimpse a kind of ranking of phenomena that lead to tyrannical degradation in which a prominent position is occupied precisely by the vagaries of the masses. The best form of city life is the royal rule of law, a protraction of the rule of God: in this sense, the mixed regime takes on the connotations of a divine paradigm on earth. The fundamental element of the fundamental presence of law in the most efficient governmental formulation seems to bring Thomas's proposal closer to Plato's *Laws*, the proto-ideator of the political project of the mixed constitution. In his last dialogue, the Athenian philosopher profoundly renews the constitutional theory found in Book VIII of the *Republic*, although a more earthly approach is already evident in the *Political* (300e-303c). Of the six constitutional schemes with laws proposed there, three of which stand out as rational and as many as bad, in Book III of the *Laws*, they are reduced to two, the monarchy whose rational example is represented by ancient Persia and the democracy practiced in early Athens (*Leg.*, 693d). Within this new constitution that corresponds to a mixture of the positive institutes of the two 'mother' forms lies the regulatory framework that governs the life of the *polis*. However, the real mixture concerns the principles of authority and freedom that monarchy and democracy respectively express. The royal paradigm, in addition to its Persian roots, has in the course of time also incorporated and preserved the traditional *patrioi nomoi*, indispensable for the preservation of any community (680a)³⁴. Written laws, therefore, must be flanked by the oral transmission of just customs, which act as a permanent sting to their eventual immobility, which, on the other hand, can be a limitation. If the State of the *Republic* does not need laws because it is the wisdom of the philosopher-king that guarantees the right course of human affairs, in the colony of the *Laws*, the *nomos* represents the fundamental pillar for the entire institutional architecture.

³⁴ F.L. Lisi, *Repubblica VIII e Leggi III*, in M.Vegetti (ed.), *La Repubblica. Translation and Commentary*, Bibliopolis, Napoli, 2005, p. 637.

Regulatory harmony is ensured by the virtuous relationship between justice and happiness. The Lawgiver has the ability to make the city effective and, therefore, happy only with the help of the law understood as intelligence established by the divine mind (714a). The Platonic approach to law as a disposition of the intellect is also mentioned by Proclus (*In Remp.*, I, p. 238, 22-25), inferring that the science of law was a kind of determination of reason derived from a transcendent divine Intellect. An observation that must not have escaped Thomas. For Plato, the welfare of the city, the governor's overriding interest, is achieved by obedience to the sovereign law of which he himself is the 'servant' (*Leg.*, 715c). The *nomos* is the natural reason and principle of authority that obeys the divinities, the living result of theoretical reflection on law and the practical formulation of norms resulting from it³⁵. The *nomoi*, at the basis of which is the perfect *paideia*, are ordered and rational structures capable of directing human actions with discipline in the individual spheres of city life. The *nous* with the filter of nature creates the practical rules to be actually applied in the second best constitutional model. For Plato, the law expresses a grid of behaviour to which the 5040 new settlers must adhere. The citizens are healthy conductors of the legislative essence: they are persuaded by the legislator to obey the law and, in turn, take on the role of disseminators because they are convinced of its correctness. This contamination constitutes the necessary vehicle for the stabilization of the normative order, which becomes an active antibody against tyranny (710e). In the *Laws*, we witness a personification of the *nomos* that has desires and wills of its own, and thus becomes the 'golden' categorical imperative (645a)³⁶. It is its divine rationality that imposes obedience to it. Thus, as for Thomas, centuries earlier for Plato, the law is the indispensable element for any constitutional mixing.

Conclusions

Thomas argues that the principles of good governance are immutable and constant and that all political action must be directed by them, despite the limitations of will, power and the human condition. Aquinas is not concerned with the description of good rule, but with the explanation of the actual sources of good governance. From this perspective, his political writings are not an

³⁵ Cfr. B. Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma, 2021, pp. 249-250.

³⁶ L. Prauscello, *Performing Citizenship in Plato's Laws*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 227-230. See also A. Laks, *Legislation and Demiurgy: on relationship between Plato's Republic and Laws*, in *Classical Antiquity*, 9/2, 1990, pp. 218-219.

endorsement of a particular constitutional form: although he never hides his sympathies for the monarchical model, what interests the Thomist investigation most is the affirmation of the founding values that must then be pursued in order to achieve the goals of peace, unity and community well-being.

Doctor Angelicus is convinced that society cannot exist without being organized and directed by a governmental centre, just as the human mind controls the body; its function is to take charge of the health of the social whole. Following Aristotle, in *De Regno*, the author reiterates once again that the best and most natural form of political government is monarchy, warning that this can easily become *dominium super servus*, i.e. a tyrannical regime aiming at the private good. Therefore, as an 'ideal type', monarchy is the best exercise, but since there are no perfect rulers, this model must be organised as a mixed system³⁷: the element that best compliments the king's leadership is the law, because only it can stem tyrannical degeneration of all degrees. After a long absence in Western political thought, with Thomas the idea of the mixed system takes shape again, marking a milestone in the subsequent late medieval debate³⁸.

In *De Regimine principum*, *Magister Thomas* resumes the median political path in which Aristotelian and Augustinian philosophical elements largely interact, sometimes influenced by Ciceronian mediation³⁹. Rather than disconnected sections on the worst possible government, i.e. tyranny, in the interrupted treatise one can discern a shrewd dialogical structure that once again demonstrates the Thomist orientation towards kingship, which here enjoys the theoretical intersection with Latin Christianity and Greek philosophy⁴⁰.

However, it is possible to assume here no secondary Platonic reverberations. The considerations concerning the psychology of the Thomist ruler who must be pervaded by the presence of the rational soul, for instance, finds correspondence in the classical Platonic tripartite approach, according to which the reason present in the soul must direct the philosopher-king's conduct. But the more

³⁷ T. Tsonchev, *The Political Theology of Augustine, Thomas Aquinas and Reinold Niehebur. Essays in political theology and Christian Realism*, cit., pp. 62-63.

³⁸ Cfr. S. Simonetta, *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale*, cit., pp. 173-193.

³⁹ See C.J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Thought*, in *Journal of History of Ideas*, 49/1, 1988, pp. 4-6.

⁴⁰ Cf. W. McCormick, *The Christian Structure of Politics: The De Regno of Thomas Aquinas*, cit. pp. 255-260.

comprehensive idea of the law as a divine reflection and an indispensable element of mixture within the process of constitutional construction also relates to such Platonic echoes. Thomas, in fact, takes up its most innovative doctrinal point, namely the consideration of law as an antibody against deviations, regardless of the authentic constitutional form to be practiced.

But for such a refined analysis, Neoplatonic traces in the *magister's* reflection cannot be excluded. Late Neo-Platonism distinguished three levels of political reform: the first concerns the individual soul and corresponds to the need for a renewal of the moral nature of the individual man through the practice of political virtues; the second level examines the authentic constitutional order aimed at the modification of existing laws and customs, which the Neo-Platonists traced precisely to the design of the *Laws*; finally, the third level concerned the ideal political theory elaborated in the *Republic*⁴¹. The constitutional idea conceived for the second-best city proposed in the *Nomoi* (739b-e) remains a divine configuration that, however, takes human conditions into account and therefore adheres to the concept of geometric proportion (756e-757c), both in the destruction of inhabitants, offices and property⁴². It is possible to detect in the Neo-Platonic currents the circulation of theories of mixed constitution that were in line with the theoretical approach present in Plato's *Laws* and that stimulated other later Christian and Islamic intellectuals⁴³. And this approach, which held much fascination in medieval thought, probably influenced the last phase of the elaboration of Thomas' political doctrine, and it is conceivable that in addition to the Aristotelian commentary, Aquinas made use of the Neo-Platonic commentaries in order to have a reliable account of the constitutional architecture advanced in the *Laws*. But Thomas evidently promoted an autonomously his own and original interpretative design of Platonic political doctrine. This is a hypothesis, therefore, that could give the debate a new light and perspective: indications, however, that would certainly need further study and verification, but which for the moment mark a point of reflection that is neither trivial nor evanescent.

⁴¹D.J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, cit., pp. 91-92.

⁴²J. Dillon, *The Neoplatonic Reception of Plato's Laws*, cit., p. 249.

⁴³D.J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, cit., pp. 101-105 and pp. 145-197.

References

Angelini G., *L'uomo come ζῷον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, in *Scienza&Politica*, XXX, 58, 2018, pp. 131-154.

Bastit M., *Naissance de la loi moderne*, Paris 1990.

Blythe J.M., *Ideal Government and Mixed Constitution in the Middle Age*, Princeton, 1992.

Caiazza I., *Le forme et les qualités des éléments: lectures médiévales su Timée*, in *Il Timeo. Egesi greche, arabe, latine. Relazioni introduttive ai seminari della V "Settimana di Formazione" del Centro Interuniversitario "Incontri di culture. La trasmissione dei testi filosofici e scientifici dalla tarda antichità al medioevo islamico e cristiano"*. Pisa, Santa Croce in Fossabanda, 26-30 aprile 2010, F.Celia, A.Ulacco, Pisa, 2015, pp. 307-344.

Cambiano G., *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari, 2016.

Centrone B., *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma, 2021.

Cesaro A., *La monarchia come ottima forma di governo nel De regno ad regem Cyprì di Tommaso d'Aquino. Una nota sul tema de regimine principum nel pensiero politico del XIII secolo*, in *Heliopolis. Culture e Civiltà*, XIV, 1, 2016, pp. 59-79.

Dillon J., *The Neoplatonic Reception of Plato's Laws*, in *Plato's Laws and its Historical Significance. Selected Papers of the I International congress on Ancient Thought*. Salamanca, 1998, F.L.Lisi (a cura di), Sankt Augustin, 2001, pp. 243-254.

Dondaine H.F., *De Regno ad Regem Cyprì by Thomas Aquinas*, in *Sancti Thomae Opera Omnia*, 42, *Opuscola III*, Roma, 1979.

Drury S.B., *Aquinas and Modernity. The Lost promise of natural Law*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland (U.S.A.), 2008.

Letteratura politica del Rinascimento italiano, R. Esposito (a cura di), Napoli, 1984, pp. 40-74.

Faes de Mottoni B., *Il Platonismo Medievale*, Torino, 1979.

Ferber R., *Πάντα Πράττειν. Socrate e il bene nella Repubblica*, in *Méthexis*, 23, 2010, pp. 91-102.

Finnis J., *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998.

Fioravanti G., *La «Politica» aristotelica nel Medioevo: linee per una ricezione*, in *Rivista di filosofia* 52, 1997, pp. 17-29.

Gilby T., *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago University Press, Chicago, 1963.

Giorgini G., *Il tiranno*, in *La Repubblica. Traduzione e commento*, M.Vegetti (a cura di), Napoli, 2005, pp. 423-470.

Guerra M.D., *Beyond natural Law talk: Politics and Prudence in St. Thomas Aquinas's On Kingship*, in *Perspectives on politics*, 31/1, 2002, pp. 9-14.

Isnardi Parenti M., *Commento*, in *Platone. Lettere*, M.Isnardi Parente (a cura di), Milano, 2002.

Jordan M.F., *De Regno and the place of Political Thinking in Thomas Aquinas*, in *Medioevo*, 18, 1992, pp. 151-168.

Keys M.M., *Aquinas, Aristotle and the promise of Common Good*, Cambridge, 2006.

Laks A., *Legislation and Demiurgy: on relationship between Plato's Republic and Laws*, in *Classical Antiquity*, 9/2, 1990, pp. 209-229.

Lanza L., *Aspetti della ricezione della «Politica» aristotelica nel XIII secolo: Pietro d'Alvernia*, in *Studi Medievali*, 2, 1994, pp. 643-694.

Lisi F.L., *Repubblica VIII e Leggi III*, in *La Repubblica. Traduzione e commento*, VI, Libro VIII e IX, M.Vegetti (a cura di), Napoli, 2005, pp. 635-666.

McCormick W., *The Christian Structure of Politics: The De Regno of Thomas Aquinas*, Washington, 2022.

Merlo M., *La sintassi del «Regimen Bene Commixtum» e del «Regimen Politicum» fra Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca*, in *Filosofia Politica. Costituzione Politica*, 1, 2005, pp. 33-47.

Nederman C.J., *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Thought*, in *Journal of History of Ideas*, 49/1, 1988, pp. 3-26.

O'Meara D.J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Pezzoli F., *Commento*, in *Aristotele. La Politica*, II, , F. Pezzoli, M. Curnis (a cura di), Roma, 2012, pp. 163-411.

Prauscello L., *Performing Citizenship in Plato's Laws*, Cambridge, 2014.

Quagliani D., *Il modello del principe cristiano. Gli specula principum fra Medioevo e Prima Età Moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, I, V.I. Comparato (a cura di), Firenze, 1987, pp. 103-122.

Schütrumpf E., *Aristoteles. Politik, II*, Berlin, 1991.

Simonetta S., *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale*, in *Governo Misto. Ricostruzione di un'idea*, D. Felice (a cura di), Napoli, 2011, pp. 161-193.

Tsonchev T., *The political Theology of Augustine, Thomas Aquinas and Reinold Niehebur. Essays in political theology and Christian Realism*, Montreal, 2018.

Vendemiati A., *Analogia della legge. Uno studio su S. Tommaso d'Aquino*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 86/3, 1994, pp. 468-490.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

LE GANG GIOVANILI E LA LORO SOPRAVVIVENZA NEL TEMPO. UN PROBLEMA DEFINITORIO.

DOI: 10.7413/18281567253

di Margherita Pelissero

Università degli Studi di Pavia

Youth gangs, their survival over time, and a problem concerning their definition.

Abstract

The phenomenon of youth gangs – which manifested itself significantly in America after the crisis of the 1930s – has also spread to Europe and Italy in the following decades, arousing considerable attention among sociologists. The aim of this article is to briefly outline the social causes at the origin of this phenomenon and to investigate the account itself of youth gang, identifying the necessary and sufficient characteristics that the activities put in place by a group of boys must have in order to qualify as a gang. To this end, I analyse and compare the studies and positions of various sociologists – not coeval – such as Frederic M. Trasher, Albert K. Cohen and Franco Prina. The analysis induces to hypothesize for this complex phenomenon a multifactorial genesis that require a punctual case-by-case study.

Keywords: deviance, baby gang, delinquency, sociology of law, Albert K. Cohen.

1. Questioni terminologiche

Forme embrionali di *gang* giovanili si manifestarono in modo significativo in America dopo la crisi degli anni Trenta come un fenomeno caratterizzante per lo più le grandi città coinvolte dai processi

di «industrializzazione» e «inurbamento» di molte famiglie¹, rappresentando una minaccia alla sicurezza urbana con cui le varie società dovevano fare i conti.²

Tali gruppi di ragazzi coinvolti in attività criminose rappresentano una realtà particolarmente complessa che può assumere fisionomie e perfino denominazioni differenti a seconda del contesto sociale di riferimento tanto da rendere difficile l'individuazione di un modello univoco ed egemone di banda³. Difatti, come messo in evidenza da Franco Prina, gli studiosi (e le testate giornalistiche) si riferiscono ai gruppi di ragazzi presenti in un determinato spazio sociale con diversi appellativi: *gang*, *street gang*, *youth gang*, *baby gang*, *banda giovanile*, *gruppo di strada*, *pandilla* e così via⁴.

Il clima di insicurezza e violenza che origina dalla presenza sul territorio di questi gruppi di giovani delinquenti spinge – ormai da decenni – i sociologi del diritto ad interrogarsi sulle loro caratteristiche essenziali, sulle cause di formazione e sulle possibili soluzioni per contrastare tale fenomeno. Sono

¹ A. Dino – C. Rinaldi, *Sociologia della devianza e del crimine. Prospettive, ambiti e sviluppi contemporanei*, Milano, 2021, p. 484.

² A tal riguardo, interessante ed esemplificativo è il caso della città di Chicago che, tra il 1830 e il 1910, fu protagonista di una forte espansione e di una grande crescita demografica a seguito di processi di immigrazione, urbanizzazione ed industrializzazione. Gli studiosi si trovarono, quindi, di fronte ad un nuovo contesto sociale ed urbano complesso caratterizzato dalla presenza di soggetti di provenienza differente, con usi e valori differenti.

Tale fenomeno fu, infatti, oggetto di attenzione da parte di un gruppo di studiosi facenti parte della c.d. Scuola di Chicago, i quali – guidati da Ernest W. Burgess e Robert E. Park – elaborarono la teoria della disorganizzazione sociale come possibile spiegazione delle cause della criminalità. Nello specifico, analizzando la composizione della società, suddivisero la città in diverse zone concentriche aventi ognuna una “propria identità culturale, sociale ed etnica”. Nella zona più interna – il centro – vengono svolte attività industriali e commerciali; la zona immediatamente successiva, c.d. di transizione, si presenta come la zona più povera e meno accogliente per la maggior parte dei soggetti che cercano di raggiungere le zone più esterne. Essa si presenta come una zona degradata in cui vivono i poveri e gli immigrati di varie etnie ed è caratterizzata da un elevato tasso di disorganizzazione sociale, cioè di legami sociali deboli. La terza zona rappresenta il quartiere degli “operai specializzati”, ossia di quegli immigrati che sono riusciti a fuggire dalla zona di transizione. Infine, la quarta zona rappresenta la zona residenziale, dei ceti medi ove si trasferiscono coloro che nel tempo sono riusciti a raggiungere migliori condizioni di vita. Al di fuori della città, nella periferia, si trova la zona dei pendolari.

Questo modello delle zone concentriche venne utilizzato anche da altri due sociologici, Clifford R. Shaw e Henry D. McKay i quali studiarono il rapporto tra la zona di provenienza e la criminalità. Come emerge, difatti, dalla loro opera *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, il tasso più elevato di criminalità si riscontra nell'area di transizione e diminuisce nelle zone più esterne. Ciò è dovuto al maggior stato di degradazione e povertà caratterizzante la seconda zona a cui si aggiunge una forte disorganizzazione sociale intesa come una situazione caratterizzata da una minor capacità delle norme sociali di influenzare i comportamenti dei membri del gruppo. Secondo questi autori, nella zona di transizione, infatti, i soggetti non sono capaci di convivere pacificamente a causa delle differenze etniche e culturali.

Cfr. A. Dino – C. Rinaldi, *Sociologia della devianza e del crimine. Prospettive, ambiti e sviluppi contemporanei*, cit., pp. 64-70; M. Barbagli – A. Colombo – E. Savona, *Sociologia della devianza*, Bologna, 2021, pp. 27-29.

