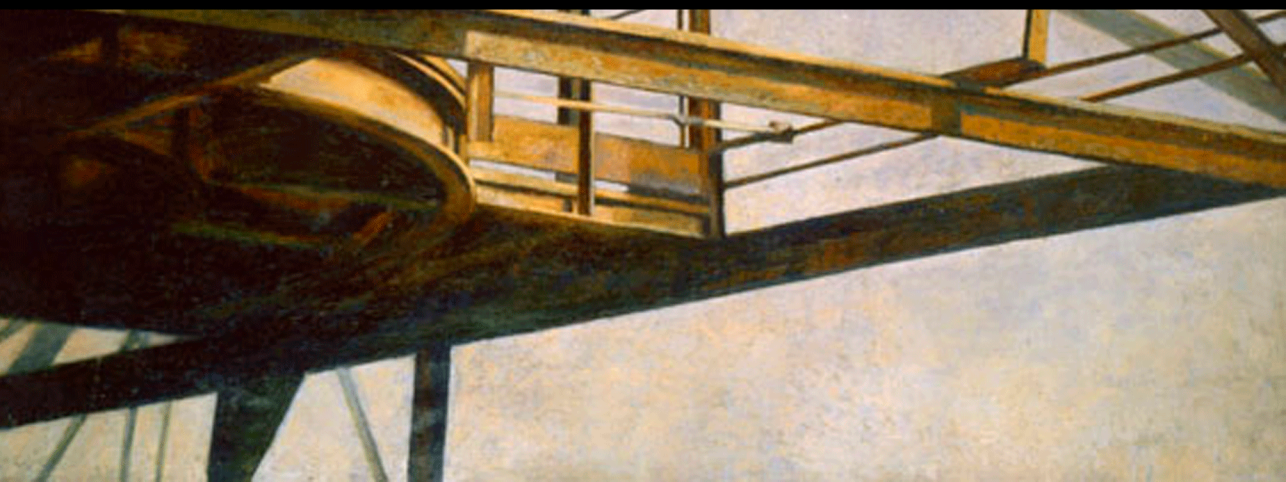


# CONSECUTIO RERUM

TÉCHNE, TECNICA, TECNOLOGIA  
(ANNO III, N. 6)





**CONSECUTIO RERUM**

**TÉCHNE, TECNICA,  
TECNOLOGIA**

**a cura di Roberto Finelli e  
Pierluigi Marinucci**

**Direttore editoriale:**

Roberto Finelli  
Francesco Toto

**Comitato direttivo:**

Roberto Finelli (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Toto (Univ. Roma Tre)

**Comitato scientifico:**

Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X) Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salento), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David) Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (Univ. Padova), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

**Redazione:**

Miriam Aiello, Sergio Alloggio, Luke Edward Burke, Matteo Caiazzi, Luca Cianca, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Carla Fabiani, Valeria Finocchiaro, Pierluigi Marinucci, Jamila Mascat, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Gianpaolo Pepe, Giacomo Rughetti, Michela Russo, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Laura Turano.

Anno III, n. 6 (2/2018-2019), Roma.  
a cura di Roberto Finelli e Pierluigi Marinucci.

Immagine di copertina: Valeria Cademartori – Geometria 2 (2006).

Rivista semestrale peer review.

**ISSN: 2531-8934**

**www.consecutio.org**

# Téchne, Tecnica, Tecnologia

a cura di Roberto Finelli e Pierluigi Marinucci

## Editoriale

- p. 7 Roberto Finelli, *Paradigma della Tecnica e paradigma del Capitale*

## Monografica - Storia delle idee

- p. 17 Roberto Finelli, *La dottrina della verità senza la dottrina della città. Per una critica della teoria heideggeriana della tecnica*
- p. 61 Mariannina Failla, *La téchne medica tra innovazione e anticipazione*
- p. 77 Marta Libertà De Bastiani, *La politica come téchne. Storia antica e pragmatismo politico nel Tacitismo e in Botero*
- p. 101 Nuria Sánchez Madrid, *Una técnica verosímil para explorar el ánimo. El pensamiento inconsciente en las Lecciones sobre antropología de Kant*
- p. 135 Marco Costantini, *Il giudizio, la natura, la tecnica. Frammenti di ricerca sulla filosofia critica di Kant*
- p. 147 Guido Frison, *The First and Modern notion of technology: from Linnaeus to Beckmann to Marx*

## Monografica - Theoretica

- p. 163 Andrea Cengia, *La tecnologia al servizio del capitale. La*



*teoria marxiana della tecnologia alla luce dell'interpretazione di Raniero Panzieri*

- p. 241 Teresa Numerico, *Intelligenza artificiale e algoritmi: datificazione, politica, epistemologia*
- p. 273 Carmelo Albanese, *L'uomo senza dimensione. Viaggio intorno agli ossimori del "mondo digitale"*
- p. 285 Gerhard Banse, Roberto Finelli e Pierluigi Marinucci, *Intervista a Gerhard Banse su Tecnica e Tecnologia*

## **Varia**

- p. 291 Vasant Kaiwar, *The Politics of (Postcolonial) History: the case of Provincializing Europe*
- p. 323 Giulia Angelini, *La "nuda vita" in Aristotele. A partire da Giorgio Agamben*
- p. 347 Francesco Leone, *Dal riconoscimento al socialismo: la teoria della giustizia di Axel Honneth*

## **Recensioni e segnalazioni**

- p. 371 Domizio Saquella, *Recensione a Marco Maurizi, Quanto lucente la tua inesistenza. L'Ottobre, il Sessantotto e il socialismo che viene (Jacabook 2018)*
- p. 375 Andrea Chiantini, *Recensione a Cathy O'Neil, Armi di distruzione matematica (Bompiani, 2017)*
- p. 381 Giorgio Astone, *Recensione a Flavio Luzi, Quodlibet. Il problema della presupposizione nell'ontologia politica di Giorgio Agamben (Stamen, 2017)*

## Editoriale

### Paradigma della *Tecnica* e paradigma del *Capitale*

Il numero 6 di «Consecutio rerum» è dedicato a *Techne, Tecnica, Tecnologia*, con lo scopo di riaprire un discorso di antropologia critica sulla nostra contemporaneità, alla luce della gigantesca rivoluzione digitale che sta connotando sempre più il nostro vivere sociale e individuale.

A proposito di questa tematica va ricordato che alla fine degli anni '70 del secolo scorso il marxismo e gli studi su Marx scomparvero improvvisamente e improvvidamente dall'ambito degli insegnamenti e delle ricerche universitarie italiane e, di conseguenza, dal dibattito culturale e politico dell'intero paese. Le cause di quella decadenza ed estinzione di quella che era stata una vera e propria *Weltanschauung*, una organica visione del mondo, nella cui *koinè* di valori, di linguaggio, di costumi e pratiche, una certa parte, più avanzata e civilmente più impegnata, della popolazione italiana si era riconosciuta, sono state di diversa e complessa natura.

Nel nostro ambito, che è quello di una rivista filosofica, oltre alle insufficienze del marxismo storicistico italiano, che da Antonio Labriola in poi si era voluto troppo autosufficiente e in sé concluso, e dello stalinismo democratico che limitava profondamente il dibattito delle idee nel PCI, vale ricordare due di quelle cause, più propriamente teoretiche e filosofiche: da un lato l'estenuazione della scuola dell'avolpiana, insidiata fin dal suo sorgere da una troppo semplicistica riduzione della tradizione dialettica e della filosofia di Hegel a una presunta tematica occultamente religiosa e arcaicamente neoplatonica, e dall'altro, per quello che qui maggiormente c'interessa, dalla repentina sostituzione delle analisi di Marx, sull'organizzazione moderna del lavoro di fabbrica e sulla tecnologia nella sua intrinseca dipendenza dall'accumulazione del *Capitale*, con la teoria della tecnica, avanzata da Martin Heidegger, come rivelazione e destinazione dell'*Essere*.

Già l'incapacità di elaborare criticamente i limiti e le aporie della tradizione dialettica aveva spinto buona parte dell'intellettualità di sinistra durante la prima metà degli anni '70, a gettarsi nelle braccia di L. Althusser, senza avere la chiara consapevolezza di quanto lacanismo ci fosse alle spalle del pensatore francese e senza ben comprendere quanto il *processo*

senza soggetto e la critica strutturalista alla totalità dialettica di L. Althusser implicasse una rinuncia definitiva a intendere il *Capitale* come *Soggetto Unitario* della modernità e la sua destinazione strutturale a generare *processi di totalitarismo sociale*.

Ma è stata soprattutto la sostituzione del *Capitale* di Marx con l'*Essere* di Heidegger a consentire ai più di rimuovere dal loro sguardo il processo capitalistico di produzione e quel *sistema macchinismo/forza lavoro*, che costituisce il luogo originario del significato moderno di tecnica e tecnologia, per iscrivere la modernità invece in una storia di occultamenti, manifestazioni e decisioni dell'*Essere* e dare così al proprio discorso la dimensione esoterica e sacrale della metafisica. Né a caso in tale decisione di chiudere con la dialettica e di aprirsi alla tradizione europea del pensiero negativo (Nietzsche, Heidegger, Schmitt) si sono distinti soprattutto gli intellettuali della tradizione cosiddetta operaista, quali Cacciari e Tronti in particolare, che vista la sconfitta di quella soggettività autonoma di classe che il loro estremismo teorico e politico aveva celebrato come *per essenza* rivoluzionaria, erano trascorsi a celebrare altre autonomie, da quella del politico a quella della volontà di potenza e del decisionismo epistemologico, capaci di liberare l'agire da ogni sistematicità e da ogni preteso totalitarismo del sapere e di superare definitivamente le pretese sintesi conciliative della dialettica.

Così in breve, a partire da quei fine anni '70, filosofi, intellettuali, operatori culturali a vario titolo, diventarono quasi tutti heideggeriani e anziché di *processo di valorizzazione*, di *composizione organica*, di *saggio del plusvalore*, di *tecnologia come sistema forza lavoro-macchinismo nella produzione di capitale*, si cominciò a parlare di «Tecnica» come volontà di manipolazione e potenza di un *Soggetto* umano nella sua contrapposizione all'*Oggetto*: e come realizzazione nell'età moderna di una metafisica cominciata nell'età classica di Platone ed Aristotele, quale conseguenza di una rimozione originaria del senso dell'*Essere* e quale affermazione di un miope quanto ottuso antropocentrismo. Vale a dire che si cominciò allora, e si perseverò, nel discutere di *tecnica*, non più a muovere dalle relazioni sociali, di disegualianza e sfruttamento, che in Marx si sintetizzano nel concetto di *Capitale* – né conseguentemente dall'organizzazione produttiva secondo lavoro astratto che ne deriva –, bensì a muovere da quel supposto massimo principio di realtà, quale l'*Essere*, che la filosofia scolastica e tomistica aveva celebrato come categoria suprema e che invece la filosofia moderna aveva superato nella sua critica radicale della metafisica: tanto da giungere, con un maestro di filosofia come Guido Calogero, a denunciare



nei suoi *Studi sull'eleatismo* il principio dell'Essere come ipostatizzazione arcaica dell'ἔστιν linguistico (terza persona del verbo «essere») in una pretesa sostanza e pienezza di realtà, a motivo della persistenza nella prima filosofia greca di una cultura prefilosofica del magismo e di una troppo iniziale riflessione sul linguaggio.

Né ci fu obiezione di fondo ad accogliere e a generalizzare sul piano epistemologico la cosiddetta crisi dei fondamenti maturata nell'ambito delle scienze dure già all'inizio del '900 con il principio di indeterminazione di Heisenberg e con il costruttivismo. Per cui, a muovere dalla critica nell'ambito delle scienze naturali di criteri oggettivi di verità, si trasferì con disinvolta facilità, sempre nello stesso periodo conclusivo del decennio caldo dei movimenti sociali, quel pensiero senza fondamenti nell'ambito delle scienze umane e storiche, e ispirati dalla religione dell'Essere heiddeggeriano ci si aprì a celebrare un «pensiero debole» che, lontano da ogni possibile realismo, dichiarava come antiquaria ogni istanza sistemica ed ogni motivazione alla totalità, apprestandosi ad aprire le porte della filosofia al postmodernismo, nonché alla risoluzione dell'Essere nel Linguaggio e all'inesauribilità di una pratica ermeneutica-decostruttiva.

In tale dissoluzione di ogni legalità oggettiva immanente alla realtà storica e sociale, la «Tecnica» diveniva un «destino», una disposizione errata ed inautentica dell'Esserci umano imposta da una rimozione della relazione fondativa ed autentica nell'Essere, la quale obbligava a vedere il mondo come composto solo di *Enti*, o cose, disponibili all'uso e al consumo, a ridurre lo stesso Esserci umano a Soggetto manipolatore di Oggetti, fino alla manipolazione e riduzione ad oggetto anche di sé medesimo. Per dire insomma che di tecnica e tecnologia si poteva parlare, non più come *relazioni tra esseri umani ed ambito naturale profondamente mediate da relazioni sociali* (quali *in primis* quelle del capitalismo moderno come economia fondata su una *ricchezza astratta* volta ad una valorizzazione progressiva ed infinita), bensì come *relazione dell'umanità con un dispositivo metafisico*, quello dell'Essere appunto, che riduceva la storia degli esseri umani (*Geschichte*) a invio destinale (*Geschik*) delle sue decisioni, e che, nella forma di tecnica moderna, obbligava l'essere umano (*Dalsein*) a rimuovere la sua radice più profonda originata dallo stesso *Sein*, e dunque a manipolare, insieme alle cose o enti (*Seienden*), anche sé medesimo.

Di tale rimozione del sapere storico, di tale estraneità a studiare i diversi significati di tecnica e tecnologia secondo i vari contesti sociali e storici e la loro variazione da contesto a contesto, partecipava del resto assai intensamente anche la teoria della tecnica di Emanuele Severino. La quale, assai

prossima a quella heideggeriana, ha provveduto anch'essa a sviluppare un discorso metafisico e metastorico che, lontano da ogni vera attenzione e sensibilità di studio del processo e delle condizioni di lavoro all'interno della fabbrica capitalistica, ha contribuito fortemente a sviluppare come opinione di massa che a principio della tecnica, di tutta la tecnica dell'intera storia dell'umanità, ci fosse un *peccato*, un *errore*, dell'essere umano in quanto tale: ossia una colpa antropologica e non più una storia di classi e di relazioni di classi.

Per Severino infatti, alla cui impostazione neoparmenidea andrebbe rivolta la medesima critica calogeriana di fare filosofia ipostatizzando il linguaggio e prendendo parole per cose, la tecnica sarebbe la volontà di potenza di un essere umano che pretenderebbe, attraverso il nesso mezzi-scopi, di governare il divenire delle cose e la sua assoluta imprevedibilità e casualità: visto che il divenire, come alternanza di nascere e di morire sarebbe, proprio secondo il dettato dell'antico Parmenide di Elea, il passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, e dunque un accadere del tutto esposto all'inesplicabile. La tecnica sarebbe dunque la pretesa dell'*anthropos*, fin dalla antichità, di sviluppare un dominio delle cose sempre più ampio, attraverso quel togliimento progressivo di limiti all'agire umano, che giunge a dilatazione enorme nel mondo contemporaneo, dove il mezzo del dominio diviene, con un capovolgimento tra mezzi e fini, esso stesso fine.

Laddove la realtà autentica, e la verità che la esprime, sarebbe l'*Essere* di Parmenide, che non nasce né muore, perché è l'è che è eternamente e che trattiene nella sua eternità ogni sua manifestazione, di contro all'essere umano che prende l'abbaglio, l'errore, del divenire e presume di governarlo, facendosi uomo tecnico. Così, invece di permanere nel limite imposto e comandato dall'eternità dell'Essere/Dio, l'uomo si fa volontà di potenza illimitata e come tale dà vita ad uno spirito della tecnica, a un sistema della tecnica, che oggi è giunto a un grado tale da dominare lo stesso capitalismo, rendendolo suo sottosistema, tutto pervaso della sua dimensione di crescita e di sviluppo: come non può non accadere ad ogni altro sottosistema contemporaneo, qual è stato ad es. il comunismo, nel suo essere stato anch'esso, per la cecità ontologica di fronte al divenire, tutto animato e dominato dalla logica prometeica del togliimento dei limiti.

Tale dislocazione radicale dello sguardo critico *dalla storia sociale alla metafisica*, dalla *differenza dialettica* alla *differenza ontologica*, con l'abbandono della teoria marxiana del processo di capitale come cuore del senso della società contemporanea, non poteva avere che l'effetto di valorizzare altri ambiti, diversi dalla produzione economica di ricchezza e di senso,

come luoghi fondanti la modernità (lo stato di eccezione di Agamben/Schmidt, la biopolitica di Foucault, la valorizzazione del corpo politico in Arendt, la teoria dell'agire comunicativo in Habermas).

Non che queste diverse prospettive d'interpretazione della modernità non avessero le loro ragioni nel tenersi lontane da un marxismo ormai estenuato e che aveva troppo insistito, a sua volta, su una metafisica della contraddizione sociale, con una potenza, del tutto presupposta e ideologicamente forzata, assegnata al lavoro e alla sua *pretesa* capacità ontologica, prima che politico-culturale, di esercitare contrasto ed opposizione al mondo capitalistico. Non cioè che quelle diverse prospettive non avessero ragione nel superare e accantonare il tradizionale marxismo della contraddizione, criticandolo per aver concepito soggettività di classe e identità collettive troppo facilmente presupposte come agenti universali del movimento storico e sociale. Insomma, nell'imputare correttamente al *marxismo della contraddizione* le stimmate metafisiche di una filosofia della storia e del suo necessario evolversi secondo un inevitabile cammino di liberazione e di affermazione della produttività dell'*homo faber*.

Ma senza trascurare di sottolineare, per quello che qui interessa dire, che tutte queste nuove teorie dell'essere sociale si sono trovate comunque accomunate, pur nella profonda diversità dei loro vertici osservativi, da una lontananza dall'intendere il capitalismo come fattore costitutivo ed egemonico della modernità e soprattutto lontane dall'intenderne la *destinazione verso un totalitarismo sociale*, secondo le indicazioni, certo non del tutto esplicite, ma pure presenti e intrinseche alla concettualizzazione del *Capitale* di Marx.

In questo senso, quanto a rottura di quella *koinè* di cui si diceva sopra, si potrebbe dire che da parte di molti c'è stata una rinuncia alla fatica del concetto e del lavoro propriamente filosofico e teoretico. Non comprendendo quanto e come la resa dei conti con il vecchio Marx implicasse una presa in considerazione assai più seria, di quanto nel complesso di tutto il '900 si sia dato, con la peculiarità della dottrina della scienza e della verità che l'idealismo tedesco aveva formulato con l'intenzione di superare il modello scientifico-illuministico del vero e di definire una legalità epistemologica ed ontologica delle scienze sociali ed umane autonoma e distinta da quello delle scienze naturali e fisico-matematiche. Ossia non comprendendo quanto la questione annosa del marxismo come scienza della modernità, e non come filosofia della storia, si giocasse sulla capacità o meno di formulare una *riforma della dialettica* che consentisse di pensare processi di totalizzazione *senza la categoria della contraddizione* e senza un'i-

postasi ontologico-sociale ed etico-politica della *negazione*. Come a dire che una elaborazione della tradizione dialettica della modernità aveva assai più da confrontarsi con un vettore impersonale di costruzione della realtà sociale, quale appunto l'astrazione della ricchezza capitalistica con i suoi protocolli quantitativi e le sue dinamiche accumulative, che non con la presupposizione di soggettività collettive e di classe, dotate per supposto principio, di destinazioni universali e di negazioni emancipatrici. Giacchè questo avrebbe significato confrontarsi con una teoria della soggettività moderna che avrebbe consentito di affrancarsi da un lato delle filosofie della storia dei marxismi della contraddizione da un lato e dall'altro di non esporsi a quell'*orrore della soggettività* che ha improntato, di contro, tutte le prospettive teoriche che, col rifiuto della dialettica, hanno gettato alle ortiche ogni istanza di sistematicità e di unificazione dell'esperienza storico-sociale come presunta ideologia e come narrazione, dunque, scientificamente fallace.

D'altro canto è stata proprio la metafisica del marxismo della contraddizione a continuare per troppo lungo tempo ad insistere su un nesso *soggettività-fabbrilità, soggettività-tecnica*, che ha alimentato un'immagine di un *homo faber*, intrinsecamente caratterizzato di universali finalità emancipative, che sono divenute, come si diceva, oggetto troppo facilmente criticabile da parte di istanze ermeneutico-decostruzioniste negatrici di ogni stereotipia identitaria.

In questo senso si consideri quanto la celebrazione – anche qui da parte dell'operaismo italiano, prima della autonomia della *composizione politica di classe* di contro alla *composizione organica del capitale*, poi del *general intellect* dell'operaio sociale e infine alla messa in rete della *moltitudine* – abbia disatteso un'analisi puntuale della tecnologia dei processi capitalistici di lavoro, per valorizzare di essi sempre e solo una presunta *eccedenza* della soggettività politica di classe, non riducibile per principio ad una funzione invece solo interna al processo capitalistico di accumulazione.

Ma questo motivo dell'autonomia e dell'eccedenza della forza-lavoro rispetto al capitale ha costituito, com'è ben noto, il mito fondativo dell'operaismo, e come tale, nel suo essere mito di fondazione, quella narrazione ed estremizzazione ideologica ha assunto varie versioni nel corso del tempo, fino alla versione attuale. La quale può giungere a leggere il lavoro di oggi, legato ai dispositivi informatici, di nuovo non come *mente messa al lavoro dal capitale*, bensì come mente collettiva, messa in rete da un processo lavorativo che opererebbe non più su dura materia e semilavorati bensì su simboli alfa-numeriche e che, superando la divisione dei corpi del

lavoro manuale, metterebbe in comune i singoli, generando un «intelletto comune», capace di una conoscenza e di una potenza ulteriore a quella del capitale.

Ma appunto un mito è narrazione e non spiegazione e nel caso del mito dell'operaismo questa forzatura, per la quale della marxiana forza lavoro si è voluto sempre prendere e privilegiare il sintagma della forza lasciando cadere quello del lavoro (nel senso più proprio di uso capitalistico della forza-lavoro), ha sempre rimosso, per valorizzare l'immagine di una soggettività sociale conflittuale e alternativa, il discorso marxiano sul passaggio da *strumento a macchina* quale cuore fondativo della modernità e quale processo enorme e continuo di desoggettivazione e spersonalizzazione, legato all'ingresso della scienza e della sua traduzione tecnologico-macchinica nell'organizzazione della produzione. Del resto il tema di una soggettività che si anticipa e si presuppone, nel suo spessore antropologico, alle relazioni sociali dei processi di lavoro che la attraversano, è tema che appartiene alla mitologia concepita dallo stesso Marx fin quando nei suoi scritti l'esigenza della lotta di classe per il comunismo prevale sull'analisi scientifica del *Capitale*, contraddicendosi quanto alla sua stessa famosa tesi (su Feuerbach) che *l'essenza dell'essere umano si risolve nell'insieme dei rapporti sociali*. Né sembra argomentino correttamente gli ultimi marxisti della contraddizione quando teorizzano che la forza-lavoro sarebbe una merce *appiccicata* alla soggettività del lavoratore, quasi come il denaro che si porta in tasca, e che, come tale, non potrebbe esaurire la vita e l'identità di quella soggettività, la quale sarà sempre eccedente rispetto ai beni di cui dispone e di cui può fare, appunto, oggetto di libera vendita. Come se l'endiadi *forza-lavoro* non designasse una soggettività priva invece all'origine di una propria soggettività, secondo la definizione che ne fornisce lo stesso Marx, nei *Grundrisse*, dell'essere, essa, «miseria assoluta», perché priva di ogni rapporto di proprietà e di uso con l'interezza del mondo-ambiente. Laddove i marxisti della contraddizione, per definizione, non hanno mai potuto in alcun modo mettere Marx contro sé medesimo e intendere che qualsiasi discorso di emancipazione può aver luogo ormai, almeno in termini teoretici e di filosofia, solo a patto di collocare e fare agire la contraddizione, *in primis*, all'interno del *corpus* dello stesso Marx.

Ma è proprio la grande rivoluzione della tecnologia digitale, che oggi stiamo attraversando e che riformula tutti i nostri spazi di vita e di lavoro, che ci obbliga a ritornare sul tema tecnica/tecnologia, considerandone la complessità, affrancati ormai quanto più possibile da arcaismi dell'*Essere* e da mitologie della contraddizione: pena il rimanere ancora una volta

inferiori al nostro tempo storico. E verosimilmente è solo un rinnovato marxismo, il marxismo non della *contraddizione* ma dell'*astrazione*, insieme alle acquisizioni più avanzate delle neuroscienze, dell'antropologia psicoanalitica, delle scienze del linguaggio, della logica e dell'informatica, che ci potrà far comprendere le peculiarità di questo immane passaggio storico.

È stato detto, assai giustamente e con grande forza sintetica, che la rivoluzione digitale costituisce la terza grande rivoluzione nella storia dell'umanità riguardo ai modi del comunicare, dopo il passaggio dalla scrittura icononico-geroglifica alla scrittura alfabetica, e dopo l'invenzione della stampa con Gutenberg e il transito dalla scrittura amanuense alla scrittura a caratteri mobili. Oggi l'affermarsi del lavoro mentale rispetto a quello manuale del passato, quale lavoro immateriale che elabora un'oggettività lavorativa costituita essenzialmente da simboli alfa-numeriche e da dispositivi elettronici, pone la questione centrale, ora e per il futuro, dell'autonomia o del controllo della mente del soggetto prestatore d'opera in una rete di relazioni produttive e sociali profondamente mutate rispetto all'orizzonte della modernità fordista. Pone la questione, parimenti, della natura del rapporto tra intelligenza umana ed intelligenza artificiale, e di quanto e come vi possa essere una relazione di complementarità e di integrazione reciproca tra i due ambiti, o al contrario di asimmetria e subordinazione. Pone infine la questione dello sviluppo dell'automazione e della robotica, con la necessità di discutere e verosimilmente confutare ipotesi futuriste di fine ed eliminazione del lavoro umano. Ma soprattutto riafferma l'istanza di non poter risolvere la struttura della mente umana, nella complessità della sua relazione con il proprio corpo emozionale, in una funzionalità solo linguistico-computazionale, in modo analogico alla composizione e alle funzioni di un computer.

Rispetto a tale orizzonte tematico e problematico questo numero di «Consecutio rerum» articola la sua riflessione su *Techne, Tecnica, Tecnologia* secondo due sezioni, di carattere più storiografico la prima, di carattere più teoretico la seconda.

La prima comprende i saggi di Roberto Finelli, Mariannina Failla, Marta Libertà De Bastiani, Nuria Sánchez, Marco Costantini, Guido Frison, che affrontano la questione della polisemia di *Techne, Tecnica, Tecnologia*, secondo una prospettiva di ricostruzione di storia delle idee, in un percorso che dall'antichità classica risale fino alla modernità.

La seconda comprende i saggi di Teresa Numerico, Andrea Cengia, Carmelo Albanese, Gerhard Bansen, volti a presentare e discutere la natura della tecnologia all'altezza della rivoluzione contemporanea, nei suoi



aspetti di profonda implicazione con la tematica dell'intelligenza artificiale e nelle sue valenze generali eco-sociali, quanto ad organizzazione tecnico-economica, senza trascurarne gli effetti, di natura antropologica, sullo sviluppo o sull'impedimento delle virtualità dell'apparato psichico dell'essere umano.

Completano questo numero, nella sezione "Varia", un saggio, assai argomentato, di Vasant Kaiwar, della Duke University, sulla critica da rivolgere all'involuzione dei *Postcolonial* e *Subaltern Studies*, un saggio di Giulia Angelini su la *nuda vita* in Aristotele, che continua la linea intrapresa dalla rivista di critica della ideologia italiana degli ultimi trent'anni (a muovere dal pensiero di G. Agamben), e, infine un saggio di Francesco Leone che alimenta la discussione sui temi del riconoscimento e della filosofia sociale e politica in A. Honneth.

Roberto Finelli



# La dottrina della verità senza la dottrina della città

## Per una critica della teoria heideggeriana della tecnica

Roberto Finelli

**Abstract:** Martin Heidegger's philosophy linked the question of "technique" with the reproposal, in modern terms, of the ancient and medieval category of Being. The purpose of this essay is to demonstrate 1) that the conception of Being as an absolute principle of reality belongs to a primitive and archaic stage of Greek philosophy, still profoundly influenced by a culture of magism and language; 2) that the principle of an ontology distorted by an inadequate philosophy of language cannot be proposed again as the basis of modern and contemporary philosophy; 3) that the development of what is *téchne* in ancient Greek philosophy and culture was linked precisely to the overcoming of Eleatism and metaphysics of Being.

**Keywords:** τέχνη; Heideggerian Theory Of The Technique; Primitive Mentality; Philosophy Of Language; Sophists; Plato; Aristotle.

### 1. La de/formazione heideggeriana della «questione della tecnica»

Proporre visioni del mondo e dell'essere umano a partire dalla categoria o dal principio dell'*Essere* significa, come insegnava quel grande maestro di filosofia antica e di laicismo che è stato Guido Calogero, riproporre questioni improponibili ed arcaiche, che muovevano da metafisiche antiche legate alla transustanziazione ed ipostasi del verbo «essere», ossia di *una parola*, in un presunto *fattore di realtà*<sup>1</sup>.

Non a caso la storia della metafisica dell'*Essere* e della sua trascendenza si conclude con la filosofia moderna, specificamente con la *Critica della ragion pura* di Kant e la sua riduzione della realtà dell'*essere* all'*esistenza*, cioè alla percezione di un alcunché che si dà attraverso il modificarsi dell'apparato sensibile del corpo. Ma appunto, proprio a partire dall'estinzione del problema e della tematica dell'essere nella modernità e dalla sua riduzione a fantasma di antiche metafisiche e religioni, si può assai meglio intendere la poderosità dell'operazione culturale compiuta da Martin Heidegger nella prima metà del Novecento con la riproposizione del principio dell'*Es-*

---

Università di Roma Tre (roberto.finelli@uniroma3.it)

1 Calogero (1967; 1999).

sere a principio di senso dell'intera realtà, umana e non umana, e insieme l'intento di far valere tale rinnovata dottrina dell'Essere come la massima espressione egemonica della filosofia dell'intero Novecento.

Com'è ben noto, Heidegger ha potuto compiere la sua gigantesca impresa, non attraverso una mera riproposizione dell'antico, bensì attraverso la sua partecipazione, a livelli assai rigorosi di acquisizione, alla fenomenologia di Husserl da un lato, quale teoresi moderna più avanzata sulla struttura della soggettività, e dall'altro alla tradizione della filosofia scolastica e del suo impianto ontologico, anche qui secondo modalità di studio e di conoscenza di grande estensione e profondità. Né v'è dubbio alcuno che la genialità del pensatore di Messkirch sia consistita proprio nella capacità di mediare queste due aree di competenza filosofiche, così lontane ed eterogenee tra loro, e di concepire in tal modo, prima, una originalissima *fenomenologia ontologica della soggettività* con *Sein* e *Dasein* e, poi, una metafisica della *storicità dell'Essere* nella seconda fase del suo pensiero.

Lo strumento fondamentale di tale originalissima mediazione è stata una profonda operazione di riformulazione del linguaggio, filosofico e non, che, attraverso un raffinato gioco di ripensamento ed invenzione di etimologie, ha consentito ad Heidegger di mettere in scena una sintesi di antico e moderno, di *Essere* ed *Esserci*, che senza quel dispiegamento di giochi linguistici ed etimologici certamente non avrebbe potuto aver luogo. Del resto proprio perché l'*Essere* di Heidegger è derivato, secondo la nostra prospettiva critica, da una tradizione arcaica come quella parmenidea, *in cui parole sono state ipostatizzate e scambiate per cose*, è solo agendo e intervenendo sul linguaggio che Heidegger ha potuto introdurre nella continuità del reale quella pretesa scissura e distanza tra piani, quella «differenza ontologica», che consente al suo principio dell'*Essere* di *svelarsi nel momento stesso in cui si vela e di velarsi nel momento stesso in cui si svela*.

Per altro, va aggiunto, che tutta la filosofia heideggeriana è stata concepita alla luce di un *decisionismo radicale*, dall'istanza cioè di una rottura con le linee di continuità della filosofia moderna, che ha condotto ad assegnare ad Heidegger la definizione di *Führer della filosofia* (1989) nel senso dell'essere la sua filosofia, non estrinsecamente, ma *intrinsecamente*, una prassi politica: ossia una rivoluzione e una destabilizzazione profondissima concernente tutti i modi e tutti i valori in cui l'uomo della cultura e della società occidentale ha provato, nel corso dei secoli, a pensare il mondo e sé medesimo. Vale a dire, come taluni hanno sostenuto, che il profumo di nazismo che continua ad aleggiare ancora, e di nuovo, attorno alla figura di Heidegger, quanto a rottura della storia e rifondazione palinogenetica, prima che nell'appoggio al regime e nella celebrazione di Hitler, stia nella

destinazione di fondo del suo pensare, volta, attraverso il fondamento di un *Essere che è senza fondamento*, a riscrivere con una metafisica ontologica il senso e il destino del mondo contemporaneo e della sua storia.

All'interno di tale valutazione esplicitamente critica, che in queste pagine si avvanza, dell'opera complessiva di Heidegger, non poteva non assumere particolare rilievo la questione della «tecnica». Non solo perché la tecnica in Heidegger è tema centrale e filosofema costante del suo pensiero: quale dimensione ontologico-storica legata all'oblio dell'Essere e al dispiegamento, nella pienezza della contemporaneità, di quella metafisica che è cominciata, secondo Heidegger, già con Platone e con la riduzione nella classicità greca dell'Essere e della sua profondità ontologica alla finitezza e alla limitatezza dell'Ente. Ma anche perché per la maggioranza dell'intellettualità radicale dei nostri tempi la teoria della tecnica heideggeriana ha rappresentato la *sliding door*, la porta girevole, nella quale si è entrati per lo più marxisti e si usciti post-marxisti e/o antimarxisti: insomma pastori dell'Essere, aperti al suo invio destinale e al suo narrare poetico.

Da questo punto di vista è l'essenza della tecnica moderna e la definizione che ne ha proposto Heidegger come *Gestell*, come *im-posizione*, con la riduzione della natura a *fondo* (*Bestand*), che sembrerebbe maggiormente sollecitarci per un confronto con altre teorie moderne e contemporanee su tecnica e tecnologia<sup>2</sup>. Ma dato che la domanda sulla tecnica nel discorso heideggeriano implica un'ampia sezione dedicata alla filosofia antica, nella quale il termine greco τέχνη rimanda a una modalità della storia dell'Essere specificamente diversa da quella moderna, anche il nostro discuterne si distinguerà in due parti, la prima delle quali è appunto dedicata a *téchne* e *téchnai* nel mondo greco e alla *delformazione* che di questo tema ha compiuto l'heideggeriana «*Frage der Technik*».