³ L. Basile, *Le organizzazioni di strada tra stigma e resistenza*, 2014 in <http://www.adir.unifi.it/rivista/2014/basile/cap1.htm>

⁴ F. Prina, *Gang giovanili. Perché nascono, chi ne fa parte, come intervenire*, Bologna, 2019, p. 43.

studi che partono da diverse angolazioni dettate dalla complessità terminologica e fisionomica del fenomeno. Occorre rilevare che non esiste, infatti, una definizione univoca di *gang* nonostante tale fenomeno costituisca l'oggetto di studio fin dalla prima parte del '900 di molti sociologi di provenienza differente: dagli Stati Uniti, al Canada, dall'America Latina ai diversi Paesi europei (Italia, Francia, Regno Unito, Belgio, Germania, Spagna).⁵

L'obiettivo di questo articolo è pertanto quello di esporre in sintesi i caratteri essenziali del concetto di *gang* giovanile e di esporre in sintesi le cause sociali di tale fenomeno prospettate da varie teorie sociologiche, mostrando anche alcuni punti problematici di tali teorie.

Prima di procedere all'analisi delle posizioni di alcuni autori in merito alle cause, è tuttavia opportuno soffermarsi sulla terminologia da essi utilizzata e sulle possibili fasce d'età individuabili attraverso ciascuna espressione, con particolare riferimento ai termini «*baby gang*» e «*gang giovanili*» utilizzati da Franco Prina nella sua opera *Gang giovanili. Perché nascono, chi ne fa parte, come intervenire*. Nonostante il termine «*baby*» venga solitamente accostato al concetto di *gang* per indicare «gruppi di ragazzi poco più di bambini», Prina nella sua opera sottolinea come l'espressione in questione venga utilizzata con un significato più ampio. Quando si parla di *baby gang*, pertanto, è possibile riferirsi tanto ai minorenni imputabili di età compresa tra i 14 e 18 anni quanto ai minori di anni 14 non imputabili, ma destinatari “di provvedimenti giudiziari o amministrativi”. Non solo, Prina evidenzia come sia possibile parlare di *baby gang* anche quando ad essere coinvolti in comportamenti illeciti siano i c.d. «giovani adulti», ossia ragazzi che abbiano un'età compresa tra i 18 e 25 anni in virtù della “disposizione del 2014 che ha innalzato la possibilità di permanenza negli Istituti penali minorili fino al compimento dei 25 anni”. Ciò sarebbe possibile “data la frattura non netta, nella realtà e nelle condizioni psicologiche e relazionali, dei passaggi tra le soglie fissate normativamente (cambiando poco per un ragazzo che abbia appena compiuto 18 anni) e soprattutto la compresenza” di giovani adulti “nei gruppi di strada e nelle bande giovanili”.⁶ Nonostante la sopradetta possibilità di un utilizzo ampio del termine «*baby gang*», riterrei più opportuno fare una distinzione più netta in

⁵ L. Basile, *Le organizzazione di strada tra stigma e resistenza*, 2014 in <http://www.adir.unifi.it/rivista/2014/basile/cap1.htm>

F. Prina, *Gang giovanili. Perché nascono, chi ne fa parte, come intervenire*, cit., p. 7.

⁶ F. Prina, *Gang giovanili. Perché nascono, chi ne fa parte, come intervenire*, cit., p.16.

base alla fascia di età dei soggetti coinvolti in attività illecite, associando il termine «*baby*» ai gruppi composti da ragazzi adolescenti e ricorrendo al termine «*gang* giovanili» – utilizzato anche da Prina come titolo della sua opera – per riferirsi ai ragazzi più grandi, maggiorenni ma ancora organizzati in bande che operano sulla strada.

2. Le cause delle *baby gang* nella teoria di Albert K. Cohen

Procedendo con l'analisi degli studi del fenomeno delle bande, operata dai vari sociologi, merita anzitutto volgere uno sguardo al lavoro di Albert K. Cohen (1918 – 2014).⁷

Cohen si occupò in modo approfondito dei fattori sociali della devianza, elaborando la teoria della sottocultura giovanile e concentrandosi principalmente sulla delinquenza giovanile; in particolare, decise di concentrarsi sul fenomeno delle *gang* di ragazzi delinquenti, emerso in America successivamente alla crisi degli anni Trenta del secolo scorso.

Nell'opera *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, pubblicato nel 1955, si concentrò sul fenomeno delle sottoculture e sulle motivazioni che spingerebbero i ragazzi ad aderire alle *gang*, alla sottocultura delinquente, ponendo una particolare attenzione ai ragazzi di sesso maschile appartenenti alla classe operaia. La società (nel caso di Cohen, la società americana) non è un unico ampio «spazio» all'interno del quale le persone vivono aderendo ad un'unica cultura e facendo propri i valori della stessa; si deve immaginare la società come un grande cerchio che contiene al suo interno dei cerchi concentrici che rappresentano le c.d. sottoculture. Ogni sottogruppo ha il proprio modo di pensare e di agire, e si può giungere ad affermare che anche la delinquenza giovanile costituisca una sottocultura.

Cohen, nell'intento di chiarire questo concetto, propone l'esempio del figlio che, condizionato dalle cattive compagnie e dal desiderio di essere accettato da queste ultime, decide di compiere atti non conformi alle regole giuridiche della società in cui vive; pertanto, il giovane non nasce delinquente ma lo diventa accettando i valori di un sottogruppo.

⁷ Fu allievo di Talcott Parsons (importante sociologo americano e principale esponente della corrente macro-sociologica funzionalistica) e si laureò a Harvard con una tesi dal titolo *Sostituzione delle norme sociali con quelle subculturali*, da cui emergono le sue ideologie e i suoi obiettivi.

Cfr. S. Curti, *Criminologia e sociologia della devianza*, Padova, 2020, p. 333.

In questa visione, pertanto, non è necessario indagare le caratteristiche fisiche o biologiche del ragazzo: l'unico elemento che differenzia il delinquente dal non-delinquente è costituito dall'adesione del primo al modello culturale delinquente.⁸

Cohen si sofferma poi sulla distribuzione delle *gang* giovanili tra le classi sociali, ed evidenzia che dai suoi studi emerge che il fenomeno è maggiormente diffuso tra ragazzi appartenenti alla classe operaia. La sua analisi si concentra successivamente nello sviluppo del fenomeno tra i generi, in particolare, si sofferma sul sesso maschile riscontrando come in questo genere vi sia una tendenza maggiore ad aderire alla sottocultura delinquente.⁹

Ma cosa spinge questi giovani a dissociarsi da valori culturali egemoni della società per rifugiarsi in una prospettiva sottoculturale delinquente?

I ragazzi della classe operaia, se paragonati ai ragazzi della classe media, molto difficilmente hanno le caratteristiche e gli strumenti necessari per poter essere accettati ed accolti al pari degli altri. Si trovano, pertanto, di fronte ad un problema di adattamento e di «collocazione sociale» che li conduce a sentirsi emarginati ed esclusi dalla società. Il sorgere della sottocultura delinquente si può quindi ricondurre in gran parte a questo, concludendo che essa costituisca una reazione al fallimento che vivono i ragazzi che non riescono a perseguire i propri obiettivi e ad essere accettati dalla società nella quale vivono.¹⁰

Benché una rigida distinzione tra classe borghese e classe operaia non possa descrivere oggi la ben più complessa e dinamica differenziazione socio-economica della popolazione, la teoria di Cohen potrebbe essere utile a spiegare come questo senso di esclusione ed emarginazione spinga, ancora ad oggi, i ragazzi delle classi più disagiate (appartenenti a famiglie con basso reddito) a ricercare e conseguentemente, nella maggior parte dei casi, trovare nel gruppo una soluzione ai propri problemi di riconoscimento e integrazione sociale: decidono di riunirsi sviluppando valori sociali opposti a quelli della società dominante, che consente loro di ottenere il rispetto dei loro pari.

Questa correlazione tra tendenza a delinquere e classe sociale, in particolare quella operaia, venne accolta in diversi studi, primo tra tutti quello del sociologo William Kvaraceus – citato da Cohen

⁸ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della "cultura" della gang*, Milano, 1974, pp. 5-7.

⁹ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della "cultura" della gang*, cit., p. 33.

¹⁰ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della "cultura" della gang*, cit., p. 64.

nella sua opera – il quale, dopo aver esaminato 761 casi di minorenni concluse che “vi è una sola caratteristica condivisa dalla stragrande maggioranza delle famiglie di giovani delinquenti di Passaic: la povertà”.¹¹

La sottocultura delinquente offre, quindi, a tali ragazzi la possibilità di trovare, all’interno della società, una propria collocazione che garantisca loro un senso di appartenenza ed accettazione.

Una volta indicate le cause da cui origina la sottocultura delinquente, Cohen, pone l’attenzione su un’altra questione, quella del «controllo della delinquenza», ritenendo che una delle soluzioni prospettabili sia quella, in realtà piuttosto generica, di cercare di eliminare le distanze tra le classi sociali affinché tutti possano sentirsi accettati all’interno della stessa società senza dover costruirsi un sottogruppo per sentirsi appagati.¹²

3. Un problema definitorio. La posizione recente di Franco Prina a confronto con quelle di Frederic M. Trasher e Albert K. Cohen.

L’analisi di Franco Prina parte invece dalla indeterminatezza del concetto di *gang*, già messa in luce dai differenti possibili appellativi sopra menzionati, assimilandolo ad un «contenitore» in cui possono essere raccolte le diverse modalità di aggregazione di carattere deviante dei ragazzi. Prina, difatti, chiarisce che i gruppi di ragazzi possono assumere diverse forme: da “gruppi variamente implicati in comportamenti violenti e atti criminali” a “gruppi di coetanei, di strada, che presentano solo esteriormente i tratti di una *street gang*” (quali ad esempio l’abbigliamento, tatuaggi ecc.) e pongono in essere comportamenti devianti come il consumo di alcol e droghe senza ricorrere ad atti violenti se non, solo occasionalmente, per difendere il proprio gruppo se presi di mira. Esisterebbero, inoltre, gruppi di ragazzi, assimilabili alle *street gang*, il cui modo di agire risulta più violento, ponendo in essere azioni violente volte all’appropriazione di beni altrui (es: scippi o rapine) oppure all’affermazione della propria identità sul territorio eliminando ogni ostacolo all’imposizione del proprio potere.¹³

¹¹ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della “cultura” della gang*, cit., p. 34; W. C. Kvaraceus, *Juvenile Delinquency and the School*, Yonkers-on-Hudson, N.Y., World Book Company, 1945, p. 98.

¹² A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della “cultura” della gang*, cit., pp. 190-192.

¹³ F. Prina, *Gang giovanili. Perché nascono, chi ne fa parte, come intervenire*, cit., pp. 13-15.

Tuttavia, ad una lettura più approfondita delle opere dei due autori – Cohen e Prina – emerge una questione definitoria non del tutto risolta. Dovremmo chiederci: la violenza costituisce sempre una caratteristica essenziale del gruppo affinché quest'ultimo possa essere definito *gang*?

Anzitutto ritengo opportuno evidenziare come vi siano, in merito, delle differenze tra i due autori. Cohen, difatti, espone chiaramente quali siano le caratteristiche che, a parer suo, contraddistinguono una *gang* da semplici gruppi di amici che rispettano le norme della società dominante. Nello specifico esse sarebbero: gratuità, malignità, versatilità delle attività e il c.d. *edonismo immediato*.¹⁴ Al fine di esporre la questione sopraddetta, mi soffermerò sulle prime tre. Solitamente, di fronte alla commissione di un crimine da parte di un soggetto, viene da pensare che questi abbia posto in essere un comportamento criminale mosso dal fine specifico di provvedere al proprio sostentamento. Il ladro ruberebbe, quindi, in quanto spinto dal bisogno degli oggetti che ruba. Questo ragionamento, tuttavia, secondo Cohen è valido solitamente per il crimine adulto. Invece, i giovani che valutano la possibilità di far parte di una banda sono spesso mossi da altre ragioni: “rubare ‘per il gusto di rubare’, indipendentemente da considerazioni di guadagno e di profitto, è attività a cui si attribuisce valore,

¹⁴ Quando si parla di *edonismo immediato* si fa riferimento al momentaneo senso di sollievo e divertimento provato a seguito del compimento di attività devianti e della conseguente violazione di norme. Ciò che contraddistingue maggiormente i giovani delinquenti è la mancanza di interesse verso attività e progetti che si pongono in una prospettiva temporale di medio – lungo termine in quanto richiedono cognizioni e capacità specifiche che possono essere acquisite e consolidate solo in modo deliberato, con la pratica e lo studio.

Cfr. A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della “cultura” della gang*, cit., p. 25.

In relazione a ciò si potrebbe essere utile esaminare il nucleo delle teorie dell'autocontrollo per valutare se esse possano offrire una spiegazione causale della devianza. In particolare, Travis Hirschi e Michael Gottfredson affermarono che la scelta di delinquere, a prescindere dall'esistenza di legami sociali, “dipende dalle opportunità e dalle occasioni”. Ne consegue che alcuni ragazzi, pur essendo molto legati ai propri genitori ed impegnati in attività convenzionali, “possono talvolta rubare qualcosa perché si trovano in situazioni particolarmente favorevoli, di fronte a tentazioni troppo forti per riuscire a resistere”. In tali situazioni, al fine di evitare condotte devianti, entra in gioco il c.d. autocontrollo, definibile come “la tendenza ad evitare atti i cui costi a lungo termine sono superiori ai benefici immediati o a breve termine”. Secondo i due autori solamente chi è dotato di autocontrollo non delinque in quanto portato a riflettere sulle conseguenze di una determinata azione sul proprio futuro tenendo a mente anche i bisogni altrui e valutando i costi-benefici della propria azione. Chi, invece, è dotato di un autocontrollo debole tende a rispondere immediatamente agli stimoli, non riflette sulle conseguenze future delle proprie azioni e non tiene conto delle necessità altrui. A ben vedere tale teoria, da sola, non è in grado di spiegare perché talune persone decidano di non delinquere. Diversi studiosi hanno, infatti, ipotizzato che essa vada integrata con la teoria madre, c.d. del controllo sociale secondo la quale coloro che avvertono in misura forte i c.d. legami sociali (attaccamento a figure chiave presenti nella propria vita, impegno nel perseguimento di obiettivi convenzionali, coinvolgimento in attività lecite e fede nelle norme) sono maggiormente portate al rispetto delle norme. Seguendo questa impostazione le persone maggiormente a rischio di violare le norme sociali e legali sarebbero quelle che, invece, hanno al contempo un ridotto autocontrollo e legami deboli.

Cfr. M. Barbagli – A. Colombo – E. Savona, *Sociologia della devianza*, cit., pp. 36-37.

vanto, bravura e una profonda soddisfazione”.¹⁵Alla gratuità si collega, inoltre, il carattere maligno dell’agire dei ragazzi di una *gang*. Il delinquere rappresenterebbe per essi una modalità di divertimento: il semplice compimento di azioni trasgressive ed antisociali fa sì che tali ragazzi provino soddisfazione e divertimento, eliminando il senso di frustrazione e fallimento sul piano relazionale, scolastico o lavorativo. Segnalo che, invece, per quanto riguarda la criminalità organizzata, gli studi e le interviste più recenti mostrano che anche gli adolescenti più giovani coinvolti sembrano essere mossi dal fine di un rapido profitto e arricchimento. Infine, tornando a Cohen, in relazione alle attività poste in essere dai ragazzi appartenenti ad una *gang* si può parlare di versatilità in quanto i giovani non si limitano al rubare ma compiono anche altre tipologie di attività pur sempre non conformi alle norme giuridiche invalse nella società. Si tratta, infatti, di attività che rispecchiano il carattere ribelle dei giovani e che sono strettamente connesse all’atto di rubare: “ ‘altre offese alla proprietà’, ‘danno doloso’, ‘vandalismo’, ‘violazione di norme e diserzione della scuola’ ”.¹⁶

Risulta, pertanto, abbastanza chiaro che, nell’ottica di Cohen, affinché un gruppo possa essere definito *gang* sia necessario che gli atti posti in essere dai suoi appartenenti presentino una connotazione criminosa (si pensi ad esempio all’atto del rubare).

Diversamente, Prina non delinea così chiaramente le caratteristiche delle «*gang* giovanili». Egli, infatti, alla domanda “di cosa parliamo quando usiamo la parola ‘*gang*’?” postagli in un’intervista risponde che con tale termine ci si riferisce ad un

“*continuum* che va dalle *gang* con centinaia di aderenti strutturate gerarchicamente e che gestiscono grandi traffici illegali (soprattutto di droghe) con tutta la violenza che connota il loro rapporto con altre *gang*, con le vittime e con la polizia, ai gruppi di ragazzi che più o meno stabilmente si riuniscono in spazi aperti delle nostre città semplicemente esibendo qualche tratto distintivo”

¹⁵ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della “cultura” della gang*, cit., p. 20.

¹⁶ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della “cultura” della gang*, cit., pp. 18-27.

estriore (es: abbigliamento) e che pongono in essere comportamenti devianti (come il consumo di alcol o sostanze illegale) senza ricorrere alla violenza se non quando attaccati da altri gruppi o dalle autorità.¹⁷

Non è pertanto chiaro se debba effettivamente esserci violenza. È sufficiente, quindi, un atteggiamento esteriore rude, disordinato, antisociale ma non violento (come l'abuso di alcol) per poter essere considerati membri di una *gang* o è necessaria la commissione di atti violenti in senso stretto? Leggendo le parole di Prina sembrerebbe possibile qualificare come *gang* anche un gruppo di ragazzi che solo esteriormente presenta le caratteristiche di una banda, senza tuttavia integrare comportamenti violenti.

Se volessimo, pertanto, provare a classificare le attività di una *gang* sulla base di quanto esposto dagli autori nelle loro opere dovremmo, anzitutto, distinguere tre possibili categorie: 1) condotte devianti, antisociali (ad esempio, l'abuso di alcol o il rifiuto di un'educazione scolastica); 2) condotte che costituiscono reati ma non richiedono necessariamente l'utilizzo di violenza (ad esempio, furti o traffico di droga); 3) condotte che implicano violenza.

Dalla lettura combinata di Cohen e Prina emerge come le differenze tra essi siano, in realtà, molto sottili. Entrambi, nel descrivere le *gang* e le correlate attività, evidenziano come la natura di queste ultime muti da casa a caso. Ad una prima lettura, potrebbe sembrare che anche Cohen contempli la possibilità di qualificare come *gang* un gruppo di ragazzi che pone in essere attività meramente antisociali e devianti come la «diserzione della scuola»¹⁸. Non è propriamente così: Cohen, nell'evidenziare il carattere versatile delle attività di una *gang*, affianca all'azione del rubare altre attività strettamente correlate al rubare stesso. Si legge, infatti, nella sua opera: “[...] il rubare tende ad accompagnarsi con ‘altre offese alla proprietà’, ‘danno doloso’, ‘vandalismo’, ‘violazione’ di norme e diserzione della scuola”¹⁹. Un giovane di una *gang* che decide, pertanto, di marinare la scuola verosimilmente lo fa per riunirsi con gli altri membri e compiere altre attività criminose. Potremmo, quindi, proporre di adottare una caratterizzazione di *gang* più affine all'uso comune del termine non è sufficiente la natura antisociale del comportamento posto in essere dai ragazzi; nonostante non sia

¹⁷ Intervista a F. Prina in *Lecture.Org*, saggistica, sociologia,

¹⁸ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della “cultura” della gang*, cit., p. 24.

¹⁹ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della “cultura” della gang*, cit., p. 24.

necessario che l'azione presenti necessariamente natura violenta, essa deve necessariamente includere la commissione di reati.

Un altro autore a cui si potrebbe far riferimento per rispondere alla domanda definitoria sulle *baby-gang* è Frederic Trasher, sociologo americano ed importante esponente della scuola di Chicago. Tuttavia, anche leggendo la sua opera *The gang. A study of 1,313 gangs in Chicago*, risulta evidente che si tratta di una questione di difficile soluzione. Trasher, infatti, nell'individuare quali siano le attività che consentono ai ragazzi di una *gang* di rompere la monotonia della quotidianità e di soddisfare il bisogno di nuove esperienze, menziona anche attività che potrebbero essere semplicemente considerate antisociali, e non illegali. Se da un lato, infatti, menziona attività che – senza dubbio – presentano natura criminosa (ad esempio, furto, rapina, scippo), dall'altro lato parla anche di «*movement and change*».²⁰ L'autore sottolinea come spesso il comportamento di una *gang* nasca dal movimento e dal cambiamento senza che esso abbia un determinato scopo o direzione. L'importante è che l'attività posta in essere costituisca una novità, indipendentemente dal fatto che sfoci poi in delinquenza o meno: “activity may lead in the direction of delinquency or anywhere else”.²¹ Nonostante chiarisca che le attività di «*movement and change*» poste in essere dai ragazzi di una *gang* possano non avere necessariamente natura criminosa e violenta, rimane ancora dubbio se tali attività siano sufficienti per poter qualificare un gruppo come *gang* o se esse debbano essere considerate connesse e secondarie rispetto ad altre attività che, invece, costituiscono reati.

Anche analizzando la definizione di *gang* fornita da Trasher all'inizio della sua opera risulta evidente la complessità del problema in questione. Infatti, secondo l'autore, la *gang* rappresenterebbe un gruppo di ragazzi avente una propria struttura, all'interno della quale vigono valori quali ad esempio sviluppo di proprie tradizioni, solidarietà di gruppo ed attaccamento al proprio territorio.²² Risulta, quindi, evidente l'indeterminatezza della soluzione proposta che può essere applicata anche a qualunque tipo di associazionismo giovanile, anche a quelli che aderiscono alle norme sociali.

A parer mio, seguendo l'uso corrente del termine, si dovrebbe richiedere il compimento di un atto che implichi un'offesa, sia essa alla persona o ad oggetti altrui come richiesto da Cohen. Tuttavia,

²⁰ F. M. Trasher, *The gang. A study of 1,313 gangs in Chicago*, Chicago, [1927] 1963, pp. 68-77

²¹ F. M. Trasher, *The gang. A study of 1,313 gangs in Chicago*, Cit., p. 71

²² F. M. Trasher, *The gang. A study of 1,313 gangs in Chicago*, cit., p. 46.

non essendo la questione del tutto priva di ambiguità, ritengo che sia possibile sciogliere l'ambiguità adottando diverse definizioni di *gang*, secondo le esigenze dei soggetti che ricoprono vari ruoli sociali (studiosi, assistenti sociali, soggetti preposti alla prevenzione interessati a fenomeni che potrebbero sfociare in comportamenti criminali, soggetti preposti al contrasto di comportamenti criminali già presenti, ecc.).

Tornando a Cohen e Prina, non sempre le posizioni dei due autori sono così distanti, specialmente riguardo alle cause. Difatti, assumendo una posizione non dissimile da quella di Cohen, Prina evidenzia come “in certi frangenti e in certe fasce di popolazione le presenze di giovani ribelli e oppositivi” assumano “forme più radicali” mosse da sentimenti di frustrazione ed insofferenza. I ragazzi nati e cresciuti in circostanze sociali (quali ad esempio difficoltà familiari, scolastiche, carenze relazionali e di opportunità ecc.) non in grado di fornire loro i mezzi per poter perseguire e soddisfare i propri bisogni “normali” intravedono, pertanto, nell'adesione ad una determinata gang la possibilità di essere riconosciuti e di vivere esperienze altrimenti precluse.²³ Attraverso il gruppo riescono allo stesso tempo a dotarsi di una propria identità che consenta loro di distinguersi dagli altri e di allontanare quel senso di solitudine determinata dalla instabilità dei rapporti con gli adulti e la società.

Spesso tali obiettivi vengono raggiunti attraverso atti violenti e aggressivi. Come ben chiarito da Prina sarebbero diverse le funzioni che aggressività e violenza svolgono per il gruppo:

“1) rafforzamento della coesione interna al gruppo; 2) affermazione visibile della sua presenza e del potere che sa esercitare; 3) classificazione [...] degli esterni al gruppo, a seconda di come fanno reagire alle provocazioni e agli assaggi di scontro; 4) rivalsa sociale nei confronti di chi appartiene ai gruppi dominanti, di chi è dotato di tutto ciò che si desidera e che è ritenuto responsabile dell'esclusione dalle opportunità (ad esempio di lavoro); 5) umiliazione [...] nei gruppi di immigrati di seconda e terza

²³ F. Prina, *Gang giovanili. Perché nascono, chi ne fa parte, come intervenire*, cit., pp. 84-87.

generazione, di chi incarna nel presente la dominazione coloniale dei bianchi sofferta dai propri genitori o nonni”.²⁴

Per terminare il confronto tra le posizioni - non coeve ma non così dissimili - di Cohen e Prina rispetto al tema delle *gang*, merita un accenno il ruolo delle ragazze. Cohen, indagando lo sviluppo del fenomeno nei sessi, prende maggiormente in esame il sesso maschile e arriva ad affermare che la tendenza ad aderire alle *gang* è riscontrabile principalmente all’interno del sesso maschile. Pur non soffermandosi troppo sul punto né tantomeno sulla delinquenza femminile quale fenomeno a sé stante, Cohen spiega la sua posizione attraverso due argomentazioni.

In primo luogo, evidenzia che delinquenza maschile e femminile si differenziano per la tipologia di atti posti in essere dalle persone. La delinquenza maschile, difatti, è connotata da una molteplicità di azioni (c.d. «versatilità dell’agire»)²⁵: dall’atto di rubare ad altri atti di vandalismo. La delinquenza femminile, invece, è per lo più di carattere sessuale in quanto “il rubare e ‘altri reati contro la proprietà’, il vandalismo, e il ‘provocare gravi disordini’ sono in genere prestazioni fondamentalmente maschili”.²⁶

In secondo luogo, la volontà di far parte di un gruppo in cui ci si possa sentire accolti primeggia maggiormente tra i ragazzi. A esemplificazione di ciò, Cohen fa riferimento nella sua opera a uno studio del già citato sociologo americano Frederic Trasher.

Trasher in tale studio si concentrò su ben 1.313 bande presenti a Chicago e “concluse che le ragazze non formano bande per difficoltà pratiche. Delle 1.313 studiate non più di cinque o sei erano bande di ragazze e una sola di queste presentava una vera e propria organizzazione a delinquere”.²⁷

Prina, analizzando il fenomeno nella sua veste più recente, evidenzia come – nonostante le bande o *gang* presentino sempre delle caratteristiche riconducibili al genere maschile – il ruolo della donna stia mutando, così come sono mutati nel corso del tempo, e soprattutto a partire dalla metà del secolo

²⁴ F. Prina, *Gang giovanili. Perché nascono, chi ne fa parte, come intervenire*, cit., p. 89

²⁵ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della “cultura” della gang*, cit., p. 41.

²⁶ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della “cultura” della gang*, cit., p. 42 con riferimento a H. Mannheim, *The Problem of Vandalism in Great Britain*, in “Federal Probation”, XIX (1954), pp. 14-15.

²⁷ A. K. Cohen, *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della “cultura” della gang*, cit., p. 43.

scorso, i rapporti tra i due generi. Ciò è testimoniato da due nuovi fenomeni prima quasi inesistenti ed oggi sempre più frequenti. Anzitutto è più facilmente riscontrabile la presenza di gruppi di strada “misti” nei quali “le ragazze sono in posizioni di parità con i ragazzi” con diversi ruoli: dalla semplice provocazione ed umiliazione di coetanei per il semplice intrattenimento del gruppo fino all’assunzione della guida del gruppo stesso divenendone il «cervello».

In secondo luogo, sono aumentati i casi di commissione di reati da parte di gruppi composti solamente da ragazze. Spesso questi gruppi pongono in essere atti di bullismo nei confronti di coetanee riproponendo le forme e gli atteggiamenti dei maschi “nell’imporre, con la violenza, un rispetto che si ritiene dovuto da parte di chi si trova nello spazio da esse frequentato”.²⁸

È, quindi, facilmente intuibile come tale fenomeno sia ancora lontano dall’essere estirpato dal momento che nell’arco di decenni si è evoluto, ampliato sia dal punto di vista quantitativo (soggetti coinvolti), sia dal punto di vista qualitativo (condotte messe in atto) fino al sorgere di nuovi gruppi, anche di sesso femminile.

4. Un più ampio inquadramento della devianza giovanile. La teoria della tensione di Robert K. Merton.

Per un più ampio inquadramento del tema della devianza giovanile può essere di aiuto la ampia lettura sui temi della devianza condotta con un approccio generalistico da Robert Merton all’interno della sua fondamentale teoria c.d. della tensione strutturale.²⁹

Merton, nell’analisi delle cause della devianza, prende le distanze dall’idea alla base delle teorie di Freud e Hobbes secondo cui la società limiterebbe “la libera espressione degli impulsi nativi dell’uomo, per cui esso scoppia periodicamente in un’aperta ribellione contro questi limiti per acquistare la libertà”. Egli infatti ritiene che il “comportamento socialmente deviato” costituisca il “prodotto di una data struttura sociale” al pari del comportamento «conformista».³⁰

²⁸ F. Prina, *Gang giovanili. Perché nascono, chi ne fa parte, come intervenire*, cit., pp. 90-93.

²⁹ A. Dino – C. Rinaldi, *Sociologia della devianza e del crimine. Prospettive, ambiti e sviluppi contemporanei*, cit., p. 132.

³⁰ R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, Bologna, 1959, p. 171.

Obiettivo della sua opera è, pertanto, cercare di spiegare come la società eserciti su certi soggetti una pressione tale da indurli ad adottare condotte non conformi.³¹

All'origine della devianza vi sarebbe una tensione tra struttura sociale (intesa come l'insieme dei rapporti in cui i membri di una società sono inseriti) e struttura culturale (rappresentante l'insieme dei valori che governano i comportamenti dei consociati).³²

In particolare, ai fini dell'individuazione delle "fonti sociali e culturali" della devianza, sono rilevanti due elementi delle strutture sopradette: le mete (ossia gli obiettivi, gli interessi «per cui vale lottare») e le norme istituzionali, che rappresentano i mezzi leciti per raggiungere le mete. Non sempre viene attribuita la medesima importanza ad entrambi gli elementi: vi possono essere infatti casi di società male integrate i cui membri attribuiscono un gran valore alle mete e non "ai mezzi istituzionalmente previsti" al punto tale che "qualsiasi procedimento che permetta di raggiungere lo scopo più importante dovrebbe essere permesso". Il fine giustifica i mezzi.

In una società siffatta, ciò che risulta più importante agli occhi del soggetto è individuare il mezzo più efficace ai fini del raggiungimento del suo obiettivo, indipendentemente dalla sua liceità. Merton, a tal proposito, si riferisce alla società americana in quanto sarebbe quella che più si presta per esemplificare questo esempio estremo di "dissociazione fra le aspirazioni culturalmente prescritte e le vie socialmente strutturate per realizzare queste aspirazioni". Difatti, in tale società viene data una tale importanza al successo che quest'ultimo è rappresentato da una «vittoria nel giuoco» e non dalla vittoria seguendo le regole del giuoco. Opinione di Merton è che "se l'interesse è rivolto esclusivamente al risultato della competizione, allora quelli che sono perennemente sconfitti si adopereranno, abbastanza comprensibilmente, per un mutamento delle regole del giuoco". Ciò comporta, conseguentemente, una "demoralizzazione, cioè una de-istituzionalizzazione dei mezzi" che inevitabilmente renderà la società meno stabile, meno orientata da norme, cioè caratterizzata da crescente anomia.³³

³¹ R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 186.

³² R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 299.

Alessandra Dino, Cirius Rinaldi, *Sociologia della devianza e del crimine. Prospettive, ambiti e sviluppi contemporanei*, 2021, p. 133.

³³ R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., pp.186-197.

A. Dino – C. Rinaldi, *Sociologia della devianza e del crimine. Prospettive, ambiti e sviluppi contemporanei*, cit., pp. 133-134.

Nel caso della società prospettata da Merton il concetto di anomia assume, tuttavia, un significato differente rispetto a quelli attribuitogli da Durkheim: non sarebbe più da intendersi nel suo significato etimologico di assenza di norme in una società o gruppo, quanto una “proprietà degli individui presenti in essa che vivono una tensione tra mete e mezzi”.³⁴

Al fine di affrontare la tensione derivante dal sopradetto contrasto tra mezzi istituzionalmente previsti e le mete culturalmente previste, i soggetti possono ricorrere ai seguenti tipi di adattamento individuale.

Conformità. Si tratta del modo di adattamento più diffuso e tipico delle società stabili in quanto il soggetto si conforma sia alle mete che ai mezzi istituzionalmente previsti per il raggiungimento di esse.

Innovazione. La grande importanza che viene attribuita dai soggetti alle mete comporta un'accettazione del rischio: pur di raggiungere il proprio obiettivo, un individuo accetta il rischio sottostante all'utilizzo di “mezzi istituzionalmente proibiti, ma spesso efficienti”. In tal caso il soggetto ha colto l'importanza delle mete senza, tuttavia, aver colto in egual misura l'importanza delle norme sociali che indicano i mezzi leciti. Tale tipo di adattamento può essere adottato da persone appartenenti a tutti gli strati sociali. Tuttavia, Merton evidenzia come vi sia una maggior tendenza alla delinquenza negli strati inferiori in cui l'importanza al successo è assimilata, ma allo stesso tempo risulta limitato l'accesso ai mezzi convenzionali e legittimi per raggiungerlo.

“Agli individui posti nei più bassi gradi della struttura sociale, la società presenta delle richieste fra loro incompatibili. Da una parte si richiede che essi orientino la loro condotta verso la prospettiva di un largo benessere [...] dall'altra si nega loro la possibilità effettiva di agire istituzionalmente in tal senso. La conseguenza di questa frattura è un'alta percentuale di comportamento deviato”.

³⁴ R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 227.

Ritualismo. Rappresenta una modalità di reazione alla tensione totalmente opposta all'innovazione. Ricorrono al ritualismo, infatti, coloro che hanno assimilato totalmente le norme istituzionali e pur di rispettarle decidono di diminuire le proprie aspettative. Poiché i mezzi leciti non consentirebbero loro di raggiungere obiettivi di grande successo, gli individui – pur di conformarsi alle norme – decidono di modificare o abbandonare le proprie mete.

Rinuncia. A tale tipo di adattamento (di natura privata e non collettiva) ricorrono i c.d. «estranei» o «deseredati sociali», ossia coloro che, pur avendo assimilato e colto l'importanza sia delle mete che dei mezzi leciti, non hanno mai ottenuto successo nel raggiungimento dei propri obiettivi (si pensi ad esempio agli psicopatici, ai reietti, agli ambulanti, agli alcolizzati cronici e drogati).

Ribellione. Questa quinta possibile reazione si differenzia dai precedenti in quanto mira ad una trasformazione della struttura sociale e culturale da parte dei soggetti che non hanno interiorizzato né le mete né i mezzi in quanto considerati arbitrari.³⁵

Nonostante il metodo di studio della devianza elaborato da Merton possa essere utilizzato per un'indagine più ampia che miri anche ad una spiegazione del sempre più diffuso della delinquenza giovanile, è importante non trascurare alcune critiche mosse, anche di recente, alla sua teoria. In particolare, l'autore sembrerebbe poco esaustivo nel riferire quale sia, a suo parere, la causa principale della devianza. Ad una prima lettura si potrebbe ritenere che egli valorizzi maggiormente l'«elemento soggettivo-individuale» di natura psicologica («la mancata interiorizzazione delle norme istituzionali»³⁶) rispetto a quello «strutturale-oggettivo» («la limitata possibilità di accesso ai mezzi legittimi»³⁷). In realtà, lo stesso Merton in altri passaggi della sua opera riconosce l'importanza anche della mancanza di mezzi legittimi.

³⁵ R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., pp. 192-222.

A. Dino – C. Rinaldi, *Sociologia della devianza e del crimine. Prospettive, ambiti e sviluppi contemporanei*, cit., pp. 135-138.

³⁶ A. Dino – C. Rinaldi, *Sociologia della devianza e del crimine. Prospettive, ambiti e sviluppi contemporanei*, cit., p. 147.

³⁷ A. Dino – C. Rinaldi, *Sociologia della devianza e del crimine. Prospettive, ambiti e sviluppi contemporanei*, cit., p. 147.

D'altra parte, questa segnalazione di una possibile ambivalenza nel pensiero mertoniano, a mio giudizio, non fa che confermare il pregio di una visione multi-fattoriale delle cause determinanti la devianza e, conseguentemente, da un lato, la necessità di una analisi caso per caso, dall'altro, la necessità di un approccio teorico pluralista che non ponga sempre le varie teorie sociologiche della devianza in alternativa tra loro.