## **2. La *physis* come ordine morale**

È alle opere raccolte nel cosiddetto *Corpus Hippocraticum* che ci si è rivolti tradizionalmente, nell'ambito degli studi sul pensiero antico, per trovare una trattazione sufficientemente elaborata e definita dell'uso e del significato di τέχνη già nel mondo greco tra gli ultimi decenni del V secolo a.C. e i primi del sec. IV<sup>3</sup>. In scritti come il Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς o il Περὶ

---

2 Heidegger (1991).

3 Testo fondamentale per lo studio del significato di τέχνη nel mondo greco è quello di Löbl (1997; 2003). Ma cfr. anche il datato ma utile Schaerer (1930). E ancor prima le ricerche dello studioso francese che alla fine dell'800 ha inaugurato gli studi sulla τέχνη nel mondo greco, Espinas (1890; 1893).

αηρών υδάτων τόπων, tra gli altri, emergono in modo assai chiaro le caratteristiche attraverso le quali uno studioso come F. Heinimann ha avuto modo di compendiare la natura e la funzione delle *téchnai*.

Secondo lo studioso tedesco infatti nella cultura greca: 1) scopo di ogni *téchme* era quello di produrre qualcosa di utile, di efficace; 2) ognuna delle *téchnai* aveva un campo autonomo ma definito da limiti precisi, basati sulla sua specifica capacità o potenza (*dynamis*): come, nella medicina, la capacità di restituire la salute ai malati; 3) ognuna rimandava a una prassi il cui procedimento, era fondato su un sapere metodico, cioè su un quadro teorico di cognizioni accumulate e connesse secondo un ordine, secondo un *logos*; 4) ognuna, in quanto rimandava a un sapere non accidentale né casuale, era trasmissibile e insegnabile<sup>4</sup>.

Nel passaggio tra il V e il IV secolo a. C. lo sviluppo semantico del termine *τέχνη* e la sua applicazione a più campi dell'agire umano si era accompagnato ad una sempre più accentuata autonomizzazione del suo significato da un precedente orizzonte mitologico di divinità donatrici. Da dono degli dei, come Efesto o Atena, con la personalità e il potere sovranaturale dei quali l'attività dei primi *demiourgoi* veniva animata e pressoché s'identificava, le *téchnai* s'erano venute facendo sempre più risultato e prodotto dell'attività umana. Secondo appunto quanto dice un celebre frammento di Senofane: «non dall'inizio gli dei rivelarono tutto ai mortali, ma col tempo cercando essi ritrovano il meglio»<sup>5</sup>.

Un passaggio da dono degli dei ad attività dell'uomo, che però non deve far dimenticare che in quella che è stata definita la concezione *fisico-teologica* dei principi dell'azione umana nella Grecia preclassica<sup>6</sup>, la volontà degli dei non differiva da un ordine secondo regole interno alla vita stessa della natura. Non perché la configurazione antropomorfa della religione olimpica non assegnasse umanità di passioni agli dei, fino all'ira, alla vendetta e all'arbitrio. Non perché sia nei poemi omerici che nell'opera di Esiodo, fino ad Eschilo e Sofocle, l'impotenza dell'essere umano, l'infelicità della sua vita non fossero più volte confermate e proclamate. Per cui non erano null'altro che gli dei che dispensavano beni e mali, assai frequentemente al di fuori di ogni considerazione di equità. Ma perché quella condizione di fatalità e di volubilità, per la quale il volere degli dèi rimaneva assai difficile da penetrare, sovente senza regola e senza motivo, valeva, di fondo, solo nella relazione tra dei olimpici ed esseri umani.

---

4 Heidegger (1991).

5 Diels-Kranz (21 B 18).

6 Espinas (1897).



Giacché anche gli dei omerici erano subordinati a un potere più originario e a loro superiore che è quello della *moira*, del destino. Essi erano dèi per così dire *dipartimentali*, nel senso che ad ognuno di essi era assegnata una porzione della natura, un campo di azione, all'interno del quale ciascuno aveva una supremazia assoluta, ma che, per destino originario, non poteva oltrepassare, pena la messa in campo di una *némesis*, di una vendetta, compensatoria.

Su tale *struttura morale dell'ordinamento del mondo* quale veniva concepita nelle cosmogonie omerico-esiodee - per cui era *Dike*, il principio di giustizia, ad organizzare l'ordine degli elementi e le varie regioni del mondo, con la pena che ne seguiva ad ogni trasgressione - ha molto studiato e riflettuto la cosiddetta *Scuola antropologica di Cambridge* che, con J.E. Harrison (1850-1928), G. Murray (1866-1957), F. Macdonald Cornford (1874-1943) e A.B. Cook (1868-1952), ha particolarmente approfondito tale tema dell'ordine della natura, nel pensiero greco arcaico, quale *ordine morale*: ossia come la verità evidente e incontrovertibile del cosmo in quanto *eo ipso* principio di giustizia e di distinzione tra bene e male.

Per questi studiosi la *moira* non rimandava infatti a un destino individuale quanto invece a una necessità che serrava in sé tutto il vivente, l'intera *physis*. Un destino, che appunto originariamente assegnava parti (*moira* = parte), in quanto divideva il cosmo in zone di competenza nettamente distinte, al cui ordine sono assoggettati tutti i poteri individuali, sia umani che divini.

Così per la scuola antropologica cantabrigense, in particolare per la J.H. Harrison con il suo *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion* (1912) e per F.M. Cornford con il suo *From religion to philosophy* (1912), il fatto che l'ordinamento della *physis* sul piano fisico fosse intrinsecamente morale, cioè governato da quelle medesime forze che colpivano la trasgressione morale, come le Erinni o Moire, era la testimonianza di quanto la religiosità epica ed olimpica, e, come subito vedremo, anche la prima filosofia naturalistica della Scuola di Mileto, non nascessero per autogenesi, come Atena dalla testa di Zeus. Bensì rinviassero a quella religiosità totemica che per secoli aveva preceduto e caratterizzato le comunità preletterate e che trovava *nella divisione dipartimentale per clan e fratrie* il principio primo dell'organizzazione sociale e, insieme, dell'intera articolazione, materiale e simbolica, dell'universo. In una continuità storica fatta ovviamente di profondissimi mutamenti, ma che pure consentiva, ad avviso dei ritualisti di Cambridge, di ritrovare nella *religione olimpica*, prima, e nella *filosofia ionica*, poi, la persistenza di quel *mana* che, come insegnavano gli studi etno-antropologici, nelle società primitive ordinava

secondo tabù e secondo rigidissime prescrizioni morali, a partire dal divieto dell'incesto e dall'obbligo dell'esogamia, la *distribuzione dei clan* e la classificazione di uomini, animali e piante, di umano e non umano che ne derivava.

Benché noi ne parliamo come di una 'personificazione', la *Moirai* è priva della caratteristica più importante della personalità: il fine individuale. Essa rappresenta la divisione del mondo in province; ma non è una dea che con un atto di volontà ne abbia progettato o creato l'ordine. È una rappresentazione puramente descrittiva dell'ordinamento cosmico che nulla aggiunge se non che la disposizione è necessaria e giusta. Se la si astrae dal fatto naturale, è una rappresentazione della necessità e della giustizia (devi e dovresti) della disposizione degli elementi. Il significato della nozione di destino si esaurisce qui.<sup>7</sup>

Tanto da poter sostenere lo stesso Cornford che anche la prima scuola di filosofia greca, il naturalismo ionico, si sia trovata a riformulare in termini razionali e discorsivi ciò che apparteneva a una visione prescientifica del mondo, ossia ad una rappresentazione dell'ordine cosmico la quale, attraverso e ben oltre la religione olimpica, era ben più primitiva degli stessi dèi.

Lo strutturarsi della *physis* nella teorizzazione dei primi naturalisti (Talete, Anassimene e Anassimandro a Mileto, Empedocle in Sicilia) - secondo articolazione generalmente in quattro elementi (acqua e terra, fuoco e aria) e connessione di essi secondo coppie di contrari (che potevano essere il caldo e il freddo, o l'umido e il secco) così come la tendenza di ogni contrario a invadere la provincia dell'altro e a farsene padrone, come, viceversa, il darsi di *Amore e Pace* quale bilanciamento ed armonia di poteri opposti e all'interno di ogni elemento quale attrazione del simile con il simile - apparivano infatti riprodurre, secondo l'antichista anglosassone, il tema delle *moirai*, quali parti/destini, che strutturavano nelle società totemiche l'articolazione delle tribù in fratrie e il loro congiungersi/respingersi attraverso l'obbligo dell'endogamia e il tabù dell'incesto.

In tal senso è assai significativo il modo in cui è stato interpretato da Cornford quello che è pressoché l'unico frammento rimasto degli scritti di Anassimandro.

Le cose periscono nelle cose da cui hanno origine, secondo ciò che è ordinato; perché esse si rendono riparazione l'un l'altra e pagano il fio della loro ingiustizia secondo la disposizione del tempo.<sup>8</sup>

---

7 Cornford (2002, 65).

8 Cornford (2002, 55).

Il mondo molteplice nasce dall'indefinito, dalla cosa senza limiti (*to ápeiron*), che si separa e si distribuisce nelle regioni distinte e contrapposte, fino alla trasgressione dei rispettivi confini e alla depredazione reciproca, al fine di dar luogo agli esseri singolari. La nascita della cosa individuale è perciò sinonimo di *ingiustizia e iniquità*, la cui compensazione di pena è la morte, il ritorno di tutte le cose nell'indefinito (*ápeiron*) da cui esse sono nate. *Nascere è un crimine che infrange l'ordine prestabilito il quale prima che fisico è un ordine morale*. Ed appunto a proposito del carattere morale della *physis* così esplicitamente espresso nel frammento citato, per il quale gli esseri individuali sono subordinati a un destino che essi non hanno creato e contro cui nulla possono, Cornford può scrivere che: «Di sicuro sia Anassimandro che i suoi lettori avevano già in mente una rappresentazione tradizionale dell'ordine della natura, familiare a loro, quanto estranea a noi, che la nuova teoria riformulava solo in termini razionali»<sup>9</sup>.

Ora certamente questo non è il luogo per affrontare adeguatamente la questione, assai complicata e dibattuta, dell'inizio della filosofia e della sua storia e di quanto per ben impostarla sia verosimilmente necessario trovare le *radici della filosofia* nella *non-filosofia* che l'ha preceduta, ossia proprio in quel *pensiero selvaggio* che è oggetto precipuo delle discipline etno-antropologiche e che ha trovato negli studi sul totemismo di Lévi-Strauss e sulla magia di Marcel Mauss alcuni dei luoghi più elevati e più originali del suo sviluppo nel '900. E quanto quindi sia indispensabile, per ben concepire la questione dell'inizio, non credere verosimilmente a una modalità solo ingenua e *naïf* di quell'inizio o solo legata a una presunta eccezionalità e intelligenza del popolo greco, per contestualizzarla invece nell'ambito di quella *cultura del magismo e della religiosità totemico-sciamanica* che ha caratterizzato per secoli la vita delle popolazioni preletterate anche nel continente europeo.

Ma qui si è voluto solo brevemente accennare alla questione del cominciamento della filosofia, per evidenziare quanto, a nostro avviso, la teoria heideggeriana di ciò che è *τέχνη* nel mondo classico mostri i segni, profondi, di una forzatura e di una *violenza* ermeneutica ben premeditata quanto efficacemente svolta e costruita. Giacché, com'è ben noto, è «il lasciar-avanzare nell'avvento» il carattere fondamentale della *téchne* nel mondo greco antico secondo Heidegger. Ossia, ben diversamente dalla definizione moderna di tecnica come *insieme di mezzi per raggiungere un certo fine*, il fatto che la *téchne* antica non appartenesse alla sfera dell'*utile* bensì a quello del *vero*, nel senso peculiarmente heideggeriano di verità come

---

9 Cornford (2002, 58).

*alétheia* (non-nascondimento): ossia di ciò che *fa avvenire* in quanto fa trapassare dalla *non-presenza* alla *presenza*, dal *non essere* all'*essere*.

Il far-avvenire concerne la presenza di ciò che di volta in volta viene all'apparire nella pro-duzione. La pro-duzione conduce fuori del nascondimento nella disvelatezza (*das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor*). Pro-duzione si dà solo in quanto un nascosto viene nella disvelatezza.<sup>10</sup>

La *téchne*, come si esprime Heidegger, nella conferenza tenuta il 18 novembre 1953 alla Technische Hochschule di Monaco, non attiene all'*antropologia* quale capacità dell'essere umano di predisporre strumenti e mezzi per uno scopo determinato, bensì concerne l'*ontologia*, quale nesso di non-essere ed essere, ossia quale emergenza alla presenza, quale avanzarsi nell'essere di qualcosa che, per Heidegger prima non c'era, che non era appunto presente alla presenza. «Ogni far-avvenire di ciò che – qualunque cosa sia – dalla non-presenza passa e si avvanza nella presenza è *poiesis*, pro-duzione (*Hervor-bringen*)»<sup>11</sup>. Così, in tale orizzonte, anche la dottrina aristotelica delle quattro cause (*causa materialis, formalis, finalis, efficiens*) va intesa come insieme dei modi che si fanno responsabili del liberare ciò che è nascosto, al fine di lasciarlo avanzare nell'avvento

Ma è appunto tale dispositivo ontologico - *di una realtà da intendersi come disvelamento e come schiudentesi instaurarsi e far-apparire di alcunchè nell'orizzonte dell'essere* – che appare a chi scrive assai lontano dalla disposizione generale dell'uomo greco (per esprimerci qui in modo assai schematico e sintetico) a vedere invece la realtà *permanere* nella sua struttura di fondo e ad essere contemplata come tale in quanto verità. Contrasta cioè con l'attitudine fondamentalmente *visivo-contemplativa* della spiritualità greca a riconoscersi e a riflettersi in un *kosmos* strutturato secondo ordine e secondo invarianze. Tanto che da tale peculiare natura della *realtà* derivava immediatamente per il greco antico la natura della *verità*, in una simultaneità che saldava insieme, senza mediazioni e distanze, *ciò che era reale con ciò che era vero*<sup>12</sup>.

Vale a dire che era proprio il permanere e lo strutturarsi del reale secondo *kosmos*, cioè alla luce di *Dike* e *Peras* (Giustizia e Limite) - ovvero il suo intrinseco ordine e la sua chiarezza di ordito – a far sì che la verità, per esser tale, non dovesse altro che riflettersi e adeguarsi a quella realtà: in una unità e corrispondenza tra piano del reale e piano del vero che ha avuto validità verosimilmente per tutta la cultura greca, fino a includere nella sua

---

10 Heidegger (1991, 9).

11 Heidegger (1991, 9).

12 Calogero (1967, 33-61).

ispirazione unitaria finanche quella fortissima separazione tra ontologia e logica che ha caratterizzato la filosofia aristotelica.

Per cui, assai diversamente da quanto ha teorizzato Heidegger, una dimensione del nascondersi/svelarsi nel mondo greco poteva venire a dipendere solo dagli occhi della mente di colui che guardava ed apprendeva il reale, deformandosi lo sguardo di costui per i più vari motivi d'offuscamento e di errore. In tal senso ciò che appare prevalere nei primi filosofi e naturalisti greci, come motivo dominante della *physis*, non era il disvelare, il portare allo scoperto ciò che sarebbe stato originariamente nascosto, l'irrompere sul piano dell'essere, quanto invece la *metábasis*, la trasformazione: ossia la composizione/scomposizione/ricomposizione di elementi primari. Dunque non un passaggio dal *sì* al *no*, dal *non-essere* all'*essere*, quanto invece un nascere e un perire delle cose, costituito dall'alternanza di mescolanza e separazione nel vario aggregarsi e dissolversi dei componenti.

### **3. L'Essere dell'eleatismo come impedimento e opposizione alla cultura delle *téchnai***

È dunque la teoria della verità come disvelamento ontologico di un essere che fuoriesce dalla latenza del non-essere e che dal nulla giunge alla presenza dell'essere a costituire il cuore dell'interpretazione heideggeriana di ciò che sia stato il significato di τέχνη nel mondo greco, ma a rappresentarne, per noi, proprio il luogo maggiore di aporia e di improponibilità.

Perché ciò che invece appare sempre di più, sulla base di molti studi sul pensiero antico, anche di pubblicazione più recente, è che la messa a tema di una riflessione sulle *téchnai*, sul loro ambito di azione e di efficacia, come sulla loro costituzione metodologica, abbia cominciato a svilupparsi e ad autonomizzarsi nella Grecia classica, solo e proprio in opposizione all'ontologia dell'*Essere* e quindi in opposizione a quella filosofia eleatica che non poco peso ha avuto nelle vicende del VI-V secolo a.C. e, di lì, ovviamente anche nella storia di molta filosofia posteriore.

Se si analizzano infatti i testi sulla medicina del cosiddetto *Corpus Hippocraticum* che si collocano tutti grosso modo nella seconda metà del sec. V a. C. (in particolare Περί τέχνης, Περί αρχαίης ιητρικής, Περί φύσεως ανθρώπου) risulta quanto mai evidente che la rivendicazione della legittimità e del valore della medicina come pratica empirica, fondata sull'esperienza ma anche sull'organizzazione sistematica delle conoscenze, e dunque su procedure metodiche, aveva avuto come uno degli oggetti essenziali di critica l'eleatismo, che da Parmenide fino a Melisso, aveva te-

orizzato il monismo dell'Essere e di conseguenza, soprattutto con Melisso, quella teoria dell'Uno che impediva di valorizzare la molteplicità dell'esperienza e del suo divenire di contro all'assolutezza dell'Essere.

L'assolutizzazione e la sostantificazione nel poema di Parmenide dell'espressione linguistico-grammaticale «che è» (ὅπως ἔστιν) nel principio ontologico dell'«essere» (τ'εἶν), a motivo di una *ritualità linguistica ancora molto condizionata dal magismo*, aveva condotto infatti, per il divieto assoluto anche sul piano del dire della possibilità di pronunciare il non essere (οὐκ ἔστιν), ad una configurazione del tutto compatta dell'assolutezza ontologica dell'essere, senza variazione alcuna nello spazio e nel tempo e senza nessuna concessione al divenire.

[...] essendo senza nascita è anche senza morte, / è intero e compatto, è tutto d'un getto, non si muove d'un'ombra e non finisce mai. / Donde infatti potrai mai cercar che sia nato / o che abbia avuto accrescimento? Da quel che non è non ti lascerò / né dirlo né pensarlo, chè non dicibile né pensabile / è che non è. [...] / E non è diviso, perché è tutto uguale. / Né in alcun punto soverchia, in modo da ostacolare la sua omogenea coesione, / né in alcun punto cede, bensì è tutto pieno di quel che è. / Con ciò è tutto compatto: quel che è confina infatti con quel che è. / Inoltre immoto e immutato nei termini dei grandi legami / è, senza inizio e senza cessazione, poiché la nascita e la morte / ben lungi furono respinte, e le ricacciò la convinzione verace. / Lo stesso restando in sé giace nel luogo stesso / e così resta saldamente anche in seguito: infatti la robusta Ananke / lo tien legato nel confine che tutto intorno lo serra, giacché è legge che quel che è non sia privo di fine. / Infatti non manca di nulla: se invece lo fosse, mancherebbe di tutto. / Poiché dunque c'è un confine ultimo, è compiuto / da ogni lato, simile al volume di ben rotonda sfera, / dal centro pari a tener fronte in ogni senso: esso infatti per nulla maggiore / e per nulla minore può essere, in un luogo più che in un altro. / Non c'è infatti quel che non è, che possa farlo cessare dal giungere / ad egual punto, né quel che è lice che sia di quel che è / qui più e là meno, giacché è tutto immune. / Dove infatti è rispetto ad ogni parte uguale, in ugual modo incorre nei suoi confini.<sup>13</sup>

Così nel τὸ εἶν, nell'essere del poema di Parmenide, per l'impossibilità di pensare e dire il non essere, non si può dare passaggio alcuno dal non essere all'essere (*nascere*) né dall'essere al non essere (*morire*). Può esservi solo identità assoluta, senza presenza alcuna e funzione dell'alterità. Per cui non v'è né nascita né morte, né alterazione e divenire possibile che possa ammettersi e prospettarsi all'interno della sua pienezza di perfezione. Anche se va detto che è più propriamente a Melisso di Samo, che non a Parmenide di Elea, che bisogna far risalire, in modo più dichiarato ed esplicito, l'estraniarsi dell'ontologia dell'Essere dal piano empirico delle

---

13 Calogero (1967, 131-6).



*téchnai*, con specifico riferimento alla medicina. Giacché è Melisso che, traducendo l'impossibilità parmenidea di pensare e di dire il non essere nell'assunto dell'ουδέν εκ μηδενός (nulla nasce da nulla), ha valorizzato assai più la dimensione dell'infinità spaziale e temporale dell'Essere, il quale non può essere confinato in alcun confine perché, se limitato, finirebbe con altro. E da tale illimitatezza ha dedotto quella connotazione dell'unicità e dell'immobilità dell'Essere che, ancor più dell'omogeneità parmenidea dell'Essere con sé medesimo, esclude dall'Assoluto ontologico ogni possibilità, finanche, di patire dolore e tristezza.

1. In tal modo, dunque, è eterno e infinito e uno e uguale tutto quanto. 2. Né potrebbe perire né diventar più grande né modificarsi nella sua natura o nel suo ordinamento, né sente dolore o noia: ché, se andasse soggetto ad una di queste cose, non sarebbe più uno. Se infatti si altera, è necessario che quel che è non sia uguale, ma si distrugga quel che già è e venga alla luce quel che non è: ammesso dunque che si alteri pur d'un capello in diecimila anni, si distruggerà tutto quanto nella totalità del tempo. 3. Ma neanche è possibile che esso muti ordinamento: l'ordinamento che già è infatti non perisce, e quello che non è non viene alla luce [...]. 4. Né soffre dolore, ché, soffrendolo, non sarebbe totale: infatti una cosa che soffre dolore non potrebbe essere eternamente, né ha la stessa vigoria di una cosa sana. Né sarebbe omogenea, se soffrisse dolore: ché lo soffrirebbe solo per qualcosa che o le venisse meno o le sopraggiungesse, e così non sarebbe più uguale. Né quel che è sano potrebbe soffrir dolore: infatti perirebbe quel che è sano e nascerebbe quel che non lo è. 6. Quanto poi al soffrir tristezza, il discorso è uguale a quello circa ciò che soffre dolore.<sup>14</sup>

Ora proprio tale concezione dell'Essere come principio di massima perfezione e di assoluta inalterabilità e compattezza, *con la svalutazione dell'esperienza concreta e sensibile che ne seguiva di contro alla validità assoluta di un principio metafisico e metasensibile*, non poteva che essere estranea ed opposta a quella cultura e pratica delle tecniche che s'era venuta sviluppando nel mondo greco, includendo nella sua estensione la Jonia e la Magna Grecia e che come, dà ben testimonianza il testo ippocratico sull'Arte (della medicina), viveva di una profonda compenetrazione tra esperienza e ordinamento secondo generalizzazioni ed invarianze dei dati sensibili, ossia tra *aísthesis* ed *epistémè*<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Calogero (1967, 189).

<sup>15</sup> «L'eleatismo – scrive G. Cambiano – costituisce una frattura netta nel corso di questo processo, opponendosi radicalmente alle tecniche [...]. La teoria dell'essere, elaborata da Parmenide, equivaleva a porre un veto alle tecniche, relegandole nell'apparenza e nell'impossibilità. Una teoria dell'essere concepito come immutabile e immobile, non divisibile, tenuto fermo e compatto dalla necessità, non rendeva certo possibile un approccio ai problemi dell'operare e del produrre e anzi eliminava gli strumenti concettuali appropriati per effettuarlo» Cambiano (1991, 20).

Non che Elea, la città di Parmenide, non fosse aperta ai traffici e ai commerci marittimi, con le tecniche navali che ne erano implicate, e non che Samo non fosse profondamente attraversata dal commercio dell'Egeo e dalla prossimità alla cultura jonica, come dà conto anche il comando della flotta che fu assunto da Melisso nella guerra contro Atene, ma Parmenide e Melisso, soprattutto il primo, si iscrivevano in una tradizione culturale aristocratica, di carattere oracolare e iniziatico, che era affidata, com'è nel poema di Parmenide, alla trasmissione orale e alla forma poetica, in cui la verità era ancora la partecipazione a una rivelazione divina e in cui la forza comunicativa dell'espressione verbale conservava ancora una valenza significativa fondamentale.

Così, *ben diversamente dalla valorizzazione e dalla riproposizione heideggeriana della tematica dell'Essere*, appare che, viceversa, sono state proprio la critica e il superamento dell'eleatismo e del principio monistico del τὸ εἶν ad assicurare e legittimare le *téchmai* come pratiche che attraverso procedimenti metodici, e quindi generalizzabili e ripetibili, dovevano tener conto dell'osservazione dell'esperienza e della sua variabilità: come accade, al massimo, *nella rivendicazione della medicina come sapere autonomo sia dalla magia che dalla filosofia*.

Del resto, riproponendo anche su questo tema l'ipotesi ermeneutica avanzata da Guido Calogero, si potrebbe aggiungere che buona parte della stessa filosofia, posteleatica e postnaturalistica – pensiamo ovviamente *in primis* a Platone ed Aristotele – ha cercato poi, a ben vedere, di *affrancarsi dal mitologema del monismo dell'Essere* e dagli effetti di una concezione arcaica del linguaggio ed ancora esposta al magismo, che stava a base, come abbiamo detto, di quella ontologia che nulla concedeva al mondo del concreto e del divenire. Giacché è proprio in tale prospettiva, di un affrancamento dall'obbligo di pensare e dire solo l'essere e, insieme, dal divieto di poter pensare e dire in qualsiasi modo possibile il non-essere, che vanno letti, secondo l'insegnamento calogeriano, sia l'interpretazione che Platone ha avanzato nel *Sofista* del *non-essere non come «opposto» ma come «diverso» dall'essere*, sia la teorizzazione aristotelica dell'essere che si dice in molti modi (τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται).

Di contro alla compattezza ed unicità dell'essere eleatico, la *téchne*, secondo quanto veniva argomentato negli scritti più antichi del *Corpus Hippocraticum*, ha un campo di agire che per essere efficace deve essere ben delimitato, definito da un campo su cui si può intervenire, senza pretendere di curare tutto col volgersi anche a pazienti che ormai sono già vinti dalle malattie. *La medicina si doveva distinguere da un lato dalla magia e dalla superstizione*, non potendo essa credere all'operare di τύχη, ossia del

caso, quanto invece a un complesso di ragioni e conoscenze consolidate che potessero dar conto dei fenomeni osservati. Come dall'altro *si doveva distinguersi dalla filosofia*, sia per quanto concerneva la concezione eleatica dell'unità e della totalità dell'essere, sia rispetto alle teorie del naturalismo jonico ed empedocleo, che facevano riferimento a mere ipotesi, non confermate dall'esperienza, riguardo all'*arché* che sarebbe stato alla base del tutto, così alla quadripartizione degli elementi e dei fattori in cui in genere quell'*arché* avrebbe preso corpo e articolazione.

Per chi sia uso ad ascoltare quanti trattano della natura umana oltre la zona di essa pertinente alla medicina, il presente discorso non ha interesse: non affermo infatti assolutamente che l'uomo sia aria, o fuoco, o acqua o terra, o qualcos'altro che non sia chiaramente presente nell'uomo: ma lascio tali asserzioni a chi vuol farle. Costoro mi sembrano però di non disporre di corrette conoscenze: tutti infatti seguono la stessa dottrina, ma non affermano le stesse cose; e pur traendo dalla dottrina le stesse conseguenze (stabiliscono infatti che ciò che è, è alcunchè unitario, e che questo è l'uno e il tutto), non concordano però sui nomi: l'un di essi dichiara che codesto 'uno e tutto' è l'aria, l'altro il fuoco, l'altro ancora l'acqua l'altro la terra, e ciascuno correda il suo discorso di testimonianze e prove, che sono nulla. Giacché pur seguendo la stessa dottrina non dicono le stesse cose, è chiaro che non conoscono nulla. E se ne rende soprattutto conto chi assiste ai loro contraddittori: venendo a contraddittorio gli stessi uomini di fronte allo stesso pubblico, mai prevale tre volte di seguito lo stesso oratore, ma ora questo ha la meglio, ora quello, ora chi abbia la lingua più sciolta davanti alla folla. Eppure sarebbe giusto che chi proclama una corretta conoscenza delle cose facesse sempre prevalere il proprio discorso, se la sua conoscenza verte sulla realtà e vien correttamente manifestata. A me pare invero che tali uomini si demoliscano reciprocamente nelle parole dei loro stessi discorsi, e confermino all'opposto la teoria di Melisso.<sup>16</sup>

Di contro a ipotesi troppo astratte, che con la loro inverosimiglianza finivano col confermare il monismo eleatico, il punto di riferimento, il criterio di verità, della medicina doveva essere il corpo dell'ammalato e l'evoluzione della sua *aísthesis*, del suo sentire, con cui doveva entrare in contatto la capacità di sentire del medico, unita al quadro di cognizioni che egli possedeva. L'*hypóthesis*, il postulare principi ed *archái* che non potevano essere controllati attraverso l'esperienza e un intervento pragmaticamente utile, appartenevano alla filosofia o potevano essere ammessi solo nell'osservazione e nello studio dei fenomeni celesti o della natura sotterranea<sup>17</sup>. Ma, si affermava, *i postulati non appartengono alla medicina in*

---

<sup>16</sup> Vegetti (1976, 435-6).

<sup>17</sup> «Perciò io non ho davvero ritenuto che ad essa occorresse un nuovo postulato alla stregua delle cose inespugnabili ed inespugnabili, per le quali è necessario, se qualcuno si accinga a parlarne, servirsi di un postulato, ad esempio le cose celesti o sotterranee: se

*quanto téchne*, la quale, com'era descritto in testi quali *De aere, aquis et locis* e il *Prognostico*, ha bisogno di indagare come suo oggetto fondamentale di conoscenza, oltre che il corpo del paziente e la capacità di percepirlo da parte del corpo del medico<sup>18</sup>, anche il *periéchon*, cioè l'ambiente climatico, geografico e socio-politico, i tipi di alimentazione usati, la collocazione orografica, la qualità dei venti e delle acque, al fine di meglio precisare e diagnosticare l'individualità di ogni caso.

Lontana dalle concezioni di una filosofia troppo generalizzante sulla natura dell'uomo e del cosmo, la medicina si basa sulla *prognosi*, cioè su una ricostruzione di tutto il processo passato della malattia, sull'accertamento della condizione presente e sulla previsione delle possibili evoluzioni del futuro. E come si afferma nel *De veteri medicina*, la salute, seguendo la dottrina di Alcmeone di Crotona<sup>19</sup>, consiste in un equilibrio di qualità e di coppie di contrari, che non limitate ai quattro elementi del naturalismo jonico od empedocleo, devono congiungersi e mediarsi tra loro, senza che nessuna prevalga sull'altra<sup>20</sup>, e secondo una molteplicità di relazioni e variazioni di accadimenti, della cui peculiarità il bravo medico deve provare ogni volta a riconoscere la struttura causale.

Eppure, nei testi ippocratici, non si dava distanza tra *physis* e *téchne*, giacché la *téchne*, si affermava, anziché essere un agire solo artificiale, è in continuità con la natura. La sua *epistéme*, il suo *logos*, consistevano nella conoscenza e nell'adeguazione alle *forze*, alle *dynameis*, della *physis*. E di conseguenza nella capacità pratica di saper utilizzare al momento opportuno, quando conveniva e come conveniva, quelle forze.

*Per questo la techne era limitata e trovava nel limite la fecondità del suo operare*: proprio perché il limite era costituito da quel sistema di essenze e di poteri che strutturava oggettivamente il suo campo d'azione e che impediva appunto che essa presumesse di sconfinare in un potere infinito che sarebbe tornato a proporre pratiche magiche e sovranaturali.

---

qualcuno pronunciasse giudizi intorno ad esse e alla loro condizione, né a lui stesso che parla né a chi lo ascolta sarebbe chiaro, se essi siano veri o no. Non vi è infatti alcun punto di riferimento grazie al quale sopraggiungere la certezza» Vegetti (1976, 161).

18 «Ma non troverai misura alcuna, né numero né peso, la quale valga come punto di riferimento per un'esatta conoscenza se non la sensazione del corpo» (ivi, 170).

19 Su Alcmeone cfr. *Introduzione a Opere di Ippocrate*, Vegetti (1976, 31-4).

20 «V'è infatti nell'uomo il salato, l'amaro, il dolce, l'acido, l'astringente, l'insipido, e mille altre cose dotate di proprietà diversissime sia per quantità sia per forza. Ed esse mescolate e temperate l'un l'altra né sono evidenti né causano dolori all'uomo; quando però una di esse sia separata e permanga come sostanza a sé stante, allora diviene evidente e causa dolori all'uomo» Vegetti (1976, 176).

#### **4. I sofisti: la “tecnicizzazione” di tutte le sfere dell’agire**

Quanto fin qui abbiamo detto ci esorta a sottolineare con forza quanto l’interpretazione heideggeriana della *téchne* greca, concepita quale un modo di agire legato al disvelamento, abbia mirato assai più agli arcaismi del mondo eleatico e a una concezione aristocratico-sacrale del sapere che non alla genesi reale delle pratiche e del significato delle *téchnai* nella Grecia del V e IV sec.: abbia mirato cioè assai più a un tacito sovrapporsi o implicarsi di senso tra verità come *disvelamento* e verità come *rivelazione* che non al faticoso emergere, nel passaggio del mondo greco da una cultura arcaica alla cultura classica, di pratiche istituite su un nuovo modello di sapere, che viveva della fecondità del *nesso tra osservazione empirica e una teoria basata su ricorrenze e invarianti*, la quale in tal modo veniva autonomizzandosi da una sapienza istituita sull’autoritarismo della tradizione o su un naturalismo ancora parzialmente esposto a istanze magico-analogiche.

Ma è soprattutto l’assenza nel discorso heideggeriano di ogni riferimento ai sofisti e al loro ruolo imprescindibile nell’intendimento di ciò che furono le *téchnai* nell’antichità greca classica a rivelare quanto la per qualche verso giusta intuizione di Heidegger, che il significato di *téchne* non rimandasse nel mondo greco a una dimensione di sola produzione e strumentazione materiale, sia, a ben vedere, curvata e piegata secondo una presupposizione metafisico-ontologica che la allontana profondamente dal vero cuore, storico-filosofico e storico-sociale, della questione.

È con la sofistica che infatti che il termine e il concetto di *téchne* viene largamente utilizzato e teorizzato, assumendo un particolare rilievo sociale e culturale, testimoniando per altro che la riflessione sulle *téchnai* era divenuta nella Grecia del V sec. tema centrale, anche a seguito dell’inclusione sempre maggiore degli artigiani e dei ceti produttivi nelle strutture economiche e politico-amministrative della *polis* greca (si pensi ovviamente soprattutto all’Atene di Sofocle e di Clistene).

Ma già con l’atomismo di Democrito, a dire il vero, si era giunti alla teorizzazione dell’autonomia delle *téchnai* da ogni oblatività divina e alla loro genesi interamente umana, mossa dal bisogno, dalla fragilità naturalistica degli esseri umani e dal loro riunirsi in gruppi sociali.

Linguaggio, società, religione e tecniche, com’è verosimilmente affermato nella sua opera intitolata *Mikros Diakósmos*, connotano per il pensatore di Abdera la storia delle origini della specie umana e della nascita della vita associata. È la paura della sopravvivenza in un ambiente ostile e molto più forte dell’umano a far nascere la necessità della vita e del linguaggio, la cui natura convenzionale e il cui primo formarsi coincide con l’orga-

nizzarsi in società dei primi uomini. Ma un prodotto insostituibile della evoluzione civile sono anche le tecniche messe in moto da un bisogno che, sollecitando le doti naturali dell'uomo, rende possibile «l'apprendimento di ogni cosa a quell'essere vivente ben dotato che ha per cooperatrici in ogni cosa le mani, la ragione e la perspicacia dell'anima»<sup>21</sup>.

La compresenza di manualità e di riflessività nell'essere umano lo rende infatti capace di reagire all'ambiente naturale estraendone i lati utili e vantaggiosi e limitandone quelli negativi e svantaggiosi, per cui si dà luogo a una coerenza e a una continuità tra uomo e natura all'interno della quale le tecniche traggono per mimesi dal mondo naturale lo stesso loro procedere e modo di operare: «Noi siamo stati allievi degli animali nelle tecniche più importanti: dal ragno nel tessere e nel rammendare, della rondine nella costruzione delle case, e degli uccelli canterini, del cigno e dell'usignolo nel canto con l'imitazione»<sup>22</sup>.

In tal modo, nella sua lotta per affrancare quanto più possibile l'essere umano dalla paura e nel suo convincimento che il progresso fosse legato profondamente, anziché ad un inconcepibile intervento divino, al sapere e all'educazione, Democrito vedeva nelle tecniche uno scambio fondamentale tra uomo e natura. Nel quadro del suo naturalismo, dove nulla si crea e nulla si distrugge e dove dunque non si va mai dal non-essere all'essere<sup>23</sup>, le tecniche si approssimano a intendere e a replicare quelle configurazioni dei movimenti degli atomi che nel loro associarsi generano nelle loro composizioni finali, senza alcuna forza ad essi esterna, i vari enti della realtà. Come ha ben scritto G. Cambiano:

La *physis* di cui Democrito parla nel quadro dello sviluppo della civiltà è dinamica, cioè procura bisogni e sollecita trasformazioni: ed è in base a questa concezione dinamica della natura, come scambio continuo tra uomo e ambiente, che Democrito può distinguere una serie di fasi della storia umana.<sup>24</sup>

---

21 Diodoro Siculo, I, 8, 7, cit. in Cambiano (1991, 47).

22 Cambiano (1991, 47).

23 «Che cosa dice infatti Democrito? Che sostanze infinite di numero, indivisibili e senza differenze, e inoltre prive di qualità sensibili e inalterabili, si muovono nel vuoto in cui sono disseminate; e quando si avvicinano tra loro o si incontrano o si intrecciano, si formano delle aggregazioni di cui l'una si presenta come acqua, l'altra come fuoco, l'altra come pianta, l'altra come uomo. E tutto costituiscono le "forme indivisibili", com'egli le chiama, e non esiste null'altro che queste: perché non vi è generazione dal non essere ma neanche dagli esseri potrebbe nascere nulla poiché non possono, per la loro solidità, né subire alcunché né trasformarsi: onde né il colore può provenire da ciò che non ha colore, né la natura o l'anima da ciò che è privo di qualità inalterabile» (Plutarco, *Adversus Colotem*, 8,1110 F).

24 Cambiano (1991, 48).



Del resto era solo all'interno di un orizzonte del tutto causale-meccanicistico come quello democriteo, in cui, senza presenza alcuna di finalismo o di volontà esterna, gli enti naturali venivano a comporsi dei movimenti e delle forze intrinseche ed originarie negli atomi, che poteva nascere una tale visione delle *téchnai*, che ne faceva un fattore insostituibile di civilizzazione e che contemporaneamente le sottraeva alla sottovalutazione e alla disistima in cui il lavoro manuale del *demiourgós* era tenuto in una società a forte dominanza oligarchico-aristocratica.

Ma, come si diceva, è propriamente con i sofisti che alle *téchnai* viene riconosciuto valore e legittimazione all'interno dell'orizzonte culturale greco. Così come dobbiamo propriamente ai sofisti una genesi di quel significato non solo materiale/produttivo che il mondo greco classico del V° sec. ha assegnato al termine di *téchne* e che è stato occasione per Heidegger di leggere la questione della tecnica come propria non tanto di una prassi strumentale ed efficace di risultati quanto invece come una operazione di verità e come un «modo del disvelare»<sup>25</sup>. Giacché la *téchne* per eccellenza, oggetto della competenza e dell'insegnamento dei sofisti, non è una tecnica materiale, ma è la *téchne politikè*, che possiamo tradurre come la tecnica che insegna a ben vivere nella *polis*.

Come afferma Protagora nell'omonimo dialogo platonico:

(*Protag.*) L'oggetto del mio insegnamento è l'accortezza negli affari domestici – come amministrare la propria casa nel modo migliore - e negli affari della città – come essere abilissimi a parlare e ad agire per il governo della città. (*Socr.*) Se seguo il tuo discorso, dissi, mi pari che tu parli della tecnica politica e garantisca di formare buoni cittadini. (*Prot.*) Proprio questa, Socrate, rispose è la professione che io esercito” (*Protagora*, 318 e – 319 a).<sup>26</sup>

La *téchne politikè* non concerne nessuna abilità manuale bensì concerne la capacità di ben decidere sia nell'ambito dell'*oikos* che in quello della *polis*. Ma è soprattutto quest'ultima, come conferma lo svolgimento dell'intero dialogo, a costituire l'oggetto e il campo di competenza della *téchne sophistikè*: a formare cioè il buon *πολίτης* nella complessità dei suoi ruoli, come portatore di un parere e di un voto nelle assemblee, come amministratore nel ricoprire una carica pubblica, come soldato nella difesa dai nemici esterni. Del resto già all'inizio del dialogo, Protagora, argomentando «che la tecnica sofistica è antica»<sup>27</sup> (*Protagora*, 316 d) in quanto si è dissimulata sotto le spoglie della poesia di Omero, o della mistica di Orfeo

---

25 Heidegger (1991, 10).

26 Platone (1970, vol. I, 318).

27 Platone (1970, vol. I).

e Museo, o dell'arte della ginnastica, o della musica, sembra far riferimento al fatto che oggetto della sofistica è sempre stata la *paideia*, l'educazione, potremmo dire, con linguaggio moderno, secondo le arti liberali, e non manuali, di tutti coloro la cui virtù prima doveva essere l'*areté*: quale virtù dell'arte di guida e comando, prima, nelle società a statuto oligarchico-nobiliare, e quale capacità di vivere e partecipare nelle istituzioni della *polis*, dopo.

Anche nel *Gorgia* per altro la specificità della tecnica del sofista fa riferimento a ciò che si compie attraverso il discorso e che non implica alcuna relazione con la manualità e con alcun genere di lavoro manuale. La retorica infatti, oggetto dell'insegnamento di Gorgia, è tecnica dei discorsi e tutta la sua attività ed efficacia si svolge *διά λόγον*: lavora cioè sulla *dynamis* intrinseca al linguaggio, sulla sua grande forza (*μέγας δυνάστης*), capace, nello spazio dell'assemblea pubblica, di persuadere e di far valere un discorso, un *lógos* sugli altri *lógoi*.

Ma comprendere tutto ciò significa ovviamente dar rilievo in tutta la sua portata all'evento storico dell'apparizione della *polis*, con i suoi inizi nell'VIII-VII sec. e con il suo apogeo nel V-IV ed ovviamente sottolineare il passaggio epocale che si gioca in quel periodo da una città fondata ancora sul primato dell'*acropoli* e delle grandi famiglie aristocratiche, che stringevano insieme potere economico e potere sacerdotale-politico, ad una città fondata sull'*agorà* e l'assemblea e sulla partecipazione dei cittadini alle sue istituzioni, in cui non è più la forza della tradizione, della durata nel tempo, ad essere criterio di norma ma la forza di convincimento di un *logos* che si svolge attraverso la potenza delle parole. Come ha ben scritto J.-P. Vernant:

Il sistema della *polis* implica prima di tutto una straordinaria preminenza della parola su tutti gli altri strumenti del potere. Essa diventa lo strumento politico per eccellenza, la chiave di ogni autorità nello Stato, il mezzo di comando e di dominio su gli altri. [...] Il linguaggio non è più la parola rituale, la formula giusta, ma il dibattito contraddittorio, la discussione. Presuppone un pubblico, al quale esso si rivolge come a un giudice che decide in ultima istanza, per alzata di mano, tra i due partiti che gli sono presentati: è questa scelta puramente umana che misura la forza di persuasione rispettiva dei due discorsi, assicurando la vittoria di uno degli oratori sul suo avversario.<sup>28</sup>

Così nel passaggio dalla cultura dell'*acropoli* a quella dell'*agorà* è il modello di verità che è venuto progressivamente mutando. Perché nel sistema della *polis* la trasmissione dell'ordine dei valori non avviene più attraverso

---

28 Vernant (1997, 47-8).

una parola iniziatica, profetico-oracolare, come accade nei versi omerici del poema di Parmenide, o con le tavolette d'oro su cui Eraclito, ο ΣΚΟΤΕΙΝΌΣ (l'oscuro), scrive il suo *logos*, depositandole nel tempio di Efeso, o secondo i vari livelli iniziatici della scuola di Pitagora. Non si tratta più di una verità che si disvela solo a pochi rimanendo velata ai più. Perché ora la parola è divenuta pubblica e, come tale, deve derivare la sua pregnanza di verità non dall'autorità della tradizione e dalla sua identità invariata nel tempo ma dalla consequenzialità logica del suo argomentare e della sua connessione discorsiva. Anche perché il sistema della *polis* si è sviluppato all'interno di una civiltà che ha ormai superato in buona parte la trasmissione della sua cultura attraverso comunicazione e ripetizione orale, approdando pienamente e definitivamente alla scrittura, con la oggettivazione e spersonalizzazione che la fissazione nel documento scritto comporta rispetto alla dizione narratologica del sapere.

Ora appunto la *paideia* dei sofisti è pubblica nel duplice senso che il sofista offre la sua prestazione a chiunque disponga di denaro e che la *polis* è l'ambito di uso e di applicazione della sua *sophia*. I sofisti già di per sé sono personaggi pubblici in quanto spesso hanno avuto funzioni politiche. Protagora avrebbe redatto la costituzione della colonia panellenica di Τούροι nella Magna Grecia italica, come sappiamo che Ippia, Gorgia e Prodicò sono stati ambasciatori della loro rispettiva città d'origine. Ma soprattutto il loro insegnamento è volto a che ciascuno dei loro uditori possa esprimere al meglio il proprio valore, la propria *areté*, nell'ambito della vita della *polis*.

In tale prospettiva interpretativa è evidente che il celeberrimo mito di Protagora nell'omonimo dialogo platonico assume un valore esplicativo fondamentale. Com'è noto il mito narra che il titano Epimeteo nella distribuzione delle doti e della capacità di vita attribuite a ciascuna specie animale, affinché tutte avessero in giusta proporzione possibilità di sopravvivenza e conservazione, aveva dimenticato l'essere umano, il quale si era trovato «nudo, scalzo, senza coperte e inerme»<sup>29</sup> (*Protagora*, 321 c).

Per rimediare a tale fragilità e impotenza, l'altro titano Prometeo ruba il fuoco, cioè l'abilità tecnica, ad Efesto e ad Atena: e il genere umano «articò ben presto con tecnica voce e parole, inventò abitazioni, vesti, calzature, coperte e gli alimenti che nascono dalla terra»<sup>30</sup> (*Protagora*, 322 a). Ma le tecniche non bastavano. Potevano garantire il procurarsi il cibo, ma non la salvezza dalle fiere, visto che gli uomini vivevano dispersi e isolati, senza la salvaguardia del gruppo e della vita sociale.

---

29 Platone (1970, vol. I, 322).

30 Platone (1970, vol. I, 322).

Pur essendo così forniti, in principio gli uomini vivevano dispersi e non esistevano città; perivano quindi uccisi dalle fiere, dato che erano in tutto più deboli di esse: la tecnica artigianale bastava per aiutarli a procacciarsi il cibo, ma era insufficiente nella lotta contro le fiere, perché essi non possedevano ancora la tecnica politica, di cui è parte la tecnica di guerra (*Protagora*, 322 a-b).<sup>31</sup>

Eppure anche la creazione delle città e delle forme di vita associata si era rivelata insufficiente, in quanto fondata solo sulle tecniche manuali e produttive e sulla divisione del lavoro. Gli mancava la tecnica politica della convivenza e appunto per questo Zeus assegnò ad Ermes, il messaggero degli dei olimpici, di portare nella città il rispetto e la giustizia, ossia le virtù della sapienza politica che insegnano e garantiscono l'arte della convivenza nella città. Con l'ulteriore precisazione che di questa tecnica politica dovevano partecipare tutti e non solo pochi, come accadeva invece con le altre tecniche e con la divisione del lavoro che le caratterizzava.

Dalla esposizione platonica di questo mito, che verosimilmente corrispondeva a un testo dello stesso Protagora dal presumibile titolo *Intorno alla condizione originaria dell'uomo*, si evince quanto per il sofista di Abdera fosse chiaro che ciò che distingue l'essere umano dall'animale è la tecnica, la cui funzione è quella di salvare e conservare la vita. E che senza uscire dalla condizione originaria della natura e senza accedere al progresso delle tecniche in generale e poi, ulteriormente, alla tecnica della convivenza nella città, non ci sarebbe stata esistenza e storia della razza umana.

Dunque eccellenza della *politiké areté*, della tecnica politica, su tutte le altre, con la valorizzazione della retorica, dell'arte del discorso che ne conseguiva, ma contemporaneamente valorizzazione di tutte le tecniche, nei più diversi campi, quanto a possibilità di assegnare procedure metodiche e regolate a pratiche del vivere contro una rivendicazione di mera esperienza e di assegnazione alla casualità dell'agire umano, per non dire di ogni iscrizione nel magismo.

Giacché proprio in tale progetto, di propugnare una *tecnicizzazione* che si estendesse a tutte le sfere dell'agire umano, si potrebbe vedere la dimensione unitaria di un movimento, come quello dei sofisti, che appare segnato da figure invece fortemente individuate e indipendenti tra loro. In tal senso si ricordi che nel catalogo di Diogene Laerzio viene assegnata a Protagora la stesura di una *téchne eristiké*, di un'arte cioè dell'eristica, e che verosimilmente la quarta sezione delle *Antilogie* (Αντιλογίαι) del sofista di Abdera può aver avuto un titolo complessivo *Περὶ τεχνῶν*, di cui dovevano far parte il *Περὶ πάλης* (*Intorno alla lotta*), e il *Περὶ τῶν*

---

31 Platone (1970, vol. I, 322).

μαθημάτων (*Intorno alla matematica*). Ma è l'insieme di entrambi i libri delle Αντιλογίαι che, attraverso la contrapposizione di due tesi contrarie, testimonia, dell'ampiezza del campo d'indagine di Protagora che si articola secondo i quattro temi fondamentali, che sono 1) *intorno agli dèi*; 2) *intorno all'essere*; 3) *intorno alle leggi e al mondo della polis*; 4) *intorno alle téchnai*.

Per cui, ritornando alla ferma distinzione tra εμπειρία e τέχνη, tra mera esperienza e prassi basata su sapere metodico, o tra τέχνη e τύχη, ossia caso e fortuna, già proposta negli scritti del *Corpus Hippocraticum* (*De arte e De antiqua medicina*), si può ben accogliere quanto scriveva Felix Heinemann nel saggio già citato, affermando che: «La maggior parte delle discipline si sono formate consapevolmente come tali, ed hanno trovato i loro metodi e la loro prima esposizione scritta, già all'epoca dei Sofisti»<sup>32</sup>.

Per altro anche uno dei primi studiosi delle téchnai antiche, come Alfred Espinas, già nel 1893 aveva attribuito ai sofisti la funzione storica fondamentale di aver redatto trattati manualistici per molti campi dell'agire riconducibili a metodi e procedure sistematiche.

Mais pendant que se proces se realisait dans l'ordre de la science, un autre fait favorisait singulierment la formation d'une philosophie positive de l'action: nous voulons parler de la condensation pour l'enseignement oral ou pour la redaction ecrite d'un moltitude de connaissances disseminees a l'etat des coutumes anciennes ou de recentes invention. Nous avons montre dans la classe d'hommes appelles sophistes les auteurs principaux de cette condensation. Il faut ajouter que ceux-là mêmes qui se disaient ennemis des sophistes, quand le mot pris une acception défavorable, collaboraient à la meme œuvre.<sup>33</sup>

Tanto già da presentare, lo studioso francese, una prima lista di riferimenti a classici che confermavano appunto tale ipotesi di una centralità dell'opera dei sofisti nella diffusione della metodica delle téchnai nella cultura greca del V secolo.

Nel *Gorgia* di Platone si parla infatti di un certo Miteco, «autore di uno scritto sulla cucina siciliana» (*Gorgia*, 518 b). Così come Aristotele nella *Politica* ricorda che a Siracusa ci sono educatori al servizio domestico, cioè competenti in una *téchne* che giunge ad occuparsi della materia più umile come quella del lavoro servile. Protagora, oltre ai trattati già ricordati, aveva scritto verosimilmente un trattato su la *Palestra*, nell'ambito del fortissimo rilievo che la ginnastica aveva assunto nella *paideia* greca. Senofonte

---

<sup>32</sup> Heinemann (1961, 116).

<sup>33</sup> Espinas (1893, 34-5). Su questo tema cfr. anche Espinas (1890; 1891). Ma su questo tema cfr. ancora Balansard (2006, 41-9).

aveva dedicato un trattato al modo migliore di allevare i cavalli e in esso c'è un prezioso riferimento a un precedente trattato sull'argomento di un tale Simone, massimo esperto nella *téchne* concernente l'equitazione. Ancora nell'*Economico*, lo stesso Senofonte parla di persone che discettano meravigliosamente dell'agricoltura a parole, pur senza intendersene per nulla nella pratica, e che comunque sollecitano a ben conoscere la natura del suolo per essere bravi agricoltori. Dove il riferimento non può che essere rivolto, evidentemente, che ai sofisti. A proposito dei quali Aristotele cita espressamente il trattato di Carite di Paro e quello di Apollonio di Lesbo.

Per altro lo stesso Aristotele, a proposito dell'agricoltura e della capacità tecnica di ricavarne ricchezza, scriveva nella *Politica*:

Vi sono alcune parti della crematistica legate all'uso: così l'aver esperienza degli oggetti di proprietà, quali sono i più redditizi, e dove e come, ad es. in che modo si acquistano cavalli, buoi, montoni, e parimenti gli altri capi del bestiame (bisogna in effetti sapere per esperienza quali di questi siano i più redditizi, paragonati gli uni agli altri, e quali nelle diverse qualità di suolo, perché alcuni prosperano in un luogo, altri in un altro) e poi dell'agricoltura, sia quella a base erbacea che quella a base arborea, e dell'apicoltura, e dell'allevamento degli altri animali, pesci o uccelli, da cui si può trarre qualche risorsa. Sono queste le parti della crematistica intesa nella forma più propria e genuina<sup>34</sup> (*Politica*, 1258 b 12-21).

Nei *Memorabili* di Senofonte Socrate allude a delle opere di contenuto metereologico (almanacchi, calendari, tavole astronomiche) che avevano presumibilmente come scopo la previsione del tempo. Ma anche l'astrologia nautica, che alcuni attribuivano a Talete ed altri a un certo Foco di Samo, doveva contenere, secondo l'indicazione di Tannery<sup>35</sup>, previsioni metereologiche di possibile derivazione egizia. Infine anche Vitruvio viene introdotto nell'elenco di Espinas per la citazione da parte dell'autore latino di un architetto che, avendo lavorato ai tempi di Eschilo alle decorazioni del teatro di Atene, avrebbe lasciato un primo trattato sulla scenografia.

Seguendo il suo esempio - scrive Vitruvio - Democrito e Anassagora hanno scritto sul medesimo soggetto: essi hanno insegnato come si può, a partire da un punto fissato come centro, imitare così bene la disposizione delle linee che nascono dagli occhi da raggiungere l'effetto illusorio di rappresentare sulla scena edifici veri, che sebbene disposti su un'unica superficie»<sup>36</sup>.

---

34 Aristotele (1991, 22-23).

35 Tannery (1882, 66-8).

36 Vitruvio, *De architectura*, Libro VII, cit. in Espinas (1893, 501).

Ora questi pochi esempi andrebbero certamente integrati e sottoposti a criteri di accertamento filologico e critico assai più approfonditi, anche alla luce della letteratura più recente. Ma qui devono valere solo a dare un'idea, assai approssimativa, di quanto, soprattutto a partire dalla seconda metà del V sec. a. C. si possa parlare almeno di una disposizione generalizzata, nell'ambito della cultura greca, ad una *tecnicizzazione di tutte le sfere dell'agire*, e delle metodiche e dei saperi a ciascuna di esse connessi. La funzione dei sofisti è stato in tal senso imprescindibile, non solo per quanto riguarda l'arte retorica e l'arte politica, ma anche, come s'è visto, per ogni ambito dell'agire in cui potesse valere una ricostruzione metodica tra mezzi e fini che potesse, a sua volta, essere insegnabile e trasmissibile.

In questo senso l'impianto e la diffusione delle *téchnai* nella cultura greca, ben diversamente al carattere ispirato e quasi religioso che Heidegger ha assegnato alla *téchne* greca quale *poiesis* che avrebbe promosso il passaggio dal non-essere all'essere, dal nascondimento della non-presenza alla visibilità della presenza, appaiono legati assai ben più a un processo, potremmo dire usando termini moderni, di laicizzazione: nel senso di una trasformazione intellettuale che fa sempre meno riferimento alla divinazione e che si basa sempre di più sulla conoscenza delle cause quale capacità di produrre risultati efficaci ed utili. Vale a dire che, se non nei termini della credenza popolare diffusa, era venuta sempre più meno già nel V° sec. nei ceti più colti della popolazione il convincimento dell'intervento degli dei negli affari degli esseri umani e la credenza che l'essenziale della religione fosse la pratica sacrificale volta a consultare e a prevedere il volere della divinità, oltre che procacciarne il consenso. L'esplicazione causale veniva sostituendo sempre più la frequentazione di oracoli e la divinazione, concepiti fin'allora come gli unici mezzi per alleviare i mali che incombono sull'umanità e modificare in qualche modo gli orditi del destino.

## **5. *Nómos* e *physis* nella sofistica**

Eppure, ci si può chiedere, come si poteva accordare tale nuova attitudine verso l'esplicazione causale, verso la conoscenza e l'appropriazione dei mezzi più adatti e consoni a fini determinati, con il relativismo delle opinioni e con la negazione conclamata della possibile esistenza della verità oggettiva da parte di sofisti così celebrati come Protagora e Gorgia? Perché, si può rispondere (ma anche qui con una risposta sommaria e rapida, data la schematicità della nostra esposizione) l'oggetto fondamentale dell'insegnamento dei sofisti ha riguardato assai più le istituzioni umane che non la



natura. È il *nomos* infatti, e non la *physis*, il tema prioritario della *sophistichè téchne*: ossia, proprio nella distinzione dalla *physis*, il carattere convenzionale e propriamente umano dei *nómoi*.

Giacché religione, legislazione, costumi e consuetudini delle città, gerarchie sociali, ordinamenti morali e familiari sono stati considerati dai sofisti come non iscritti nell'ordine naturale, e visti dunque quali istituzioni artificiali ed arbitrarie, che variavano secondo i diversi luoghi e le diverse culture. Vale a dire che assai più che sulla struttura della *physis*, in questo differendo dalle speculazioni della filosofia naturalistica dei *fisiológoi*, i sofisti hanno esercitato il loro sapere sulle questioni dell'educazione, della moralità e della politica, sulle opinioni della città riguardo al bene e al male, al giusto e all'ingiusto: su tutto ciò che insomma non apparteneva all'ordine naturale delle cose ma s'iscriveva nella peculiarità degli esseri umani di dar vita a un mondo sociale che si distaccava dagli automatismi e dalle necessità inevitabili del mondo naturale.

Anche perché la natura, vista e confrontata dalla prospettiva di un ordine sociale umano, costruito con sforzo pertinace di volontà e di intelligenza, non poteva non apparire alla cultura sofistica altro che un complesso di forze, se pure legate e scandite da leggi, comunque meccaniche ed automatiche, e, per tale via, cieche e irresponsabili. A meno di non trarne, con la disciplina e la pratica metodica delle *téchnai*, un senso e una utilizzazione feconda per il bene del singolo e soprattutto per il bene della città. La quale ora diventava, con la sua fisiologia di vita e con la salvaguardia della sua unità organica, il vero significante, alla luce del quale interpretare ed elaborare il mondo della *physis*. Quest'ultimo nella prospettiva dei sofisti rimaneva il mondo caratterizzato da una profonda e inalterabile stabilità a fronte della quale si distingueva e prendeva rilievo la mutevolezza e la labilità delle convenzioni e delle istituzioni umane: dei *nómoi*. Ma appunto il mondo dei *nómoi* si distingueva profondamente dal mondo della *physis*, non per dominarla e imporle una legalità estrinseca, bensì per conciliarsi con essa, lasciandone cadere i lati più casuali, irrazionali e ferini e trovandone le utilità più accessibili e feconde per la vita umana.

Senza considerare tale profonda connessione tra politica e morale da un lato, quale mondo dell'autonomia e del perfezionamento umano all'interno dell'orizzonte della città, e mondo della *physis* dall'altro, si rischia dunque di fraintendere profondamente il senso di ciò che è *téchne* nella Grecia classica del V° secolo. O addirittura di piegarne la tessitura antropologica ed etico-politica in una curvatura di senso univocamente ed astrattamente ontologica, come accade appunto, a nostro avviso, alla lettura avanzata da Heidegger con il suo ricondurre il senso della *téchne* antica al passaggio e

al disvelamento dal non-essere all'essere: e cioè assai più all'autonomia e alla dinamica del supposto principio metafisico dell'Essere che non alla specificità storico-culturale dell'umanità greca nel V° sec. a. C. e, in tal senso, alla sua autonomia di configurazione sociale rispetto a un contesto ontologico-naturalistico.

Del resto larga parte degli studiosi di filosofia antica hanno sottratto il movimento culturale della sofistica alla riduzione all'eristica e alla manipolazione linguistico-retorica cui l'aveva costretto e sminuito l'interpretazione platonica, per evidenziare come il vero fine dell'innovazione educativa e comunicativa della sofistica sia stato quello di fecondare e migliorare la convivenza civile e politica tra i membri di una medesima comunità. In particolare riguardo al relativismo dei valori, alle concezioni molteplici di ciò che era il significato di *dike*, all'apprendimento e alla comparazione di diverse organizzazioni istituzionali e politiche all'emergere di profonde differenze di costumi e consuetudini di vita, che segnavano con il V° sec. il passaggio del mondo ellenico da una cultura aristocratico-signorile alla cultura della città e della tendenziale isonomia e valorizzazione dell'insieme del *demos* che essa - va detto particolarmente ad Atene - comportava.

Di questa scomposizione dell'esperienza umana, di questo contrapporsi di tradizioni e usi tra i diversi popoli, così come, va aggiunto, di una incertezza di vita nell'intimo del singolo, quale giunse allora a manifestarsi con la poesia dei lirici di contro al fiducioso razionalismo ed oggettività dei valori dell'epos omerico, la testimonianza forse più espressiva è quella ben nota di Protagora, riportata, com'è ben noto, da Diogene Laerzio, concernente la contrapposizione/scissione in due *lógoi* che giunge a connotare ogni esperienza: «per primo sostenne che intorno a ogni esperienza vi sono due *logoi* in contrasto fra di loro»<sup>37</sup>. E che dunque da tale contrapposizione di giudizi implicita nell'esperire dell'essere umano, non potesse che derivarne una prospettiva relativistica, secondo quanto riportava Sesto Empirico:

Taluni poi compresero anche Protagora di Abdera nel gruppo dei filosofi che eliminano il criterio per distinguere la verità; infatti egli afferma che tutte le rappresentazioni e le opinioni sono vere; e che la verità è uno dei concetti relativi perché tutto ciò che appare o è opinato da qualcuno esiste senz'altro presso di quello.<sup>38</sup>

Ed è ben noto che, congiungendo a questo frammento, l'altra famosa proposizione protagorea («l'uomo è dominatore di tutte le esperienze, in

---

37 Diog. Laert., *Vite dei filosofi*, IX, 51, cit. in Untersteiner (1996, 35).

38 Sesto Empirico, *Contro i logici*, 1. 60, cit. in Maso, Franco (1995, 79).

relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà»<sup>39</sup>) è stata avanzata una lettura solo relativistica della dottrina di Protagora, e, di lì, dell'intera sofistica, rimasta confinata ai soli dissidi dell'opinione ed a una gnoseologia di natura solo sensistica e individualistica.

Ma come ha ben interpretato, a mio avviso, meglio tra tutti, Mario Untersteiner il confinamento del discorso di Protagora ai soli dissidi dell'opinione e a una gnoseologia solo sensistica e individualistica non ha sufficientemente colto l'ulteriore tesi protagorea del fare del discorso peggiore il discorso migliore, ossia di «ridurre la minore possibilità di conoscenza a una maggiore possibilità di conoscenza» (τό τόν ἥττων λόγον κρείττων ποιειν) (*Rhet.*, B 24, 1402 a 23). Ha ommesso cioè dalla filosofia anassagorea la tesi dei diversi gradi di conoscibilità di ciascuna cosa e di riuscire a portare l'essere umano a farsi padrone e dominatore di una superiore conoscibilità di una cosa, attraverso e al di là delle opinioni necessariamente contraddittorie su quella medesima cosa. L'essere umano può passare da una minore possibilità di conoscenza a una maggiore possibilità di conoscenza e in questo passaggio cogliere proprietà della materia che ad altri non si rivelano.

Egli afferma ancora che le possibilità di conoscere tutte le cose che si rivelano, sono inerenti alla materia, cosicchè la materia, per quanto dipende dalla sua essenza, è tutto quello che essa si rivela a tutti.<sup>40</sup>

La materia si espone in una fluidità fenomenologica che ammette in sé diversi gradi di esperienza, gli uni superiori agli altri, in un trapasso per il quale l'uomo si fa misura, ma possiamo dire anche dominatore, di tutto ciò che esiste e di tutto ciò che non esiste. Come viene detto nella cosiddetta *Apologia di Protagora* nel *Teeteto*:

Io dico, infatti, che la verità è come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, ma siamo immensamente differenti l'uno dall'altro proprio per questo, che per uno appaiono e sono certe cose e per un altro invece altre. E sono ben lontano dal negare che esistano sapienza e sapienti, anzi chiamo sapiente proprio colui che, operando un mutamento, ad uno di noi per il quale certe cose appaiono e sono cattive, le fa apparire ed essere buone (*Teeteto*, 166 d-e).<sup>41</sup>

---

39 «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν» (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 60). Qui si accetta la traduzione di Mario Untersteiner, in Untersteiner (1996, 65).

40 Sext. Emp., *Schizzi pirroniani*, I, 218, cit. in Untersteiner (1996, 83).

41 Platone (1970, vol. II., 261).

Di certo dunque per Protagora non esiste una assoluta *orthótes*, una verità assoluta, perché ad ogni *logos* può essere sottratto valore da un altro e contraddittorio *logos*, ma il saggio deve saper dominare i contrasti, e divenirne misura, dominatore. Dove *ánthropos*, secondo la lettura proposta da Untersteiner, non va interpretato in senso individualistico ma in senso collettivo. Significando cioè l'uomo in generale, l'uomo della città, che ormai di fronte a sé, più che natura o dèi, ha ormai solo altri uomini, col pluralismo dei quali confrontarsi e reciprocamente educarsi.

È dunque solo rifacendosi alla Sofistica e alla trasformazione sociale e politica della *polis* - solo rifacendosi al significato e alla pratica di ciò che è propriamente *politica* - che si può realmente intendere come e perché nella Grecia classica del V° sec. si affermi e sviluppi *un'idea di téchne che non è limitabile alle pratiche di produzione di oggetto, cioè che non è limitabile al campo semantico della póiesis*. Laddove nel discorso di Heidegger *téchne* coincide con *póiesis*, con il portare qualcosa alla presenza, con il condurre fuori alla luce dell'essere un nascosto dal nascondimento del non-essere. *Téchne* è *ποίησις*. E la *ποίησις* va intesa nel senso peculiare di produzione (*Hervor-bringen*).

Anzitutto, *τέχνη* non è solo il nome del fare artigianale e della capacità relativa, ma anche dell'arte superiore e delle belle arti. La *techne* appartiene alla produzione, alla *poiesis*; è qualcosa di poietico (*Poietisches*).<sup>42</sup>

Ma il discorso heideggeriano conchiude la nozione di *téchne* in quella di *póiesis*, come testimonia anche la sua citazione della dottrina aristotelica delle quattro cause, esplicitamente riferita nel testo di Heidegger a un produrre artigianale di oggetti (qual è il caso del calice), perché di fondo al pensatore tedesco rimane del tutto estranea la connessione delle *téchnai* greche con la tematica della politica, come scienza pratica del sapersi condurre nella vita della città. Ed è appunto tale disinteresse verso la dimensione greca della *politeia* che, a mio avviso, lo ha destinato a una svalutazione e critica di quella filosofia platonica, la cui essenza s'è giocata invece proprio nella confutazione del monismo e dell'assolutezza dell'Essere eleatico, e nell'articolazione, che ne derivava, di un mondo di ontologia socio-politica basato proprio sulla divisione e moltiplicazione di tecniche, non limitate alle tecniche di sola produzione.