Bibliografia

Barbagli, Maurizio; Colombo, Asher; Savona, Ernesto, *Sociologia della devianza*, Bologna, Il Mulino, 2021

Cohen, Albert K., *Ragazzi delinquenti. Una penetrante analisi sociologica della "cultura" della gang*, Milano, Feltrinelli Editore, 1974

Curti, Sabina, *Criminologia e sociologia della devianza*, Padova, Cedam, 2020

Dino, Alessandra; Rinaldi Cirus, *Sociologia della devianza e del crimine*, Milano, Mondadori Università, 2021

Kvaraceus, William C, *Juvenile Delinquency and the School*, Yonkers-on-Hudson, N.Y., World Book Company, 1945, p.98

Mannheim, Hermann, *The Problem of Vandalism in Great Britain*, in "Federal Probation", XIX (1954), pp. 14-15

Merton, Robert K., *Teoria e struttura sociale*, Bologna, Società editrice Il Mulino, 1959

Park, Robert E; Burgess, Ernest W.; McKenzie, Roderick, *La città*, Milano, Edizioni di Comunità, 1999

Petti, Gabriella, *Minori e giovani*, in Dino, Alessandra; Rinaldi Cirus, *Sociologia della devianza e del crimine*, Milano, Mondadori Università, 2021, pp.483-495

Prina, Franco, *Gang giovanili. Perché nascono, chi ne fa parte, come intervenire*, Bologna, Il Mulino, 2019

Shaw, Clifford R.; McKay, Henry D., *Juvenile Delinquency and Urban Areas: A Study of Rates of Delinquency in Relation to Differential Characteristics of Local Communities in American Cities*, Chicago, Chicago University Press, 1942

Trasher, Frederic M., *Prevention of Delinquency in an Overprivileged Neighborhood*, in “Proceedings of the National Conference of Juvenile Agencies”, XL (1944)

Trasher, Frederic M., *The gang. A study of 1,313 gangs in Chicago*, Chicago & London, The University of Chicago Press, [1927] 1963

Sitografia

Basile, Leonardo, *L'organizzazione di strada tra stigma e resistenza*, 2014 in <http://www.adir.unifi.it/rivista/2014/basile/cap1.htm>



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

IPERTROFIE COMUNICATIVE E IPOTROFIA DEL *LOGOS*. LA PAROLA NELLA *RETE* TRA IL NULLA E IL SILENZIO.

DOI: 10.7413/18281567252

di Fiammetta Ricci

Università degli Studi di Teramo

Communicative hypertrophies and hypotrophy of the logos.

The word in the net between nothingness and silence.

Abstract

The global digital communication system, which is constantly expanding and enhancing, shapes a new order of logical procedures, ethical frameworks and cognitive modalities. We are in a hypertrophic acceleration of the relational fabric, of interconnectivity networks, of the “social” dimension of human life. I believe that analyzing the forms, tools and processes of today's social communication, increasingly characterized by the algorithmic hegemony of the digital world, is fundamental to understanding how the relationship between subject, word-action and communicative relationship is changing. We need to go back to asking questions about what freedom and autonomy we have today in the difficult balance between self-affirmation and respect for the other, between forms of subjugation and the need for recognition, between truth and post-truth, and, in the last instance, between democracies, post-democracies and infocracies.

Keywords: Political communication, democracy, digital citizenship, power, language.

Analizzare le forme, gli strumenti e i processi della odierna comunicazione sociale, sempre più caratterizzati dall'egemonia algoritmica del digitale, cercando di seguirne le continue modificazioni, credo sia fondamentale per capire come si stia trasformando il rapporto tra soggetto, parola-azione e

relazione comunicativa¹. Adottando una prospettiva metodologica che non accetta aprioristicamente né l'esaltazione, né la demonizzazione degli strumenti tecnologici, bisogna piuttosto tornare a porre domande, anche inquietanti purché feconde e coraggiose, su quale libertà e autonomia oggi disponiamo nel difficile equilibrio tra affermazione di sé e rispetto dell'altro, tra forme più o meno subdole di assoggettamento e bisogno di riconoscimento, tra verità e post-verità, e, in ultima istanza, tra democrazie e post-democrazie².

Il prevalere incontrastato della tecnica sulla scienza trascina lo sbiadirsi dello statuto epistemologico delle scienze, ormai dominate dalle metodologie e dai protocolli, da un lato, incatenati al dato sperimentale e, dall'altro, all'inquadramento in sistemi formalistici.

E se le grandi piattaforme *social* stanno progressivamente sostituendo i tradizionali corpi intermedi, espropriandoli del ruolo sociale e politico e innestando nei quadri della struttura democratica della partecipazione e della cittadinanza nuove forme di *sovranità*, la frattura tra il flusso di dati, ed il controllo e la loro gestione, determinano forme di aggressione non convenzionale ai sistemi democratici³. Ne è un effetto quel *populismo digitale* che sta dilagando ed operando una sorta di mutazione genetica della democrazia stessa⁴. Ma c'è di più. Ora la competizione asimmetrica tra sistemi, governi o grandi monopoli non è più solo una guerra di tecnologia, ma una strategia di controllo dei sistemi di formazione di bisogni, aspettative, emozioni e logiche di accettazione o rifiuto di modelli di comportamento, assumendo sempre di più i tratti di forme ideologiche di controllo autoritativo della vita, tanto soft quanto pervasive e dirompenti, fino a mostrare i caratteri di una

¹ Un approccio filosofico alla comunicazione politica disegna e interseca una antropologia politica, che parte dal *fatto* della comunicazione per trarne conclusioni di carattere etico e politico; interrogandosi sul senso e l'importanza dei fenomeni della comunicazione rispetto alla condizione umana e ricomprendendo la loro rilevanza pragmatico-prescrittiva alla luce della contingenza di una società multicontestuale e policentrica.

² Come sappiamo, è un termine [coniato](#) dal [sociologo](#) e [politologo britannico Colin Crouch](#). Pur non prediligendo personalmente tali neologismi, lo utilizzo qui con riferimento a quel [sistema politico](#) che, pur essendo regolato da istituzioni e norme [democratiche](#), viene in effetti governato e pilotato da grandi [lobby](#) e dai [mass media](#). Perciò l'applicazione delle regole democratiche nella prassi politica, sociale ed economica viene in realtà progressivamente svuotata. Cfr. C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

³ Gli attacchi di ackeraggio informatico a livello globale sono in costante aumento, e le ostilità tra gli Stati si svolgono in strategie di guerra informatica e cognitiva su larga scala, per questo molti Paesi stanno mettendo a punto sempre più sofisticate strategie di difesa informatica per operare e difendere Stati, Aziende o capitali nel cyberspazio.

⁴ Cfr. A. Dal Lago, *Populismo digitale*, M. Barberis, *Come internet sta uccidendo la democrazia: populismo digitale*, Chiarelettere, Milano, 2020.

*architettura di tecnologia condizionante del comportamento o ingegneria del comportamento*⁵. Ciò significa che le strutture tecnologiche da protesiche diventano mimetiche, nel senso che sono capaci di replicare fino a sostituire gli aspetti più qualificanti della dimensione umana nei processi non solo comunicativi e interattivi, ma anche decisionali, valoriali e comportamentali in genere.

In questo orizzonte, si afferma ormai sempre più diffusamente il concetto di post verità, che non è ancora chiaro cosa significhi realmente. Forse allude alla fine della verità, “non solo a causa di un rifiuto della verità perché essa ci impedirebbe la libertà, bensì a causa del riconoscimento della sua inutilità, a causa della dinamicità e plasticità della realtà stessa, a causa della imprevedibilità della realtà umana che tende a rendere inutile - in un ambito in cui l’utile resta il solo parametro peraltro astratto per la mancanza del riferimento specifico a chi o a che cosa - la persistenza del mondo e della realtà della sua identità fisica”⁶. O quel “post”, non indice di una valenza cronologicamente connotata, allude ad uno svuotamento della categoria classica e al configurarsi di nuove istanze veritative⁷? Il problema, - che a me sembra uno pseudoproblema -, è aperto. E suggerisce comunque alcune considerazioni.

Il sistema di comunicazione digitale globale, in continua espansione e potenziamento, con sempre più pervasive ramificazioni operative e computazionali, plasma un nuovo ordine di procedure logiche, di inquadramenti etici e di modalità cognitive. Siamo dinnanzi ad una accelerazione ipertrofica del tessuto relazionale, delle reti di interconnettività, della dimensione “social” della vita umana.

Ipertrofia significa appunto aumento delle dimensioni delle cellule che compongono un tessuto, e che presenta conseguenze per l’intero organo di cui quelle cellule fanno parte. E sappiamo che esistono

⁵ Si intende fare riferimento al contributo degli studi skinneriani che ha sviluppato un arsenale di ricerche sulle forme e i processi atti a condizionare il comportamento umano, controllabile e prevedibile grazie alla capacità di gestire gli stimoli provenienti dall’ambiente, nello specifico quelli che precedono il comportamento (“stimoli antecedenti”) e quelli che lo seguono (“stimoli conseguenti”). Per una più ampia analisi, B. F. Skinner, *The Behavior of Organisms: an Experimental Analysis*, New York 1931, Appleton-Century-Crofts; *Science and human behavior*, New York: The MacMillan Co., 1953; Holland J., Skinner B. F., *The analysis of behaviour*, New York, 1961, Mc Graw Hill; Id., *Contingencies of reinforcement: a theoretical analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts Skinner 1969; Id., *Il Comportamento verbale*, Roma, 1975, Armando; Id., *Difesa del comportamentismo: saggi recenti su istruzione e personalità*, Armando Editore, Roma, 1992; Id., *La tecnologia dell’insegnamento*, La Scuola, Brescia, 1972; Id., *Walden Due: utopia per una nuova società*, Firenze: La Nuova Italia 1975; Id., *Il Comportamento verbale*, Armando, Roma, 1975; Id., *Beyond freedom and dignity*, Alfred A. Knopf, New York, 1984; Id., *Pensare e apprendere*, Armando Editore, Roma, 1992.

⁶ T. Serra, *La democrazia redenta*. Giappichelli, Torino, 2001, p. 46.

⁷ Si veda tra gli altri, M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, il Mulino, Bologna, 2017; G. Gardini, *Le regole dell’informazione. L’era della post-verità*, Giappichelli, Torino, 2017; L. MacIntyre, *Post-verità*, UTET, Milano, 2019.

ipertrofie fisiologiche e patologiche. Mi pare interessante aggiungere che quelle patologiche sono indotte da un incremento delle richieste di un organismo, o di un sistema organico (come, ad esempio, l'eccessivo incremento di richieste di ormoni). E dal momento che l'aumento metastatico di forme, linguaggi, dispositivi e tecnologie comunicative nel nostro tempo è un fenomeno direi pervasivo e inarrestabile, occorre capire, seguendo il dire metaforico, quale delle due forme di ipertrofia sopra descritte possa essere riconducibile alla società attuale.

Nell'*ipertrofia* dei flussi di messaggi e informazioni, riappropriarsi di una parola che si sappia sottrarre all'egemonia del segno e del codice, e che sappia anche tacere o dispensarsi con parsimonia, può implicare isolamento, o, quantomeno, il restare fuori da circuiti di riconoscimento collettivo.

Dunque, l'*ipertrofia* comunicativa si presenta anche come una forma di ideologia e di mistificazione della vita? In cui tutto deve poter essere comunicabile, cioè tracciabile, circolabile, riconducibile a flussi di informazioni in tempo reale, all'esposizione e alla fruibilità globale⁸?

Ma le nostre esperienze umane nel mondo e del mondo non sono riconducibili ad una icona sul desktop. L'essere al mondo ha le sue zone d'ombra, d'indicibilità, i suoi limiti di traducibilità: la distanza, l'attesa, i silenzi.

Richiamare qui la dimensione del silenzio apre quasi una distonia, una cesura, uno spaesamento. E mi chiedo se nell'*ipertrofia* dell'interconnettività, nel flusso incessante di dati, messaggi, e interazioni digitali, ha ancora senso pensare al silenzio. È ancora possibile pensare che un'etica dell'ascolto implichi e sottenda un'etica del silenzio⁹?

Eppure, solo nelle radure del silenzio l'altro può trovare ascolto e ospitalità, e il linguaggio può riscattarsi dal ruolo di medio strumentale, di codice strutturato in un apparato multisistemico.

L'uomo contemporaneo è sommerso dal fluire rumoroso di fiumi di parole, e quanto più sfugge al silenzio, tanto più vive in un deserto affollatissimo di immagini, di suoni e di richiami sensoriali. La proliferazione linguistica cinge quasi un assedio attorno al soggetto, che non può più prendere la distanza dalle parole dell'altro, ma è come violentato e istigato a *prender la parola* quasi prima che ne *diventi preda*.

⁸ Lo scopo di una tale problematizzazione è, in sintesi, mettere in questione una tendenza alla riduzione della complessità del linguaggio e del suo poter comunicare; e dunque perdere anche quel differire della parola tra dia-logica ed ideo-logica.

⁹ Su questo punto, M. Baldini, *Elogio del silenzio e della parola*, Rubbettino, 2005.

In tal senso il silenzio, inteso come il fare spazio alla parola d'Altri, è un poter incontrare gli altri nell'ospitalità linguistica. È l'accoglienza dell'alterità come limitazione del proprio espandersi linguistico. Ma è una possibilità. E il possibile è sempre uno squarcio, un salto a cui, però, non ci si può sottrarre.

Per questo, sostenere che il linguaggio, nella sua porosità semantica, è intramato di silenzio significa anche riconoscere che esso esprime una distanza costitutiva nella prossimità, quella che è “costitutiva di ogni segno, in quanto ogni segno è originariamente un gesto, una risposta che corrisponde”¹⁰, una chiamata dell'altro all'ascolto, ad *essere-parola* solidale.

Non a caso all'ipertrofia comunicativa contemporanea corrisponde un'atrofia del silenzio, negazione del ritorno del linguaggio al suo momento sorgivo e aurorale, e dunque inibizione della parola autentica che rinvia alla natura ontologica della comunicazione come modo specifico dell'essere-al-mondo.

Gli studi psicosociali, relativi al mondo degli adolescenti ma non solo, registrano una società con sempre più alti indici di solitudine, di isolamento e depressione, di disturbi della personalità connessi all'alterazione della sfera intersoggettiva e affettiva. Nonostante la rete di connessioni e le molteplici forme di social media, l'uomo è solo. Le nuove solitudini parlano di persone intrappolate in una rete di interconnessioni in cui la moltiplicazione dei contatti demoltiplica la vera custodia amicale, il sentirsi riconosciuti e accolti¹¹.

Dunque, alcuni punti di problematizzazione credo siano di fondamentale utilità metodologica ed ermeneutica: siamo consapevoli di ciò che sta accadendo, nell'età dell' “infosfera”, dell'intelligenza artificiale, dell'algoritmo e dei social media, a quel complesso, ed anche un po' misterioso, congegno che chiamiamo comunemente linguaggio? Dove prende respiro il dire perché non naufrighi nel mercato del comunicare? Quale parola ci appartiene davvero nella misura in cui non si situa in nessun

¹⁰ C. Sini, *Il silenzio e la parola*, Marietti, Milano, 2000, pp. 12-13. Si veda anche di M. PICARD, *Il mondo del silenzio*, Ed. di Comunità, Milano, 1951.

¹¹ Il rapporto del CENSIS sulla comunicazione 2023, *I media delle crisi*, registra che “nella nuova età dei rischi, riecheggiata da una comunicazione mediatica ansiogena, i più cercano una profilassi per l'immunizzazione dai pericoli correnti.(...) Il sentimento corrispondente alla coscienza del dominio onnipotente dell' “io” sugli eventi e sul mondo. Un io che continua a trovare una piena espressione di se attraverso i dispositivi personali digitali, ma che malinconicamente è costretto a confrontarsi con i propri limiti quando si tratta di governare il destino” (Diciottesimo rapporto sulla comunicazione, *I media delle crisi*, CENSIS, Franco Angeli, Milano, 2023).

modulo algoritmico, né si lascia controllare attraverso un *clic*, e non raggiunge il suo segreto manifestarsi all'altro se non nel silenzio di un "viaggio" da un qui ad altrove? E tra il nulla e il nonsenso, forse il vero deserto di dispersione del logos non è piuttosto quel rapporto, quello spazio semantico vitale tra *plenum e vacuum*, che oggi appare saltato?

Il problema di fondo, dunque, diventa la difficoltà di comprendere in quale misura ci appartenga veramente ciò che pensiamo, che sentiamo e che desideriamo. E dunque chi decide cosa possiamo sapere, e su cosa possiamo davvero decidere¹². Ci siamo liberati da vecchie forme di autorità ma siamo esposti al giogo, forse meno palese ma più pesante, di sentirci "automi" che si illudono di essere "autonomi"¹³: l'autorità anonima del senso comune e dell'opinione pubblica può costituire una subdola ma potente perdita di identità per l'individuo che non si accorge di stare perdendo il suo io ed io suo sé¹⁴.

Come direbbe Paul Ricoeur, "Dire *sé* non significa dire *io*. L'*io* si pone-o è deposto. Il *sé* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso." Cosicché all'"immediatezza" e alla "semplicità indecomponibile" dell'*io* come cogito, Ricoeur preferisce il carattere frammentario e polisemico di un'interrogazione a più livelli del *chi?*, che si analizza per via riflessiva nella "storicità del questionamento", che non pretende di arrivare a nessuna certezza, ma ad *attestare* il valore "alethico" di quella "triplice membratura" come tripla dialettica (della riflessione e dell'analisi, dell'ipseità e della medesimezza, del se stesso e dell'altro da sé) che caratterizza l'ermeneutica del sé¹⁵.

¹² Mi permetto di rinviare a F. Ricci, *Controllo e potere digitale: la guerra cognitiva nel cyberspazio Chi decide cosa decidere?*, in F. Sciacca (a cura di), *Buoni e cattivi. Etica, politica e potere al tempo di internet*, Atti Convegno di Catania, Mimesis, Milano, 2022.

¹³ Cfr. E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano, 1987, p. 199.

¹⁴ È interessante a tal proposito il percorso di Paul Ricoeur che, nell'opera dal titolo emblematico "*Sé come un altro*", viene a delineare tra il soggetto e l'altro un'implicanza ontologica profonda, che si alimenta di un movimento dialettico di prossimità e allontanamento, e non già di uno statico stare l'uno di fronte all'altro. In questa operazione fondativa¹⁴, seguire gli spunti offerti dal testo ricoeuriano consente di seguire un percorso analitico di autoriflessione del soggetto come "sé" (e non già come "io"), fecondamente orientato a far progredire il problema dell'identità sul terreno etico e morale attraverso quella che risulterà essere la "mediazione" dell'identità narrativa. Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 94-95.

La tecnologia, divenuta tecnocrazia, modella profondamente la coscienza utilizzando linguaggi che trasformano radicalmente la parola ed i processi mentali che sono i coefficienti del discorso e dei quali il discorso è coefficiente. Pertanto è necessario chiederci *chi* è oggi, nel nostro secolo, il soggetto tecnologico che muove e dirige tali processi. Quale rapporto instaura tra pensiero e realtà, tra simbolo e referenza, sotto la crescente egemonia algoritmica?

Una domanda che coinvolge il costituirsi dell'io nel nuovo, e sempre continuo mutamento, dello sfondo antropologico epocale. Poiché, se l'atto comunicativo mette fra parentesi questo livello di riferimento assiologico, come osservò E. Lévinas, dimentica il valore dell'altro come ciò che non è semplice presenza o polarità di un sistema di procedure comunicative, ma la cui esistenza chiede accesso alla dimensione morale di uguaglianza nella relazione della parola¹⁶.

E se la relazione umana sembra avviata verso un progressivo slittamento sul piano inclinato dell'onnipotenza multimediale, delegando l'esercizio dialogico dell'intendersi, e dunque del comprendere/arsi, a modalità comunicative in cui l'artificialità dei mezzi corrisponde all'artificialità del contatto linguistico, G. Gadamer ci ricorda che "i sistemi artificiali che si possono costruire non sono perciò mai dei linguaggi", poiché non hanno alla base una "comunità di vita, ma vengono escogitati e impiegati solo come mezzi e strumenti di comunicazione"¹⁷.

Il "dialogo che noi siamo" si presenta come intrascendibile per la tensione e l'impegno ad una verità comune; ma trova il suo limite proprio nella ricerca di un accordo veritativo che sia garantito da un autentico consenso¹⁸.

¹⁶ Secondo E. Lévinas attraverso il dialogo si istituisce un rapporto di indisponibilità dell'altro all'io, cioè la sua non riducibilità all'appropriazione conoscitiva. Piuttosto il volto, come cifra dell'alterità, invoca un'apertura, e quasi la forza nel suo tacito appello al riconoscimento dell'universalità dell'accogliere altri per ritrovare se stessi (E. Lévinas, *Difficile Liberté*, A. Michel, Parigi, 1963, pp. 19-22; cfr. anche Id., *Volto ed etica* in *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano, 1986, pp. 199-224).

¹⁷ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2000, pp. 510-511. Gadamer sostiene che nel dialogo gli interlocutori "sono guidati", sono presi, catturati da questo evento della parola che "si compie in noi"¹⁷, lasciando che in esso le parole facciano apparire ciò che chiamiamo *verità*. Ma la verità è proprio uno degli snodi più complessi e dei concetti oggi più sfuggenti. Ivi, p. 441.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 443: "È proprio di ogni vero dialogo - scrive infatti Gadamer - il fatto che uno risponda all'altro, riconosca nel loro vero valore i suoi punti di vista e si trasponga in lui non nel senso di volerlo comprendere come individualità particolare, ma di intendere ciò che egli dice. Ciò che si tratta di cogliere sono le sue ragioni, in modo da potersi intendere con lui sull'oggetto del dialogo".

La dialettica di domanda e risposta è un “mettere in questione” e un “mettere alla prova”, ricercando le ragioni del dialogo “nell’apertura della sua problematicità”. Se pensiamo alla maieutica del dialogo socratico, il venire alla luce della VERITÀ e il dispiegarsi del *logos* stesso è *qualcosa* che non appartiene a nessuno degli interlocutori, ma che consente di “guardare insieme all’unità di una certa prospettiva, cioè è l’arte di costruire i concetti elaborando insieme ciò che gli interlocutori pensano della cosa in questione”¹⁹.

Il concetto gadameriano di “*fusione di orizzonti*”²⁰ esprime proprio il fatto che gli interlocutori-interpreti non prendono parte ad un semplice processo di adattamento reciproco per convenire all’intesa: la linguisticità della comprensione, nella forma specifica del dialogo, fa sì che “l’oggetto” finale dell’intendersi è “qualcosa” che non appartiene ad uno solo di essi, ma è ciò che li unisce in virtù del loro coappartenersi linguistico²¹.

C’è sempre una zona oscura nell’essere dell’*altro* che si sottrae al rapporto dialogico: l’*altro* è in sé inafferrabile. Cerchiamo di raggiungere *qualcuno* che in realtà ci sfugge. Nel dialogo non siamo mai completamente *trasparenti* all’altro. Né l’altro traspare e si rivela. Ma si svela nel suo velamento²². E in questo tendere e mancare la presa, sta la libertà di *un logos* che riconosce un confine, e che dunque, al tempo stesso, afferma un’appartenenza.

Il dia-logo non è, infatti, un automatico momento di fusione interpersonale; anzi, presuppone accettare che l’*altro* resti in fondo *incontrollabile*, inattingibile e dunque sotto un certo aspetto sempre estraneo ad essere ricondotto in una casa comune, vale a dire interiormente libero. In Lévinas, l’*altro* è *trascendente*²³.

¹⁹ Ivi, p. 425.

²⁰ Ivi, p. 447.

²¹ Ivi, p. 443.

²² Penso ad Heidegger diede che nell’analisi etimologica della verità come *aletheia*, ne estrasse una comprensione dinamica del termine in quanto composta da alfa privativo (α), più $\lambda\acute{\epsilon}\theta\omicron\varsigma$, *léthos*, «oscuramento», che vuol dire quindi «eliminazione dell’oscuramento», o appunto «disvelamento». Cfr. M. Heidegger, *Sull’essenza della verità*, a cura di U. Galimberti, La Scuola, Brescia, 1973.

²³ Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1986.

Tutto questo implica che se un'etica del dialogo è ancora percorribile e soprattutto se rimane una scelta libera di eticità, essa implica accettare il rischio della *distanza*, della *differenza*, del percorso complesso e lentamente mutuale di un incontro.

Dunque, come scrive M. Buber, riconoscendo la natura dialogale dell'essere umano, ci troviamo già a considerare la sua identità come intrinsecamente relazionale: chiamata al riconoscimento di sé in quanto anche altro da sé, e dunque al riconoscimento dell'altro di costituirsi parimenti come altro dall'io.

Ciò significa che risiede nell'uomo una dimensione dia-logica che lo costituisce nella sua identità e nella differenza con altre identità. Situazione discorsiva aperta, in una circolarità in cui è identificante proprio la consapevolezza della non riducibilità dell'altro alla propria identità, cioè il carattere infunzionale del soggetto nell'atto di parola.

Ma nella società della trasparenza totale, denunciata da Jean Baudrillard, la dissoluzione dell'ombra espressivo-simbolica dell'esistenza, e dunque dell'uomo che si es-pone nell'affioramento pellicolare, (cioè come una pellicola che tuttavia non copre o nasconde alcunché di altro se non la sua stessa trasparenza) vengono assorbiti dai codici della organizzazione e della codificazione formale digitale. Sul piano giuridico-politico ciò significa la riduzione compiuta della politica ad amministrazione digitale e l'affermazione incontrollabile della tecnocrazia che finisce per occultare l'arbitrio decisionale del detentore del potere dietro maschere procedurali²⁴.

Ne esce modificata la stessa razionalità del diritto: da una razionalità formale si passa ad una razionalità sostanziale. Da un diritto caratterizzato dalla sistematicità del *corpus* giuridico, dalla universalità e astrattezza della legge, dal rigore procedurale che limitava la discrezionalità dei giudici e dei funzionari amministrativi, da un diritto quindi essenzialmente ideale, si passa ad un diritto sostanzialmente materiale, orientato a riempire le lacune del sistema giuridico, a realizzare interessi contrastanti, a dare voce a tutti i cittadini, si passa in ultima analisi a quella che Weber considera la moralizzazione del diritto e la fine della sua razionalità formale: "La nostra è l'epoca del puro

²⁴ Gli studi di M. Foucault mostrano che il potere è la capacità di produrre verità e di farla valere attraverso una serie di dispositivi autoritativi che penetrano nel sistema sociale e culturale, e che si esprimono sia con pratiche punitive e repressive ma anche con produzione di un sapere e di una comunicazione del sapere che diventa potere di occultare o controllare la domanda e la risposta: chi esercita il potere? dove l'esercita? Cfr. M. Foucault, *Microfisica del potere*, tr. it. di A. Fontana, P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, p. 114.

individualismo e della ricerca della vita buona condizionata esclusivamente dall'esigenza di tolleranza"²⁵.

Non so se abbia ragione Habermas quando osserva che, più che di disinteresse per i problemi morali, oggi si dovrebbe parlare di abbandono dei modi tipicamente moderni di affrontarli, modi che sono consistiti nella creazione di un ordinamento coercitivo e nella ricerca degli assoluti e degli universali, quindi nella netta distinzione tra giusto e sbagliato per quanto riguarda la condotta umana²⁶.

Vero è che il cambiamento nei modi di affrontare i problemi morali ha coinciso con la considerazione degli uomini come individui non più sottomessi al capriccio di potenze superiori quali Dio o il Re, ma dotati di libera scelta. La scelta però comporta la valutazione delle azioni e non esiste più un solo criterio per tale valutazione, ma ne esistono tanti quanti sono gli orizzonti e i mondi possibili; tra i quali domina quello economico e dei mercati globali.

In uno stato democratico, se il governo non può controllare con la forza il popolo, deve trovare il modo di controllare quello che pensa. Ed un modo per controllare ciò che la gente pensa "è quello di creare un dibattito tale da far credere che è in corso una libera discussione, ma assicurandosi preventivamente che il dibattito resti all'interno di confini stretti e prestabiliti. In sintesi, si tratta di assicurarsi che entrambe le parti che partecipano al dibattito accettino certi presupposti che poi sono quelli che rendono possibile l'esistenza del sistema di propaganda. Fino a quando ciascuno accetta il sistema di propaganda, ciascuno è libero di discutere, dissentire e dibattere"²⁷.

Insomma, o si accetta di giocare con le regole, per dirla con Wittgenstein, del "gioco linguistico" della propaganda, dell'algoritmo, dell'economia del segno, parafrasando Baudrillard²⁸, o si decostruisce quel gioco e se ne costruisce un altro con spazi e snodi argomentativi che siano davvero una dialettica delle parti.

Tra l'effimero e il perenne, il prevalere del primo sul secondo sembra l'unico modo possibile per cercare ancora di esercitare la libertà, sebbene fittizia, di credere di poter comunque scegliere

²⁵ Cfr. J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, a cura di L. Ceppa, G. Einaudi, Torino, 1992, pp. 8-10.
Ibidem

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 9-11.

²⁷ N. Chomsky, *Il potere dei media*, Vallecchi, Firenze, 1994, p. 104.

²⁸ J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano, 2010.

qualcosa. Forse una volontà di potenza infranta che assume il nichilismo come sua ultima possibilità di riscatto? Ma da cosa? Dall'azzeramento di tutti i valori o dall'uomo come unico valore?²⁹

Lo svincolamento dal valore del fine dell'azione umana è visto infatti da Hannah Arendt come distacco dell'uomo da un finalismo che sembrerebbe irretire la sua libertà; ma tale distacco piuttosto neutralizza la tensione a cercare un senso all'eterno dualismo ordine/disordine, e a cercare una ragione per preferire la misura alla dismisura.

Ma forse è proprio questa "metretica assiologica", cioè questo "commisurarsi con valori ultimativi"³⁰, ad aver fatto il suo tempo.

L'assunto di base è che il pensiero nichilista pare attraversare come una lama d'ombra tutto l'arco del nostro secolo. Finendo per assumere il tono di un naufragio radicale e di uno scuotimento, per passare dalla perdita di ogni unità, verità, centralità, finalità, ad un guadagno critico nei confronti di ogni indagine rassicurante o ideologizzazione del pensiero e della ragione umana.

Al centro di questo mondo (politico, giuridico, morale, ecc.), si disegna un soggetto astratto. Il carattere di astrazione della soggettività diventa astrattezza del suo valore e ipostatizzazione del suo carattere di trascendenza e di contestualità storica³¹.

Astrazione e generalizzazione producono il massimo dell'efficienza funzionale sia di un sistema giuridico che di un sistema di mercato, ma l'individuo risolto in concetto, o la molteplicità degli individui risolta in classe, è anche separazione dei soggetti, divenuti concetti o oggetti da ordinare, dalle loro pratiche vitali come pratiche intersoggettive. L'individualismo, come atomizzazione del tessuto sociale se, da un lato, esalta e libera le forze autoproduttrici dell'uomo che produce lo Stato, il diritto, il libero mercato, ecc.; dall'altro, fa dell'agire individuale una tecnica di sopravvivenza.

Ecco quindi che una delle contraddizioni del nostro tempo è, da un lato il rafforzarsi di un individualismo che affida interamente all'uomo persino la possibilità di disfarsi della sua soggettività,

²⁹ La metafisica della volontà di potenza in fondo è sempre stata in Nietzsche il compimento del nichilismo, secondo cui il senso della vita non è nei fini ultimi (bene, verità, essere, ecc.) ma nel fatto di esistere ancorati alla terra dopo aver trasvalutato ogni (vecchio) valore e aver fatto del vitalismo l'unico dio²⁹.

³⁰ G. Reale, *Saggezza antica*, Cortina Editore, Milano, 1995, p. 230.

³¹ Cfr. P. Barcellona, *La parabola del soggetto giuridico*, in *Il declino dello stato*, cit., pp. 203-214; e cfr. Id., *Dallo stato sociale allo stato immaginario*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, pp. 68-70: "La libera soggettività dell'individuo è il progetto della modernità, ma la 'vuotezza' dell'astrazione giuridica a cui è affidato, lo consegna al condizionamento totale dei rapporti economici e lo condanna all'assorbimento progressivo nel 'meccanismo' di circolazione delle merci" (ivi, p. 69).

laddove essa risenta di un ingombro metafisico di qualsivoglia natura; dall'altro, il sancire appunto una forma di depotenziamento dell'uomo come centro di irradiazione per la sua opera di conoscenza. Inoltre, pur istituendosi una supremazia tecnologica di dominio e organizzazione del mondo, si acuisce al tempo stesso una frattura tra mondo della natura e mondo della coscienza, e dunque tra soggetto e realtà.

Questo sfondo, che definirei crepuscolare, della cultura e del pensiero, delegittima il soggetto, come categoria di conoscenza e di interpretazione, ricreando quel soggetto astratto, avulso dal proprio mondo come luogo dell'azione e del pensiero. Dunque, un soggetto incapace di pensare il politico come raccordo di pensiero e azione tra soggetti. La lezione arendtiana al riguardo è ineguagliabile. Sembra aprirsi uno iato, profondo tanto quanto silente, tra uomo e mondo. Siamo già oltre l'egemonia della contingenza. La realtà che da apparenza rimane solo parvenza, smarrendo il suo contrappunto ontologico, - giacché Apparire ed Essere, come nota Arendt, coincidono³²-, ha perso la sua ombra, allo stesso modo che il soggetto ha perso l'alterità. Ed anche se con la tecnologia abbiamo instaurato domini sempre più estesi ed efficienti, siamo forse diventati signori virtuali di questo mondo, giacché stiamo perdendo l'oggetto e le finalità di questo dominio³³.

“Il fine - commenta ancora Hannah Arendt - è ridurre l'uomo ad una serie di modalità dell'essere ostensibili fenomenologicamente”³⁴. In altri termini, il soggetto è i suoi modi d'essere, e la sua connotazione ontologica come essere-nel-mondo secondo Arendt dissolve “tutti quegli aspetti umani di cui Kant aveva dato uno schizzo provvisorio, quali la libertà, la dignità dell'uomo e la ragione”³⁵, che non possono essere fenomenologicamente ridotti a funzioni dell'essere³⁶.

³² H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 20029, p. 99. La “teoria classica dei due mondi”, cioè dell'Essere e dell'Apparire, con subordinazione del secondo al primo, viene dalla Arendt rovesciata, riconoscendo il valore della “superficie” nell'apparenza che è ciò dal cui fondo qualcosa può venire alla luce, può appunto apparire. Non va confusa inoltre l'apparenza con la parvenza, poiché la seconda si pone rispetto alla prima come l'errore alla verità (cfr. *ivi*, p. 103, 107 e 119).

³³ Cfr. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, Raffaello Cortina, Milano, 1996, p. 117.

³⁴ *Ivi*, p. 68

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Così, con la civiltà tecnologica si annulla la differenza ontologica, ma ancor più “l'essente non ha alcun essere al di fuori dell'attività rappresentativa o produttiva del soggetto, ed è questo il senso ultimo del venire in luce dell'essenza dell'essere come volontà di volontà”. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova, 1989, p. 45.

Questo orizzonte si presenta con il carattere paradossale di una soggettività “trionfale” sotto l’aspetto produttivo e strumentale, ma anche con un’enfaticizzazione dell’oggettività degli oggetti, allo stesso modo che l’esaltazione dell’individuo vede parimenti crescere la massificazione e l’anonimato. In entrambe le situazioni il soggetto rimane all’interno del nichilismo³⁷.

“La trascendenza è esplosa in mille frammenti che sono come le schegge di uno specchio dove vediamo ancora riflettersi furtivamente la nostra immagine, appena prima di sparire. Come frammenti di un ologramma, ogni scheggia contiene l’universo intero. La caratteristica dell’oggetto frattale è che tutta l’informazione relativa all’oggetto è chiusa nel più piccolo dei suoi dettagli. Possiamo allo stesso titolo parlare oggi di un soggetto frattale che si diffrange in una moltitudine di ego miniaturizzati tutti simili gli uni agli altri, si demoltiplica secondo un modello embrionale come in una coltura biologica, e satura il suo ambiente per scissiparità all’infinito”³⁸.

Il prevalere dello spazio virtuale sullo spazio fisico determina anche una modificazione del concetto di frontiera e di orizzonte: il limite del conoscibile è limite dell’uomo che, in quanto de-terminato, può e vuole sporgersi verso l’infinito, cioè verso ciò che si colloca al di là dei suoi confini cognitivi ed esperienziali. L’esperienza del mondo, tra fattualità e simulazione, rimodella il rapporto con la realtà come luogo e contesto di esperienza cognitiva ed intersoggettiva legittimando l’artificializzazione dell’identità, che da individuale investe quella sociale, e il vuoto dell’appartenenza poiché quest’ultima è sempre incardinata al tempo come durata e non all’istantaneità delle connessioni e alla storicità dell’azione.

Se il soggetto *del virtuale* rischia di diventare *soggetto virtuale*, si profila un riduzionismo antropologico che passa attraverso un’opera di de-categorizzazione dell’uomo, il quale non agisce più sulla macchina e per mezzo di essa, ma finisce per assimilarsi ad essa e per riconoscerle requisiti antropomorfi³⁹.

³⁷ Ivi, p. 46.

³⁸ J. Baudrillard, *Videosfera e soggetto frattale*, in AA. VV., *Videoculture di fine secolo*, Liguori, Napoli, 1989, p. 29.

³⁹ Cfr. N. Postman, *Technopoly. La resa della cultura alla tecnologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 105-106.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

SULLA GENESI DI *DIKE*.

FILOSOFIA DELLA GIUSTIZIA NELLA *REPUBBLICA* DI PLATONE.

DOI: 10.7413/18281567257

di Erasmo Silvio Storace

Università degli Studi Insubria, Varese e Como

On the genesis of *dike*. Philosophy of justice in Plato's *Republic*.

Abstract

The objective of this article is to attempt to reconstruct the philosophical and political genesis of the notion of “dike” within Plato’s thought, with particular reference to the thought of the pre-Socratic philosophers. Through recalling the etymological roots of the terms “themis”, “dike” and “ius”, the different faces of “justice” will be shown, culminating in Platonic thought, developed in the *Republic*, in which justice becomes an idea, that is, a meta-virtue on which the political balance of the *polis* must be based.