---

42 Heidegger (1991, 10).

## 6. Le *téchnai* nella *politeia* platonica

Giacché proprio in tale nesso tra una teoria sistematica ed organica delle *téchnai* e la confutazione dell'eleatismo, io credo – seguendo in ciò la lezione di studiosi autorevoli tra i quali, in primo luogo, Giuseppe Cambiano – consista la maggiore originarietà della filosofia platonica, qualora venga considerata da una prospettiva non univocamente teoretico-speculativa ma, complessivamente, anche storica e sociale<sup>43</sup>. Dicendo però subito che in queste pagine, rinunciando ad una disamina all'interno dell'intero corpo platonico, si concentra l'attenzione solo su quei dialoghi come il *Protagora*, il *Cratilo*, *La Repubblica* e il *Sofista*, in cui viene più diffusamente trattato il tema delle tecniche, con particolare rilievo dato al *Sofista*. A motivo della «sensibile attenuazione della trascendenza dell'*eidós*», come giustamente è stato detto, dato che la comunanza dei generi, di cui Platone discute in quel dialogo, mette in campo un sistema relazionale delle idee tra di loro e dunque, da parte del mondo dell'agire e del vivere sensibile, una «partecipazione non al singolo *eidós* ma a una unità sintetica fatto di una molteplicità di *eide* implicantesi a vicenda»<sup>44</sup>.

Ogni *téchne* per Platone è tale in quanto il suo campo di azione è ben definito e distinto dai campi delle altre *téchnai*. Una delimitazione che, a sua volta, è generata dalla specificità degli oggetti che di quel campo costituiscono l'insieme e dalla loro specifica natura. Ogni oggetto ed ogni campo di realtà possiede una sua intrinseca legalità, un suo ordine e una sua destinazione, di cui dà conto l'idea, l'*eidós*, quale appunto configurazione della sua struttura e funzione al meglio delle sue possibilità. E di questa connessione tra *areté*, da intendersi come virtù di una cosa al meglio delle sue possibilità di azione (*dynamis*), e sua legge ideale (*eidós*) è competente chi ne possiede e ne esercita la *téchne*: come colui che, attraverso il sapere del *logos* e dell'ordine causale e metodologico che presiede a quel campo, ha la capacità di governarlo e di produrlo secondo la sua vera, e non errata, funzione.

Sapere e potere sono il binomio che sta a fondamento di ogni attività. Nella prospettiva platonica *epistémè*, *dynamis* e *technè* formano un sistema di concetti che si soccorrono e precisano mutuamente [...]. Per Platone una possibilità è autenticamente tale, se alla sua base stanno le condizioni che la rendono realizzabile: e tali condizioni sono le informazioni fornite dal sapere. La tecnica è, allora, l'esecuzione scientifica della possibilità di scrivere.<sup>45</sup>

---

43 Per una accurata analisi, su un piano lessicale e terminologico, del concetto di *téchne* nell'opera platonica cfr. Balansard (2001); cfr. anche Balansard (éd., 2003).

44 Cambiano (1991, 74-5).

45 Isnardi Parente (1996, 17).

È tale connessione profondissima istituita tra *epistème* e *téchne*, tra mondo delle idee e procedure dell'agire e del produrre nel mondo sensibile, che rendeva Platone radicalmente critico della sofistica quando essa veniva ridotta o si riduceva alla sola retorica quale tecnica dei discorsi e della persuasione, giacché in tal caso essa operava attraverso il pathos e la via emotiva della seduzione anziché attraverso la conoscenza del logos e delle regole causali dell'accadere. *L'idea è invece ciò che rende una cosa veramente tale, nella sua struttura di relazioni, e ogni tecnica non può che assumere l'epistème dell'idea come modello del suo operare.* *Epistème* dunque, che non è né *empeiria*, ossia mera esperienza basata su una ripetizione dell'agire che non ha logos, perché non sa rendere le ragioni del medesimo, né *doxa*, ossia mera opinione, quale pretesa di sapere senza sapere effettivo. Laddove è solo il possesso della tecnica, legata alla conoscenza dell'idea e alla sua incarnazione, che consente perciò di compiere, nel momento opportuno (*καίρός*), l'operazione voluta.

Come si diceva si deve agli studi sulle *téchnai* compiuti da Giuseppe Cambiano la delineazione più chiara e approfondita di questa identità e funzione del mondo delle idee in Platone, dove l'idea è regola dell'agire, criterio metodico e immanente al mondo concreto, di cui costituisce la definizione di possibilità e di uso al livello ottimale. E da cui deriva un'interpretazione non contemplativa della filosofia platonica bensì pratico-operativa, in quanto volta ad organizzare attraverso la divisione e la relazione delle *téchnai* le modalità di vita sociale e politica della città ideale. Giacché appunto su tale concezione delle *téchnai*, come organizzazione e delimitazione reciproca di campi di competenza garantiti dall'epistème, Platone ha istituito la sua concezione della *politeia*, come vita e organizzazione della città fondata e articolata sulla divisione del lavoro. Da cui deriva la sua critica della democrazia, come istituzione che non lascia spazio alla vera competenza, compiuta dal punto di vista di una aristocrazia filosofica, che non torna a valorizzare le *aretai* tradizionali secondo ricchezza, bellezza e potere attinenti per discendenza alle classi aristocratiche, bensì si basa su una concezione del sapere come unica fonte legittima del potere.

La vita del singolo uomo non è autosufficiente, non basta a soddisfare i propri bisogni, come già avevano concepito Democrito ed Anassagora. Può soddisfarli solo scambiando oggetti e prestazioni con quelli di altri e, dunque, solo attraverso la creazione di una cooperazione sociale fondata sulla differenziazione delle tecniche. Ma in tal senso le tecniche non possono non estendersi all'intero campo sociale, visto appunto che in Platone è stato escluso qualsiasi altro principio di socializzazione, che non sia il

possesto di una *epistème* specifica. E, come già accadeva con i sofisti, non possono limitarsi ad essere solo *téchnai* artigianali di produzione perché sono anche *téchnai* di acquisizione, come accade con la matematica, la geometria, «l'intera specie relativa all'apprendimento e quella del conoscere e quella del guadagnare e della competizione e della caccia. Poiché nessuna di esse fabbrica qualcosa, ma alcune s'impadroniscono mediante discorsi e azioni di ciò già è o è stato prodotto, mentre altre oppongono resistenza a coloro che vogliono impadronirsene»<sup>46</sup> (*Sofista*, 219 c).

Già alle tecniche di acquisizione risulta assai difficile applicare la teorizzazione heideggeriana della *téchne* greca come *pro-duzione* e passaggio generativo dal non-essere all'essere, visto che esse fanno riferimento nei dialoghi platonici a ciò che è da sempre, a un vero eternamente presente, solo da rendere accessibile e conoscibile all'intelletto umano, per cui esse non producono i propri oggetti, ma scoprono oggetti già esistenti. Ma ancor più tale motivo dell'eternità dei paradigmi vale per le tecniche di produzione, giacché l'artigiano produce l'oggetto guardando a un modello ideale dell'*eidos*, che egli non inventa ma solo imita. Infatti da questo punto di vista Platone, pur facendo della divisione del lavoro il principio dell'organizzazione di vita della polis, non eccede, nella costruzione della sua aristocrazia filosofica, nella valorizzazione del lavoro manuale e artigianale, perché, per quanto dotato di *epistème* l'artigiano di tecniche produttive, rimane contemporaneamente servo: servo dell'uso, e dunque del giudizio del consumatore cui l'oggetto in questione è destinato, e servo della forma ideale, la cui regola, da sempre fissata, la sua prassi produttiva deve seguire.

Ma ancor più il lavoro delle tecniche come *servizio* al seguito di modelli ideali, non generati ma eterni, testimonia delle difficoltà e della inverosimiglianza della concezione heideggeriana della verità come non-latenza, come preteso disvelamento, o meglio sarebbe dire autodisvelamento, di una realtà nascosta. Perché la conformità del lavoro alla regola dell'idea, e alla sua eternità paradigmatica, è testimonianza all'opposto di una verità connaturata e intrinseca alla realtà stessa, ossia, come ha ben scritto M. Vegetti, di «una manifestatività originaria dell'essere». Nel senso che la verità nel mondo platonico (ma non solo platonico) promana dalle cose, essa «è una luce che viene dalle cose»<sup>47</sup>. E agli esseri umani vale solo togliere tutti quegli ostacoli soggettivi che impediscono “di vedere quella luce che comunque si irradia”, tra i quali vanno annoverate le opinioni erronee dei predecessori che vanno a tale scopo metodicamente analizzate e confutate.

---

<sup>46</sup> Platone (1970, vol. I, 405).

<sup>47</sup> Vegetti (1979, 60).



Va inoltre detto che una compenetrazione così profonda tra mondo delle tecniche e mondo delle idee ha richiesto nei dialoghi platonici la messa in campo di un radicale dispositivo antieleatico che, nella critica del monismo dell'essere e nel superamento del non-essere come polarità ontologica opposta e contraddittoria a quella dell'essere, ci sollecita ad atteggiarci criticamente anche verso la riproposizione heideggeriana dell'*Essere* come *Sein*.

Per il Platone del *Sofista*, com'è ben noto, il parricidio di Parmenide è consistito nel superamento del fondamentale comandamento eleatico di non poter pensare né dire il non-essere («giacché non potresti conoscere quel che appunto non è né potresti farne parola»<sup>48</sup>). Rompendo la considerazione parmenidea dell'univocità dell'essere, e del non essere che ne consegue, Platone sottrae la relazione di essere e non-essere alla tipologia dell'opposizione ed esclusione reciproca tra i due, e attribuisce al non essere di significare non il contrario dell'essere bensì quello della diversità, per il quale un qualsiasi ente intanto è se stesso, in quanto non è, ossia è diverso da tutti gli altri. Questo poter pensare e pronunciare il non essere come sinonimo del diverso, rende le due polarità non esclusive l'una dell'altra, per qui la presenza dell'una esclude quella dell'altra, ma compresenti l'una dell'altra, e dunque, per tale compresenza non esclusiva, capaci di organizzare e relazionare un intero campo di identità e distinzioni che non accoglie la contraddizione dentro di sé. Bensì configura la realtà delle idee oppone una concezione dell'essere come totalità di relazioni, delle quali alcune sono connesse e partecipi secondo un principio di identità ed altre, invece, che si escludono per non avere rapporto alcuno tra di loro. A tale riguardo ha ben scritto Cambiano come questo passaggio decisivo nella filosofia platonica

è possibile soltanto sulla base del riconoscimento antieleatico del non essere non come opposto all'essere, ma come altro dall'essere. A sua volta una tale interpretazione del non essere è possibile solo sulla base della comunione (κοινωνία) dei generi, alla quale la definizione dell'essere come possibilità (δύναμις) fornisce l'adeguata base ontologica. La definizione proposta da Platone ha lo scopo di superare i ristretti limiti in cui le ontologie materialistiche rinchiudono il discorso sull'essere: per Platone 'è' tutto ciò che per natura ha una possibilità qualsiasi o di fare o di subire qualcosa in relazione a qualche altra cosa.<sup>49</sup>

La tecnica dialettica studia questo: quale sia il mondo delle idee nella sua articolazione di generi e specie. Ossia che essa sia la scienza di «chi

---

48 Calogero (1967, 124).

49 Cambiano (1991, 194-5).

intende correttamente mostrare quali generi con quali altri di accordino e quali invece si escludano reciprocamente? E soprattutto se ce ne siano alcuni che, attraversandoli tutti, li connettano in modo che essi possano mescolarsi»<sup>50</sup> (*Sofista*, 253 b). In questo senso il filosofo è colui che sa «dividere per specie seguendo le articolazioni naturali e cercare di non spezzare alcuna parte, alla maniera di un cattivo cuoco»<sup>51</sup> (*Fedro*, 265) ed è colui che possiede la tecnica dell'articolazione/distinzione, secondo la quale «alcuni generi consentono una comunicazione reciproca, mentre altri no e alcuni in misura ristretta, altri invece più estesamente»<sup>52</sup> (*Sofista*, 254 b). La confutazione dell'eleatismo, quanto alla risoluzione del non essere assoluto di Parmenide nel non essere relativo del Sofista, ci dice quanto Platone abbia da un lato proseguito il cammino della sofistica nella valorizzazione delle tecniche come strumento indispensabile della civilizzazione umana per accedere alla vita della polis, ma ne abbia contemporaneamente tracciato il limite di contro al potere della filosofia quale il luogo massimo dell'episteme all'interno della città.

È la filosofia infatti, come *téchne politikè*, che possedendo la conoscenza della partecipazione o meno dei generi tra di loro, è in grado di avere una conoscenza dell'intero, dell'*hólos* e stabilire la vita della città come insieme organico di tecniche. La virtù per eccellenza della politica è la giustizia, la *dike*, in quanto regola i nessi tra le parti di una totalità, assegna loro equilibrio ed impedisce che vi siano asimmetrie ed unilateralità. Ed essa non può che coincidere con la filosofia in quanto episteme dell'identico e del diverso, di ciò che è comune e di ciò che è eterogeneo, di ciò che si connette e di ciò che si slega, dei rapporti corretti tra generi e specie. La quale, per tale motivo, è ulteriore alle *téchmai*, o, se si vuole, è definibile come quella tecnica per eccellenza che ha come cura la definizione delle connessioni possibili e di quelle impossibili all'interno di una totalità. O ancora perché è tecnica d'uso per eccellenza in quanto, essendo conoscenza di quell'idea suprema, che è l'idea del Bene, è in possesso del criterio massimo che definisce quale sia l'uso e la destinazione corretta di ogni tecnica particolare.

La *physis* in Platone rimanda a un ordinamento strutturale e permanente della realtà la cui intellegibilità e legalità è espressa massimamente dagli archetipi delle idee. La *physis* platonica significa una «realtà stabile e fissa, come struttura costitutiva, contrapposta a manifestazioni accidentali e superficiali dell'essere»<sup>53</sup>. Della *physis* è parte la *téchne*, nella misura in cui

---

50 Platone (1970, vol. II, 459).

51 Platone (1970, vol. II, 204).

52 Platone (1970, vol. II, 462).

53 Isnardi Parente (1966, 45).

ne segue e ne rispetta l'ordinamento. Tanto da potersi dire che in Platone c'è una identificazione tra *physis* e *téchne*, per la coincidenza e omologia che stringe insieme i loro ambiti.

E, se è da un tale argomentare e presupporre ontologico e metafisico, assai prima che politico, che è derivata nella *Politeia* platonica la forte valorizzazione delle tecniche come principio istitutivo della vita civile attraverso la divisione del lavoro, è dal medesimo quadro ontologico-metafisico che Platone deriva quella superiorità della *téchne dialektikè* su ogni *téchne* particolare, che gli ha consentito di giustificare e legittimare attraverso un piano epistemologico una tradizionale e aristocratica svalutazione, sul piano del potere sociale e politico, dei ceti artigianali. Per altro di tale subordinazione delle tecniche ad un criterio di condotta ad esse esterne era stata già testimonianza la visione attribuita a Protagora nel celebre mito platonico, già ricordato, nel quale il sofista indicava nella partecipazione di tutti alle doti del rispetto e della giustizia la diversità e la superiorità della politica rispetto alla distribuzione tra pochi competenti per ciascuna delle tecniche particolari.

Per questo, Socrate, gli Ateniesi, come gli altri uomini, quando si discute sulla virtù costruttrice o su qualche altra tecnica artigianale, credono che sia compito di pochi dare consigli, e se qualcuno, estraneo a questi, si mette a darne, non lo tollerano, come tu dici, e a ragione, dico io. Quando invece si riuniscono a consiglio sulla virtù politica, che deve procedere interamente secondo giustizia e saggezza, è naturale che ammettano a parlare chiunque, poiché è proprio di ognuno partecipare di questa virtù; altrimenti non esisterebbero città (*Protagora*, 322 d-323 a).<sup>54</sup>

Solo che per Platone, com'è ben noto, il nesso tecniche-politica era ben diverso, giacché la stessa politica doveva essere anch'essa una tecnica, di cui partecipavano solo i competenti, che appunto sono i filosofi, perché essi giungevano a frequentare e studiare il mondo delle idee nella loro complessità e sistematicità fino al vertice dell'idea del Bene, senza limitarsi alla frequentazione epistemica e prassica di una sola idea, come accade invece al demiurgo costruttore ed artigiano. Ma è appunto questa incapacità delle tecniche ad essere autosufficienti quanto alla loro destinazione ed uso, soprattutto di quelle poietiche legate alla produzione di manufatti, che delucida in modo assai chiaro quanto il lavoro manuale in Grecia, l'attività dei *demiourgói*, sia rimasto non valorizzato socialmente e confinato in un insieme di pratiche di servizio. Giacché pure in Platone che, come abbiamo visto, aveva fatto della divisione del lavoro il principio materiale di organizzazione della polis, il lavoro del *demiourgós* è *póiesis* e non *praxis*.

---

<sup>54</sup> Platone (1970, vol. I, 322).

Ossia è servizio nel duplice senso che colui che lo svolge è strumento della forma, ossia di un modello che esiste dall'eternità, e che dunque egli non crea ma imita, e nel senso di essere strumento del consumatore, che è l'unico a usare e a realizzare la vera finalità dell'oggetto. È l'uso, la destinazione del manufatto, che infatti comanda la produzione e che decide e valuta se l'opera del *demiourgós* corrisponde per qualità e completezza al paradigma dell'idea.

Ed è appunto tale primato della *chresis*, delle tecniche di uso, sulle tecniche di fabbricazione, fino al primato ultimo della *téchne politikè*, il cui contenuto è l'episteme propria della dialettica, che ben esprime quanto nella visione platonica, critica della democrazia, la valorizzazione delle tecniche è paradossalmente la loro limitazione: giacché il loro senso, quanto al bene della polis, è al di là di loro ed è deciso dai filosofi-re, la cui tecnica dialettica ha il compito di rendere presente l'*eidós* della giustizia.

Del resto il breve e schematico riferimento alla sofistica che abbiamo fatto, ci ha confermato anch'esso che il *logos*, la ragione greca del V° e del IV° sec. è stata una ragione anche intrinsecamente politica, *figlia della città*. Cioè che il suo contenuto di maggior valore è stato, accanto al commercio degli esseri umani con le cose, anche quello delle relazioni degli esseri umani tra loro. Per sollecitarci, di nuovo, io credo, a riflettere sulla problematicità dell'interpretazione heideggeriana della tecnica nel mondo greco come legata a una teoria della verità che, nel suo disvelare e nel suo trapassare dal non-essere all'essere, è sempre stata assai lontana dall'orizzonte e dalla vita della città.

## 7. Aristotele: la separazione

Infatti è propriamente prima con l'Accademia e poi con Aristotele che nasce una teorizzazione per la quale le *téchnai* vengono disgiunte dalla connessione profonda con l'*epistème*, ontologica ed epistemologica, che esse avevano raggiunto nella dottrina platonica.

Ancora nella tarda produzione di Platone, le *Leggi* confermano quanto l'idea-norma debba guidare il procedere dell'artigiano:

Non abbiamo detto che l'artigiano ottimo in ciascuna cosa particolare, e così il custode, non solo deve essere capace di guardare alle molte cose del suo ufficio, ma anche deve saper perseguire con slancio incalzante quell'uno e conoscerlo e, conosciuto, ordinarvi ogni cosa, considerando tutto con uno sguardo generale? (*Leggi*, 965 b-c).<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Platone (1966, vol. II, 991).

Ed anche nel *Timeo*, il dialogo per eccellenza legato al tema del *demiourgos* e della creazione del mondo, si dice, a proposito del convincimento dell'esistenza delle idee degli oggetti fabbricati: «Ora, quando l'artefice, guardando sempre a quello che è nello stesso modo e giovandosi di così fatto modello, esprime la forma e la virtù di qualche opera, questa di necessità riesce tutta bella: non bella, invece, se guarda, a quel ch'è nato, giovandosi d'un modello generato»<sup>56</sup> (*Timeo*, 28 a-b). Ma ancor più il *Filebo*, che precede con il *Timeo* la composizione delle *Leggi*, illustra quanto nel tardo Platone il riproporsi del tema della partecipazione dei *molti all'uno* illustri un atteggiamento di superamento della rigida trascendenza del mondo delle idee, quale veniva invece concepita ancora ad es. nel *Fedone*, per mettere a tema il senso di una partecipazione più intrinseca tra il mondo del divenire (*ghénesis*) e quello dei principi (*ousía*), che, privi di alterazione e divenire, danno comunque ordinamento e consistenza a quel mondo imperfetto, istituendone la struttura più vera. Giacché, in particolare nel *Filebo*, nella strutturazione del reale ora giocano non uno ma due principi, che sono quello del limitato, del *peras*, e quello dell'illimitato, dell'*apeiron*: il primo sinonimo dei paradigmi ideali, conchiusi nella perfezione e nella inalterabilità del loro significato, sinonimo dunque dell'unità, il secondo sinonimo dell'indeterminato, del molteplice, di ciò che sfugge a forma e regola. Ma appunto il principio dell'unità non possiede ora carattere di totale assolutezza, perché si confronta con il principio contrapposto della molteplicità. Tanto che, poiché «le cose che sono portano in sé connaturato finito e infinito», non si può saltare dall'uno ai molti, ma attraverso una catena di mediazioni, procedere dall'unità alla molteplicità, per successive divisioni, senza saltare alcun passaggio intermedio.

Per cui, a proposito della perseveranza della connessione tra *epistème* e *téchne* anche nel tardo Platone e della natura razionale dell'azione-modello che si pone come norma per la produzione di un oggetto, può scrivere acutamente Margherita Isnardi Parente:

Nel *Filebo* troviamo affermato che per operare produttivamente nel mondo sensibile occorre mischiare la scienza dei modelli eterni, della sfera 'divina', alla conoscenza della sfera 'umana', e in certo modo falsa (*pseudés*), quella della realtà fisica, ma ciò non toglie che la scienza del 'divino' intelligibile sia presupposta per la corretta opera dell'artigiano, anche se l'effettuazione di questa, essendo termine della produzione una realtà 'mista', richiede qualcosa di estraneo al mondo dei valori puri. [...] L'opera dell'artigiano si vale del *kakòn* umano e sensibile, ma in esso al sensibile è misto il modello esterno, del limite, del finito, di cui il sensibile tenta di riprodurre in qualche modo la perfezione.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Platone (1966, vol. II, 476).

<sup>57</sup> Isnardi Parente (1966, 18).

Ma è già con i discepoli di Platone, già con la storia filosofica dell'Accademia, la connessione platonica tra *téchne* ed *epistème* viene messa in discussione, col negare la possibilità dell'idea di oggetti fabbricati e con l'accentuarsi della trascendenza del mondo delle idee rispetto al mondo empirico e corruttibile dei singoli corpi fisici. Vale a dire che con l'Accademia comincia quel percorso di forte gerarchizzazione tra i diversi tipi di conoscenza che troverà la sua espressione più esplicita con Aristotele e che introduce, anche in forza di un mutarsi della destinazione storica ed etica della polis, una forte distinzione tra le scienze che hanno come loro oggetto le idee, come universali eterni e immutabili, e le tecniche che hanno a che fare con il mondo degli infiniti e mutevoli particolari. Senza poter entrare qui nel merito delle divergenze nella scuola platonica tra Speusippo e Senocrate, qui va solo brevemente accennato al fatto che con l'Accademia si radicalizza una concezione trascendente dell'idea, che riprende motivi certamente presenti nella teorizzazione platonica del *Fedone* e della *Repubblica*, ma che finisce con l'accentuare fortemente la scissione ontologica e gnoseologica tra intellegibile e sensibile, assegnando di conseguenza alla *praxis* il mondo della contingenza, lavorato e trattato da un ingegno umano che non riesce ad assurgere alla divinità dell'idea e che produce oggetti lavorati a cui non corrispondono modelli di pura razionalità. Tanto che ora la natura appare non trovare più nell'idea la sua ratio costitutiva, quale principio che dà ordine e unità al suo divenire e che, di conseguenza, nobilita una *téchne* che produca conformemente a tale unità strutturale. Bensì trova un mondo, che per l'immutabilità delle sue forme, gli si contrappone, come il luogo dell'ordine di contro al suo intrinseco disordine e alla sua intrinseca alterabilità.

Ma è con Aristotele che la separazione tra *epistème* e *téchne* trova, di contro alla visione platonica, la sua teorizzazione più esplicita e definita. Già dai frammenti del *Protrettico* (framm. 6) emerge una chiara distinzione tra una *επιστήμη θεωρητική* e una *επιστήμη ποιουση*, che introduce la concezione della depositata nei testi più maturi come una prassi diversa e inferiore, sia sul piano ontologico che su quello antropologico e socio-culturale, da quella della vera scienza. La *επιστήμη θεωρητική*, viene detto infatti nel *Protrettico*, è una scienza che include il suo fine entro se stessa, che non ha un fine diversa da se stessa. La *επιστήμη ποιουση* è invece una conoscenza che serve a produrre qualcosa di altro, di diverso e fuori di sé. Così le scienze che rientrano nell'*επιστήμη θεωρητική* godono, di contro a quelle produttive, di una assoluta autosufficienza perché «non hanno bisogno per il loro lavoro né di strumenti né di luoghi; in qualunque luogo della terra si ponga il pensiero, ugualmente ovunque esso affetta la verità

come presente»<sup>58</sup>. A differenza delle scienze produttrici, esse non hanno bisogno alcuno di oggetti materiali e di strumenti, e in tale immediatezza, che è assenza di mediazione e di dipendenza con l'altro, esprimono la loro libertà come attività coincidente con sé stessa.

La conoscenza dell'architetto, producendo quel qualcosa di estraneo ed ulteriore ad essa che è la casa, appare subordinata al suo scopo, giacché ogni processo che tende a un fine è inferiore, dipendendone, a quel fine medesimo. Mentre la *επιστήμη θεωρητική*, o anche *φρόνησις*, secondo la terminologia del *Protrettico*, è conoscenza non finalizzata ad un altro da sé, giacché è conoscere che trova in sé stesso la soddisfazione e la felicità del suo agire: un agire in cui *enérgeia* ed *ergon*, attività ed opera coincidono.

I frammenti del *Protrettico* già predispongono, sia pure con tracce significative di persistente platonismo, a quella che sarà la concezione più matura ed esplicita di Aristotele, come si deposita nella *Metafisica*, in particolare in  $\Lambda$  9, con la dottrina della suprema teoresi contemplativa quale luogo massimo e fondativo dell'ontologia aristotelica. La realtà suprema è l'atto del pensare, senza materia e potenza alcuna, che, nella perfezione e libero da ogni alterità, pensa unicamente se stesso, e in questo atto di puro *speculum* è Intelligenza divina. «Se, dunque, l'intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero (*νόησις νοήσεως*)»<sup>59</sup> (*Metaph.*, 1074 b 32-35). Affrancata da ogni alterità, anche interiore, l'Intelligenza divina, non è *diánoia*, pensiero discorsivo, ma *νοῦς*, pensiero intuitivo, dove pensiero ed oggetto di pensiero coincidono e si fanno trasparenti l'uno all'altro, senza residuo. «Dunque, non essendo diversi il pensiero e l'oggetto del pensiero, per queste cose che non hanno materia, coincideranno e l'Intelligenza divina sarà una cosa sola con l'oggetto del suo pensare»<sup>60</sup>.

In questa concezione del massimo di realtà ontologica come pensiero di pensiero ciò che va sottolineato non è solo la ritrascrizione in termini metafisici dell'ideale dell'uomo greco come *αὐτάρκεια*, o indipendenza dal bisogno dell'altro, di cui aveva parlato Werner Jaeger nella sua *Paideia*. Ma soprattutto, sempre a conferma della trascrizione metafisica di un ideale di antropologia signorile, il tema di una ontologia che non implica in sé alcuna produzione, alcuna realizzazione di beni e di prodotti, perché il suo è un atto di consumo assoluto, che, nel suo conchiudersi immediato in sé, non è mezzo per altri scopi e fini. Al di sotto di tale massima realtà dell'Intelletto puro si colloca, quanto a grado di perfezione ontologica, la realtà

---

58 *Protrettico*, framm. 5 cit. in Isnardi Parente (1966, 88).

59 Aristotele (1978, 250).

60 Aristotele (1978, 250).



naturale, perché tutti i suoi processi sono di tipo produttivo. La *physis* è infatti il portare all'essere dal non-essere, è il portare all'atto ciò che è solo in potenza. È, per definizione, la capacità di generare e produrre che dalla materia potenziale conduce al τέλος della forma compiuta. È il mondo del divenire, dove un alcunché che prima non era giunge ad essere attraverso una causa produttrice.

Ossia si può anche dire che la realtà dell'Intellegibile è la realtà dell'*Es-sere*, di ciò che non diviene e non trapassa in altro, perché è identico a sé nell'eternità, mentre la realtà della *physis* è quella del *Poter-Essere*, perché nella sua processualità ordinata finalisticamente è sempre implicita la possibilità che dalla potenza non si passi all'atto, cioè che nel fine come dover-essere, come futuro da realizzarsi, sia implicita la possibilità di una non realizzazione della forma finale o di una realizzazione in una forma diversa e inadeguata. In tal senso la *physis*, pur nella dimensione eterna e necessaria delle specie formali che danno forma alla materia sensibile e portano a pieno sviluppo il sinolo, è caratterizzata anche da contingenza, come luogo del poter non essere o dell'essere altrimenti

La *téchne* umana è l'azione produttiva supplementare che opera a fianco della *physis*, cercando di saturarne la possibile contingenza, ma nello stesso tempo assumendola a proprio modello come matrice di forme e come paradigma del proprio agire finalistico. Solo che in tale parallelismo opera una differenza assai profonda. Giacché la *physis* possiede in sé il principio del proprio divenire e dunque in essa il passaggio dalla potenza all'atto avviene senza l'intervento di una causa esterna bensì per propria necessità e legalità interna. Laddove nella *téchne* umana, essendo il principio del movimento esterno alla produzione, si genera, per tale esteriorità, una complicazione e una maggiore articolazione del processo produttivo, che si esprime nella compiutezza della dottrina delle quattro cause e che, nello stesso tempo, rendendo meno semplice e lineare il raggiungimento del *telos*, espone la genesi artificiale a una contingenza maggiore di quella che connota la genesi naturale.

Ad opera dell'arte sono prodotte tutte quelle cose la cui forma è presente nel pensiero dell'artefice. [...] Ora il sano viene prodotto seguendo questo ragionamento: poiché la salute consiste in questa data cosa, se si vuole ottenere guarigione, è necessario che si realizzi questa data cosa, per esempio un certo equilibrio (delle funzioni del corpo), e ulteriormente, se si vuole realizzare questo equilibrio, occorre un certo calore; e, in questo modo, il medico continua a ragionare, procedendo fino a che non pervenga, da ultimo, a ciò che è in suo potere di produrre. Il movimento, poi, che a questo punto, viene effettuato dal medico, cioè il movimento che tende a risanare, si chiama produzione. Ne consegue che, in certo qual modo, la salute si

genera dalla salute e la casa si genera dalla casa: s'intende quella materiale da quella immateriale (*Metaph.*, 1032 b 1-13).<sup>61</sup>

Mentre la produzione naturale avviene per movimento interno, dettato dalla predisposizione della *ύλη*, della materia, e dalla cogenza del *τέλος*, la produzione artificiale avviene attraverso *dianoia*, attraverso ragionamento, ossia attraverso il pensiero che attinge la forma universale dell'artefatto, la quale poi trapassa ad essere calata nella materia. «Nelle generazioni e nei movimenti vi sono due momenti: il primo è dato dal pensiero, il secondo dalla produzione; il pensiero è quello che parte dal principio e dalla forma, mentre la produzione è quella parte dell'ultimo termine a cui perviene il pensiero»<sup>62</sup> (*Metaph.*, 1032 b 15-18).

In questo modo Aristotele poteva distinguere, sul piano ontologico e metafisico, tre diversi gradi di realtà, articolati rispettivamente secondo l'ambito della divina *noésis noéseos*, della *phyle* e della *téchne* umana. Ciascuno caratterizzato da una diversa funzione dell'Intellegibile. La prima, quale forma assolutamente priva di materia e specula di sé medesima, la seconda quale forma che dà forma in modo immanente alla materia dei sinoli naturali, la terza quale forma che, iniziale solo dell'umano, trapassa a dar forma agli artefatti. A tale degradare, sul piano metafisico e ontologico, della funzione dell'Intellegibile dal massimo di autosufficienza al massimo di esterioresità nella relazione con l'alterità della materia, corrispondono le articolazioni, sul piano gnoseologico, delle varie scienze. Le teoretiche, con la divisione in filosofia prima, matematica e fisica, a seconda o meno dell'immanenza dell'Intellegibile eterno alla materia, e le scienze pratiche e poietiche, a seconda che il fine del loro agire sia intrinseco al loro operare od esterno ad esso, considerando in tal caso l'operare delle *téchnai*.

Ciò che ne conseguiva era la chiara collocazione da parte di Aristotele della *téchne* al di fuori del mondo naturale e in una dimensione molto esposta alla contingenza, assai diversamente dalla concezione platonica della compenetrazione tra *physis* e *téchne*, dove, al di là della rilevanza assegnata al demiurgo nel *Timeo*, la *téchne* era intrinseca (almeno in certi dialoghi platonici) alla struttura essenziale della cosa. Su questa dislocazione del mondo della tecnica ad un mondo solo umano, con l'inferiorità che ne conseguiva rispetto al primato dell'attività contemplativa, Isnardi Parente ha scritto lucidamente, in riferimento a quanto già trapelava dall'Aristotele del *Prorettico*:

---

61 Aristotele (1978, 532-3).

62 Aristotele (1978, 533).

Aristotele si è preoccupato di rimuovere dalla produzione naturale ogni elemento di volontarietà e coscienza, e dalla *φρονησις* suprema cui questa mette capo ogni elemento di produttività. Nell'ordine degli esseri vi è, al di sopra dell'azione produttiva che deriva da pensiero, un'azione produttiva naturale che si pone come il modello di questa e in cui i processi si verificano in base a un ordine finalistico dato, senza l'intervento di alcuna operazione intelligente da parte di un produttore; al di sopra ancora della realtà naturale, i cui processi sono di tipo produttivo, una *φρονήσις* ch'è pura attuazione di teoresi e non tende all'effettuazione di alcun prodotto. Con ciò la *διάνοια* produttiva e la volontarietà, la *προάιρσις*, escono del tutto dai piani superiori dell'essere per farsi esclusivamente pertinenti dell'attività umana.<sup>63</sup>

Ma dovrebbe, dunque, essere sufficientemente evidente, per ritornare in conclusione ad Heidegger e alla sua *Frage der Technik*, quanto la lettura heideggeriana anche della dottrina aristotelica delle quattro cause interpretata come dottrina dei «quattro modi dell'esser responsabile» e come teoria del «lasciar-avanzare nell'avvento»<sup>64</sup>, torni a rivelare una profonda distanza dal contenuto dei testi aristotelici e, insieme, una consolidata tendenza a forzare il loro significato a muovere dalla presupposta metafisica dell'Essere come Svelamento. La religione laica dell'Essere piega infatti l'interpretazione heideggeriana nel verso di una cancellazione della discontinuità ontologica che Aristotele ha posto invece tra *physis* e *téchne* e nel verso di una sottrazione e semplificazione del ruolo che l'artigiano aristotelico gioca nel mondo della *poiesis*. Per poter dire che la *téchne* greca ha la funzione di far accedere l'Essere alla presenza, di «lasciar-avanzare nell'avvento», deve implicitamente rimandare a una continuità tra piani ontologici, che nega il testo aristotelico, e, nello stesso tempo, deve ridurre la funzione determinante e il processo complesso di mediazione che Aristotele assegna all'artigiano in quanto *causa efficiens*.

Giacché è certamente vero che nella dottrina aristotelica (nella versione assai schematica che ne stiamo dando) scienze e *téchnai* hanno un medesimo contenuto, costituito dai loro oggetti formali, ma, va sottolineato, queste forme hanno una dimensione ontologica profondamente diversa tra loro, che mette in rilievo tutta la specificità e l'artificialità dell'operare dell'artigiano. Se la forma conserva infatti il suo primato anche nel processo produttivo, nel senso che lo guida nel suo procedere, è l'artigiano che, a ben vedere, deve svolgere il complesso lavoro del suo *ποιεῖν*, agendo attraverso *αφαιρέσις* e *πρόσθεσις*: ossia, rispettivamente formazione *mentale* dell'*eidós* attraverso astrazione e sottrazione di materia prima, ed esteriorizzazione di quello stesso *eidós*, quale sua realizzazione fuori della mente in

---

63 Isnardi Parente (1966, 92).

64 Heidegger (1991, 8).

una materia in grado di recepirla, poi. In una complessità del  $\pi\omicron\iota\epsilon\upsilon\upsilon$ , da cui emerge in tutto il suo rilievo la funzione, non semplicemente trasmittitrice e facilitatrice dell'artigiano quanto al «lasciar-avanzare», come teorizza Heidegger, quanto invece capacità di conoscenza e definizione della forma e, nello stesso tempo, volontà attuativa e produttiva della pura essenza dell'oggetto nella realtà sensibile.

Del resto è proprio per tale rimozione della «artificialità» del  $\pi\omicron\iota\epsilon\upsilon\upsilon$  tecnico rispetto alla produzione naturale, nonché della discontinuità ontologica che si dà in Aristotele tra *physis* e *téchne* (unificate invece da Heidegger nel verso di una *pro-duzione*, di un portare alla presenza, comune), che il filosofo della differenza ontologica si abilita a prender congedo, anche qui, di ogni considerazione di carattere storico: ossia del complesso di relazioni sociali all'interno delle quali vive e prende senso la *téchne* greca. In tal senso già la gerarchia aristotelica delle scienze, in teoretiche, pratiche e poietiche, con l'ultimo grado assegnato alle scienze del produrre, per il loro avere il loro fine fuori di sé, implicava ovviamente, oltre la fondazione in ambito metafisico-ontologico, il riferimento alla valutazione dei lavori materiali e della produzione di artefatti nell'ambito della gerarchia dei valori e dei poteri della *polis*. Ma ancor più l'elaborazione della forma attraverso  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  nelle *téchnai* consentiva ad Aristotele, attraverso la distinzione tra  $\alpha\phi\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  e  $\pi\rho\acute{o}\sigma\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , di legittimare all'interno dello stesso  $\pi\omicron\iota\epsilon\upsilon\upsilon$  una gerarchia di funzioni per la quale non era il lavoratore manuale, il  $\chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta\varsigma$ , che potesse avere la migliore conoscenza della forma che doveva incorporare nella materia, bensì il committente che di quella forma possedeva la conoscenza.

E sono due le arti che comandano sulla materia e la conoscono: l'una è quella che ne fa uso pratico, l'altra fa parte delle attività costruttive ed è l'architetonica. Perciò anche l'arte che ne fa uso pratico è, in certo senso, architetonica; ma la differenza è nel fatto che l'architetonica ha competenza della forma, mentre l'altra, in quanto attività costruttiva, ha competenza della materia. Il nocchiero, ad esempio, conosce quale sia la forma del timone e la controlla; il costruttore, invece, sa da qual legno e da quali movimenti il timone potrà venir fuori. Nelle cose artificiali, dunque, siamo noi a trar fuori la materia per raggiungere il fine dell'opera; nelle cose naturali, invece, la materia già esiste (*Phys.*, II, 194 b).<sup>65</sup>

Ma era ben difficile che il pastore dell'Essere, il filosofo di Messkirch, potesse mettere a tema questa articolazione interna alla prassi aristotelica, giacché questo avrebbe significato per lui trovare un possibile luogo del senso in una relazione sociale e in una determinata configurazione storica.

---

<sup>65</sup> Aristotele (1968, 34-5).

Cosa che per principio gli era vietata, visto il suo obbligarsi a ricercare senso esistenziale e storico, ben al di là del mondo degli enti, solo e incondizionatamente nella relazione tra Essere ed Esserci. Ma rimanendo in tal modo insensibile a quella gerarchia che si dava nella *téchne* aristotelica, e che di lì condizionerà l'intera storia della tecnica occidentale, tra colui che possedeva il *logos* e colui che aveva le mani nella materia sensibile dell'oggetto. Varrà dunque concludere con le parole di Margherita Isnardi Parente:

Aristotele [...] non ripone il vero, autentico *ποιεῖν* nell'esecuzione, nel 'fare' in senso strettamente fisico. Al limite di questa posizione c'è la considerazione dello schiavo come 'strumento animato'; ma pur ponendosi a un livello superiore a quello dello schiavo, anche il *χειροτέχνης* non è, in senso proprio il produttore, ma solo l'esecutore materiale della produzione, che è già tutta contenuta essenzialmente nel sapere di chi la dirige, l'esecuzione non essendo che un corollario del ragionamento produttivo in cui il vero atto di produzione risiede.<sup>66</sup>

## Bibliografia

- Aristotele (1991) *Politica*, Laurenti, R. (trad. it. a cura di), Bari-Roma: Laterza.
- Aristotele (1968), *Fisica*, Russo, A. (trad. it. a cura di), Bari: Laterza.
- Aristotele (1978), *La Metafisica*, Reale, G. (a cura di), Napoli: Loffredo.
- Balansard, A. (2001), *Technè dans les Dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Balansard, A. (éd.) (2003), *Le travail et la pensée technique dans l'antiquité classique, lecture et relectures d'une analyse de psychologie historique de Jean-Pierre Vernant*, TIP, XV, 1, Éditions Érés.
- Balansard, A. (2006), *Les sophistes et le techniques*, in L. Brisson et F. Fronterot (éds.), *Lire Platon*, Paris, PUF.
- Bourdieu, P. (1989), *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, Bologna: Il Mulino.
- Calogero, G. (1967), *Storia della logica antica, Vol. I°, L'età arcaica*, Bari: Laterza.
- Calogero, G. (1999), *Studi sull'eleatismo*, Firenze: La Nuova Italia.
- Cambiano, G. (1991), *Platone e le tecniche*, Roma-Bari: Laterza.

---

<sup>66</sup> Isnardi Parente (1966, 193).

- Cornford, F.M. (1912), *From Religion to philosophy*, London: Arnold; trad. it. (2002), *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale*, Scalera McClintok, G. (trad. it. a cura di), Lecce: Argo.
- Diels, H., Kranz, W. (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edition, Berlin.
- Diodoro Siculo (1986), *Biblioteca Storica*, I-V, Palermo: Sellerio.
- Espinas, A. (1890), *Les origines de la technologie*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 30: 3, 113-135; 295-314.
- Espinas, A. (1891), *La technologie artificialiste: La technique de l'Organon (du VII<sup>o</sup> au V<sup>o</sup> siècle)*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 32, 168-191; 249-277.
- Espinas, A. (1893), *La philosophie de l'action au V<sup>o</sup> siècle av. J. Ch.*, in Stein, L. (hrsg), *Archiv der Geschichte der Philosophie*, Band VI, Berlin: Reimer.
- Espinas, A. (1897), *Les origines de la Technologie*, Paris: Felix Alcan.
- Harrison, J.H. (1912), *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge: Merlin Press.
- Heidegger, M. (1991), *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano: Mursia.
- Heinimann, F. (1961), *Eine vorplatonische Theorie der ΤΕΧΝΗ*, in «Museum Helveticum: schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft», 18: 3, 105-130.
- Isnardi Parente, M. (1966), *TECHNE. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze: La Nuova Italia.
- Löbl, R. (1997), *THKNE-Techne: Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles*. Bd. 1: *Von Homer bis zu den Sophisten*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Löbl, R. (2003), *THKNE -Techne: Untersuchungen zur Bedeutung dieses Worts in der Zeit von Homer bis Aristoteles*. Bd. 2: *Von den Sophisten bis Aristoteles*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Maso, S. - Franco, C., (1995), *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Lógoi. Una reinterpretazione dei testi*, Bologna: Zanichelli.
- Platone, (1970), *Dialoghi filosofici*, vol. I e II, Cambiano, G. (a cura di), Torino: UTET.
- Platone, (1966), *Timeo*, in *Opere*, vol. II, Bari: Laterza.
- Plutarco, *Adversus colotem* in Id. (2017), *Tutti i Moralia*, Lelli, E., Pisani, G. (a cura di), Milano: Bompiani.
- Schaerer, R. (1930), *Episteme Et Techne Étude Sur les Notions de Connaissance Et d'Art d'Homère a Platon*, Macon: Protat Frères, Imprimeurs.

- Tannery, P. (1882), *Pour l'histoire de la science héllene: de Thalès a Empédocle*, Paris: Alcan.
- Untersteiner, M. (1996), *I sofisti*, Milano: Bruno Mondadori.
- Vegetti, M. (1976) (a cura di), *Opere di Ippocrate [Corpus Ippocraticum]*, Torino: UTET.
- Vegetti, M. (1979), *Il coltello e lo stilo*, Milano: il Saggiatore.
- Vernant, J-P. (1997), *Le origini del pensiero greco*, Codino, F. (trad. it. a cura di), Roma: Editori Riuniti.



# La *téchne* medica tra innovazione e anticipazione

Mariannina Failla

**Abstract:** The following words are not meant to be new, and after all they cannot be if we think that the new has “always an ancient heart”, as Carlo Levi wrote in one of his books, bringing out the Jewish meaning of memory as the formation of civil consciousness. If not new, they don't give up innovative reflections on medical art and therefore on the *techne* addressed to the human being, understood as a psycho-physical complex and not as a body machine. We want to highlight the precious innovative and, at the same time, forerunner baggage of the Hippocratic school, going into the “ancient heart” of Hippocratic terms, that is, using their etymological genesis. The next pages will be notes, reflections justified by etymological research to give substance to the conviction that it is at the root of the terms that their semantic power is hidden.

**Keywords:** Hippocratic School; Medical Art; Health; Disease; Despotism; Kairòs; Epilepsy.

## 1. Innovazione

Per dar conto del carattere innovativo dell'antica scuola medica ippocratica, prendiamo le mosse dall'analisi di tre termini fondamentali nel dibattito sulla medicina come arte, sviluppatosi nel V secolo avanti Cristo. Pensiamo ai termini 'salute', 'malattia' e '*kairòs*'. Vedremo come in essi siano presenti nessi con la sfera giuridica, pratica e politica, basilari per poter pensare oggi la medicina non come scienza naturale, bensì come scienza umana interdisciplinare. Si tratta, cioè, di vedere la medicina come un'arte pratica, dunque come una tecnica, capace di nutrirsi di riflessioni antropologiche, etiche, politiche, in una parola filosofiche. S'intende, così, gettare luce sul valore emblematico di quella sorellanza fra filosofia e medicina, rivendicata già nel V secolo avanti Cristo e attualizzata nel presente dalle *medical humanities*. A questo proposito vogliamo portare in primo piano il significato dei tentativi di definizione e pertanto di differenziazione delle *medical humanities* da altre scienze e pratiche mediche (le nanotecnologie e le *bio-humanities*). Ci domandiamo, cioè, se non sia più adeguato qualificare le *medical humanities* come «scienze aperte» piuttosto

---

Università degli Studi Roma Tre (mariannina.failla@uniroma3.it)

che come «scienze vaghe», ossia non definibili in modo esatto, proprio per non proporre al loro interno un orizzonte interpretativo che, in realtà, esse intendono lasciarsi alle spalle<sup>1</sup>. La contrapposizione esatto/vago chiaro/oscuo definibile/non definibile, tipica della deontologia scientifico-naturale, sembrerebbe proporre all'interno della ricerca di sinergie di saperi medici un *alter ego* paradossale, ossia la volontà di misurare lo statuto delle *medical humanities* con categorie che hanno sempre accompagnato una visione geometrica della natura che le stesse *medical humanities* intendono superare.

Alle ragioni di un nuovo umanesimo contribuiscono molti spunti dell'arte medica ippocratica; *Il prognostico*, l'*Antica medicina* e le *Lettere sulla follia di Democrito*<sup>2</sup> arricchiscono la riflessione sulla medicina con due prospettive fondamentali: (1) l'arte medica è arte del dialogo (2) e della giusta misura della dieta alimentare, dando prova così di un'insospettata capacità di parlare alle esigenze del presente. Nella lettura dell'*Antica medicina* non possono essere trascurate, infatti, le seguenti riflessioni:

Soprattutto mi sembra che, parlando di quest'arte, [si debba] discutere di cose note ai profani: non d'altro infatti si deve far questione e discorso se non dei mali che costoro stessi subiscono e soffrono. Per essi – che son sprovveduti – non è certo facile comprendere i loro propri mali, come sorgano e cessino e per quali ragioni si accrescano e scemino, ma se da altri tutto ciò è stato scoperto e viene esposto, allora riesce agevole; perché ciascuno ascoltando, null'altro fa che ricordare ciò che è accaduto a sé stesso. Chi poi mancasse la presa sulla comprensione dei profani e non conducesse gli ascoltatori in tale disposizione, sulle cose stesse mancherebbe la presa.<sup>3</sup>

Unito alla forza chiarificatrice della propria sapienza, ciò che il medico viene a conoscere dal racconto del malato serve in realtà anche al paziente a *riconoscere* i propri sintomi, a esprimerli in modo più consapevole, aumentando così, grazie ad un circolo virtuoso, l'efficacia dell'indagine medica. L'arte della narrazione, di cui ci parla Ippocrate, può essere tuttavia anche qualcosa d'altro. Riferendosi ai malati, Ippocrate sostiene che per il paziente non sia facile avere consapevolezza di come insorgano e cessino i

---

1 Per il problema della vaghezza e/o esattezza della definizione delle *medical humanities*, Boniolo (2011, 7-10).

2 Le lettere nell'edizione Littré hanno dato il via ad un'ampia diatriba sulla loro veridicità; si può sostenere che questi documenti – al di là dell'essere frutto di finzione o di reali rapporti epistolari – ripropongono alcuni dei nuclei tematici già desumibili dalle opere di Ippocrate: lo spessore etico-politico dello strumentario concettuale medico e la relazione medicina-filosofia, unita al tema della malinconia; per una bibliografia articolata e tematica risalente alla fine degli anni '90 Roselli (1998, 3-21 e 101-109).

3 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, 162-163).

mali. È invece agevole acquisire coscienza dei propri malanni ascoltando ciò che un altro ha potuto scoprire. «Ognuno infatti ascoltando non fa che ricordarsi di ciò che gli succede»<sup>4</sup>; secondo queste parole il medico parla alla memoria del malato per risvegliarla, non solo informa e chiarisce, ma suscita ricordo, interagisce con i meccanismi dell'interiorizzazione del paziente. Alla "filosofia vaporosa" – che ipostatizza elementi invisibili, celesti o sotterranei, quali il caldo, il freddo, il secco, l'umido – Ippocrate oppone una tecnica medica (anamnesi) che deve in primo luogo saper risvegliare nel paziente memoria e consapevolezza di ciò che accade alla propria natura. Se si fa strada l'idea che il racconto di altri suscita i propri racconti, il rapporto medico-paziente è un rapporto di narrazioni, anzi di memorie narranti: la memoria scientifico-esperienziale del medico e quella corporea del paziente<sup>5</sup>.

Contro la filosofia del sottosuolo o del celestiale, Ippocrate non solo fa valere l'idea di un'arte narrativa, ma anche quella di una *technè* che sia prevalentemente ricerca responsabile e accorta della giusta misura del regime alimentare dei sani e dei malati. Sofferinarsi – seppur brevemente – sulla dieta della giusta misura dell'alimentazione dei "sani" ci fa individuare il ponte che la medicina riesce a costruire collegando le tecniche razionali e la civiltà, il progresso sociale. La dieta alimentare rappresenta l'uscita dalla barbarie animale ed è il frutto della lenta costruzione di tecniche razionali per sottrarsi alle sofferenze e turbolenze metaboliche dello stato primitivo, nel quale non si differenziava l'uso umano e quello animale dei cibi.

E veramente io penso – scrive Ippocrate – che anche l'uomo abbia fruito di un'analogia alimentazione [ossia dell'alimentazione occasionale degli animali n.d.a.]: gli attuali regimi, io credo, sono stati scoperti ed elaborati nel corso di molto tempo. Poiché infatti soffrivano molti e terribili mali a causa del regime violento e ferino, mangiando cibi crudi e non temperati e dotati di proprietà eccessive: quali appunto anche oggi soffrirebbero a causa loro, cadendo in preda ad acuti dolori e a malattie e ben presto alla morte.<sup>6</sup>

Il legame della medicina all'elaborazione di tecniche che, seppur lentamente, fanno emancipare l'uomo dal suo stato naturale e lo avvicinano

---

4 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, 162).

5 Questi passi ippocratici sono stati interpretati da Vegetti valorizzando la scienza medica come veicolo di memoria personale e sociale Ippocrate (1996, nota 9 :162-163). A questa visione si aggiunga anche che l'anamnesi scientifica, favorendo una maggiore *comprensione* di sé, del proprio corpo e dei suoi decorsi patologici, svolge un importante ruolo maieutico-dialogico nella relazione medico-paziente che Vegetti definisce *ethos* medico.

6 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, 164-165).

alla civiltà, ci permette di ipotizzare un intreccio silenzioso ma efficace dei termini salute e malattia con la compagine sociale, civile e politica. Il connubio fra medicina e realtà socio-politica si può già trovare in una testimonianza del V secolo a. C. nella quale leggiamo:

Alcmeone afferma che la garanzia della salute è l'armonia (*isonomia*) delle qualità: l'umido, il secco, il freddo, il caldo, l'amaro, il dolce e le altre; invece il predominio di una sola (*monarchia*) di esse produce la malattia: è distruttivo infatti il predominio di ogni singola qualità. E la malattia si determina, quanto alla causa, per *eccesso* del caldo o del freddo; quanto all'occasione per sovrabbondanza o scarsità di cibo.<sup>7</sup>

Quale provenienza ha la parola *isonomia* tradotta con il termine 'armonia'? Salute in quanto *isonomia* indica eguaglianza di diritti, significa pari partecipazione degli elementi della natura alla vita comune. Il modello della salute è qui di natura giuridica: il caldo, il freddo, l'umido, il secco, ecc., esprimono in pari misura i loro diritti, partecipano in pari misura alla vita comune e solo così promuovono la salute. Salute poi ricorre in Alcmeone come sinonimo di *krasis*; il testo riporta: «La salute è il temperamento proporzionato (*krasis*) delle qualità»<sup>8</sup>. *Kra*, il tema di *krasis*, appartiene al verbo *kerànnymi* che vuol dire 'mescolare': la salute è, così, giusta mescolanza di elementi e, in quanto tale, anche equa distribuzione dei loro diritti. La malattia, per converso, è *monarchia*, comando e potere di uno solo. Malattia è dunque esercizio dittatoriale di un solo principio, di un solo potere, di un solo elemento nel nostro corpo. Malattia è rottura dell'eguaglianza distributiva e proporzionata delle forze che agiscono in noi. È abuso di potere, essa equivale al sopravvento di un unico principio, di un unico comando, al prevalere di un unico elemento sugli altri. Sopravvento che nella concezione ippocratica si trasformerà nel concetto di eccesso. Possiamo così dire: la patologia alberga nel *monos* piuttosto che nell'*archè* del termine *monarchia* e si declina come eccesso. Così Ippocrate al re Demetrio:

Vedrai che tutte le malattie sono costituite dai contrari, e che le malattie liberano da altre malattie: una febbre che sopraggiunge dopo gli spasmi arresta quel male, da molti dolori di testa liberano le eruzioni dalle orecchie e dal naso; in tutti i casi di melanconia il sopraggiungere di emorroidi pone fine alla melanconia. In generale la testa è la radice delle malattie dell'uomo, e da essa derivano le malattie più gravi. Stando sopra al corpo accade che essa come una ventosa attiri i residui e gli umori sottili di tutto ciò che viene ingerito. Devi fare attenzione a queste cose, se ti appresti a vivere in salute, in modo che non si accrescano le malattie che ti capitano, grazie

---

<sup>7</sup> Alcmeone, fr. 4 Diels/ Kranz; la traduzione riportata è di M. Vegetti, in Ippocrate (1996<sup>3</sup>, 99-100).

<sup>8</sup> *Ibidem*.

alla tua vita attenta e ordinata senza eccessi (*akratès*) nel sesso, nella varietà di cibi e nel sonno che rilassa troppo lasciando il corpo inattivo.<sup>9</sup>

L'aggettivo *akratès* diventa attraente per noi. La sua radice non è *kra*, legata al verbo mescolare, come nel caso della parola *krasis*, ma *krat* che vuol dire forza. L'alfa privativa di *akratès* fa così supporre che "eccesso" sia in realtà "mancanza". L'eccesso, quello che seguendo Alcmeone è l'abuso di origine giuridica (la monarchia di uno degli elementi del corpo), si ribalta nella mancanza di carattere. L'abuso è debolezza, cedimento, intemperanza, incapacità di controllo, di dominio di sé. La mancanza di una forza etica, temperante dà la stura agli abusi che si attuano nella malattia, dà la stura alla monocrazia di una qualità sulle altre.

Non si può, inoltre, trascurare il fatto che la natura giuridico-politica dei termini isonomia e monarchia si riscontri anche nella funzione che Democrito affida al cervello: «Il cervello custodisce la cittadella del corpo, incaricato della sua sicurezza»<sup>10</sup>; *custodire* traduce il verbo greco *phrourein* che vuol dire fare la guardia, sorvegliare, con un chiaro riferimento alla sorveglianza carceraria. Il cervello ha qui una funzione giurisdizionale, riguarda l'esercizio di un potere, un potere di conservazione e vigilanza, che richiama l'ambito giuridico, come, in fondo, è già in atto nei termini salute e malattia. Ed ancora scrive Democrito: «[...] sopra di esse – [cioè sopra le membrane nervose n.d.a.] – una duplice struttura ossea [...] *nasconde (kalyptei) il signore e custode (phylaka) del pensiero*: il cervello [corsivi nostri]»<sup>11</sup>. Come non rimanere colpiti dal verbo 'nascondere' e dal termine 'custode' non più rivolto al corpo, ma al pensiero? *Nascondere* traduce qui il verbo greco *kalyptei* e il suo tema, ossia *kalypt*, rimanda ad una famiglia di nomi come *kalypter*, che vuol dire tegola, coperchio, ma anche *kaluptra*, ossia velo. Dunque il cervello non viene nascosto, come vuole il traduttore, ma velato, ricoperto in modo protettivo dalla duplice struttura ossea, si potrebbe dire da «tegole» ossee. Al di là di questa precisazione, è importante notare come qui torni il motivo della custodia e del comando, dunque del potere e della sua sovranità giuridica, con una leggera sfumatura semantica per noi centrale: il cervello è signore (*despotes*, ossia esercita una piena sovranità giuridica) ed anche custode (*phylax*) del pensiero (*diànoia*). Il termine 'custode' non è più mutuato dal verbo *phrourein*, usato nel caso del «cervello guardia del corpo», bensì dal verbo *phylassein*. Anche se con *phylakè* (custodia), si rinvia ancora una volta all'orizzonte del potere, al

9 Ippocrate (1998, 95-97).

10 Ippocrate (1998, 91).

11 *Ibidem*.

contesto politico-giuridico, poiché vuol dire sempre e comunque guardia, vigilanza, esercitata in una prigione, in tale termine si insinua, tuttavia, un'allusione alla cura che non possiamo lasciar cadere. Bisogna scavare nel tema del verbo *phylàssomai*, ossia nella radice *phylak* per guadagnare l'idea della difesa cautelativa, della vigilanza cauta e prudente sulle virtù dell'animo. L'uso della forma media del verbo, *phylàssomai* appunto, ci consente così di conquistare l'idea che la sorveglianza (sul pensiero), ad opera del cervello, si possa discostare dalla rigida impronta carceraria per assumere tonalità maggiormente legate all'*ethos* prudente volto alla protezione, alla capacità di "badare a", di "guardarsi da", alla custodia. Bisogna appellarsi alla radice greca *phylak* per acquisire la convinzione che vigilare e custodire hanno qualcosa a che fare con l'esercizio della prudenza, ossia con un comportamento pratico volto a favorire i beni dell'anima, le sue virtù. *Phylàssomai* vuol dire sono attento, cauto, prudente, mi prendo cura di qualcosa in modo avveduto e il *phylax* diventerà in Platone colui che è adatto a vigilare, non il semplice custode, ma il custode diligente e saggio.

Se dunque i termini 'malattia' e 'salute' ci introducono nelle relazioni fra medicina e sfera giuridico-politica e pratica, la relazione fra pratica medica, arte della cura, e prassi etica si ripropone con forza nella nozione di *kairòs*<sup>12</sup>.

Non è possibile apprendere rapidamente la medicina perché è impossibile che in essa esista un sapere definitivo: questo, se mai, è il caso di colui che apprende a scrivere nell'unico modo che insegnano e sa tutto. Costoro hanno tutti conoscenze uguali perché la stessa cosa, eseguita allo stesso modo indipendentemente dal momento, non può mai mutarsi nel suo contrario, ma rimane sempre identica e stabile e può fare a meno dell'opportunità (*kairòs*). La medicina invece non si comporta allo stesso modo ora e il momento dopo, fa cose contrarie nei confronti dello stesso individuo e per di più contrarie fra loro.<sup>13</sup>

Come non sottolineare in questo brano l'idea che il «sapere definitivo» riguardi il *monos*, la monarchia, ossia per seguire Alcmeone, una condizione patologica: «scrivere nell'unico modo che insegnano» è, infatti, l'espressione in cui alberga la patologia della monocrazia. Come non notare inoltre il ruolo dei contrari: in quanto elementi destabilizzanti della certezza del sapere medico, essi spingono il medico ad affinare il senso dell'opportunità, l'arte del *kairòs*, diventando così motori della crescita e della formazione medica. La tecnica medica non è, allora, una meccanica iterativa, ma una pratica che deve saper unire prudenza all'occasione opportuna. *Kairòs*

---

12 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, capp. 41, 44 e 46, 132-133).

13 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, cap. 41, 132).

proprio questo è il tema del cap. 44 dello scritto *Luoghi nell'uomo*: «In medicina l'occasione opportuna è fuggevole e chi sa questo ha un solido fondamento e una base per conoscere il mutare delle forme [...]»<sup>14</sup>. Al *kairòs* dell'arte medica si unisce qui il mutamento delle forme, che pur foriero di grandi problemi speculativi nel *Parmenide* di Platone, riguarda un elemento fondamentale dell'arte medica. Strettamente connessa all'incertezza del sapere medico, all'arte dell'opportuno, dell'occasione propizia, è la riflessione sulla fortuna, riflessione che sfocerà nella difesa del sapere non astratto e consolidato, dunque non del sapere certo, ma di quello sempre in *situazione* non assicurato, né assicurante. Cosa vuol dire fortuna per un medico?

Su questo tema ci aiutano ancora a riflettere i *Luoghi dell'uomo*:

Colui che escluderà la fortuna dalla medicina o da qualunque altra scienza, dicendo che non è vero che chi sa bene qualcosa gode della fortuna, mi sembra capisca le cose a rovescio. Io credo infatti che abbiano buona o cattiva fortuna solo coloro che sanno fare bene o male qualcosa: avere fortuna è lo stesso che agire correttamente e questo è ciò che fanno coloro che sanno; avere sfortuna significa che se uno non sa, non può agire bene: se infatti è ignorante, come potrebbe avere successo? E se anche avesse successo in qualche cosa, non lo si dovrebbe tenere in gran conto; infatti chi non agisce correttamente, non può avere successo nel resto perché trascura *le cose convenienti* [corsivo nostro].<sup>15</sup>

La fortuna non è solo saper agire, ma saper agire correttamente, essa è, allora, insieme pratica etica e deontologica nella misura in cui si genera dalla capacità di usare giusta misura, sempre e solo in una concreta situazione data. Giusta misura cui si deve accompagnare il senso per l'occasione opportuna, per il *kairòs*. Anche riflessioni di questo tipo possono condurre ad una rinnovata concezione umanista della medicina. Essa contribuirebbe ad uscire fuori dai binari a volte angusti della bioetica e a individuare il significato radicale della medicina come scienza umana che non può sussistere senza l'apertura interdisciplinare all'antropologia, all'etica, alla politica. Il nuovo umanesimo della medicina, d'altro canto, deve portare la stessa riflessione filosofica a non cadere in un esercizio "monarchico" e dunque patologico delle proprie riflessioni, deve lasciarsi guidare dal rispetto per la diversità. L'attenzione all'etimo delle parole della scuola medica ippocratica ci ha consentito, finora, di mettere in evidenza il carattere innovativo della *techne* medica che potrebbe essere rinvenuto sia nel frequente rimando dei principali termini medici alla prassi etica e politica, sia nella convin-

---

<sup>14</sup> Ippocrate (1996<sup>3</sup>, cap. 44, 133).

<sup>15</sup> Ippocrate (1996<sup>3</sup>, cap. 46, 134).



zione dell'intimo e imprescindibile intreccio di corpo e mente, facilmente rintracciabile nelle seguenti parole di Ippocrate: «[...] se il corpo soffre la mente non desidera più applicarsi nella virtù; la presenza della malattia ofusca terribilmente l'anima e coinvolge nella sofferenza anche [il] pensiero (*phronesin és sympatheien àgousa*)»<sup>16</sup>. Vogliamo ora indicare la portata anticipatoria dell'arte medica del V secolo scavando nelle capacità diagnostiche che hanno caratterizzato le indagini ippocratiche sulla epilessia.

## 2. Anticipazione

Se da un lato la medicina narrativa ha in Ippocrate un “cuore antichissimo” non del tutto analizzato, dall'altro è forse “anche troppo” nota la demolizione ippocratica delle credenze superstiziose nell'origine divina dell'epilessia messa in atto nel *Male sacro*. Abbiamo detto “anche troppo” perché la reazione alle credenze religiose e l'intento di basare la medicina su argomenti razionali e su *ta tekmeria*, ossia sugli esperimenti che suffragano le argomentazioni, sono l'unico motivo per cui in ambito medico si pensa a Ippocrate. Ricordato solo ed esclusivamente come padre dell'atteggiamento scientifico-sperimentale, viene al tempo stesso obliata l'innegabile contemporaneità di alcune sue riflessioni mediche sull'epilessia.

In questa seconda parte si vorrebbe dunque parlare di aspetti dimenticati o taciuti delle riflessioni di Ippocrate che meritano una particolare attenzione: ad esempio il ruolo del cervello nel trattato sull'epilessia e la connessa teoria flegmatica.

Rispetto alla sentenza: “la genesi dell'epilessia è nel cervello”, dobbiamo fare una considerazione preliminare. Disquisendo delle cause dell'epilessia, Ippocrate usa il termine *aitia*, ma lo usa per lo più accompagnandolo al nome Dio o divinità, mentre quando accosta il problema eziologico alla natura, alla *physis*, utilizza più spesso il termine generazione, sviluppo (*gènesis*): *λλ φύσιν μ ν χει ν κα τ λοιπ νουσήματα, θεν γίνεται*. *Aitia* vuol dire causa, ma anche responsabilità, imputazione di qualcosa con una flessione etica negativa; Tucidide e Plutarco usano il termine nel senso di colpa, accusa. Associare il termine *aitia* al divino molto più che alla natura può avere una duplice spiegazione: in primo luogo si può supporre che la natura non abbia alcuna responsabilità etica, per cui non può che essere associata ad un decorso che può essere sia sano sia patologico. In secondo luogo, la portata etico negativa del termine *aitia* sembra river-

---

16 Ippocrate (1998, 91).

berarsi sulla stessa considerazione ippocratica di quei medici che hanno continuato a credere nella “*aitia religiosa*” dell’epilessia. Ippocrate li giudica empi ed atei perché così facendo tolgono ogni responsabilità ai loro fallimenti. L’accostamento *aitia/divinità* serve allora a Ippocrate anche per un ribaltamento: far vedere che il vero soggetto dell’imputazione della prassi terapeutica è il medico.

Stabilito che la genesi dell’epilessia è nell’*enkèphalos*, indaghiamo, come di consueto, l’etimo della parola ‘cervello’. *Enkèphalos* ha la sua radice nel termine *kephal* che vuol dire testa, ma anche punto essenziale, elemento principale di un ragionamento; già la radice *kephal* presenta una biforcazione interessante: essa indica sia un luogo fisico sia un’attività cognitiva elevata, come, ad esempio, individuare in un argomento il punto essenziale. Non a caso il verbo greco che deriva da *kephal* vuol dire riassumere, ricapitolare, esporre; dunque il luogo fisico *kephal* coincide con un’attività mentale, anche molto raffinata, quella dell’esposizione, della sintesi. Quante volte Ippocrate dà pienamente conto della doppia valenza della radice *kephal*? Molte volte! Ad esempio quando afferma che il cervello è interprete dell’anima, usando il termine *ermeneuonta*, interprete di attività non solo percettive, ma anche cognitive ed etiche, attività che riguardano il senno, l’avvedutezza, la saggezza, la *phrònesis*, l’anima intera, i suoi sentimenti, i suoi piaceri e dispiaceri, la capacità di giudicare il bello o il brutto, di scegliere l’opportuno e l’utile.