Keywords: Justice, Republic, Plato, Philosophy, Politics.

Le pagine che seguono indagheranno il concetto di “giustizia” a partire da Platone, attraverso un percorso che parte dal mondo presocratico e giunge sino alla *Repubblica*¹ platonica, prendendo cioè le mosse dalla genesi più arcaica del concetto stesso di “giustizia”, interrogato nella sua radice etimologica².

¹ Platone, *Repubblica*, Rizzoli, Milano 2007.

² Queste riflessioni verranno ulteriormente sviluppate in un secondo saggio intitolato “Sulla struttura di *dike*. Filosofia della giustizia nella *Politica* di Aristotele”.

Com'è noto, a partire da Aristotele il sapere si specializza e si parcellizza in molteplici discipline differenti, gettando le condizioni di possibilità di scienze variegata, in grado di distinguere ad esempio il comportamento del singolo (la morale) e quello dei molti nella collettività (la politica). In Platone, invece, etica e politica non sono due dimensioni distinte, tanto che risulta ancora possibile, per il filosofo, padroneggiare una forma di sapere enciclopedico e totale. Il nostro sapere, sulla scorta della lezione aristotelica, è ormai completamente parcellizzato, al punto da utilizzare molteplici linguaggi diversi tra di loro e al tempo stesso così complessi e articolati, specificamente tecnici, sì da rendere spesso difficilmente comunicanti le varie discipline tra di loro.

In questo senso, il concetto di giustizia, in Platone, non è relegabile al mero ambito giuridico: oggi, infatti, la giurisprudenza è una forma di sapere a sé stante; per Platone, di contro, la giustizia possedeva un sapore che era giuridico, politico ed etico al tempo stesso, ma anche estetico, ontologico, teologico, epistemologico... e anche in questo modo, non diamo ragione del procedimento platonico, perché tutte queste distinzioni, nel suo pensiero, ancora non sussistevano. Ogni problema filosofico era un problema totale e trasversale, che riguardava l'essere umano nella sua totalità e nel suo rapporto sia con se stesso, sia con la propria collettività, sia con il cosmo nel quale viveva.

Tali questioni, seppur poste oltre due millenni fa, ci impongono ancora oggi di avviare una riflessione ben più ampia, comprendendo che la modalità stessa con la quale furono poste ha avuto conseguenze irrevocabili e ha generato un'eredità che noi frequentiamo continuamente, anche qualora non ce ne avvediamo. Parlare di giustizia, ancora oggi, non può dunque essere una questione soltanto giuridica o filosofica ovvero etica oppure politica, ma deve riguardare l'umano nella sua totalità: e anche il semplice fatto di interrogarsi sul significato della parola "giustizia" deve considerarsi come una questione non soltanto attuale e fondamentale, ma soprattutto eminentemente urgente, al fine di comprendere non solo da dove veniamo, ma anche chi siamo e in quale direzione ci muoviamo.

Si noti, in via preliminare, che molto spesso risulta importante frequentare e far risuonare le parole per comprendere, a partire dal loro significato etimologico, il loro senso originario che vive, magari celato, nell'utilizzo che noi ancora oggi ne facciamo. Partiamo da un'interrogazione della parola "giustizia": essa risulta connessa al termine latino *ius*, che fa riferimento alla giustizia come diritto: lo *ius romanum*, il diritto romano. *Ius* si collega al termine *iugum*, ossia giogo. Quale connessione sussiste tra l'idea di giustizia e il giogo? La giustizia per l'uomo romano si sviluppa secondo l'idea

di un legame, di una giuntura, ovvero secondo l'idea di aggiogare, di con-giungere qualcuno, costringendolo nella dimensione politica. Si tratta di un'idea di giustizia forte e piuttosto coercitiva. Questa idea romana di giustizia legata ad un obbligo e a una coercizione è diversa dall'idea di giustizia sviluppata in seno alla civiltà greca. In greco ci sono almeno due termini che rimandano all'idea di giustizia. In primo luogo, abbiamo *dike*, che ha un'origine etimologica molto diversa rispetto allo *ius* della lingua latina. *Dike*, già in uso nel mondo arcaico e presocratico, ad esempio in Anassimandro, veniva contrapposta a *themis*, che rimanda a una concezione di giustizia ancora più ancestrale. Entrambi i termini rimandano all'idea di giustizia, ma posseggono due sapori profondamenti differenti l'uno rispetto l'altro. *Dike* è infatti legata al verbo greco *deiknumi*, indicare, e ha la stessa radice della parola latina *digitus*, ossia dito. Le parole più antiche spesso imitano, anche foneticamente, l'oggetto imitato, quindi l'antica radice di *deig* sembra quasi riprodurre il rumore del dito che picchietta (*dik dik*, o tic tic, diremmo noi). Cosa c'entra la giustizia con questa radice che rimanda all'utilizzo della mano, quindi al dito? Il dito in questo caso è il dito indice, che si alza ed indica qualcosa. *Deiknumi* significa infatti indicare, nel senso di mostrare qualcosa. Ciò ci fa capire che l'idea di giustizia dell'uomo greco non è legata all'idea di soggiogare o sottomettere qualcuno, ma è una direzione che qualcuno indica. Una cosa è giusta, ossia retta, quando va nella direzione giusta, nella dritta via, e la direzione giusta può essere indicata dalla mano dell'uomo. La *dike* greca è una giustizia già da sempre di stampo umano. Essa tuttavia si contrappone all'idea di *themis*, che rimanda ad una divinità antichissima. Secondo alcune ricostruzioni etimologiche³, *themis* sarebbe collegata al verbo greco *tithemi*, ossia porre, rimandando all'idea di una giustizia im-posta dall'alto: *themis* indicherebbe la giustizia sacrale e divina, che gli dèi im-pongono, e sarebbe contrapposta a *dike*, la giustizia umana che gli uomini sarebbe in grado di indicare da soli. *Themis* riguarda senza dubbio un'idea antichissima di giustizia, tanto che in Omero tale termine ricorre più spesso rispetto a *dike*, che si affermerà soltanto in seguito⁴. Questa connessione con *tithemi*, ossia porre in essere, non

³ Cfr. C. Bearzot, *La giustizia nella Grecia antica*, Carrocci, Roma 2008, p.15, dove si legge: “*Themis* è collegata con la radice del verbo *tithemi*, “porre in essere”: indica dunque “ciò che è posto dall’alto”, cioè dalla volontà divina, ed esprime l’idea di “giustizia” come rispetto ad un ordinamento tradizionale”.

⁴ Per ulteriori approfondimenti su *Themis* e *Dike* in Omero, si rimanda a C. Pelloso, *Themis e Dike in Omero. Ai primordi del diritto nei Greci*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2012; A. Jellamo, *Il cammino di dike. L’idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005.

è tuttavia così evidente e scontata; consultando ad esempio il dizionario etimologico greco a cura di Beekes⁵, si legge che *themis* è legata a una radice pre-greca, ossia alla radice indoeuropea *dham*, il cui significato non è a oggi chiaro; probabilmente esso rimanda a una divinità micenea, la cui genesi si perde nella notte dei tempi. Ad ogni modo, qualunque sia la radice di *themis*, questa idea di giustizia, che quindi la grecoità più arcaica utilizzava prima di poterla sostituire con l'idea umana di *dike*, era connessa con l'idea che la giustizia arrivasse verticalmente dalla dimensione del divino. L'importanza della civiltà greca, anche per noi oggi, eredi e figli della grecoità, non abita nell'uno oppure nell'altro significato di giustizia, bensì nel passaggio che si è consumato dall'una all'altra, ossia nel fatto che la dea Dike ad un certo punto si è sovrapposta alla dea Themis, lasciando intendere che, in un certo momento della storia (quel medesimo momento nel quale scorgiamo germinare quel fenomeno cui diamo il nome di Occidente), la giustizia umana, che indica la direzione che un uomo mostra ai suoi simili – *pares inter pares* –, va a sostituire l'idea di una giustizia insondabile, le cui ragioni sono imperscrutabili per l'uomo⁶. La grecoità inaugura in tal modo una visione del mondo inedita, in cui il predominio del mito, da sempre strumento indiscusso di narrazione, di conoscenza e di esperienza del mondo, viene via via soppiantato da una dimensione umana troppo umana, in cui la razionalità e l'intelletto si impongono quali strumenti privilegiati di esegesi del mondo e delle sue categorie. Il sapere in generale, prima appannaggio di pochi, diviene via via sempre più verificabile: ciò si riverbera anche sulla giustizia, che da divina e imperscrutabile diviene via via sempre più umana, razionale, comprensibile e dunque verificabile e partecipabile. *Dike* nasce e si perfeziona dunque nel dialogo, strumento fondamentale in Platone ma già in Socrate, e il *dia-logos* è intimamente collegato al *logos*, ovvero a quella ragione dialogica che soppianderà il *mythos*, ossia le narrazioni mitologiche. Tutto ciò accade nel momento del passaggio dalla dimensione del mito a quella del *logos*⁷: e questo grande passaggio segna un punto di non ritorno, ovvero l'atto di nascita di quel fenomeno che chiamiamo Occidente, che si dà nel graduale abbandono del mito in favore del *logos*,

⁵ Cfr. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Vol I, Brill, Leiden-Boston 2010, p. 539.

⁶ A questa concezione rimangono legate le culture prefilosofiche nate nell'antichità, per le quali la giustizia divina sarebbe qualcosa di imperscrutabile; si veda in particolare la lettura che Kierkegaard offre in *Timore e tremore*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1993.

⁷ *Mythos* e *logos* significano entrambi "parola", ma con sfumature profondamente diverse. La parola del mito è oscura, misteriosa, derivante dal verbo greco *myein*, "iniziare ai misteri", che si riferisce a un sapere a cui solo pochi possono accedere. La parola del *logos* indica invece una parola aperta, chiara e luminosa: un discorso razionale verificabile.

ovvero di un discorso razionale in cui la ragione si impone su tutte quelle narrazioni mitologiche fondanti l'identità politica del popolo, ma ancora oscure e non verificabili. Se la narrazione del mito ci dice ad esempio che la dea Themis è figlia di Chaos⁸, ciò non è verificabile e richiede un atto di fede. Nel momento in cui Talete inizia invece a sostenere l'*arché* è l'acqua⁹, ovvero che il principio della Vita è un che di umido, allora chiunque può verificare, osservando, che non vi è vita in mancanza totale di umidità. Talete appare dunque quale iniziatore e sostenitore di un sapere razionale e verificabile, ovvero accessibile a una cerchia molto più ampia di persone¹⁰, che si incammina non soltanto verso una laicizzazione, ma soprattutto verso una democratizzazione. La medesima dinamica accade nella dimensione del potere politico, che diviene via via più accessibile, partecipabile e dunque democratico. E tutto ciò vale infine anche per l'idea di giustizia: la democratizzazione di sapere e potere è riscontrabile anche nel concetto di giustizia, che diviene sempre più accessibile e comprensibile razionalmente. Viene cioè abbandonata la giustizia in quanto *themis*, insondabile e strettamente connessa con la dimensione del divino, e subentra un altro tipo di giustizia che inizia ad imporsi e prendere il sopravvento nel mondo greco: la giustizia umana, in cui gli uomini, e non gli dèi, indicano la direzione con il dito, e non più con la mano o con il braccio che simboleggiavano la

⁸ Cfr. Esiodo, *Teogonia*, Rizzoli, Milano 1977.

⁹ A. Lami, W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Rizzoli, Milano 2018, DK fr. 11A12.

¹⁰ Come ricorda Foucault, il rapporto tra sapere e potere è qualcosa di inscindibile perché chi detiene il sapere ha la possibilità di esercitare il potere in misura maggiore, ma vale sempre anche il contrario: chi detiene il potere ha più strade per poter accedere al sapere. Scrive Foucault: "Forse bisogna anche rinunciare a tutta una tradizione che lascia immaginare che un sapere può esistere solo là dove sono sospesi i rapporti di potere e che il sapere non può svilupparsi altro che fuori dalle ingiunzioni del potere, dalle sue esigenze e dai suoi interessi. Forse bisogna rinunciare a credere che il potere rende pazzi e che la rinuncia al potere è una delle condizioni per diventare saggi. Bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere. Questi rapporti "potere-sapere" non devono essere dunque analizzati a partire da un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere, ma bisogna al contrario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche. In breve, non sarebbe l'attività del soggetto di conoscenza a produrre". M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Milano 2014, §I, p.31.

forza bruta. Il dito non possiede infatti la forza della mano (tipica della cheirocrazia¹¹), ma si limita a indicare, sapientemente e razionalmente, la direzione giusta¹².

Ora che abbiamo posto alcuni paletti terminologici, possiamo arrivare a Platone, il quale da subito si mostrerà estremamente distante da tali posizioni di pensiero. Noi spesso rischiamo di ritenere Platone più vicino ad Anassimandro o a Omero di quanto non lo sia rispetto a noi; dovremmo invece provare a ripensare la storia dell'Occidente osservando che sussistono più analogie tra noi e Socrate, Platone e Aristotele, e certamente più di quante ne sussistano tra di loro e Anassimandro od Omero. Il punto di rottura consumato dalla cosiddetta Grecia arcaica o presocratica rispetto alla cosiddetta Grecia classica ha fatto scaturire una nuova forma di umanità: e di questo è stato ben consapevole Nietzsche il quale, nel *La nascita della tragedia*¹³ del 1872, ha scardinato completamente l'immagine del mondo

¹¹ Si vedano A. Cesaro, "Lo storico acheo e il filosofo ateniese. La teoria dell'anacielosi di Polibio tra idealismo platonico e realismo aristotelico", in *Heliopolis. Culture, civiltà, politica*, anno X num. 1, 2012, 23; e Id., *L'utile idiota. La cultura nel tempo dell'oclocrazia*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

¹² Uno dei primi luoghi in cui compare il concetto di *dike* è il frammento di Anassimandro (A. Lami, W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, cit., si ricordano il saggio di Heidegger "Il detto di Anassimandro" contenuto in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Venezia 1984; e il saggio "La parola di Anassimandro" di E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995). Se nella prima metà del frammento si spiega cosa accade secondo necessità (*katà to kreòn*), nella seconda parte del frammento spiega invece cosa accade *katà ten tou chronou taxin*, ossia secondo l'ordine del tempo; qui si legge *didonai* ("danno", dove il soggetto sono gli enti o le cose) *diken kai tisin tes adikias*, ossia gli enti danno giustizia, una direzione, un'indicazione, e poi danno anche *tisin*. *Tisis* è una parola importante, ma molto spesso viene tradotta con l'espressione "rendono giustizia" (Cfr. M. Heidegger "Il detto di Anassimandro", in *Sentieri interrotti*, cit., dove si legge: "Ecco la traduzione dataci dal Diels del frammento di Anassimandro: 'Ma là donde le cose hanno il loro sorgere, si volge anche il loro venir meno, secondo la necessità; esse pagano reciprocamente la pena e il fio per la loro malvagità [*Ruchlosigkeit*] secondo il tempo stabilito'") oppure "pagano il fio e la colpa" (sempre da M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., si riporta la traduzione di Nietzsche esposta da Heidegger: "Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo"). *Tisis* rimanda all'idea di qualcosa che dev'essere pagato, ma l'aria semantica di questo termine è molto più ampia. *Tisis* e il verbo *тино* sono collegati alla idea dell'onore (*timè*), con riferimento a un tipo di "pagare" non esclusivamente economico. Così come *dike* è una parola molto ampia che non riguarda solo l'ambito giuridico, anche *tisis* non riguarda solo la dimensione economica del pagare, ma riguarda la questione dell'onore, come dimostra il legame con la parola *timè* e col verbo *τινω*. Nel corso del tempo, questo termine è stato collegato alla parola latina di *pena*, perché la "t" greca spesso in latino diventa "q", come ad esempio nel pronome *tis* greco che diventa *quis* in latino; ci aspetteremmo allora di trovare *quina* in latino, ma si verificano diversi casi in cui il suono q si trasforma in p (soprattutto quando alcuni termini giungono dal greco al latino passando per dialetti quali l'umbro, in cui la "t" veniva traslitterata come "p"): di qui dunque il nesso col termine latino "*pena*". Questa parola riguarda anche una dimensione morale, non solo meramente economica. In questo modo possiamo ribadire che l'uomo antico possiede una visione panottica del sapere, in cui il diritto e la morale, l'economia e la politica hanno ancora una radice unitaria.

¹³ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1978.

classico come punto più alto della storia dell'antichità. Fino ad allora, era uso ritenere la classicità greca, ossia il periodo a cavallo tra V e IV sec. a.C., come l'acme dell'antichità, coronato da un'ineguagliabile fioritura delle arti, del pensiero filosofico, della politica democratica, etc.; com'è noto, Nietzsche ribalta tale visione, scorgendo nella classicità l'inizio di un declino e di una decadenza. Ricordiamo che Socrate e Platone, nel loro tentativo di ri-fondare la *polis* su valori incrollabili, ossia non intaccabili dal relativismo dei Sofisti, di fatto scardinano tutto quel tipo di umanità che si era imposto, come modello dominante, dagli albori della grecità sino ad allora.

Il passaggio dal mondo retto sul mito a quello retto sul *logos* è segnato da una democratizzazione e del potere e del sapere: la *polis*, da una parte, garantisce la possibilità di partecipare alla vita politica a una fascia della popolazione sempre più ampia (circa 20-30% degli abitanti della città); dall'altra, al suo interno si sviluppano forme di sapere sempre più accessibili a chiunque possa o voglia compiere un determinato percorso di formazione. Questa opportunità di partecipazione tanto al potere quanto al sapere è un fatto estremamente innovativo, che impone di riformulare le regole dell'umana convivenza: di qui personaggi come Socrate e Platone, restauratori e progressisti al tempo stesso, i quali auspicano di poter rifondare la città sugli antichi valori, veicolati però non più dall'ambiguità del mito bensì dall'incontrovertibilità del *logos*. Nella *polis* non sono più ammessi, infatti, governanti di stirpe divina legittimati a governare governati di rango inferiore: in essa, sono per la prima volta gli uomini a governare gli uomini stessi, secondo principi e regole che necessitano di essere ripensate, per non rischiare di far cadere la città nell'anarchia quale possibile degenerazione di una democrazia in cui tutti, anche gli incompetenti, possono far valere la propria opinione.

Al mutare delle istituzioni politiche e delle forme di esercizio del potere, mutano anche le forme di sapere, che portano prima alla nascita della riflessione filosofica dei Presocratici sulla *physis* in quanto Totalità vivente, e poi alla rivoluzione antropocentrica e logocentrica operata anzitutto da Socrate e Platone, i quali, come dicevamo, danno vita a una nuova umanità.