Così Ippocrate: «Bisogna che gli uomini sappiano che da null’altro si formano i piaceri, la serenità e il riso e lo scherzo se non dal cervello e così i dolori, le pene, la tristezza e il pianto»<sup>17</sup>. Fra i tre verbi costituenti l’azione interpretativa del cervello: percepire, giudicare, scegliere – ci sembra nodale il verbo ‘scegliere’ perché qualunque azione cognitivo-percettiva implica una scelta, una selezione. Il cervello sceglie, *diakrinei*, in base a un *nomos*, a una regola. *Diakrinein* vuol dire separare, dividere, distinguere e solo in virtù di questa attività scompositiva, il cervello può scegliere o decidere. Scomposizione e scelta sono, allora, i due momenti dinamici di una delle più importanti operatività interpretative del cervello, rivolta a molti oggetti della psiche: dallo stimolo percettivo alla decisione etica. Possiamo aggiungere, tuttavia, un terzo momento al processo cerebrale della scelta: la lotta, la selezione. *Diakrinein* significa infatti anche giudicare con le armi – come ci suggeriscono Tucidide e Polibio – e in questo contesto il verbo indica la fine di una battaglia: la battaglia fu combattuta, risolta, finita, decisa. Il verbo mantiene una chiara allusione ad una dinamica competitiva che fa

---

<sup>17</sup> Ippocrate (2001<sup>6</sup>, fr. 14, 229).

da base all'attività interpretativa del cervello. Scegliendo, allora, il cervello seleziona attraverso conflitti regolati da *nomoi*, da leggi. Quest'intuizione è veramente straordinaria rispetto agli strumenti d'indagine posseduti da Ippocrate. Vi è *in nuce* la descrizione di una dinamica fisiologico-cerebrale fondata sulla scomposizione, lotta e/o selezione e sulla scelta/vittoria di alcune dinamiche sulle altre. Questa breve genesi semantica della concezione dinamica del cervello può far venire in mente quella disputa degli anni '90 del XX secolo sul concetto di memoria, volta a combattere l'idea che la memoria abbia depositi fissi in alcune aree del cervello. Uno dei protagonisti di tale disputa è stato Israel Rosenfield il quale ha sostenuto il carattere dinamico della memoria riconducendone la formazione alla diversità degli schemi corporei. Le attività superiori del cervello sono incarnate in uno schema corporeo: la memoria di un cieco è diversa dalla memoria di un amputato o di un sordo e così via perché diverse sono le loro mappe corporeo-spaziali<sup>18</sup>. Coscienza, psiche e corporeità si innestano qui l'una nell'altra come era già in Ippocrate e come testimonia il cap. 9 de *L'Antica Medicina*: «Ma non troverai misura alcuna, né numero, né peso la quale valga come punto di riferimento per una esatta conoscenza se non la sensazione del corpo»<sup>19</sup>. In Ippocrate la psiche e la corporeità si innestano l'una nell'altra anche per alcune delle sue parole molto significative per la neurologia.

L'intendimento (*phrónesis*) ce l'offre l'aria. Gli occhi, le orecchie e la lingua, le mani e i piedi amministrano secondo il conoscimento del cervello. C'è in effetti intendimento in tutto quanto il corpo (*γίνεται γ ρ παντ τ σώματι τ ε φρονήσιος*) fintanto che esso partecipi dell'aria, ma per la comprensione (*synesis*) [termine che vuol dire non solo comprensione, ma anche sagacia, giudizio, saggezza n. d. a.] è il cervello il messaggero. Perché allorché l'uomo tiri il respiro a sé, l'aria arriva dapprima al cervello e così si disperde nel resto del corpo dopo aver lasciato nel cervello l'apice di sé stessa [...]; perché se giungesse prima al corpo e da ultimo al cervello, dopo aver lasciato nelle carni e nelle vene il discernimento, vi andrebbe calda e per niente schietta, ma rimescolata all'umore proveniente dalle carni e dal sangue, così da non essere più perfetta. Per cui affermo che il cervello è l'interprete della comprensione.<sup>20</sup>

'Interprete' e 'comprensione' sono i termini usati da Rosenfield nell'analisi delle dinamiche cerebrali. Nei passi ippocratici, appena citati, colpisce ancora una volta l'interconnessione fra corpo e psiche. Certo è l'aria

---

18 Per i pazienti affetti da sindrome di Tourette si veda Rosenfield (1992, 47 e ss.); per la descrizione della memoria di Hull, paziente cieco non dalla nascita, si veda Rosenfield (1992, 90-91).

19 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, 170).

20 Ippocrate (2001<sup>6</sup>, fr. 16, 233).

a procurare intendimento (*phrónesis*) al cervello e questo è molto anassagoreo. Il passaggio d'aria, la partecipazione (*mèthexis*) dell'aria al cervello deposita nel cervello ciò che comporta intendimento e mente (*gnome*). *Gnome* vuol dire molte cose: indica il risultato del conoscere, la volontà, la decisione, la capacità di porsi scopi e fare proposte e in generale vuol dire pensiero, intelligenza, anche intelligenza calcolatrice, misuratrice; insieme a *gnome* compare anche un termine fondamentale per passare dal cervello alla patogenesi dell'epilessia: si tratta del termine aria, strettamente collegata alla teoria del flegma. Indaghiamo, anche se brevemente, questo termine. Esso non ha trovato una traduzione precisa e spesso viene interpretato attraverso le opere di Galeno usando la denominazione di umore bianco e freddo. La radice di *phlegma* è *phleg*, legata al verbo infiammare; *phlegma* si può tradurre allora con infiammazione e Ippocrate usa questo significato proprio in *Malattie II* cap. 71, quando parla delle malattie del cervello in generale. *Infiammazione bianca* è la denominazione lì usata<sup>21</sup>, ma da Platone *flegma* è usato, come successivamente da Galeno, per dire muco. Si tratterebbe di una sostanza umorale, infiammatoria e occludente, la quale comporta un impedimento ad un flusso. Vediamo ora quale rapporto stabilisce Ippocrate fra *phlegma* e aria, termine quest'ultimo tradotto da Mario Vegetti a volte con 'ossigeno'. Nelle analisi genetiche ed embriologiche di Ippocrate – basate, a loro volta, sui primi rudimenti della connessione fra respirazione e ricambio dell'ossigeno nel sangue – si legge: «Questa malattia [ossia l'epilessia] insorge ai flegmatici, ma non ai biliosi. Essa comincia a svilupparsi fin nell'embrione quando è ancora nell'utero. Anche il cervello, come le altre parti, si depura e si accresce prima della nascita»<sup>22</sup>. Il cervello è soggetto ad una purificazione intrauterina dei flussi interni e aumenta di volume.

Se in tale processo di purificazione esso si depura bene e in misura opportuna, e il flusso non è né minore né maggiore del necessario, il nato ha allora una testa sanissima; se invece il flusso da tutto il cervello sarà eccessivo, e la deliquescenza forte [e deliquescenza è scioglimento di sali n.d.a.], crescendo avrà una testa malata e piena di rumori e non potrà sopportare né il sole né il freddo; se il flusso proviene da un solo occhio o da un solo orecchio, o se una vena si contrae, quella parte ne risulta danneggiata, nella misura in cui si è verificata la deliquescenza. Se poi la purificazione non avviene e i liquidi si addensano nel cervello necessariamente il nato sarà un flegmatico.<sup>23</sup>

---

21 Per il rapporto fra infiammazione ed epilessia si veda Guerrini e Parmigiani (2003, 41 e ss).

22 Ippocrate (1996<sup>3</sup> a, 304).

23 *Ibidem*.

Il flegmatico – come abbiamo visto – è per Ippocrate il soggetto in cui insorge l'epilessia e dalla sua indagine eziologica l'epilessia sembra dovuta a uno squilibrio provocato da due eccessi: da un lato vi è un eccesso di liquidi nel cervello e dall'altro un eccesso di deliquescenza, di scioglimento dei sali, eccessi capaci di creare un ingorgo e una disfunzione nel ricambio dei flussi cerebrali. Descrivendo le conseguenze degli "eccessi/intasamenti" dovuti al flegma, Ippocrate osserva: può avvenire che il cervello produca e contenga "flegma" in eccesso e non riesca a purificarsene del tutto.

Se il flusso dirige il suo corso verso il cuore, palpitazioni ed asma colgono il malato, e il petto è squassato, alcuni anche divengono gobbi: giacché quando il flegma freddo scende verso i polmoni e il cuore, il sangue si raggela: e le vene raffreddate a forza battono contro il polmone e il cuore, e il cuore palpita, sicché in tal modo necessariamente conseguono asma e ortopnea.<sup>24</sup>

Gli attacchi epilettici si realizzano però quando il flusso del flegma trova queste vie impedito e in questo caso «[...] il malato si sente soffocare, ed ha la bava alla bocca, e digrigna i denti, e le mani gli si contraggono, ha gli occhi stravolti; è tutto fuor di sé, ad alcuni sfuggono anche le feci»<sup>25</sup>. Questa è la descrizione di una crisi epilettica da ricondurre a un concetto non trascurabile: eccesso di liquidi che ingorga e disequilibra il naturale flusso cerebrale.

In alcune descrizioni mediche delle epilessie si trovano termini non così distanti da questi. Nello studio genetico delle epilessie è possibile selezionare espressioni come «canali del sodio», «canali del calcio», «canali del potassio». Tali «canali» sembrerebbero avere un rapporto con lo schema di fondo della descrizione ippocratica, ossia l'intasamento e lo squilibrio nei flussi cerebrali, riverbero dello squilibrio dei flussi nell'intero corpo. I termini eccesso nonché squilibrio nei passaggi intra ed extra cellulari, interni al cervello, compaiono in una descrizione dell'epilessia trovata nel capitolo di *Neurofisiopatologia* del *Vademecum delle epilessie* del 1982 in cui si afferma come nel neurone epilettico vi sia un'instabilità del «potenziale di membrana» per cui questo è in stato di continua depolarizzazione e di «difficoltosa ripolarizzazione»; questo sul piano bio-chimico si traduce in una distribuzione non equilibrata degli ioni di sodio e potassio: vi sarebbe, cioè, un eccesso di sodio intracellulare che rende la cellula più eccitabile e un eccesso di potassio extracellulare. Significativa in questa spiegazione è l'idea dell'inzeppamento di un flusso, di una comunicazione fra l'interno e l'esterno delle cellule, già rinvenibile nelle parole di Ippocrate. Lo squili-

---

<sup>24</sup> Ippocrate (1996<sup>3</sup> a, 305).

<sup>25</sup> *Ibidem*.

brio per Ippocrate è dovuto ad un contrasto improvviso di caldo e freddo, come può emergere dalla seguente descrizione:

Flusso e deliquescenza colpiscono soprattutto i fanciulli, qualora la testa si sia riscaldata dal sole o dal fuoco, e poi improvvisamente il cervello si sia raggelato: allora si produce infatti la separazione del flegma. Poiché esso si liquefa quando il cervello si riscalda e si effonde; poi si separa quando il cervello è raffreddato e contratto e così defluisce. Per alcuni questa è la causa; per altri invece è il vento del Sud, che, quando di colpo subentra ai venti del Nord, scioglie e rilassa il cervello che era compatto e forte, sicché il flegma trabocca, e così si genera il flusso.<sup>26</sup>

Molte sono le suggestioni introdotte in questi passi: innanzitutto la distinzione fra cause interne ed esterne dell'epilessia ha dato vita a quella tripartizione delle cause dell'epilessia, ereditaria, idiopatica e sintomatica dominante il dibattito neuropsichiatrico fino agli albori del '900. In verità con il termine idiopatico la medicina sembra non essere venuta a totale pacificazione perché alcuni testi, anche recenti<sup>27</sup>, riportano ed usano l'espressione idiopatico, mentre altri studi precedenti, ad esempio del 1982, avevano valutato tale termine superato e considerato le epilessie idiopatiche, in modo più corretto, come epilessie di cui non si conosce l'origine. Certo le cause esterne dell'epilessia per Ippocrate non corrispondono alle cause sintomatiche, ma sono ambientali, come spiega nei passi del cap. 3 de *Le arie, i venti, i luoghi*<sup>28</sup>. In essi viene data una grande rilevanza alla disposizione del sole, dei venti, e alla qualità delle acque del territorio in cui si vive, anche per l'insorgere di sindromi epilettiche. Per Ippocrate, comunque, non solo l'ambiente è determinante per l'insorgere della malattia epilettica, rilevanti sono anche cause genetiche su cui però l'esperienza e l'interazione con l'ambiente mantengono un ruolo. L'acuta lungimiranza delle riflessioni ippocratiche sull'incidenza dell'esperienza nel patrimonio genetico è in fondo testimoniata dall'attuale dibattito ad esempio sulla medicina molecolare<sup>29</sup>. Concludendo queste brevi note sull'attualità eziologica di Ippocrate si può solo proporre l'analisi comparata delle teorie ippocratiche sulla ereditarietà dell'epilessia con la genetica delle epilessie affrontata ad esempio da Bianchi nello studio *La genetica delle epilessie*<sup>30</sup>. In tale comparazione – qui soltanto proposta e destinata ad essere approfondita in pagine future – non andrebbe evidenziato solo il carattere in-

---

26 Ippocrate (1996<sup>3</sup> a, 308).

27 Iudice, Murri (2003).

28 Ippocrate (1996<sup>3</sup> b, 202-203).

29 Camporesi, Giaimino, (2011, 29-48).

30 Bianchi (2003, 21-34).

novativo delle convinzioni ippocratiche relative all'ingresso dell'esperienza sulla trasmissione genetica, come testimonia il cap. 14 de *Le Arie, le Acque, i Luoghi* relativo ai macrocefali<sup>31</sup>, bensì anche il dibattito antico sullo sperma, da sviluppare anch'esso in un contesto più ampio<sup>32</sup>.

In queste brevi note su alcuni termini della medicina ippocratica si è voluto infatti riflettere sull'innovatività dell'antica *techne* medica greca e sulla sua capacità di anticipare il giusto impianto interpretativo per una patologia che la medicina ancora oggi definisce «male oscuro». Si sono voluti così offrire solo alcuni spunti per cogliere nell'arte medica della scuola ippocratica le basi per una nuova antropologia filosofica.

## Bibliografia

- Bianchi, A., (2003), *La genetica delle epilessie*, in Iudice, A., Murri, L. (a cura di), *Basi neurobiologiche delle epilessie*, Pisa: Primula, 21-34.
- Boniolo, G. (2011), *Presentazione. Dalle medical humanities alle biomedical humanities*, in *Biomedicina e humanities*, «Paradigmi», XXIX, 1, 7-10.
- Camporesi, S., Giaimino, S., (2011), *Medicina molecolare: questioni filosofiche*, in *Biomedicina e humanities*, «Paradigmi», XXIX, 1, 29-48.
- Guerrini, R. e Parmigiani L. (2003), *L'epilessia nell'infanzia e nell'adolescenza*, in Murri, L., Iudice, A. (a cura di), *Presentazione clinica delle sindromi e crisi epilettiche*, Pisa: Primula, 39-69.
- Ippocrate (1996<sup>3</sup>), *Antica medicina*, in *Opere*, Vegetti, M. (a cura di) Torino: Utet, 151-190.
- Ippocrate (1996<sup>3</sup> a), *Male sacro*, in *Opere*, Vegetti, M. (a cura di), Torino: Utet, 297-316.
- Ippocrate (1996<sup>3</sup> b), *Le arie, le acque e i luoghi*, in *Opere*, Vegetti, M. (a cura di), Torino: Utet, 199-229.
- Ippocrate (1998), *Lettere sulla follia di Democrito*, Napoli: Liguori.

---

31 Ippocrate (1996<sup>3</sup> b, 217): «E prima di tutto, i Macrocefali. Non vi è infatti alcun altro popolo che abbia la testa simile a costoro. All'inizio, l'uso costituito fu causa principale della lunghezza della testa, ma ora anche la natura contribuisce all'uso. [...] All'inizio operava l'uso costituito, e dalla sua innaturale violenza si originò una natura siffatta».

32 Partendo dall'idea, prima di Anassagora e poi di Ippocrate, secondo cui «Il seme proviene da tutte le parti del corpo: dalle sane sano, dalle malate malato» Ippocrate (1996<sup>3</sup> b, 217 e 1996<sup>3</sup> a, 302), il dibattito sulla composizione del seme spermatico arriva fino ad Aristotele. Nei *Problemata* e nella *Riproduzione degli animali* (II B 3 735b-736a), pur sostenendo che lo sperma defluisca solo dalle parti del corpo maggiormente irrorate dal sangue, dunque non da tutto il corpo, egli ne dà poi un'interpretazione metabolica considerandolo, sempre nella *Riproduzione degli animali* (II B 3 736a-b), «[...] il residuo di una trasformazione dell'alimento».



- Ippocrate (2001<sup>6</sup>), *Testi di medicina greca*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Rosenfield, I. (1992), *Lo strano, il familiare e il dimenticato*, Milano: Rizzoli.
- Roselli, A. (1998), *Introduzione. Riso e verità*, in Ippocrate, *Lettere sulla follia di Democrito*, Napoli: Liguori, 3-19.



# La politica come *téchne*

## Storia antica e pragmatismo politico nel Tacitismo e in Botero

Marta Libertà De Bastiani

**Abstract:** In this paper I argue that, following Machiavellian tradition and theory of politics, the authors who may be labelled as Tacitists understand politics as a *téchne*, a set of governmental practices and techniques oriented towards the maintaining of political order. These practices, which compose the virtue of prudence, are defined through the consideration of historical experience as a theater, a stage where every political problem and its proper solution has already been shown. In Tacitists' treatises, the historical facts, mainly excerpted from Tacitus and the history of the Roman Empire, are crystallized in largely stereotyped and constantly repeated quotes, references and examples. In Botero's *Della Ragion di Stato*, we find the same features and purpose: his aim is to rationalize political theory by giving advice to the ruler who intends to maintain its power; consequently, historical knowledge is crucial in order to provide the ruler with a set of techniques that help him face political instability. Since these writers lack of a consistent anthropology, thinking about politics as a "science" means nothing else for them than adopting a Baconian method: to face political reality successfully is crucial to collect and systematize historical data.

**Keywords:** Machiavelli; *Raison d'état*; Tacitism; Botero; Roman Historiography.

### 1. Da Machiavelli a Lipsio: la storia a fondamento della teoria politica

Nella lettera dedicatoria del *Principe* Machiavelli dona a Lorenzo dei Medici "la cognizione delle azioni delli uomini grandi"<sup>1</sup>; una conoscenza essenziale, secondo il fiorentino, per pensare e mettere in pratica azioni politiche pragmaticamente efficaci. Anche nei *Discorsi* "le virtuosissime operazioni che le istorie ci mostrano che sono state operate da Regni e Repubbliche antiche" sono da "imitare"<sup>2</sup>, poiché nella storia, questa l'idea fondamentale, si possono trovare tutti i problemi, tutte le congiunture e tutte le

---

Università degli studi Roma Tre (martalibertadebastiani@gmail.com)

1 Machiavelli (1969, 23).

2 Machiavelli (2013, 59).

soluzioni utili, anche al tempo presente, per istituire degli ordinamenti politici in grado di contrastare le forze centrifughe sia interne (sollevazioni e congiure) che esterne (attacchi di paesi nemici). La storia antica insegna, secondo Machiavelli, che sposa implicitamente il detto ciceroniano: *historia magistra vitae*.

Ad un primo sguardo, il portato machiavelliano non sembra così originale: che la storia antica possa insegnare al moderno principe o ad una collettività organizzata i modi attraverso cui risolvere problemi politici – sempre nuovi nelle loro concretizzazioni pratiche, ma sempre identici nelle loro dinamiche, ovvero nei loro nessi di causa ed effetto – è un’idea propria all’antichità come al medioevo. Ad uno sguardo più attento, tuttavia, la cesura è radicale, se ad essere considerato non è questo semplice fatto, quanto piuttosto le ragioni ad esso sottese. “L’esperienza delle cose presenti e la continua lezione delle antiche”<sup>3</sup> sono parimenti fondamentali alla corretta cognizione della teoria politica anzitutto perché “il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini” non sono “variati di moto, di ordine e di potenza, da quello ch’egli erano anticamente”<sup>4</sup>. L’invarianza tendenziale della natura umana è, allora, ciò che giustifica, la possibilità di individuare all’interno di eventi particolari, storicamente determinati e caratterizzati, delle leggi di funzionamento universali, passibili di trasposizione e riapplicazione in tempi mutati. In secondo luogo, la considerazione degli umani tratti non viene svolta per delineare vizi e virtù, forme di azione moralmente lodevoli o biasimabili, ma per trovare soluzioni politiche che limitino o annullino i difetti strutturali insiti all’essere umano quando si trova in società. Non c’è, in altre parole, alcun proposito strettamente pedagogico in Machiavelli, nessuno sguardo performativo sull’umano.

Qui si situa la cesura concettuale che separa la modernità politica dalle sue forme precedenti: non si tratta più, da Machiavelli in poi, di scrivere degli *specula principis*, attraverso i quali educare il sovrano alle classiche virtù (clemenza, magnanimità, liberalità, etc.) o di trovare, in assoluto, il miglior regime di governo, quanto di individuare le modalità che consentono di governare e mantenere in essere un ordinamento, a dispetto della mancanza di virtù dei singoli. Si tratta, ancora in altre parole, del cosiddetto *realismo politico* – per usare una terminologia classica –: l’idea che una corretta dottrina politica debba considerare i suoi attori da un punto di vista prettamente *descrittivo*, non *performativo*, e pensare soluzioni a partire da come la realtà è e non da come dovrebbe essere. Da Machiavelli in poi, potremmo dire, si forma un nuovo modo di pensare la relazione tra *teoria* e

---

3 Machiavelli (1969, 23).

4 Machiavelli (2013, 60).

*prassi politiche* da un lato e tra *teoria politica* e *uso delle storie antiche* dall'altro. Da un lato, teoria e prassi politica sono strette in un'unit  difficilmente scindibile, l'una influenzando l'altra: non troviamo pi  una teoria fondata a partire da *un'idea ottimale di Stato o di Principe*, ma una teoria che   "scientifica" nella misura in cui risponde della prassi, della realt  effettuale delle cose. Evidentemente, qui il secondo punto, l'esperienza storica costituisce cos  una miniera di esperienze diverse, di pratiche differenti, dalle quali si possono ricavare costanti e leggi di funzionamento. Sebbene tali leggi debbano essere poi declinate a seconda della situazione specifica, ci  che Machiavelli si propone   di fondare una teoria che risponde e si basa sulla realt  per com' : lontana da ogni utopia, da ogni "dover essere", la sua politica si intende come "scienza" sia perch  ha validit  universale, giacch  gli uomini non sono cambiati, non cambiano, n  cambieranno, sia perch    distante da ogni giudizio morale, vuoi sulle azioni dei singoli, vuoi sulle passioni che li agitano.

Nonostante l'inclusione nell'Indice degli scritti del Segretario fiorentino nel 1559, il modello da lui inaugurato si diffonde su scala europea, diventando un termine di confronto tanto imprescindibile quanto taciuto. Per molti teorici della politica contemporanei e successivi a Machiavelli, per ragioni di pura preoccupazione religioso-morale o pi  prosaica salvaguardia della posizione sociale,   difficile, quando non decisamente pericoloso, nominare il fiorentino. Si va cos  formando una pletora di scrittori e scritti che sposano il modello teorico machiavelliano, ma non possono accettarne n  la paternit  (che   il meno), n  l'amoralit , n  il contenuto per lo pi  interpretato come pericoloso, in quanto filo-repubblicano<sup>5</sup>. Le sfaccettature interne a tale movimento culturale sono talmente diversificate che, a seconda che lo sguardo si posi pi  su alcuni elementi che su altri, possiamo parlare di Neo-Stoicismo Politico, Tacitismo o di Ragion di Stato.

Per comprendere analogie e differenze che queste tre correnti hanno con il pensiero machiavelliano, fatto che giustifica il loro accostamento nel presente lavoro,   necessario mettere in luce una successiva tappa storica essenziale, ossia il lavoro di Giusto Lipsio.

Giusto Lipsio nasce come filologo, dando alla luce le edizioni critiche dei testi di Tacito e Seneca che tutta l'Europa moderna utilizzer  e legger . Del primo, in particolare, largamente ignorato da grossa parte del

---

5 Spesso, infatti, si parla in questi casi di "machiavellismo anti-machiavellico" o di "machiavellismo camuffato". Cfr. Toffanin, G. (1921) e Burke, P. (1995, 477-498), in particolare p. 483. Dubbi sono stati perch  avanzati, a ragione ritengo, rispetto all'opportunit  di ridurre un movimento tanto complesso a semplice glossa critica degli scritti di Machiavelli cfr. a titolo esemplificativo Schwartz, L. (2017, 278-295).

medioevo, sono finalmente riportati alla luce gli scritti che, a breve, grazie all'opera di Lipsio, si imporranno come essenziali alla modernità politica<sup>6</sup>. È proprio grazie all'edizione critica delle sue opere e prima e alla *Politica* lipsiana poi che Tacito giunge ad occupare un posto privilegiato (assieme, a dire il vero, a Curzio Rufo e Sallustio<sup>7</sup>) nella pletera degli scrittori antichi da cui apprendere, prendendo il posto, sebbene in forme e tempi assai differenziati, prima occupato dallo storico della repubblica e prediletto di Machiavelli: Tito Livio<sup>8</sup>.

È proprio Lipsio, nella *Lettera Dedicatoria alle Operae quae extant* tacitiane, a segnalare il motivo di questa scelta, che avrà conseguenze enormi sul dibattito successivo: “del terzo genere di storici”, quello “ $\Theta\iota\kappa \nu \kappa\alpha \text{ πολιτικ} \nu$ ”, il “principe degli storici” è Sallustio, non fosse per il suo più grande imitatore “Cornelio Tacito”:

Scrittore acuto, buon Dio, e prudente: e se mai è stato utile che si trovasse nelle mani degli uomini, certamente in questo campo e di questi tempi egli è di giovamento. Tacito non tratta, infatti, delle funeste vittorie di Annibale su Roma, non della splendida morte di Lucrezia, non dei presagi dei vati o dei prodigi degli Etruschi e tutte quelle cose che servono più a dilettere che non ad istruire il lettore. Qui ciascuno può essere informato sulle corti dei principi, sulle loro vite interiori, sui loro propositi, i loro ordini, le loro gesta, tutte cose che si trovano anche nei nostri tempi (*nostrorum temporum similitudine*), ed anticipare con la mente come le medesime conseguenze seguiranno dalle medesime cause. Si trovano le adulazioni e le delazioni che si verificano nella tirannide, mali non certo sconosciuti a questo secolo.<sup>9</sup>

Di Tacito ciò che interessa è proprio la capacità di penetrare al fondo del cuore degli uomini, individuarne motivazioni affettive conscie e inconscie e riportare gli avvenimenti storici alle loro cause scatenanti. Tacito non diletta, ma istruisce, sulla base di un ulteriore presupposto: *la somiglianza dei tempi*. Non solo, quindi, gli uomini sono sempre dominati dalle stesse passioni, ma la stessa congiuntura storica è percepita come simile. Tale percezione, per quanto non sia un atto certo scontato<sup>10</sup> e spesso risponda

6 Burke (1995, 485-486).

7 Sulla fortuna di Curzio Rufo e Tacito in età moderna si veda Burke, P. (1966, 135-152).

8 Whitfield (1976, 281-293). Questa valutazione è presente anche in Tuck, R. (1993, 39). Si vedano anche le critiche alla semplificazione di Whitfield svolte da Martínez Bermejo, S. (2017, 167).

9 Giusto Lipsio in Tacitus, C. (1607), *Opera quae extant*. Iustus Lipsius postremum recensuit. Additi Commentarii aucti emendatique ad ultima manu. Accessit C. Velleius Paterculus cum eiusdem Lipsi auctoribus notis, Antverpiae, ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, 1607, *Lettera dedicatoria a Massimiliano II*. La traduzione è mia.

10 Martínez Bermejo, S. (2010, 17): “Tacitus applicability depended to a great extent on readers’ abilities to generate parallels between the classical text and a given histor-

ai caratteri di una *forgerie*, non va senza ragioni valide: le guerre civili che seguono la morte di Nerone, l'anno dei quattro imperatori e le battaglie tra questi, ai moderni ricordano da vicino i conflitti religiosi che laceravano i paesi europei, soprattutto dopo il crollo dell'unica entità transazionale rimasta, il Sacro Romano Impero. D'altro canto, l'affermazione tanto graduale quanto irreversibile del potere augusteo, che trasforma la repubblica romana in un principato e i governi di Tiberio e Nerone in particolare rispondono all'esigenza di trovare soluzioni politiche innovative di fronte ad ordinamenti che si configurano sempre più spesso come monarchie accentrate di stampo assolutistico.

Già da queste prime linee si vede come Tacito (e gli storici antichi che gli sono considerati affini in questo senso), grazie all'intermediazione e al processo di ricezione inaugurati da Lipsio, la cui diffusione è impressionante, diventa facilmente il segnaposto per nome di Machiavelli. Spesso, come vedremo sarà il caso di Botero, Tacito e Machiavelli sono nominati insieme e il secondo viene affiancato a Tiberio, esempio per eccellenza del *politico dissimulatore e crudele*. Sostituire Machiavelli con Tacito offre la possibilità di risolvere una serie di questioni che scottavano dell'esempio machiavelliano. Da un lato, infatti, Tacito consente a tali autori di accogliere e riprodurre il realismo machiavelliano e il nesso da egli individuato tra storia, teoria e prassi politica; dall'altro, permette di evitare le principali conseguenze negative: il filo-repubblicanesimo si dissolve nell'interpretazione filo-monarchica di Tacito e l'amoralità machiavelliana può essere ridimensionata, poiché essa viene limata grazie alla reintroduzione dell'antica distinzione tra principe e tiranno, i cui rispettivi caratteri si possono trovare acutamente descritti nelle stesse opere dello storico. Il realismo machiavelliano subisce, però, una deviazione prospettica: anche per tali autori resta vero che gli essere umani non mutano e che, pertanto, non si tratta più di trovare il regime e la modalità di governo moralmente più lodevoli, lo stato ottimo, se si vuole. Tuttavia, *il principe* (diversamente dalla massa) può essere *educato* ad agire sì tramite quelle *artes* che già Machiavelli aveva individuato e che in Tacito si ritrovano (in particolare nella descrizione della figura di Tiberio), quali l'astuzia, il segreto e la dissimulazione, ma solo se per un fine *onesto* (generalmente definito a partire dalla confessione o sensibilità religiosa propria ad ogni autore). Rifiutando il modello classico, secondo il quale la teoria politica è funzionale a delineare il *miglior* sistema di governo e a identificare le *virtù* dell'*ottimo* principe e proponendo

---

ical moment. Texts may embody such possibilities, but the final parallels and applications are the fruit only of a reception process in which historical determined readers actively intervene in the construction of meaning”.



invece una teoria che valuta realisticamente la realtà politica, questi autori e scritti, in sostanza, sposano apparentemente l'amoralità machiavelliana, ma, in realtà, ne spostano l'ambito di applicazione: lodevoli (o biasimevoli) saranno specifiche tecniche di governo.

Ciò che rimane immutato, in questi tre movimenti, sono i presupposti concettuali propri a Machiavelli. Anzitutto, la formulazione di una teoria politica non può prescindere dall'attenta considerazione delle storie passate, dalle quali ricavare non tanto esempi di virtù o vizio, quanto delle tecniche di governo particolari, adatte ad agire immediatamente in una situazione o congiuntura specifiche. Di conseguenza, la storia antica, quella di Roma in particolare, costituisce una miniera da cui estrarre consigli utili al corretto comportamento del sovrano, dove la *correttezza* non è più definita a partire da criteri morali a priori, ma a posteriori sull'efficacia della condotta. Si tratta, sostanzialmente, di un approccio nettamente pragmatico, di una vera e propria *téchne* di governo, "scientificamente" fondata sull'accumulazione e messa in parallelo di citazioni, massime, esempi storici, che sono continuamente ripetuti e si condensano in formule sempre più fisse e stereotipate: massime ed esempi, tratti soprattutto da Tacito, sono il materiale essenziale su cui fondare una teoria politica che voglia sfuggire i lacci dell'utopia.

Queste sono le ragioni concettuali e metodologiche che rendono conto della difficoltà di comprendere tali opere e scritti come politiche *scientifiche* o, invece, come *tecniche di governo*. Attraverso la considerazione dei presupposti argomentativi di una singola ma altamente trasversale "corrente", quella di Tacitismo, cercherò ora di mettere in evidenza come i confini siano spesso molto sfumati e si possano tracciare solo esplicitando una serie di presupposti teorici che restano, senza opportuna analisi, del tutto impliciti.

## 2. Tacitismo: l'uso della storia a fini politici

Per affrontare la questione metodologica sopra esposta, sembra fruttuoso mettere in luce i presupposti di quella corrente che per primo Giuseppe Toffanin ha chiamato *Tacitismo*. Secondo lo studioso italiano, con il termine *Tacitismo* si può identificare una categoria trasversale a più autori, sotto la quale rientrano in generale coloro che, in un periodo che va dal rinascimento fino alla fine dell'età moderna, fanno nei loro scritti largo uso dello storico romano al fine di delineare una teoria politica efficace nelle sue applicazioni. Riassumendo quanto detto sopra, il Tacitismo si confi-

gura come un movimento culturale e politico che prende le distanze da: 1) il modello politico ciceroniano-aristotelico-scolastico 2) lo storico della repubblica romana Livio 3) l'“amoralità” o “immoralità” attribuita a Machiavelli 4) il filo-repubblicanesimo machiavelliano. A livello di evoluzione storica, a partire dall'edizione lipsiana, il Tacitismo diviene, in Europa, un fenomeno culturale imponente e la sua espansione va di pari passo con la sua popolarità e divulgazione<sup>11</sup>.

Arnaldo Momigliano, in un articolo inaugurale per tali studi<sup>12</sup>, individua tre generi che, a giusto titolo, appartengono alla categoria “tacitista”:

- 1) Osservazioni politiche ed aforismi scritti a margine del testo critico di Tacito, sia come commentario continuo che come rilievi isolati;
- 2) Lunghe disamine di passaggi selezionati e tratti da Tacito;
- 3) Trattati sistematici su argomenti tradizionali, esclusivamente o quasi, composti da frasi estratte da Tacito.

A questi tre generi mi sembra necessario aggiungerne, tuttavia, almeno altri cinque:

4) Pièce teatrali che fanno uso delle figure tratte dalle opere tacitiane in funzione di polemica politica;

5) Traduzioni delle opere tacitiane che, lungi dal costituire testi di carattere neutrale, si distinguono proprio per i presupposti politici sulla base dei quali la traduzione viene realizzata e che emerge, ad esempio, sia nelle prefazioni che nelle scelte lessicali<sup>13</sup>;

6) Trattati sistematici in cui non necessariamente compaiono unicamente citazioni di Tacito, ma anche di altri storici, quali Sallustio, Curzio Rufo, etc.;

7) Opere storiografiche che, pur affrontando soggetti differenti, adottano in toto quello che si riteneva essere il “modello tacitiano” di scrittura della storia;

8) Opere satiriche, che si beffano dell'utilizzo pedissequo degli storici antichi; si tratta ad esempio dei *Ragguagli del Parnaso* di Traiano Boccalini e della *República literaria* di Diego de Saavedra Fajardo.

Quali sono, dunque, i tratti comuni di questa corrente, fatte salve le differenze specifiche di ogni autore? La risposta a tale questione è complessa ed è, in parte, questa la ragione per la quale la validità euristica della categoria di Tacitismo è stata messa in dubbio. Ciò nonostante, per quanto riguarda il nostro argomento, le differenze interne non sono molto rilevanti; le lenti attraverso cui è pensata la politica sono comunque quelle della

---

11 Martínez Bermejo (2010, 52-61).

12 Momigliano (1947, 95-96).

13 Martínez Bermejo (2010, 43).

storia antica e, in più rari casi e in misura largamente minore, moderna. In questo senso, il Tacitismo è una categoria che include quelle di Ragion di Stato e Neo-Stoicismo politico, pur senza essere ad esse ridotto. Il punto, infatti, è che, trattandosi anche in questo caso di autori e scritti “post-machiavelliani”, il modello teorico adottato è il medesimo: la dottrina politica si stabilisce a partire dall’esemplificazione storica che istruisce sulle dinamiche interne ed esterne ad un ordinamento e sulle possibili soluzioni pratiche da mettere in campo in determinati momenti.

Secondo una pratica comune all’età moderna, inoltre, la lettura e l’interpretazione delle parole e delle storie degli storici antichi – come di quelli moderni, che a volte affiancano i predecessori, sebbene in misura largamente minore – viene svolta in modo *selettivo* rispetto ai temi e *parallelo* rispetto agli autori<sup>14</sup>. I temi selezionati sono quelli che più intersecano, evidentemente, i problemi della modernità: sollevazioni interne causate da una plebe per natura turbolenta e sediziosa, guerre civili, congiure di palazzo, rapporto con la religione e, in generale, il nesso teologico-politico. Inoltre, gli autori – o le storie – da cui estrarre precetti e consigli sono selezionati del tutto indipendentemente dalle loro caratteristiche specifiche o dall’epoca (in cui sono vissuti gli autori o in cui si sono realizzati gli eventi). Ferma restando la prevalenza di Tacito, insomma, non c’è alcuna cura né interesse per il contesto: ciò che importa è che tutte questi autori in prima istanza e queste storie in seconda forniscono il materiale essenziale all’elaborazione della teoria politica, trattando di problemi e situazioni che la modernità riconosce come propri.

Paradossalmente, forse, in questi autori vi è un elemento profondamente anti-moderno, se con “moderno” pensiamo al rifiuto della filosofia per il cosiddetto *principio di autorità*. Al contrario, si tratta di una tipologia di scritti che, come poc’anzi affermato, fa larghissimo uso della pratica della citazione, sia essa esplicita o implicita: gli storici antichi (e in particolare Tacito) – le loro parole e le loro storie – sono letti e utilizzati come fonti autorevoli. Le parole degli antichi vengono assunte, in buona parte, come principi di autorità, dando luogo a quel processo che non esageratamente è stato definito di “scolasticizzazione di Tacito”<sup>15</sup>. Si va così definendo un canone di autori eletti che delinea quella che, in un brillante saggio, Merio

---

14 Tale pratica di accostamento di citazioni e massime ha inizialmente una funzione strettamente pedagogica: gli allievi delle scuole di latino sono tenuti a copiare nel proprio quaderno massime e sentenze degli autori antichi. Tale modello di insegnamento dà poi luogo, sia per la richiesta delle scuole che per ragioni contestuali, alla pubblicazione in sequenza di veri e propri “libri di luoghi comuni”, cfr. Moss, A (1991, 509-18), Moss, A. (1996) e Heavens, E. A. (2001).

15 Schellhase (1976, 98).

Scattola chiama una «comunità di discorso», ovvero quella comunità dalla quale si produce e alla quale si rivolge – e, conseguentemente, nella quale si riproduce e trasmette – una determinata argomentazione politica, sia nei suoi aspetti formali (il linguaggio utilizzato e le sue forme) che contenutistici (ad esempio, la forma di governo prediletta). In particolare, lo studioso italiano poneva l'accento su due forme di comunità: la “comunità di citazione orizzontale e trasversale”, dove i “componenti fanno uno riferimento all'altro” e, quindi, “tutti i membri identificano esplicitamente chi faccia parte legittimamente del medesimo discorso” e la “comunità di citazione verticale o longitudinale” nella quale “i partecipanti di un medesimo discorso si dispongono sull'asse del tempo e si riconoscono come un raggruppamento omogeneo perché ammettono le stesse fonti o lo stesso capostipite”<sup>16</sup>.

A livello prettamente concettuale si nota, inoltre, che l'uso paradigmatico della storia si manifesta nell'uso di citazioni ed esempi per fornire precetti<sup>17</sup>, insegnamenti e consigli a colui (o, raramente, coloro) che è incaricato della cosa pubblica, poiché dalle storie si possono ricavare esempi di azioni politiche e modelli istituzionali che sono stati coronati da successo. L'analisi della conquista o della perdita del potere degli imperatori romani diviene occasione per fornire indicazioni sul corretto comportamento da adottare in situazioni “analoghe”. Individuare un certo comportamento come “corretto” implica, per questi autori, pensare secondo una doppia modalità: in primo luogo, per essere “corretta”, un'azione politica deve avere come fine il mantenimento dell'ordine interno e del potere di chi governa, secondo il dettame machiavelliano. In secondo luogo, però, non tutte le azioni messe in atto a questo fine possono essere accettate. Se lo sfruttamento delle *artes* o tecniche di governo, degli *arcana imperii* se si vuole, è necessario, non tutte possono essere giustificate in ogni occasione. Questo è il punto più difficoltoso dell'analisi, posto che ogni autore assume su tale tema una posizione distinta; in generale, tuttavia, si può affermare che astuzia (*calliditas*), dissimulazione (*dissimulatio*) e, a volte, simulazione (*simulatio*) – parole d'ordine del discorso idealtipico tacitista – sono forme dell'agire che rientrano a pieno titolo nella virtù della *prudentia*, la virtù necessaria al governo. *Prudentia* è una parola d'ordine, anche se le sue applicazioni sono più spesso omonimiche che sinonimiche. Gli autori di questo periodo si contraddistinguono, inoltre, per essere sostenitori del regime monarchico. Tale opzione teorica non è ovvia, come

---

<sup>16</sup> Scattola (2014, 84-85).

<sup>17</sup> Tornerò su questo nel prossimo paragrafo per semplicità espositiva, ma è sin d'ora evidente che tale uso presuppone una certa nozione di *storia*.

può a prima vista sembrare. Fin dal primo periodo della loro diffusione, molti autori si accorgono dell'ambivalenza radicale che caratterizza le opere tacitiane le quali, di per sé, non possono essere interpretate né in senso filo-monarchico, né in senso filo-repubblicano. D'altronde, l'uso filo-monarchico di Tacito non è l'unico, anche se è di certo quello prevalente (almeno nel periodo 1550–1700)<sup>18</sup>. Al di là delle definizioni specifiche, si può continuare ad affermare che, sempre in linea tendenziale e fatte salve le differenze interne, il Tacitismo si configura come una corrente di pensiero politico filo-monarchica<sup>19</sup>. Si noti che è proprio sul regime di governo che si consuma la separazione e la polemica con Machiavelli, del quale, se e quando è menzionato in modo positivo (fatto di per sé raro), si parla come autore del *Principe* e non certo dei *Discorsi*. Sempre per questa ragione, la selezione degli autori antichi da citare si sposta da Livio a Tacito, ma anche a Curzio Rufo (le cui indicazioni sull'affermazione e declino del potere di Alessandro sono essenziali) e Sallustio (i tentativi sovversivi e le congiure). Infine e di conseguenza rispetto ai punti precedenti, determinate azioni sono considerate positive o negative a seconda del soggetto – sovrano o popolo – che le compie. Ovvero, se il sovrano può avere delle ragioni per compiere azioni che, considerate in se stesse, sono immorali o moralmente assai discutibili – e queste ragioni si trovano nella sopravvivenza dello Stato che, trattandosi di una monarchia assoluta, coincide con la sopravvivenza del sovrano stesso – lo stesso non vale per il popolo che, dunque, qualora compia le stesse azioni nell'ambito di una sollevazione o rivolta, è indubbiamente da condannare e reprimere.

Se questi sono i principali punti comuni a tali opere, sia da un punto di vista formale che contenutistico, ciò che è opportuno chiedersi è come essi intendano il nesso tra antropologia, storia e teoria e prassi politiche: è possibile pensare ad una teoria politica – che si vuole scientifica nei suoi presupposti – che si fonda a partire dall'accumulazione delle citazioni o degli esempi storici e che continua, anche se in modo diverso, a far leva sul

---

18 In questo senso, già Toffanin (1921, 189-223) aveva distinto i tacitisti in *neri* (sostenitori della monarchia per lo più di stampo assolutistico) e *rossi* (filo-repubblicani), per la comparsa dei quali si deve attendere gli autori della rivoluzione francese. A tale divisione hanno risposto più recentemente Burke, P. (1969, 163) e Kapust, D. (2012, 510), proponendo l'aggiunta di un'ulteriore categoria, quella dei tacitisti *rosa* (*pink tacitists*), ovvero i sostenitori, come Lipsio e Montaigne, di una monarchia moderata. Al di là delle definizioni specifiche, si può continuare ad affermare che, sempre in linea tendenziale e fatte salve le differenze interne, il Tacitismo si configura come una corrente di pensiero politico filo-monarchica.

19 Particolare è il caso olandese dove, in seguito alla svolta repubblicana, si distinguono tacitisti sostenitori del governo misto (organizzato attorno due poli essenziali: gli Stati e lo stadhouder), ma anche tacitisti repubblicani (come i fratelli De La Court).

principio di autorit ? Se la storia insegna, questa l'idea di base, a partire dal fatto che essa ha gi  in qualche modo "tutto mostrato", come fare per far s  che determinati errori non si ripetano, se tante volte si sono riprodotti? Infine, se la natura umana   sempre la stessa – e questo giustifica, assieme alla *similitudo temporum*, la rivisitazione delle storie antiche – com'  possibile educare il sovrano? Tali questioni impongono ora di interrogarci sul nesso tra antropologia, storia e politica nel tacitismo europeo.

### **3. Antropologia, storia e politica nel Tacitismo europeo: la politica come téchne**

La possibilit  di riapplicare le storie passate all'attualit  si fonda su alcuni presupposti concettuali di natura epistemologica e antropologica. Da un punto di vista epistemologico, si tratta di comprendere come questi autori pensino la *storia*. Contemporaneamente – e di conseguenza – si tratta di capire quale sia il ruolo che essi attribuiscono alla storia antica all'interno delle proprie opere politiche e – ancora di conseguenza – che statuto essi assegnino alla politica come disciplina a s  stante.

La somiglianza dei tempi, di cui abbiamo gi  parlato,   solo il presupposto che consente di leggere insieme storia antica ed attualit ; essa giustifica, in un certo senso, la scelta di infarcire i propri testi di citazioni, allusioni, riferimenti ed esempi tratti da storie diverse e accostarli per unit  tematiche. Senza nulla togliere agli aspetti pi  retorici e propagandistici che governano la lettura sincretista e l'uso della citazione, entrambe giustificate dalla *similitudo temporum*, risulta evidente, anche da quanto detto sin qui, che il rapporto tra le due non   cos  esaurito. La *similitudo temporum*, che apre alla possibilit  di considerare sullo stesso piano storie antiche e storie moderne, che a sua volta giustifica il riportare citazioni tratte da autori e testi diversi, non   qualcosa di scontato, ma implica un'operazione di accostamento attiva dell'autore.

Questo processo non pu  essere compreso a prescindere dall'idea di storia che gli autori tacitisti presuppongono, che sfugge la dicotomia semplice tra *storia ciclica* e *storia lineare*. La tentazione  , forse, quella di ascrivere a questi autori una concezione ciclica della storia, secondo la quale ogni congiuntura pu  tornare a ripresentarsi pi  di una volta nel corso del tempo. Tuttavia, tale possibilit    esclusa dall'avvento del cristianesimo, che marca una cesura incolmabile con tale modo di intendere la temporalit . Il discorso, quindi,   molto pi  sfumato ch , a ben vedere, non abbiamo a che fare n  con una storia ciclica n  con una storia perfettamente lineare.

Per comprendere questa difficoltà, è necessario rilevare che la concezione dell'utilità della storia propria ai tacitisti si basa su due presupposti antropologici tra loro in tensione e mai veramente affrontati. Leggendone gli scritti, si ha la netta impressione che essi ritengano la natura umana immutabile: essa è ovunque e sempre la stessa, motivo per cui i nessi di causa-effetto sono sempre identici. A livello politico, cioè di interazioni sociali, se le caratteristiche proprie ai rapporti inter-individuali sono sempre le medesime, le dinamiche politiche alle quali esse daranno luogo saranno altrettanto identiche, per quanto possano presentarsi sotto forme diverse. Allo stesso tempo, però, vi è un'idea altrettanto presupposta e mai esplicitamente affrontata che suggerisce, al contrario, che la natura umana sia in qualche modo e misura perfettibile. A livello teoretico, la tensione tra libero arbitrio e determinismo viene affrontata, con risultati che possono o meno soddisfare, mentre, a livello etico-politico, la cosa risulta spesso molto meno evidente. A partire dal caso paradigmatico di Lipsio, piuttosto che affrontare direttamente tale questione, si preferisce separare gli ambiti della sua applicazione e i potenziali soggetti. In primo luogo, la conciliazione tra libero arbitrio e determinismo si svolge nei termini del soggetto individuale: è il singolo ad avere potere su di sé e sulle sue passioni; tutto il resto rimane fuori dal suo controllo. In questo senso, la politica è un dominio non sottoposto al suo potere. In secondo luogo, quando il discorso si incentra sulla politica, la tensione tra perfettibilità e immutabilità non viene affrontata, ma tacitamente attribuita a classi diverse di soggetti: laddove il popolo, composto di ignoranti, è immutabile, è governato sempre dalle stesse passioni e mette in atto sempre le stesse azioni, il sovrano, al contrario, è passibile di un'educazione, perché può controllare i propri affetti. Si faccia attenzione: tale discorso non è esplicito, ma implicato dal ragionamento.

Di nuovo, quindi, il problema non è la tensione tra libero arbitrio – quindi perfettibilità della natura umana – e determinismo – quindi immutabilità della natura umana – ma il non affrontarne esplicitamente le conseguenze di tale tensione a *livello politico*.

In qualche misura, si può concludere, l'antropologia di questi autori rimane presupposta e non è, salvo rare eccezioni, realmente messa a tema<sup>20</sup>. Pensare la natura umana come immutabile – e quindi sposare una precisa concezione antropologica – è però condizione necessaria, anche se non sufficiente, alla ri-applicazione delle storie e dei precetti antichi alla modernità. Se, in termini machiavelliani, i costumi degli uomini fossero cam-

---

<sup>20</sup> Un caso d'eccezione è quello di Francisco de Quevedo, cfr. Badillo O'Farrell, P. (2013, 107).



biati, l'utilizzo della storia passata al fine di organizzare la politica presente si rivelerebbe un tentativo del tutto infondato. Contemporaneamente, per affermare che la storia può insegnare come dirigere la cosa pubblica (quantomeno al sovrano), è necessario pensare la natura umana (quantomeno quella del sovrano) come perfettibile.

L'assenza di una riflessione esplicita su questi i temi – come tutte le assenze – non resta però priva di conseguenze. La nozione stessa di storia e, pertanto, le sue possibilità applicative ne risulteranno complicate: di certo, essa non è concepita come insieme di eventi singolari e irripetibili, ma interpretata in senso analogico. Ma, allora, come fare perché non si ripetano gli errori del passato, se tante volte – quante sono le storie che lo raccontano – si sono invece commessi? In altri termini, che senso ha scrivere trattati politici che, forti del contributo delle storie antiche, mirano evidentemente a modificare le conseguenze già sperimentate nel passato? Tali conseguenze non sono forse necessarie? Sarebbe vano cercare nei nostri autori una risposta a tali questioni. “Semplicemente” che la storia insegni, che dalle storie interpretate in modo analogico si possano ricavare conseguenze e quindi precetti utili al sovrano per dirigere la cosa pubblica, è un presupposto non ulteriormente fondato.

Ma, di nuovo, tutto ciò comporta delle conseguenze sul terzo punto: che statuto hanno le opere politiche di questi autori? In che modo essi concettualizzano la *politica*? È essa una *tecnica* o una *scienza*?

La riflessione sul carattere scientifico o meno di tali opere deve però porsi su due piani distinti. In primo luogo, si può adottare, chiarendone i presupposti, una prospettiva di tipo interno: posto che, in questo caso, la riflessione almeno di alcuni di questi autori è esplicita<sup>21</sup>, possiamo senza grosse difficoltà sapere come essi auto-percepissero le loro opere e il loro valore: essi ritenevano di star fondando, senza dubbio, una *scienza* politica.

In secondo luogo, si può adottare una prospettiva esterna, ovvero vedere se, al di là dell'auto-percezione, tali opere possano configurarsi come effettivamente *scientifiche*. Tale prospettiva implica naturalmente lo sforzo di *non* adottare nella valutazione un concetto di scienza anacronistico che all'età moderna non appartiene<sup>22</sup>, fatto che renderebbe l'analisi non pertinente. Tuttavia, è possibile adottare una prospettiva esterna, cercando di

---

21 Si veda ad esempio il caso di B. Álamos de Barrientos.

22 Si veda, a questo proposito, la critica di Martínez Bermejo (2010, 121) all'affermazione di Burke, secondo il quale il Tacitismo era «a most unscientific, unempirical procedure; the generalizations were taken from books, not from observation» (Burke, 1995, 168) a cui risponde «He is absolutely correct according to our own definition of scientific knowledge, but reader of Tacitus in the early modern era did not share those definition and therefore they could indeed acquire political lessons from their reading».

valutare il carattere di scientificità di tali opere a partire dalle definizioni di scienza già disponibili nel periodo di cui stiamo trattando. Si badi *le* definizioni, non *la* definizione.

Enrique Tierno Galván pone giustamente la questione della scientificità o meno delle dottrine politiche proposte dal Tacitismo, nei termini del rapporto tra *storia* da un lato ed *esperienza* dall'altro:

Storia e esperienza sono due aspetti della stessa realtà e l'una e l'altra sono, per l'uomo del XVI e XVII secolo, reciprocamente convertibili, la storia è esperienza, l'esperienza è storia. In questo modo la fisica si trasforma in storia della meccanica delle forze naturali, la medicina in storia, o esperienza, del corpo umano, la saggezza politica è esperienza storica.<sup>23</sup>

A partire dalla riflessione di Tierno Galván, si può mettere in luce un fatto essenziale: per tali autori costruire una politica scientifica consiste essenzialmente nel basare le sue leggi sul portato dell'esperienza, un'esperienza che è soprattutto nel passato, ovvero nella conoscenza storica. In questo senso, se con *esperienza* pensiamo alla raccolta di dati, la storia è un corpus di eventi accaduti, esattamente come la fisica naturale è un corpus di osservazioni sui fenomeni, fatto che non può che ricordare l'approccio baconiano. È evidente che, pensando la scienza come *esperienza degli avvenimenti passati*, la politica tacitista è una scienza, poiché si basa sulla collezione di eventi e, pertanto, dice giustamente Tierno Galván: "il senso della storia come esperienza è di servire da base alla teoria e alla pratica della politica"<sup>24</sup>.

Le esperienze accumulate si congiungono, poi, alle esperienze che il singolo uomo di stato può fare nella propria vita, ma queste due esperienze<sup>25</sup>, per quanto diverse, si basano su un medesimo postulato, ovvero sulla convinzione che a base della prudenza politica vi sia la conoscenza di ciò che è già avvenuto nel passato, sia esso un passato "comune" o "individuale".

Il carattere "scientifico" di tali opere si delinea quindi sulla base di un contrasto con una politica invece pensata come *eticista*. In questo senso, se il modello aristotelico-ciceroniano-scolastico non è applicabile, dal momento che pensa la politica come orizzonte della realizzazione etica dei soggetti e impone, dunque, leggi non applicabili alla realtà di fatto, la "scientificità" dei tacitisti è rivendicata proprio a partire dall'abbandono

---

L'osservazione di Martínez Bermejo punta proprio a ridimensionare il portato anacronistico dell'affermazione di Burke.

23 Tierno Galván (1948, 943).

24 *Ivi*, 947.

25 Badillo O'Farrell (2013, 104).

di tale modello per volgersi all'esperienza concreta. La teoria politica si fonda sulla cumulazione di eventi passati, che costituiscono i suoi "casi di studio". Non vi è nulla di più diverso, si noti, rispetto all'idea di politica scientifica che abbracceranno Hobbes prima e Spinoza poi: una disciplina che, adottando lo stesso metodo dei "geometri", parte da punti e linee per costruire le figure: ovvero, delinea anzitutto un'antropologia e da questa ricava le leggi di funzionamento della società.

Diversamente, gli scritti tacitisti fondano un'arte, una *técnica*, fondata sull'accumulo dei dati esperienziali, degli eventi storici, che si risolve in più *artes*, in più tecniche, da adoperare in situazione. Tuttavia, si è visto, tali eventi devono – almeno in qualche misura – essere analoghi al presente perché si possa trarre da essi utili consigli; per questa ragione, il contenuto esperienziale delle storie viene restituito nella forma di aforismi, sentenze, massime, che ne convogliano esattamente la cifra dell'universalità. Di nuovo, un'universalità tutta immaginata, ma non per questo priva di conseguenze. La storia è allora *esemplare*:

Si tratta, in definitiva, di andare oltre i semplici consigli e regole prudenziali degli "specchi dei principi" umanisti e di instaurare un'autentica ed effettiva scienza dello Stato che «distilli la storia» per ottenere la quintessenza della politica. Il risultato di questo processo di distillazione si condensa negli *exempla*, storie o allegorie moralizzanti, che adottano la forma di racconti, excursus, aforismi, biografie/agiografie o massime per fissare le forme di azione coronate da successo di personaggi e sistemi politici.<sup>26</sup>

Ma è proprio vero che si va "oltre i semplici consigli e regole prudenziali degli specchi dei principi"? La questione è complessa, proprio perché questi autori, da Lipsio in poi, adottano un modello altamente standardizzato di scrittura e spesso ripetono massime, aforismi e storie già letti altrove. Il presupposto concettuale che consente l'applicazione delle storie passate all'attualità, l'invarianza tendenziale di alcuni caratteri della natura umana e, nello specifico, i suoi affetti sociali e le dinamiche politiche a cui essi danno luogo, non è mai messo veramente a tema, ma dato per scontato. Ciò di cui mancano questi autori, per dirla in breve, è proprio un'antropologia descrittiva coerente. Tale assenza si manifesta apertamente nel ripetersi spesso stereotipato di formulazioni e prese di posizione: ad esempio, che la massa è turbolenta, sediziosa e deve essere tenuta a freno tramite una serie di mezzi, sulla cui moralità gli autori discutono ampiamente. Di tale antropologia, forse, i tacitisti non sentono bisogno alcuno, al contrario di un Hobbes o di uno Spinoza. Per questa ragione tali trattati finiscono per

---

<sup>26</sup> Martínez Bermejo (2017, 120).

essere, di fatto, una collezione più o meno varia ed estesa di massime, di “luoghi comuni”, di situazioni specifiche da cui ricavare non tanto leggi di funzionamento quanto pratiche, arti, tecniche, utili ad agire velocemente in un caso specifico. A complicare la possibilità di concedere a tali scritti la formulazione di una “scienza” del governo è anche il loro intento chiaramente normativo: se l’analisi dell’ordinamento politico e dei suoi soggetti dovrebbe prescindere da considerazioni di tipo morale ed essere, quindi, prettamente descrittiva, si pone, allora, un grosso problema allorché lo scopo di tali scritti è proprio quello di fornire una guida, un’educazione al principe.

Vedremo ora come il “caso Botero” fornisca un ottimo e a tratti paradigmatico esempio di quanto detto sinora.

#### 4. Il caso Botero

Che Botero possa considerarsi un Tacitista, oltre che il fondatore della *Ragion di Stato*, è immediatamente evidente fin da un primo rapido sguardo alla quantità di riferimenti, citazioni e brani storici, in particolare tacitiani, ch’egli inserisce nella sua opera. D’altronde, in Italia vi è una forte presenza di tale tradizione di pensiero, si pensi solo al già citato Traiano Boccalini, o a Carlo Pasquale, Guicciardini e Scipione Ammirato. Va oltre i limiti di questo lavoro entrare nel merito del pensiero boteriano, analizzandone la specificità e la complessità; piuttosto, intendo analizzare da un punto di vista più strettamente formale la struttura e le componenti dell’opera, in particolare del libro secondo de’ *Della Ragion di Stato*. Il “caso Botero” risulta interessante sia perché offre una dimostrazione concreta di quanto detto precedentemente, sia perché costituisce un caso paradigmatico della commistione tra un modello di teoria politica di stampo machiavelliano con modelli moralizzanti di stampo scolastico<sup>27</sup>.

A livello formale, *Della Ragion di Stato* si compone in larga parte di citazioni o di riferimenti alla storia antica (più raramente moderna). Interessante, come nota Roman Descendre<sup>28</sup>, è l’aumento progressivo delle citazioni tacitiane nel corso delle varie edizioni dello scritto, fatto che si comprende alla luce sì della diffusione delle opere dello storico, ma anche della moda sempre più estesa dei commentari tacitisti. Non sorprendentemente, Tacito erode – nel corso delle edizioni – lo spazio dedicato a Livio e alla storia repubblicana, che rimane comunque una delle fonti predo-

---

<sup>27</sup> Descendre (2016, LIV).

<sup>28</sup> *Ivi*, LV.

minanti, congiuntamente a Plutarco e Svetonio. Complessivamente, salvo errori da parte mia, Tacito conta 21 citazioni esplicite e 58 implicite, Plutarco 4 esplicite e 36 implicite, Livio 16 esplicite e 49 implicite, Svetonio 6 esplicite e 23 implicite; la storia di Roma, inoltre, supera nettamente tutte le altre con 62 occorrenze di “Roma” (o “Imperio romano”, o “Imperio di Roma”) e 63 di “romani”, contro, ad esempio, le 7 di “Atene” o le 8 di “Sparta”. Si nota subito che le citazioni esplicite dell’autore costituiscono, in ciascuno dei quattro casi, la minor parte degli effettivi riferimenti; tutti gli altri sono o episodi tratti dalle narrazioni di questi autori o citazioni implicite<sup>29</sup>, a conferma dell’esistenza di una “comunità di discorso” che in tali menzioni si ritrovava agilmente. In generale, il testo di Botero si compone esattamente dei medesimi elementi di altri scritti affini: citazioni, episodi storici e commento o argomentazione boteriana.

Per entrare ora più a fondo nel testo, non è nemmeno necessario scomodare l’indice dei nomi per aver chiari i punti di riferimento di Botero; nella *Lettera dedicatoria* afferma:

Per diverse occorrenze, parte mie, parte de gli amici e de’ padroni, mi è convenuto a questi anni adietro far varii viaggi e praticare, più di quello che io avrei voluto nelle corti di re e di principi grandi, or di qua, or di là da’ monti. Dove, tra l’altre cose da me osservate *mi ha recato somma meraviglia il sentire tutto il dì mentovare ragione di Stato, et in cotal materia citare ora Nicolò Machiavelli, ora Cornelio Tacito: quello perché dà precetti appartenenti al governo et al reggimento de’ popoli, questo perché esprime vivamente l’arti usate da Tiberio Cesare e per conseguire e per conservarsi nello imperio di Roma.* Mi parve poi cosa degna (già ch’io mi trovavo bene spesso tra gente che di sì fatte cose ragionava) ch’io ne sapessi anco render qualche conto. Così, messomi a dare una scorsa all’uno et all’altro autore, trovai che in somma *il Machiavelli fonda la ragione di Stato nella poca coscienza, e Tiberio Cesare palliava la tirannia e la crudeltà sua con una barbarissima legge di maestà* e con altre maniere che non sarebbero state tollerate dalle più vili femine del mondo, non che da’ Romani, se C. Cassio non fosse stato l’ultimo dei Romani. Sì che io mi meravigliavo grandemente che *un autore così empio e le maniere così malvagie d’un tiranno fossero stimate tanto, che si tenessero quasi per norma e per idea di quel che si deve fare nell’amministrazione e nel governo de gli Stati.*<sup>30</sup>

Machiavelli e Tacito sono qui esplicitamente presentati quali figure essenziali alla descrizione e costruzione della teoria politica, tanto che ovunque e “tutto il dì” se ne sente “mentovare”. Inoltre, Botero assimila Machiavelli a Tiberio, fatto comune per l’epoca, onde tracciare la distanza

---

29 Nella bella edizione di Descendre, le citazioni esplicite sono indicate con numero in tondo, mentre quelle implicite e i riferimenti ad episodi storici sono indicati con numero in corsivo e con parentesi quadre.

30 Botero (2016, 3-4). Corsivo mio.

dal Fiorentino, ma non si esprime negativamente sullo storico romano, a conferma di quel pragmatico e funzionale spostamento di cui abbiamo sopra parlato.

Restando ancora su un piano formale, l'analogia tra Botero e il Tacitismo si esprime anche nell'aspetto precettistico dell'opera, che emerge soprattutto nel libro secondo. In questa sezione, gli avvertimenti e i consigli si susseguono in una sequenza di imperativi affermativi e negativi. Sempre accompagnato da citazioni e esempi storici, lo scrivere boteriano si condensa qui, quasi del tutto, in queste due forme alternative: il principe "non consenta...", "non trascuri...", "non abbracci...", "fermi bene...", "non faccia mutazioni subitanee...", "preferisca le cose vecchie alle nuove..."<sup>31</sup>. Non tutta l'opera segue questo andamento; tuttavia, in ogni sua parte, sono presenti "avvertenze" su come rettamente si debba comportare il sovrano. D'altronde, questa sezione è intitolata "capi di prudenza", titolo che rappresenta appieno quanto sopra affermato: da un lato la "prudenza", cioè la virtù essenziale al politico e, dall'altro "capi", termine che rende esattamente l'idea di un distillato di piccole massime e precetti.

L'aspetto formale del testo si sposa perfettamente, a ben vedere, con la concezione boteriana della prudenza e del corretto modo di scrivere e trattare di teoria politica. "Prudenza e valore" sono i "due pilastri su cui si deve fondare ogni governo"<sup>32</sup>. Essenziali ad affinare la prudenza del principe sono:

La notizia di tutte quelle cose che spettano alla cognizione degli affetti e de' costumi (che si dichiarano copiosamente da' filosofi morali) o alle maniere de' governi (che si esplicano da' politici) perché la morale dà la cognizione degli affetti comuni a tutti, la politica insegna a temperare o secondare queste passioni e gli effetti che ne seguitano ne' sudditi con le arti del ben governare.<sup>33</sup>

Anche nel Benese troviamo la medesima argomentazione e lo stesso presupposto: gli affetti degli uomini sono comuni e, se conosciuti, si possono "temperare o secondare". Tale affermazione è però destinata a restare un presupposto non ulteriormente approfondito: non vi è, nel Benese, un'antropologia coerente e approfondita. Se le arti del ben governare prescindono dalla considerazione prettamente antropologica, come si affina-no? La prudenza, virtù per eccellenza del politico, su cosa si fonda? La risposta di Botero è molto esplicita:

---

31 Botero (2016, 62).

32 Si noti l'eco machiavelliana (1969, 88) in origine ciceroniana (*De Officiis* 1.13.41), dell'identificazione di queste due virtù, proprie della volpe e la seconda del leone.

33 Botero (2016, 51).

Non è cosa più necessaria per dar perfezione alla *prudenza* e per lo buon maneggio della repubblica che l'*esperienza* [...]. Perché molte cose paiono fondate su la ragione, mentre si discorre oziosamente in camera, che, messe poi ad effetto, non riescono.<sup>34</sup>

L'esperienza, come per Machiavelli e altri autori, è “di due sorti, perché o s'acquista immediatamente da noi, o per mezzo d'altri”. Alla prima “molto ristretta” occorre preferire la seconda, sia essa dei vivi o dei morti. Anche quella dei vivi, tuttavia, “non è molto grande quanto al tempo”. È la seconda, la storia, ad assumere quindi un valore essenziale all'affinamento della prudenza. Dalla storia essa parte, sulla storia essa si fonda:

Molto maggiore campo d'imparare è quello che ci porgono i morti, con l'istorie scritte da loro, perché questi comprendono tutta la vita del mondo, e tutte le parti di esso; et in vero l'istoria è il più vago teatro che si possa immaginare. Ivi, a spese d'altri, l'uomo impara ciò che conviene a sé.<sup>35</sup>

La conoscenza storica, insomma, costituisce il nucleo essenziale della teoria e della pratica politiche. Forma e contenuto si saldano insieme: la struttura e l'incedere del testo, composto di citazioni e riferimenti che confermano, negano o esplicitano avvertimenti, consigli e precetti, si pone in perfetta analogia con l'impianto teorico ad essa sotteso. Per spiegare il punto, Botero prosegue:

Ivi si veggono i naufragi senza orrore, le guerre senza pericolo, i costumi di varie genti, e gl'istituti di diverse repubbliche senza spesa. Ivi s'imparano i principii, i mezzi et i fini, e le cagioni degli accrescimenti e delle rovine degl'imperii.<sup>36</sup>

Si noti che Botero adotta qui, come molti altri dei teorici tacitisti, l'incedere tacitano<sup>37</sup>: la sua storia è pensata e modellata sull'esempio dello

---

34 Botero (2016, 54).

35 Botero (2016, 54-55).

36 Botero (2016, 55)

37 Oltre alla lettera dedicatoria di Lipsio alle opere di Tacito, si veda anche de Saveadra Fajardo, D. (1658, lettera al lettore): “qui si trovano anche prodigi straordinari, battaglie formidabili, morti violente di re, cambi di religione e avvenimenti talmente notevoli, che sembra la Divina Provvidenza avesse distrutto tutta la macchina del mondo al fine di fondare la gerarchia della Santa Chiesa Romana e delle presenti monarchie europee” che riprende l'incedere dello storico romano (Tacito, *Storie* 1.2-1.3): “Metto mano a un lavoro denso di eventi, tremendo per gli scontri in armi, lacerato da rivolte, tragico perfino nella pace. Quattro principi eliminati col ferro, tre guerre civili, parecchie esterne e per lo più fra loro connesse [...] E poi l'Italia, afflitta da disastri mai accaduti o ricomparsi dopo molte generazioni [...] E oltre a questa eterogenea somma di umane vicende, i prodigi del cielo e della terra, l'avvertimento dei fulmini e i presagi del futuro, lieti e tristi, misteriosi e



storico romano. Il modo in cui si scrive la storia e il suo significato è esattamente quello pensato più che da Tacito stesso, dai suoi commentatori.