Notiamo anzitutto che, stranamente (almeno in apparenza), i più importanti pensatori della classicità greca risultano essere i più acerrimi nemici della democrazia stessa: in Platone, in particolare, la

democrazia è fortemente attaccata e criticata¹⁴. Le motivazioni sono molteplici, alcune probabilmente anche di carattere personale. Platone, testimone della grandiosità della civiltà greca ma anche della crisi cui essa, inesorabilmente, va incontro, come preconizzato dalla sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso¹⁵, vede che nell'istituzione della *polis* qualcosa ormai non funziona¹⁶.

Nella *Repubblica*, la domanda-guida di Platone è: “*ti esti he dike?*”, “che cos'è la giustizia”? La *Repubblica* (nonostante la traduzione discutibile del termine *Politeia*) contiene non soltanto riflessioni politica: l'idea platonica di giustizia è infatti qualcosa che riguarda non soltanto la politica, bensì anche l'etica, l'estetica, la cosmologia, la psicologia... ossia, l'umano in generale. Ricordiamo infatti che, in Platone, vi è una corrispondenza biunivoca tra *anthropos*, *polis* e *kosmos*. Per questi motivi, non sarà semplice, come in Aristotele, trovare sin da subito una definizione univoca di giustizia: sarà necessario il percorso dei dieci libri della *Repubblica* per approssimarci a quell'idea trasversale e universale di giustizia che, più che una vera e propria virtù, costituisce una sorta di meta-

¹⁴ Platone, *Repubblica*, cit., si veda il libro VIII dove l'Autore affronta le differenti forme costituzionali che vengono presentate in una storia politica di decadenza; qui si spiega come il regime democratico sia destinato a sfociare nella tirannide.

¹⁵ Tucideide, *La guerra del Peloponneso*, Rizzoli, Milano 1996.

¹⁶ Ricordiamo che Platone, vissuto tra il 428 e il 348 a.C., ha assistito a quel conflitto che, protrandosi dal 431 al 404 a.C., si conclude con la sconfitta di Atene da parte di Sparta, imponendo ad Atene di ripensare completamente i propri assetti di politica interna ed estera. La sconfitta di Atene vede prima l'instaurarsi del regime dei Trenta tiranni, aristocratico e filo-spartano, e quindi la restaurazione del regime democratico, il quale, attraverso una serie di epurazioni, mette a morte diverse persone vicine ai Trenta. Uno dei trenta tiranni era Crizia, lo zio di Platone. I democratici, guidati da Trasibulo, saranno tra i mandanti della messa a morte di Socrate, divenuto ormai un personaggio sempre più scomodo. Rievocare questi celebri momenti ci serve per inquadrare la vita e l'opera di Platone, il quale non accetterà mai sino in fondo la perdita del suo maestro, tanto da accusare Atene, la città apparentemente migliore, di aver messo a morte l'uomo migliore. Questo è il dramma di Platone dal quale nasce la sua esigenza di fare filosofia. Platone da giovane scriveva in versi (poi probabilmente distrutti) e, dopo la morte di Socrate, inizia a occuparsi di filosofia, con l'intento di ri-fondare la *polis* di Atene su basi nuove. Trovandosi in difficoltà ad Atene, Platone per tre volte andrà a Siracusa dove cercherà di instaurare un ordinamento politico vicino alle sue idee; in uno di questi viaggi, entrerà in un contrasto così forte con il tiranno di Siracusa e verrà venduto come schiavo. Tutto questo per dire che Platone prova a fare politica concretamente, ma quando comprende l'impossibilità per il filosofo di entrare in questioni politiche, allora egli inizia a delineare una città ideale, la *kallipolis* (da *kalos*, bello, e *polis*, città), ossia la città bella e perfetta. Il genere dell'utopia (che troverà poi fortuna dal 1400 al 1600) trova in Platone le sue fondamenta e origini. Il testo in cui Platone si dedica alla descrizione della sua città ideale è la *Repubblica*, testo che parte da una domanda ben precisa: “che cos'è la giustizia?” (Cfr. Platone, *Repubblica*, BUR Rizzoli, Milano 2007). Questo è un luogo ricorrente nei dialoghi platonici, in cui il *logos* dei Presocratici diventa *dia-logos*, ossia un *logos* contrapposto ad un altro *logos* che si sviluppa nella dia-lettica. *Dia* indica un'opposizione forte, uno scontro di *logoi*, di discorsi, di idee, da cui far emergere una verità che non è rinchiusa in un tempio accessibile solo a pochi oppure già a disposizione di un maestro che dovrebbe poi trasmetterla a un discepolo; la verità può scaturire solo nel confronto tra posizioni differenti. Solo in questo modo, dunque, per Platone ci si potrà avvicinare alla definizione di giustizia.

virtù sulla quale si fondano tutte le altre virtù e dell'individuo e della *polis* in quanto tale. La giustizia, in Platone, diversamente rispetto ad Aristotele, è un'idea, ossia uno di quei valori intelligibili incontrovertibili su cui egli intende rifondare la politica del suo tempo, la quale appare in profonda crisi. Si tratta cioè di un principio regolativo, al quale debbono uniformarsi le azioni più o meno giuste dei singoli esseri umani. In altre parole, possono darsi azioni giuste se e solo se imitano la giustizia ideale, della quale devono partecipare: ossia, soltanto chi conosce l'idea di giustizia può comportarsi in modo realmente giusto. Di qui il primato della conoscenza, ossia del sapere filosofico in quanto capacità di conoscere le idee non in quanto entità astratte, bensì come quanto di più reale vi sia. Per ogni azione deve dunque sussistere un principio unitario e perfetto, immutabile e immobile, ossia un'idea, che sussiste separatamente rispetto alle singole azioni umane ma che in esse deve poter tralucere. Se non avessimo dentro di noi tale idea, non potremmo distinguere azioni giuste da azioni ingiuste, e la città cadrebbe in preda al relativismo più sfrenato e incontrollato, in cui le opinioni di chi è incompetente avrebbero lo stesso peso di quelle di coloro i quali sono competenti.

In sostanza, la giustizia in Platone diviene un'idea, ossia un'evoluzione della definizione socratica: in entrambi i casi, si tratta di un concetto prodotto dal *logos* e non più di una divinità archetipica emblematica della civiltà del mito, nella quale Themis incarnava una giustizia divina e sacrale, che solo in un secondo momento sarà affiancata prima e soppiantata poi da Dike, che rappresentava già una giustizia dal volto più umano. Con Socrate e Platone, tuttavia, *dike* perde il suo valore divino e simbolico e si tramuta in un concetto: da definizione in quanto risposta alla domanda socratica “*ti esti?*”, a idea platonica in quanto realtà eminentemente esistente. Il passaggio successivo si consumerà nel pensiero di Aristotele, in cui *dike* diverrà una mera virtù umana, una tra le tante, seppur collocata in un terreno liminare tra politica ed etica. Platone si colloca sulla soglia tra la riflessione presocratica e quella aristotelica: la *dike* di Platone è infatti più di una semplice virtù; essa consta di una complessità tale che, per essere compresa, risulta necessario scandagliare l'animo umano sin nelle sue pieghe più recondite, senza omettere la dimensione sociale e politica in cui la giustizia è portata a manifestarsi. In ogni caso, la giustizia si è ormai incamminata su una strada nuova e diversa: essa, da Socrate e Platone in poi, concerne eminentemente la dimensione umana e non più quella della *physis* in quanto Totalità-in-azione.

Tentiamo a questo punto di addentrarci nella *Repubblica* di Platone. Le cornici dei suoi dialoghi sono sempre particolarmente affascinanti: la *Repubblica*, ad esempio, è ambientata nel momento in cui Socrate e Glaucone, uno dei fratelli di Platone, stanno risalendo dal Pireo verso l'Acropoli. Simbolicamente, il porto, collocato nella parte bassa della città, rappresenta la sfera degli istinti più bassi, da cui ci si affranca soltanto tramite un cammino di risalita, come quello condotto dai protagonisti del dialogo. Risalendo, essi incontrano Polemarco, fratello di Lisia e figlio Cefalo, e Adimanto, un altro fratello di Platone. Il dialogo si svolge quindi nella casa dell'anziano Cefalo, dove gli interlocutori iniziano a domandarsi che cosa sia la giustizia. La prima definizione non è di Socrate, il quale è spesso il portavoce delle teorie platoniche, nonostante non sempre risulti facile comprendere dove finisca il pensiero di Socrate e dove abbia inizio quello di Platone¹⁷; *in primis*, dunque, attraverso Polemarco e Trasimaco, emergono alcune definizioni di giustizia, che appaiono però da subito inadeguate. Polemarco afferma che giustizia consiste nel “fare del bene agli amici e del male ai nemici”¹⁸: il suo punto di vista è quello del senso comune, che ritiene giusta un'azione che fa del bene ai propri benefattori. Non sarà difficile contrastare questa tesi (ad esempio affermando che se c'è una persona buona, che però non sa usare bene le armi, non si compie un'azione giusta dandole delle armi¹⁹). Interviene poi Trasimaco, un sofista verso il quale Platone nutre rispetto, che è il protagonista del I libro della *Repubblica*. Trasimaco è foriero di una definizione di giustizia che si fa fatica a smontare, secondo cui “la giustizia è l'utile del più forte”²⁰. La giustizia coinciderebbe con quel comportamento che coincide con ciò che si rivela vantaggioso per i forti. Trasimaco cerca di corroborare la propria tesi sostenendo che il più forte deve essere mosso da buone intenzioni e dunque, facendo il proprio utile, farebbe anche l'utile di tutti. Questa idea utilitarista della giustizia non può soddisfare né Socrate né Platone: Socrate tenta pertanto di confutare la tesi di Trasimaco, arrivando

¹⁷ Se nei suoi dialoghi giovanili Platone riporta il pensiero di Socrate in maniera fedele, nei testi della maturità Socrate diviene un personaggio letterario che funge da portavoce delle parole di Platone. Il momento di discriminare è da ravvisarsi probabilmente nel *Fedro*, unico dialogo ambientato al di fuori della città, ossia nell'ambiente naturale. Qui Socrate ammette di trovarsi a disagio e di voler tornare in città, dove avrebbe potuto disporre del suo “materiale umano”, ossia dei suoi concittadini con cui dialogare. Questo dialogo si svolge sotto un platano, *platan*, il cui nome ricorda quello di Platone: è come se Platone stia ufficialmente prendendo la parola, sostituendosi al suo maestro. Cfr. Platone, *Fedro*, Rizzoli, Milano 2021.

¹⁸ Platone, *Repubblica*, cit., 332d7-9.

¹⁹ Ivi, 333a-335a.

²⁰ Cfr. ivi, 338c2-4, dove Trasimaco dice: “Io affermo che il giusto non è altro se non l'utile del più forte”.

a sostenere che chi è ingiusto è ignorante, poiché nessuno compie il male volontariamente: chi fa il male ignora il bene perché nessuno potrebbe mai compiere il male volontariamente²¹. Ingiustizia sarebbe dunque sinonimo di ignoranza, che coinciderebbe con una forma di debolezza. Socrate ribalta così la posizione di Trasimaco: ma questo modo di procedere pare un modo sofisticato di rispondere a una posizione sofisticata e, perciò, il problema della giustizia è ben lungi dall'essere risolto. In altre parole, non si tratta, a livello retorico, di smontare una tesi per proporre un'altra, che potrebbe ugualmente venire confutata: Platone, oltre Socrate, intende invece costruire un'idea incontrovertibile di giustizia. Il primo libro della *Repubblica* (il cosiddetto *Trasimaco*, se considerato come un ipotetico volume a sé stante) rimane, se considerato di per sé, un dialogo aporetico, in cui Socrate a fatica mette in difficoltà il proprio interlocutore, senza però giungere a una vera e definitiva definizione di giustizia²². Socrate, ovvero Platone, paragona la difficoltà di pervenire alla giustizia a coloro i quali non vedono bene e non riescono a riconoscere le lettere: di qui la necessità di immaginare di trascrivere le lettere in grande, per poterle riconoscere meglio. Analogamente, dal momento che la giustizia è difficile da scorgersi in un individuo, risulta utile indagare un "individuo più grande", un "*homo magnus*": si tratta cioè di traslare l'indagine dal piano individuale a quello politico. La giustizia andrà ricercata in prima istanza all'interno della *polis*, ossia in quella città-Stato che è macrocosmo rispetto all'individuo ma che, al tempo stesso, è microcosmo rispetto al cosmo. La domanda sulla giustizia si rivela così una questione politica, a riprova del fatto che fare filosofia, per Platone, significa pur sempre occuparsi di una dimensione collettiva: la filosofia di Platone è sempre una filosofia politica.

Il discorso della *Repubblica* prende qui una strada nuova. Glaucone, in apertura del II libro, chiede a Socrate "l'argomentazione in favore della giustizia, che sia cioè migliore dell'ingiustizia"²³ poiché vuole "sentirla elogiata per sé stessa"²⁴. A tale proposito Glaucone si sforzerà di elogiare la vita

²¹ Cfr. *ivi*: il tentativo ad opera di Socrate di confutare Trasimaco inizia da 339e.

²² La *forma mentis* dell'uomo cambia quando la giustizia diventa oggetto di definizione; così non era nel mondo presocratico. La domanda socratica del *ti esti* dà avvio a una lunga storia del sapere che procede per definizioni, di cui Aristotele, nel suo *Organon*, fornirà una dettagliata esplicitazione (cfr. Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003).

²³ Platone, *Repubblica*, cit., 358d1-2.

²⁴ *Ibidem*.

ingiusta per avere da Socrate una definizione di giustizia in sé²⁵. Glaucone introduce così un mito per descrivere l'ingiustizia²⁶, quello dell'anello di Gige. Glaucone sostiene che le persone si comportino in modo giusto soltanto quando temono una punizione, come esemplificato dal racconto Gige²⁷, un pastore che trova il cadavere di un gigante, al cui dito c'è un anello la cui pietra può essere mossa; dal momento che, spostandola, si diventa invisibili, il pastore, che sembrava una persona giusta, inizia ad utilizzare l'invisibilità per commettere atti malvagi, come prendere il posto del sovrano e sposarne la regina. Questo mito serve a Platone a indicare che la giustizia, se non si fonda su un'idea in sé e per sé, è rispettata solo per paura di una punizione; Socrate non è completamente d'accordo e intraprende pertanto un percorso in cui indaga la giustizia cercandone una definizione, che può essere indagata osservando la *polis*, nella quale si rispecchiamo tanto l'*anthropos* quanto il *kosmos*²⁸. Per Platone, dunque, per comprendere cosa sia la giustizia bisogna anzitutto aver compreso quando uno Stato è giusto, ossia quando una città funziona bene. E di qui inizia il meraviglioso affresco che Platone dipinge della sua *kallipolis*, ossia della città ideale, che è perfetta soltanto nel momento in cui, al suo interno, ogni cittadino esercita il proprio ruolo senza uscire dalla dimensione che gli compete²⁹, così da "render bello l'intero"³⁰: questa è l'essenza della città ideale, retta sulla giustizia in quanto condizione di possibilità di quell'equilibrio e quell'ordine garantiti dal fatto che ciascuno stia

²⁵ Ivi, 358d5.

²⁶ Quando l'oggetto di studio diviene difficile da esporsi mediante il *logos*, allora Platone ricorre al mito.

²⁷ Cfr. Platone, *Repubblica*, cit.: il racconto del mito di Gige ha inizio da 359c7 e si conclude a 360e7.

²⁸ Questi tre livelli sono collegati l'uno rispetto l'altro e si rispecchiano, e concernono le dimensioni cosmologica, politica e psicologica. Nel primo caso, abbiamo il livello ideale, quello sensibile e infine quello materiale, evocato da Platone con il termine *chora*, che indica una sorta di "spazio materiale" privo di forme: sarà il demiurgo a plasmare la *chora*, imitando le idee, al fine di plasmarla e dare vita a cose sensibili dotate di una forma. Il demiurgo è mediatore tra la dimensione ideale e quella materiale; dal connubio tra mondo ideale e materiale nasce il livello sensibile. Si costituiscono in questo modo tre livelli ontologici: la materia pura, le forme pure e il mondo fatto di cose materiali dotate di forme. Questa tripartizione si ritrova sia nello Stato che nell'anima, che sono tanto più perfetto quanto più rispecchiano il cosmo, in un'armonia che prevede l'equilibrio tra tre livelli: quello razionale, quello sensiente e quello istintuale. Scrive Platone: "Dunque, [d] per ora occorre concepire tre generi, quello che è generato, quello in cui è generato, e quello a cui somiglianza nasce quello che è generato. E così conviene paragonare alla madre quello che riceve, al padre quello che riceve, al figlio la natura intermedia, e considerare che, dovendo l'impronta essere d'aspetto variato di tutte le varietà, quello stesso, in cui avviene l'impressione, non altrimenti sarebbe ben preparato che se mancasse di tutte quelle [e] forme, che è per ricevere dal di fuori". Platone, *Timeo*, Rizzoli, Milano 2003, 50d.

²⁹ Cfr. Platone, *Repubblica*, cit., 433d7-9, dove Socrate definisce la giustizia come "l'attitudine di ciascun cittadino a svolgere il proprio ruolo".

³⁰ Ivi, 420d4-5.

al proprio posto, rispettando quel senso della misura che è intimamente greco. Socrate racconta ciò inizialmente attraverso un mito, un racconto antichissimo, il cosiddetto “mito fenicio” o “mito delle stirpi”, poiché si rende conto che tale prospettiva non è facile da accettare, in quanto richiede uno stravolgimento dei valori su cui si regge la *polis* greca. Recuperando da una parte l’antichissimo senso della misura, Socrate e Platone intendono però mettere in discussione quei valori relativamente più moderni, sui cui si reggono le *poleis*, soprattutto quelle rette da regimi democratici: ossia, Socrate e Platone minano le basi della *polis* stessa, prendendo le distanze dall’*isonomia* in quanto tratto fondante della democrazia in quanto tale. In altre parole, la cifra della rivoluzione politica socratico-platonica consiste nel prendere distanza da quell’uguaglianza che aveva costituito l’elemento innovativo della grecità nonché la sua identità: in questo senso ben si comprendono le accuse di empietà e di corruzione dei giovani rivolte a Socrate, il quale rovesciava completamente un intero sistema di valori su cui la *polis* democratica si reggeva. Platone, sulla scorta dell’insegnamento del suo maestro, parte non dal presupposto dell’*isonomia*, cioè dell’uguaglianza di fronte alla legge, bensì della diversità di ciascuno che, pur non implicando una disparità di diritti, impone di fondare la politica sulle differenze di ruoli, che debbono essere rispettati. E la giustizia non è altro che quella meta-virtù che deve garantire che ciascuno possa realizzare la virtù che gli è propria, senza pretendere di travalicarla.

Ciò non significa porre discriminazioni, ma piuttosto riconoscere che gli esseri umani sono abitati da bisogni diversi, che possono realizzarsi al meglio solo se ciascuno esercita il proprio ruolo nella città, nel rispetto dei tre grandi gruppi sociali che Platone immagina. Ci sono, per Platone, persone mosse da istinti più elementari, prive di interesse verso la cultura, la cui esistenza si realizza attraverso il lavoro e la famiglia; vi sono poi persone che, disponendo di una forza e di una particolare propensione al coraggio, saranno particolarmente atte a difendere la città; vi sono infine persone che, mosse da un irrefrenabile bisogno di conoscere, giungono a riconoscere cosa è bene o male per la città e, perciò, risultano particolarmente atte a governare. In questo modo Platone delinea tre gruppi sociali, ossia tre modi di vivere la vita dell’essere umano, che si compenetrano in misure diverse. Ben conscio del fatto che ciò costituisca un grave elemento di rottura rispetto a quanto in vigore sino ad allora, Platone fa precedere la sua trattazione dal cosiddetto “mito fenicio”, che egli definisce anche una “nobile

menzogna³¹, tramite cui far accettare una prospettiva evidentemente in disaccordo e in contrapposizione rispetto a tutti i valori etici e politici su cui si fondava la civiltà greca. In questo mito, Socrate sostiene in ultima analisi la necessità di accettare che gli esseri umani non sono tutti uguali tra di loro, bensì che già l'essenza della loro anima è abitata da sostanziali differenze. Vi sono infatti persone dotate di un'anima di bronzo o ferro, ossia contadini e artigiani, altre di un'anima d'argento, irascibili e coraggiose, e infine altre ancora la cui anima è stata forgiata nell'oro: esse hanno una propensione per studio e cultura e per la ricerca del bene e del giusto. In altre parole, gli uomini, per Platone, hanno bisogni diversi, e su ciò si debbono basare le differenze tra le classi sociali su cui deve reggersi la città giusta; tuttavia, non bisogna dimenticare che Platone aggiunge un ulteriore elemento decisivo: il fatto che le anime di ciascuno sono state sì forgiate con metalli differenti, ma in ogni caso sempre mescolati con la medesima terra. Ciò sta a significare che in ogni uomo vi è un elemento comune che rende tutti gli esseri umani fratelli³², seppur nel rispetto delle specifiche differenze. Non l'uguaglianza, dunque, ma la fratellanza potrebbe essere, per Platone, il vero fondamento della sua nuova idea di *polis*. A differenza dell'uguaglianza, la fratellanza indica un'origine comune che si esprime mediante alcune differenze, che devono essere rispettate e valorizzate. Sulla base di questo ragionamento, Platone immagina la *polis* divisa in tre classi sociali, portandoci a pensare una divisione in caste. In realtà le caste di Platone non sono rigide perché, e questo mostra l'innovatività di Platone: viene qui definitivamente abbandonata l'idea di una linea di sangue nell'ereditarietà del potere e nell'appartenenza a una classe o a un'altra³³ (com'è noto, è infatti possibile che da un incontro di due artigiani nasca un figlio con un'anima dorata, come da un incontro di governanti nasca un guerriero o un artigiano, etc.). Sarà importante che la città osservi i bambini, sin dalla più tenera infanzia, per riconoscere la loro propensione naturale³⁴. Questo può apparentemente apparire come ingiusto, portandoci a pensare che qualcuno sia più fortunato, ma per Platone le cose non procedono esclusivamente in questi termini: a suo dire, la predisposizione naturale da sola non è sufficiente a garantire ad esempio ai governanti di essere atti a governare, ma

³¹ Ivi, 414c4-415c8.

³² Ivi, 415a2 dove si legge: "Siete voi dunque tutti fratelli nella città".

³³ Ivi, 423c7-d5.

³⁴ *Ibidem*.

risulta sempre necessario affiancarla a un percorso di formazione, tramite cui si possono apprendere determinate competenze che, però, possono attecchire meglio in alcuni. Questo aspetto, d'altronde, era stato approfondito nel *Protagora*³⁵, in cui oggetto d'indagine è l'insegnamento della virtù politica. La domanda è se la virtù politica sia insita negli uomini dalla nascita oppure se sia insegnabile; la prima tesi che viene esposta, dallo stesso Protagora, che ricorre al mito di Prometeo, da cui si evince che la virtù politica, la giustizia, sarebbe stata donata da Zeus agli uomini³⁶. Platone, tramite il suo *alter ego* letterario, Socrate, si mostra in disaccordo, dal momento che la virtù politica, al pari di tutte le altre predisposizioni, risulta del tutto inefficace se non la si coltiva: se abbandonata a se stessa, essa diviene sterile e appassisce. Per Platone, dunque, si rende necessaria una *paideia*, una formazione, senza la quale le virtù di cui disponiamo si inaridiscono e non portano frutti.

La società di Platone si fonda sul merito e sulla competenza. Le critiche che Platone muove alla democrazia si concentrano principalmente sul fatto che, in tale regime, ciascuno può esprimere la propria opinione (*doxa*), anche laddove essa risulti infondata: di qui il decadimento da un'apparente libertà di tutti a una condizione di anarchia (quale terreno fertile per demagoghi che evolveranno poi nella figura del tiranno). Per Platone questo è l'errore politico della *polis*, ossia il fatto che chiunque può portare opinioni che non sono *episteme*³⁷ ma solo *doxa*. Perciò, risulta necessario riconoscere non solo che gli umani hanno bisogni innati diversi l'uno rispetto l'altro, ma anche che, senza un percorso di formazione, tali predisposizioni non si sviluppano. Il percorso di formazione è fondamentale, come si evince dal fatto che, nella *Repubblica*, si trovano moltissime pagine dedicate all'educazione dei cittadini³⁸, scendendo anche nei dettagli dell'educazione musicale, motoria, etc. Ciò ci aiuta a comprendere quanto per Platone sia indispensabile dedicarsi alla *paideia* dei cittadini: il suo progetto di una ri-fondazione della *polis* non può prescindere da una ri-fondazione dell'educazione dei cittadini, ovvero da un progetto culturale ben più ampio. Platone ha compreso che la *polis* si sfalda se non si investe sulla cultura e sull'acquisizione di competenze, in quanto capacità di conoscere cosa

³⁵ Platone, *Protagora*, Rizzoli, Milano 2010.

³⁶ Ivi, 320c-324a.

³⁷ Il verbo greco "*epistemi*", da "*epi*", "su", e "*istemi*", "stare", ha il significato di "stare su", indicando una forma di sapere stabile (e dunque: epistemico), che "sta su" e si sostiene da solo, non legato cioè alla *doxa*, ossia alle opinioni.

³⁸ Platone, *Repubblica*, cit., da 423e5 Platone inizia il discorso sulla *paideia*.

è bene per la collettività e non soltanto per quanti in essa esercitano il potere. Una democrazia sarà dunque utopicamente possibile soltanto in uno Stato ideale in cui i cittadini, a seguito di un percorso di formazione, si sono resi edotti sul bene e sul male, e soprattutto abbiano imparato ad anteporre il bene comune agli interessi privati. Platone sogna dunque una politica fondata sulle competenze e non sulle opinioni.

Di qui sorge la domanda: a chi affidiamo il potere politico nella città? È celebre la risposta di Platone, che sostiene di voler affidare il governo della città ai filosofi³⁹. Non dobbiamo però pensare che i filosofi siano i professori di filosofia che oggi seggono nelle cattedre scolastiche o universitarie: il filosofo è sì colui che ama il sapere, ma per Platone la conoscenza alla quale egli tende non deve mai essere un che di astratto, bensì deve concentrarsi sulla capacità di comprendere cosa è bene, e dunque anche cosa è male, per la città. Oggi risulta difficile intendere veramente il messaggio platonico, inattuale in quanto sostiene che il “potere” politico debba essere esercitato da chi detiene il “sapere” intorno a ciò che è bene. Potremo iniziare a comprendere Platone soltanto nel momento in cui avremo riconosciuto che il bene di cui egli parla (paragonandola, nella *Repubblica*, al sole⁴⁰) è sempre qualcosa di concreto, come evocato dal termine stesso “*agathos*”, che in greco significa anche “essere buono a”⁴¹. Platone con *agathos* si riferisce dunque anzitutto a chi è competente, ovvero a un politico capace, “buono a” fare il “bene” della città, e non a un ipotetico filosofo-metafisico-asceta intento a contemplare un’inarrivabile e pertanto vana idea divina di un Bene in sé e per sé. Sapere cosa è bene per la città e per i cittadini significa discernere realmente tra bene e male. Platone, in diversi luoghi dei suoi scritti, ci fa riflettere sul fatto che, in tutte le discipline, siamo soliti affidarci a un professionista che disponga di una certa competenza: tuttavia ciò pare valere sempre, tranne che in politica, dove invece una certa degenerazione anarchica della democrazia consentirebbe a chiunque di esprimere la propria opinione ritenendola pari a quella di chi è competente. Di qui i rischi della

³⁹ Ivi, 503d6-8: “Ma si osi ormai affermare che nella posizione dei più rigorosi difensori occorre insediare i filosofi”; più in generale, sull’argomento dei filosofi come governanti, cfr. *Repubblica*, Libro VI.

⁴⁰ Ivi, libro VI e VII.

⁴¹ Questo è un uso dialettale del termine, ma che ci fa comprendere la variante pratica della parola “bene”. Per questa ragione, ad esempio Mario Vegetti preferisce tradurre *to agathòn* con “buono” e non come “bene”; egli scrive: “Tradurre l’aggettivo con il sostantivo “bene” introduce una variazione immotivata in questo uso e suggerisce indebitamente che già a livello linguistico questa idea possieda uno statuto speciale ‘metafisico’”. Cfr. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, p. 224.

democrazia e, dunque, il cuore della critica platonica a tale sistema di governo, che viene minata sin nelle sue fondamenta.

Chiosiamo che la vera critica di Platone si rivolge non alla democrazia in generale, bensì a quel tipo di democrazia diretta in vigore nell'Atene dei suoi anni. Ossia, Platone riconosce certamente l'aspetto innovativo della cultura greca, che offre a tutti la possibilità di partecipare alla vita politica: ciononostante, egli si concentra sui limiti e sui rischi di un tale modello politico, offrendo una serie di correttivi alla democrazia grazie ai quali essa, convertendosi in una "sofocrazia", potrà vedere garantito il bene di tutti. L'attualità del pensiero di Platone consiste dunque nella sua capacità di aiutarci a riflettere, ancora oggi, su tali questioni⁴².

In quest'ottica, i filosofi scendono dalla torre d'avorio in cui rischiavano di essere confinati, ossia escono da quella tenda dietro la quale rimava celato Pitagora, e sono chiamati a ridiscendere nelle viscere della caverna per liberare schiavi la cui vista è offuscata dalle opinioni umbratili; in tal senso, i filosofi sono coloro i quali devono cercare di arrivare alla comprensione del bene, riconoscendo anzitutto che esso non può limitarsi a essere un concetto puramente astratto. Vi sono infatti diverse vie che portano alla conoscenza del bene, come quelle, descritte nel *Fedro*, rappresentate da *eros* oppure dalla dialettica; in ogni caso, non vi è mai un'unica via, definitiva e ultimativa, per arrivare a possedere l'idea assoluta di bene. Anche i miti sono strade che ci conducono alla dimensione ideale: nel mito della caverna, ad esempio, Platone spiega come è possibile che chi sta incatenato in una dimensione di ignoranza possa essere aiutato a emanciparsi, al fine di arrivare ad attingere a un qualche bagliore della dimensione ideale – che, se vista tutta insieme, accecherebbe al pari della luce del sole, insostenibile allo sguardo umano⁴³. La cosa più interessante nel mito della caverna non è tanto il percorso di risalita e di emancipazione, dove lo schiavo viene liberato e a forza costretto ad uscire, bensì il percorso uguale e contrario di ridiscesa verso la parte viscerale della terra, in cui chi è

⁴² Nelle critiche di Platone alla democrazia, egli sottolinea che il problema dipende dal fatto che la democrazia degenera facilmente nella tirannide. La democrazia, intesa come possibilità che tutto il popolo possa decidere sulla cosa pubblica senza averne competenze, è sempre soggetta al rischio che emerga un demagogo carismatico, in grado di ottenere il consenso della massa informe, diventando il tiranno della *polis*. Questa dinamica vista da Platone può essere applicata molte volte nel corso della storia, come ad esempio agli inizi del '900, con i totalitarismi che hanno insanguinato l'Europa del secolo XX. Platone è attualissimo nell'insegnarci che la forza e la fragilità della democrazia è la partecipazione, ma la tirannide è sempre alle porte. Su questi temi si rimanda al testo di Antimo Cesaro, *L'utile idiota*, Mimesis, Milano 2020, in cui l'autore mostra come le degenerazioni della democrazia siano sempre dietro la porta, anche per noi oggi.

⁴³ Platone, *Repubblica*, cit.,

stato liberato deve tornare nella caverna a liberare chi è in catene⁴⁴, assolvendo a un dovere morale senza il quale ogni forma di sapere sarebbe vana: è infatti evidente che conoscere il bene è condizione necessaria ma non sufficiente per esercitarlo. In ciò si incarna dunque la vera azione politica, di fronte alla quale bisogna trovarsi sempre al cospetto, poiché l'obiettivo di conoscere il bene e il male deve avere sempre una valenza pratica. E il filosofo in quanto conoscitore del bene e del male deve invischiarsi con quella politica pericolosa e poco attraente per lui, dedicandosi, anche contro voglia, a occuparsi della cosa pubblica. Risulta quasi superfluo aggiungere qui che il vero schiavo liberato che torna poi nella caverna, deriso, minacciato e messo a morte, dunque non è altro che Socrate, considerato da Platone la vittima sacrificale della *polis* e della filosofia in quanto tale. Il percorso del filosofo è un rischio ma, al tempo stesso, è un dovere al quale non può sottrarsi, e il suo sapere non deve ridursi a un vano riferimento a se medesimo: egli deve “fare il bene”, “beneficare”⁴⁵, come scrive Carlo Michelstaedter – altrimenti il suo lavoro non avrebbe alcun valore. In tal senso, per Platone, la filosofia è sempre una filosofia politica.

Torniamo ora al nostro discorso sulla giustizia che, in questa digressione, non è ancora stata definita. Platone ha sostenuto che esistono tre tipi di uomini che, benché tutti fratelli, nella città hanno compiti ed esigenze diverse; per ciascuno di loro, si avranno forme di virtù diverse: la *sophia* (sapienza) per i governanti, l'*andreia* (coraggio) per i guerrieri e la *sophrosyne* (saggezza) per i lavoratori. Capiamo ora perché la giustizia nello Stato in generale è una meta-virtù, ossia la virtù delle virtù, in quanto garante del fatto che, nello Stato, ciascuno realizzi la propria virtù senza desiderio di assolvere a compiti diversi dai propri, ossia senza prevaricare sulle istanze altrui. Se i guerrieri volessero prendere il posto dei governanti, allora si avrebbe la prima degenerazione dello Stato⁴⁶, che declinerebbe in una dittatura militare. Qui i pochi, che erano i più forti, si indebolirebbero negli ozi dei palazzi, divenendo semplicemente pochi rispetto ai molti i quali, presto o tardi, riuscirebbero a prendere il potere. Il popolo, in quanto moltitudine informe, darebbe vita a una demo-crazia in cui apparentemente tutti governano ma, di fatto, nessuno governa: la democrazia svelerebbe la propria essenza anarchica,

⁴⁴ Ivi, Libro VII.

⁴⁵ Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1982, p. 80 e ss., dove ad es. si legge: “L'attività che non chiede è il beneficio, che fa non per avere, ma facendo dà. Dare, fare, beneficiare sono tre belle parole. Tutti danno, fanno, beneficiano: ma nessuno ha, niente è fatto, ed il bene, chi lo conosce?”.

⁴⁶ Platone, *Repubblica*, cit., Libro VIII.

quale *humus* in cui bene possono attecchire demagoghi e tiranni⁴⁷. Lo Stato non degenera soltanto quando in esso è forte questo collante cui diamo il nome di giustizia, la quale consente a ogni gruppo sociale di esercitare la propria virtù: la giustizia è, in ultima istanza, quella dote che consente alla virtù (ossia, alle singole virtù: sapienza, coraggio e saggezza) di nascere e conservarsi, in modo che ciascun cittadino possa svolgere il proprio compito senza pretendere di occuparsi di quelli altrui. Si tratta cioè della virtù che fa riconoscere che è meglio affidarsi a chi dispone di determinate competenze specifiche.

Ora che abbiamo dato una risposta intorno alla giustizia di quell'*homo magnus* che è la città-Stato, pare giunto il momento di restringere la nostra domanda intorno alla giustizia dell'uomo, nella propria anima. E qui Platone scopre che la giustizia che tiene insieme lo Stato è la medesima che tiene insieme l'individuo: se il primo risulta composto di tre parti, anche l'anima conterà di tre funzioni, che saranno ugualmente tenute insieme da una forma di giustizia. L'essere umano possiede infatti, per Platone, un'anima razionale (che prevale nei governanti), un'anima animosa o irascibile o coraggiosa (prevalente presso i guerrieri o guardiani della città) e infine un'anima concupiscibile, sede della nostra dimensione istintuale (che invece si esprime maggiormente nei lavoratori). Platone, posta tale distinzione, arriva però ad affermare una differenza gerarchica tra le tre, e la giustizia si ha quando queste tre anime convivono tra di loro senza annientarsi a vicenda, consentendo all'anima razionale di governare sulle altre due, proprio come descritto nel mito della biga alata narrato nel *Fedro*⁴⁸.

La ragione umana, proprio in grazia di tale visione del mondo platonica, inizia a diventare l'auriga della biga alata. L'idea di giustizia di Platone non è una virtù ma è la capacità di tenere assieme le virtù e fare in modo che la virtù più importante, ossia la razionalità, possa avere sopravvento sulle altre.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, 563e6 (dove si parla della degenerazione della democrazia nella tirannide).

⁴⁸ Cfr. Platone, *Fedro*, Rizzoli, cit., 246a-b, in cui si narra il celebre mito della biga alata: “Si raffiguri l'anima come la potenza d'insieme di una pariglia alata e di un auriga. Ora tutti i corsieri degli dèi e i loro aurighi sono buoni e di buona razza, ma quelli degli altri esseri sono un po' sì e un po' no. Innanzitutto, per noi uomini, l'auriga conduce la pariglia; poi dei due corsieri uno è nobile e buono, e di buona razza, mentre l'altro è tutto il contrario ed è di razza opposta. Di qui consegue che, nel nostro caso, il compito di tal guida è davvero difficile e penoso”.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.