In sostanza, anche per il benese la teoria politica consiste in un coagulo di consigli e precetti che si ricavano dalla storia antica. Il buon politico sarà colui che avrà affinato la virtù della prudenza grazie all'esperienza, in particolare altrui. Mediante essa, egli non avrà tanto compreso le "passioni degli uomini", questione propria ai filosofi morali, quanto "le arti del ben governare", tecniche che corrispondono in pieno a quelle già citate: "la secretezze" perché "i consigli de' precipi, mentre stanno secreti, sono pieni di efficacia e agevolezza, ma non sì presto vengono alla luce che perdono ogni vigore e facilità", la "dissimulazione" che "giova assai" e la "simulazione", sulla quale Botero non si esprime<sup>38</sup>. La "scientificità" dell'opera boteriana deve dunque intendersi come razionalizzazione delle tecniche atte a mantenere stabile l'ordinamento politico<sup>39</sup>; tale razionalizzazione avviene a partire dalla raccolta e sistemazione dei dati disponibili, ovvero delle storie del passato. Analogamente agli scritti del periodo, inoltre, le tecniche governamentali servono per mantenere in essere lo stato, soprattutto di fronte ad un soggetto profondamente turbolento: il popolo "di natura sua instabile e desideroso di novità" che attraverso "varii mezzi" deve essere "trattenuto"<sup>40</sup>.

Quanto al nostro proposito, è allora evidente come, anche in Botero, il presupposto concettuale che consente l'assimilazione della storia antica all'attualità politica resti senza fondamento: che gli uomini sentano sempre e ovunque le stesse passioni è un fatto dato per noto, ma quali esse siano, in che modo si esplichino e quali conseguenze abbiano a livello sociale non è qualcosa che viene approfondito ed è anzi demandato ad un'altra branca del sapere, la filosofia morale. Il relegare altrove la considerazione degli affetti, si noti, risponde – paradossalmente forse – alla necessità di pensare una teoria politica pragmatica ed effettiva, secondo il dettame machiavelliano. Inutile continuare a pensare ad un buon politico, generoso e liberale per natura, virtuoso e desiderante il benessere dei suoi sudditi. Nelle parole di Friedrich Meinecke<sup>41</sup> "per quanto addolcisca e moderi i caratteri della vera ragion di stato [...] non poteva nascondere a se stesso la verità [...] e la verità è che il nucleo centrale di ogni azione politica (esattamente come aveva insegnato Machiavelli) è l'interesse egoistico di colui che governa".

---

evidenti; e mai al popolo romano con più atroci calamità e con segni più pertinenti, venne confermato che gli dèi non attendevano alla nostra salvezza, bensì al nostro castigo".

38 Botero (2016, 67).

39 Borrelli (2001, 7).

40 Botero (2016, 99).

41 Meinecke (1957, 67).

Tale sguardo disincantato e realistico sulla politica non si risolve, tuttavia, in un approccio meramente descrittivo, ma altamente performativo: anche *Della Ragion di Stato* si comprende come insieme di “prescrizioni pratiche”, non di “descrizioni teoriche”<sup>42</sup>. Prescrizioni, consigli e precetti, ricavati dalla raccolta e sistematizzazione delle citazioni, dei riferimenti e degli episodi alla storia antica, sono il risultato di una teoria politica che non si fonda sull’analisi “geometrica”, “genetica”, “deduttiva” degli affetti degli attori sociali, ma sull’osservazione empirica (l’esperienza), sulla raccolta e sull’ordinamento dei dati storici, secondo un modello di “scienza” di stampo baconiano. La possibilità della sua applicazione universale, la sua “scientificità” potremmo dire, si fonda essenzialmente sulla razionalizzazione e codificazione delle tecniche atte a mantenere in essere un ordinamento costituito. Nulla, insomma, di più diverso da quanto faranno poi un Hobbes o uno Spinoza, in cui la descrizione delle passioni umane diviene il vero nucleo centrale di fondazione della teoria politica; tale nuovo fondamento, comporterà, non a caso, un progressivo ridimensionamento, quando non un discreto sospetto, rispetto alla possibilità di continuare ad usare la storia come miniera di indicazioni e precetti politici.

## **Bibliografia**

- Borrelli, G. (2001), Attualità conservativa della «ragion di Stato»: il governo dei popoli tra crisi della decisione sovrana e razionalità governamentale, «Laboratoire italien», <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/403> [consultato il 15 aprile 2019].
- Bourdieu, P. (1997), De la maison du roi à la raison d’État, «Actes de la recherche en sciences sociales», 118: 55-68.
- Botero, G. (2016), *Della Ragion Di Stato*, a cura di Bendittini P., e Descendre, R., Torino: Einaudi.
- Burke, P. (1969), Tacitism, in Dorey, T. A., a cura di, Tacitus, London, 149-171.
- Burke, P. (1995), Tacitism, scepticism, and reason of state, in Burns, J. H., *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, a cura di, Cambridge: Cambridge University Press, 477-498.
- Heavens, E. A. (2001), *Commonplace Books: A History of Manuscripts and Printed Books from Antiquity to the Twentieth Century*, New Haven: Beinecke Rare Book and Manuscript Library.

---

<sup>42</sup> Bourdieu (1997, 65).

- Kapust, D. (2012), Tacitus and Political Thought, in Pagán, V. E. (a cura di), *A Companion to Tacitus*, Hoboken: Wiley-Blackwell, 504-528.
- Lipsio, G. (1607), Lettera dedicatoria a Massimiliano II, in Tacitus, C. (1607), *Opera quae extant. Iustus Lipsius postremum recensuit. Ad-diti Commentarii aucti emendatique ad ultima manu. Accessit C. Velleius Paterculus cum eiusdem Lipsi auctoribus notis*, Antverpiae: ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum.
- Machiavelli, N. (2013), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano: BUR.
- Machiavelli, N. (1969), *Il Principe. Scritti politici*, Milano: Mursia.
- Martínez Bermejo, S. (2010), *Translating Tacitus. The Reception of Tacitus's Works in the Vernacular Languages of Europe, 16th-17th Centuries*, Pisa: Plus Edizioni.
- Martínez Bermejo, S. (2017), Une réputation sujette à controverse. Regards critiques sur Tacite à l'époque moderne, in Merle, A. e Oïffer-Bomssel, A., *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di, Paris: Honoré Champion, 155-174.
- Meinecke, F. (1957), *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'État and its Place in Modern History*, Yale: Yale University Press.
- Momigliano, A. (1947), The first political commentary on Tacitus, «*The Journal of Roman Studies*», 37: 91-101.
- Moss, A. (1991), Printed Commonplace Books in the Renaissance, in Dalzell, A., Fantazzi, A.-C. e Schoeck, R. J., a cura di, *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis*.
- Moss, A. (1996), *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought* Oxford: Clarendon Press.
- Saveedra Fajardo, D. (1658), *Corona gothica, castellana, y austriaca, politicamente ilustrada. Dedicada al Principe de las Españas nuestro señor*, Amberes: Ieronymo y Iuan Bapt. Verdussen.
- Scattola, M. (2014), Per un'epistemologia delle dottrine politiche europee, in Scattola, M., e Scotton, P., a cura di, *Prima e dopo il Leviatano*, Padova: Cleup, 73-108.
- Schellhase, K. (1976), *Tacitus in Renaissance Political Thought*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Schwartz, L. (2017), Histoire et politique dans l'oeuvre de Quevedo. Le modèle de Tacite selon Juste Lipse, in Merle, A. e Oïffer-Bomssel, A., *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di, Paris: Honoré Champion, 278-295.
- Burke, P. (1966), A Survey of the popularity of Ancient Historians, 1450-1700, in «*History and Theory*», 5, 2: 135-152.

- Tierno Galván, E. (1947-48), El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español, «Anales de la Universidad de Murcia», 895-988.
- Toffanin, G. (1921), Machiavelli e il “Tacitismo”. La “politica storica” al tempo della Controriforma, Padova: A. Draghi
- Tuck, R. (1993), Philosophy and Government, 1572-1651, Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitfield, J. H. (1976), Livy>Tacitus, in Bolgar, R. R., Classical Influences on European Culture A.D. 1500-1700, a cura di, Cambridge: Cambridge University Press, 281-293.



# Una técnica verosímil para explorar el ánimo El pensamiento incosciente en las *Lecciones sobre antropología* de Kant\*

Nuria Sánchez Madrid

**Abstract:** This paper aims at giving an account of Kant's treatment of unconscious representations in his Lectures on Anthropology and Logic, highlighting Kant's disavowal of a theoretical inquiry of this kind of representations of the mind and his claim of the existence of a pragmatic technique for addressing them. First I tackle Kant's misgivings against the hypothesis to cast light over the dark side of the mind, drawing as conclusion that the logical unity of apperception remains the unique path giving access to it. Second I give an appraisal of Kant's analysis of social intercourse and its normativity, pointing out that pragmatic rules are able to play with unconscious features of mind in a non-pathological manner. I draw as conclusion that social normativity fullfils a key role for giving a specific value to unconscious thought, as a development of Kant's critics against the attempts to metaphysically explore the field of unconsciousness. This claim helps to assess the scope that pragmatic anthropology possesses in his thought.

**Keywords:** Kant; Anthropology; Unconsciousness; Human Being; Subject.

Uno de los aspectos más llamativos de la exploración antropológica de Kant reside en la atribución de una decidida hegemonía en el ánimo a las representaciones oscuras, al valorar que su campo es inmenso si las comparamos con las consideradas claras<sup>1</sup>. Pero nada en la deducción que Kant procede a realizar de la existencia de esas representaciones, a partir de sus efectos pragmáticos, invita a predecir una inversión o perturbación

---

Universidad Complutense de Madrid (nuriasma@ucm.es)

\* El trabajo ha sido realizado con el apoyo de los proyectos *New Trust-cm* (H2015-HUM-3466), financiado por la Comunidad de Madrid, *Pensamiento y representación literaria y artística digital ante la crisis de Europa y el Mediterráneo* (PR26/16-6B-3), financiado por la UCM/Santander y del proyecto de innovación educativa *Precariedad, exclusión y diversidad funcional. Lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (PIM-CD UCM 2018, n. 148). Todas las citas extraídas de obras de Kant siguen las directrices recomendadas por la *Kant Forschungsstelle* de la Universidad Johannes Gutenberg de Mainz.<sup>1</sup> *ApH*, § 5, AA 07: 135; *V-Menschenkunde*, AA XXV: 868; *V-AppH/Mron*, AA 25/2: 1221-1222; *V-AppH/Busolt*, AA 25/2: 1440 y *V-Log/Philippi*, ad §10, AA 24/1: 341.

del orden de la objetividad, ni tampoco de las artes que integran la sociabilidad humana. El descubrimiento del predominio de las regiones oscuras en el ánimo tampoco suministra un instrumento capaz de revelar los pensamientos más secretos de los hombres, al sortear la resistencia que éstos impongan para mantenerlos en reserva<sup>2</sup>. En efecto, quienes encuentran en los pensamientos que circulan en nuestra mente sin tener plena conciencia de ellos una suerte de fondo secreto del ánimo – al modo del *fundus animae*<sup>3</sup> de Baumgarten– capaz de impactar radicalmente sobre nuestra idea de hombre, no reparan suficientemente en que sólo el ejercicio de «una cierta libertad pragmática»<sup>4</sup> brinda la *ocasión* para identificar *mediatamente* las regiones anímicas donde yacen las representaciones oscuras<sup>5</sup>. Esas representaciones no son, pues, en absoluto ajenas al estudio de lo que el hombre «hace o puede y debe hacer de sí mismo»<sup>6</sup>, a pesar de la tendencia a reducir las a un mero juego de sensaciones, sólo susceptible de análisis fisiológico. Kant considera que en el espacio ocupado por las artes del trato el hombre, objeto reclamado como propio por la psicología empírica, sale al encuentro de un «impensado», tradicionalmente mantenido en reserva por la metafísica, que como una «dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas»<sup>7</sup>, acompaña como reverso a la conciencia. De la misma manera que desde la isla de la verdad se vislumbra el océano vasto y proceloso de la apariencia<sup>8</sup>, la oscuridad del ánimo debe poder situarse con cierta amplitud y hegemonía sobre un mapa tipo del ánimo, que a juicio de Kant nunca encontrará un Linneo<sup>9</sup> a su altura. Para ello, la pregunta por el

---

2 G. Böhme (2002, 217ss.) recoge una divertida anécdota, según la que Christian Thomasius comunicó en 1692 al príncipe curador de Brandenburgo el descubrimiento de una nueva ciencia, la Antropología, en la que «lo oculto del corazón de otros hombres se conocería, incluso contra su voluntad, a partir de la conversación cotidiana».

3 Baumgarten, *Met.*, § 511.

4 Foucault (2008, 27).

5 *Vd.* Manganaro (1983, 102-103 y 117).

6 *ApH, Vor.*, AA 07: 119.

7 La voluntad de Foucault (1966, 333-339) de desplegar, desde Kant, pero también más allá de la analítica trascendental kantiana y frente al *cogito* moderno, una reflexión trascendental que dé razón de «lo impensado» presente en la configuración epistémica exigida por el hombre puede considerarse una *repetición* de la investigación de la Antropología kantiana. Cfr. Foucault (2008, 57), donde se destaca la función desempeñada por el *Kunst* en la apertura kantiana del orden antropológico, que ejerce su soberanía en la producción de una realidad ficticia (representada por el gusto, el protocolo, la cortesía, la seducción...), a la que dota de sentido y cuyos cauces de comunicación establece.

8 *KrV*, A 235/B 294s.

9 La inviabilidad de un Linneo del ánimo humano responde a razones semejantes a las que impiden que un Newton pueda dar razón del origen de una brizna de hierba (*KU*, § 75, AA 05: 400). Si en la *Crítica del Juicio* se afirma que no puede explicarse la unidad sistemática de un organismo por medios mecánicos, en las *Lecciones de Antropología* es



orden inconsciente de nuestro pensamiento debe cumplir las condiciones de toda *quaestio domestica*<sup>10</sup>, en condiciones de resolverse recurriendo a las mismas fuentes de las que ha surgido la pregunta. La oscuridad anímica, por tanto, no pronostica ninguna crisis para esta facultad, sino un progreso en su autoconocimiento. Tras la inmersión en esta *terra incognita*, la lógica verá incrementado su archivo de reglas, una vez aislados los principios e instancias trascendentales que ya estaban funcionando en la experiencia común sin conciencia del sujeto. Uno de los indicios más patentes de la preocupación kantiana por el pensamiento inconsciente lo proporciona el descubrimiento de un principio trascendental que, si bien no constituye la objetividad de la experiencia, sirve como hilo conductor subjetivo para la investigación y clasificación de la naturaleza. Un principio tal parece, en principio, meramente tautológico y perteneciente a la lógica general, pero, en realidad, nos encontramos ante el enmarañamiento ciertamente endemoniado de una presuposición trascendental del Juicio, cuyas raíces se hunden tan profundamente en el suelo de la razón que no pueden ahorrar cierta oscuridad a la investigación que indague cuál es la legitimidad de lo que comparece en forma de máxima<sup>11</sup>. No es, pues, la promesa de una liberación de las condiciones de posibilidad de la experiencia la que impulsa a Kant, como a la ligera paloma de la *KrV*<sup>12</sup>, a convertir en problema las fuerzas ocultas de juicios de los que sólo conocemos el resultado, sino la «conciencia de [nuestra] ignorancia» que, en caso de ser suprimible, en lugar de cerrar, inicia las investigaciones en filosofía y, por de pronto, el examen de las fuentes primeras de nuestro conocimiento<sup>13</sup>. En definitiva, guiará la exploración en las páginas siguientes la asunción del interés kantiano por las representaciones oscuras como una suerte de *punto ciego* necesario para la propia operatividad del sistema de conocimiento puesto en marcha por el entendimiento en el ánimo, más que como la promesa de

---

el trato el que no admite un abordaje en términos de clasificación lógica, sino que debe someterse más bien a una Crítica de la sociabilidad, de la apariencia producida por la comunidad humana.

10 *KrV*, A 476/B 504s.

11 *EEKU*, AA 20: 211-212 y *KU, Einl.*, AA 05: 168 y 170. *Cfr.* G. Lebrun (1970, 272). De esta cuestión me he ocupado extensamente en mi estudio introductorio a la edición que realicé en 2011 de la *EEKU* (Sánchez Madrid, 2011, 9-84).

12 *KrV, Einl.*, § III, B 8. Como la observación patológica de sí mismo evidencia, ello ocurriría al precio de poner la región que alberga ese «dilatado tesoro de erudición» (*ApH*, AA 07: 133) al servicio, aún más tiránico si cabe, de una conciencia superior como producto imaginario de la nuestra, que presuntamente le inspira visiones de mundos suprasensibles (*WDo*, AA 08: 145).

13 *KrV*, A 758/B 786.

un conocimiento *überschwenglich*, que en realidad nunca tomará forma en la pluma de Kant, sino en todo caso de sus inmediatos seguidores.

## 1. La dificultad del estudio de las representaciones oscuras: la paciencia del discurso antropológico

La principal cautela que debe tenerse en cuenta con vistas a la apertura del campo de las representaciones oscuras implica aceptar el hecho de que la representación «yo» sea el único punto de partida viable para delimitar cualquier biografía cognitiva. A nosotros los seres humanos nos está permitido otro comienzo, si tenemos la intención de clasificar las representaciones que hay en el ánimo<sup>14</sup>. Esa representación, que nos «eleva infinitamente por encima del resto de los seres vivos sobre la tierra»<sup>15</sup>, expulsa decididamente al hombre del reino animal<sup>16</sup>, a pesar de la seductora propuesta leibniziana de considerar a la conciencia un umbral demasiado burdo como para detenerse en las *petites perceptions*, que, sin embargo, dejan su huella sutil y continua en nuestro ánimo<sup>17</sup>. Si bien la *atención* y la *abstracción* reflejan la libertad de la facultad de pensar y el poder que el ánimo tiene sobre sí mismo<sup>18</sup>, no hay estado más miserable para el hombre que el derivado del ejercicio *involuntario* de ambas operaciones<sup>19</sup>, donde, como declara el protagonista del cuento de E.A. Poe, *Berenice*, el lugar de los fenómenos es ocupado por visiones y fantasmagorías<sup>20</sup>. Al lector de la

---

14 *PhilEnz.*, AA 29: 45: «Lo primero que percibo en mí es la conciencia. Ésta no es un pensamiento particular, sino aquel al que puedo reconducir las restantes representaciones».

15 *ApH*, § 1, AA 07: 27; *cfr.* *Fortschr.*, AA 20: 270: «[El pensamiento «yo soy consciente de mí mismo»] muestra una facultad sublime, tan por encima de toda intuición sensible que, como fundamento de posibilidad de un entendimiento, conlleva la consecuencia de una total distinción con respecto a todo otro ser animado».

16 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 1033: «[S]i un animal supiera decir 'yo', sería camarada mío». Sobre las observaciones de Kant acerca de la distancia entre la conciencia humana de la distinción y la distinción física animal remitimos a nuestro trabajo «Si un caballo pudiera captar el pensamiento "yo"...» (AA 25/2: 854). Consideraciones sobre la presencia del animal en la «biología gris» de Kant», e-prints UCM (2009), <http://eprints.ucm.es/8031/>.

17 *Vd.* Manganaro (1983, 105).

18 *ApH*, § 3, AA 07: 131.

19 *V-Parow*, AA 25/1: 263-264. *Vd.* Pirillo (2003, p. 487). El escrito de Freud «Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico» (1911) sorprende por su proximidad con la valoración kantiana del fondo aporético de la autoobservación.

20 Poe, «Berenice», in: *Cuentos*, vol. I, trad. de J. Cortázar, 295-296: «Las realidades terrenales me afectaban como visiones, y sólo como visiones, mientras las extrañas ideas del mundo de los sueños se tornaron, en cambio, no en pasto de mi existencia cotidiana,

*Antropología en respecto pragmático* le sorprende, en principio, la inopinada nota que Kant sitúa en el § 7 de la obra, clarificadora de la diferencia entre conciencia lógica y conciencia psicológica. Esa observación no pertenece propiamente a la temática de la obra, sino que responde a la intención de impedir que las extravagancias especulativas de los *illuminati* malversen la función del «yo pienso»<sup>21</sup>. Pretender componer una historia interna del curso involuntario de los propios pensamientos y sentimientos es, a juicio de Kant, la vía recta hacia supuestas inspiraciones recibidas desde lo alto y, en general, hacia una comunidad quimérica con espíritus de los que nada sabemos, que sustituye a aquella en la que me encuentro *efectivamente* con otros seres distintos de mí en el espacio llamado mundo<sup>22</sup>. El principal engaño en que incurrían estas prácticas consiste en descubrir pretendidos contenidos que el sujeto mismo ha producido en nuestro fuero interno de la mano de una *desmedida* atención. Ello ocurre cuando no se toman como objeto de observación las representaciones que hemos provocado nosotros mismos, que seremos su legítimo sujeto, sino los actos de representación que presuntamente vienen al ánimo sin que los hayamos llamado. El visionario, cuyos transportes internos sólo le anuncian un próximo arribo a las costas de Anticira, convierte en su lema la afirmación de Nietzsche, según la cual «un pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero»<sup>23</sup>, pero recibe como réplica la *decisión* kantiana que hace de la conciencia lógica un principio antecedente con respecto a toda experiencia atesorada por el sentido interno<sup>24</sup> y, así, fija «el orden natural de la facultad de

---

sino realmente en mi sola y entera existencia. [...] Esta monomanía, si así debo llamarla, consistía en una irritabilidad morbosa de esas propiedades de la mente que la ciencia psicológica designa con la palabra *atención*. Es más que probable que no se me entienda; pero temo, en verdad, que no haya manera posible de proporcionar a la inteligencia del lector corriente una idea adecuada de esa nerviosa *intensidad del interés* con que en mi caso la facultades de meditación (por no emplear términos técnicos) actuaban y se sumían en la contemplación de objetos del universo, aun de los más comunes». Debemos esta referencia a Manganaro (1983, 95). *Vd.* F.-X. Chenet (1994, 44): «Kant no enseña solamente que el objeto sea dado, sino que no puede ser dado más que como efecto de una *afección*»; *cfr.* Lebrun (1982, 208).

21 *ApH*, § 7, AA 07: 143: «era necesario [...] retroceder tanto con tal de impedir el perjuicio que las cabezas especulativas causan a esta pregunta». La pregunta concierne a la posibilidad del conocimiento *a priori*.

22 *ApH*, § 2, AA 07: 130. *Vd.* Goldmann (1948). *Cfr.* Longuenesse (2006, 302); *cfr.* *KrV*, «Refutación del idealismo», B 275: «incluso nuestra experiencia *interna*, indudable para Descartes, es posible sólo si se presupone experiencia *externa*» y R 3826, AA 17: 304: «Dios conoce todo conociéndose a sí mismo. El hombre se conoce a sí mismo conociendo otras cosas».

23 *Más allá del bien y del mal*, § 17.

24 *ApH*, § 7, AA 07: 143: «[P]or todo esto es aconsejable y hasta necesario empezar por los *fenómenos* observados en sí mismo, y únicamente pasar más tarde a afirmar ciertas

conocer»<sup>25</sup>, con arreglo al cual la espontaneidad de la imaginación queda embrudada por la del entendimiento. Con ello queda claro que el sentido interno no puede servir de base a ninguna observación, pues su realidad se reduce a un fluir constante de representaciones, que solo encontrará un referente fijo de la mano de la unidad sintético-originaria de la apercepción.

Seguramente la razón principal que malogra las expectativas de la psicología como ciencia, reducida – no lo olvidemos– a una situación aún más menesterosa en este punto que el arte sistemático que puede llegar a ser la química, obedece al hecho de que la matemática no tiene aplicación en los fenómenos del sentido interno. Asimismo, sólo podemos separarlos mentalmente, sin que esté en nuestra mano mantenerlos en esa situación el tiempo suficiente para combinarlos de nuevo y dejarlos tal y como estaban al principio. De hecho, la mera observación «altera y disimula»<sup>26</sup> el estado del objeto observado, por lo que ni siquiera será viable realizar una doctrina *experimental* psicológica, que quizá, si bien Kant no se pronuncia sobre ello, sea factible articular tomando como objeto al animal. En realidad sí habrá un experimento apropiado para la naturaleza humana, pero tan ligado al ejercicio de la libertad, que, como veremos más adelante, a propósito de nuestra naturaleza es preferible abandonar el término «experimento» por el «juego».

El § 4 de la *ApH* dedicado a la cuestión de la observación de nosotros mismos termina con una nota<sup>27</sup> en la que se recuerda que, dada nuestra finitud, no podemos evitar la paradoja de que nuestro yo *nos parezca* doble – en una doblez que concierne al modo de representación y no al contenido representado, esto es, como apercepción *pura* de la reflexión y como apercepción *empírica* de la aprehensión. La primera no es objeto de estudio de la psicología, sino fundamento de la «entera lógica»<sup>28</sup>, a saber, el «respecto formal de la conciencia [*Förmliche des Bewußtsein*]»<sup>29</sup>, que «puede ser clar[o] (conciencia empírica) u oscuro»<sup>30</sup>, pero sin el cual sólo encontraríamos una amalgama caótica de estados en nuestro ánimo, desligados de toda representación. Ambas dimensiones del yo no son, en realidad, co-originarias – una pone el escenario en que la otra aparece–, ni tampoco

---

proposiciones que afectan a la naturaleza humana, esto es, a la *experiencia interna*».

25 *ApH*, § 4, AA 07: 134.

26 *MAN*, AA 04: 471.

27 *ApH*, § 4, AA 07: 134; cfr. op. cit. § 7, AA 07: 141-142.

28 *KrV*, § 16, nota, B 134.

29 *ApH*, § 7, AA 07: 141. *Vd.* comentario de M. Foucault (2008, 23-24 y 35) sobre la atención que el manuscrito H de la *ApH* dedica al conocimiento de sí.

30 *KrV*, A 117, nota.

son estadios evolutivos que una mirada a la infancia nos permita escindir<sup>31</sup>. Siendo la conciencia empírica necesariamente «cambiante [*wandelbar*]», no puede proporcionar ni tampoco desembocar por sí sola en un «sí mismo estable o permanente [*stehendes oder bleibendes Selbst*]»<sup>32</sup>, por tanto, cuando el sujeto alcance conciencia de la sucesión de las aprehensiones que integran la serie de sus experiencias internas, aquella será el signo de que ya se representa siempre «a sí mismo en los distintos estados como uno y el mismo *sujeto*»<sup>33</sup>, hasta el punto de que raramente repare en ello. Cuando, por ejemplo, realizamos una operación básica de cálculo<sup>34</sup> la *conciencia lógica* se basta para dirigir el entero proceso, sin perjuicio de que nos refiramos a ese punto supremo de todos nuestros juicios con expresiones tan poco subjetivas como «Yo, o Él, o Ello (la cosa) que piensa»<sup>35</sup>, al que no accedemos como lo haríamos en relación con cualquier otro objeto. Si insistimos en avanzar por este camino, nos veremos inducidos – matiza Kant – a «girar alrededor de él en un perpetuo círculo» [*in einem beständigen Cirkel herumdrehen*]<sup>36</sup>, al haber renunciado a reconocer su verdadera identidad, a saber, la de una función trascendental. A esta forma errónea de entender la conciencia trascendental se suma otra, que advierte en la apercepción pura una suerte de «mente universal» y despersonalizada<sup>37</sup>, que nada tiene que ver con nosotros como sujeto empírico, pues, si bien hablamos de una función lógica y no de la propiedad empírica de una persona, no debe obviarse que cada sujeto se sabe afectado *por sí mismo* cuando se observa y no por el entendimiento de otro, por mucho que se trate de un entendimiento

---

31 M. Capozzi (2007) ha ensayado una lectura del § 1 de *ApH* que parte de este supuesto; *cfr.* M. Baum (2002, 109). *Vd. ApH*, § 1, AA VII: 128: «Pero el recuerdo de los propios años infantiles no llega, ni remotamente, hasta esa edad; porque no fue la edad de las experiencias, sino de las meras percepciones dispersas o todavía no reunidas bajo el concepto del objeto»; *cfr.* el interesante comentario de este § por Cohen-Halimi (2008).

32 *KrV*, A 107.

33 *ApH*, § 4, AA 07: 134.

34 *KrV*, A 103.

35 *KrV*, B 404. Nos parece sugerente la siguiente propuesta hermenéutica de Longuenesse (2006, 304): «“I” in Kant’s “I think” is not a selfreferring expression in the modern sense of theories of reference. Rather, it is a term, or a thought, playing a role in our activity of binding representations in a way that makes them both, and inseparably, related to objects “in the weighty sense” ascribed to the agent that is accountable for the act of binding, whoever or whatever that agent might be. Considered in this way, if we want to find a modern descendent to Kant’s “formal” or “logical” I, perhaps it could be found more in the direction— *horribile dictu!*— of Freud’s *ego* as opposed to *id* (both of which, rather than referring to a particular *entity*, define a specific logic of the mind)—than in the direction of contemporary theories of self-reference».

36 *Ibid.*

37 Como sugieren W. H. Walsh (1966, 190) y Ph. W. Rosenmann (1999, 185-230).

superior<sup>38</sup>. Este último error comporta un riesgo considerable, pues, si bien es factible pensar por uno mismo, cabe hacerlo de un modo oscuro, de suerte que quien desemboca en un hallazgo notable desconozca el principio del que se ha servido para ello. Por su parte, es significativo que quienes no piensan nunca por sí mismos «pose[a]n la agudeza de descubrirlo todo» y crean conocer ya de antemano todo lo que se les comunica<sup>39</sup>. Esta última clase de individuo, no el primero, echaría a perder toda investigación y el ejercicio de la filosofía misma.

Lejos de las recomendaciones de Kant para conservar la salud mental, la introspección ejemplificada por Bourignon, Pascal o Haller<sup>40</sup> coincide en «fisionomía [*belauschen*] en el propio interior» con el fin de atrapar pensamientos, por así decirlo, en estado virginal, dado que se espera que aparezcan «sin que se les llame»<sup>41</sup>, esto es, sin que lleguen a ser actos de conciencia, de suerte que «los principios del pensar no [vayan] (como deberían) por delante, sino a la zaga»<sup>42</sup>. Ello no sería posible si no fuera la imaginación, en lugar del entendimiento, la que dirigiera la contemplación, produciendo las más variopintas quimeras, una patología asociada a la «enfermedad de grillos», que concede a la fantasía mayor solidez que a la realidad<sup>43</sup>. Sin embargo, se requiere una intensa disciplina para con-

---

38 J.-L. Marion (1997, 349), ha contestado este tipo de lectura de la apercepción trascendental en Kant; *vd.* el análisis de H. Heimsoeth (1971) sobre la resonancia averroísta del 'yo pienso' kantiano, más centrado en el uso práctico de la razón; *cfr.* asimismo P. Merlan (1969) y S. C. Tornay (1943). *Vd.* T. de Aquino, *In 1 ad Corinthios*, 15, 19, lect. 2, n° 924: «El alma no es el hombre entero; mi alma no es yo [*Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*]».

39 Kant se pronuncia de esta manera a propósito de la recepción académica de la distinción de todos los juicios en analíticos y sintéticos en *Prol*, § 3, AA 04: 270. En lo que concierne al fenómeno legítimo del empleo de un método en la investigación del que el científico no es consciente *vd.* *KrV*, A 834/B 862: «Nadie intenta instituir una ciencia sin basarse en una idea. Pero en la elaboración de ella muy raramente el esquema, e incluso la definición que él [el científico] da de su ciencia al comienzo, corresponden a la idea que él tiene, pues ésta reside en la razón como un germen cuyas partes están todas todavía ocultas y muy poco desarrolladas y apenas son cognoscibles para la observación microscópica».

40 N. Pirillo (2003, 393-394) ha recogido aquellos apuntes de los cursos de Antropología en que Kant expresa un juicio elogioso sobre la observación del yo *im singulari* de Montaigne, que sólo se atiene al yo empírico, al que valora como un potente fármaco contra la presunta iluminación interior de los autores de diarios.

41 *ApH*, § 4, AA 07: 133.

42 *ApH*, § 4, AA 07: 134.

43 *Vd.* la descripción del soñador despierto [*wachender Träumer*] en *TG*, AA 02: 343-344. *Cfr. op. cit.*, AA 02: 317: «El reino de las sombras es el paraíso de los ilusos. Encuentran aquí un país sin fronteras en el que pueden instalarse a gusto: vapores hipocóndricos, cuentos de vieja y milagros de convento no dejan que les falte material para construir».

figurar este reino de las sombras. De hecho, cada cual tiene a su alcance experimentar la operación mediante la que el entendimiento determina al sentido interno produciendo el efecto al que llamamos *atención*:

No veo cómo se puede encontrar tanta dificultad en que el sentido interno sea afectado por nosotros mismos. Todo acto de *atención* puede darnos un ejemplo de ello. El entendimiento determina siempre, en él, al sentido interno de acuerdo con el enlace que él piensa, de modo que llegue a producirse una intuición interna que corresponda a lo múltiple en la síntesis del entendimiento. En qué medida es afectado con ello habitualmente el ánimo, podrá percibirlo cada cual en sí mismo.<sup>44</sup>

La molestia derivada de la dilatación de este estado responde, en buena parte, a la subrepción por la que atribuimos al alma una posición en el espacio, que entra en franca contradicción con su función principal, considerada por T. de Aquino como *transcendentia* y formulada originalmente por Aristóteles como poder ser en cierto modo todas las cosas. El texto pre-crítico *Sueños de un visionario* establece que una meditación esforzada, un estado de ansiedad o de alegría son ocasiones que permiten relativizar la exigencia de localización del «órgano del alma», pues unas veces se piensa que está en el cerebro, otras en el corazón o en el diafragma. Esa variación indica que el ánimo moviliza cada vez un órgano distinto y su correspondiente situación en el cuerpo, víctima de la ilusión según la cual el pensamiento se encuentra en alguno de ellos. Kant responsabiliza a la teoría fisiológica de las *ideae materiales*, de uso común entre los metafísicos cartesianos, de semejante subrepción:

La causa que hace que se crea sentir el alma *pensante* principalmente en el cerebro es quizá esta: todo esfuerzo de reflexión exige la mediación de signos en favor de las ideas que se quiere evocar para que reciban de su compañía y apoyo el grado de claridad necesario; pues los signos de nuestras representaciones son principalmente de tal naturaleza que han de ser recibidos por el oído y la vista, dos sentidos que las impresiones del cerebro ponen en movimiento, puesto que sus órganos están próximos a él. Pues si la evocación de esos signos, llamados por Descartes ideas materiales, consiste propiamente en provocar en los nervios un movimiento análogo al que la sensación produjo anteriormente, el tejido del cerebro está obligado esencialmente a vibrar en armonía con las impresiones anteriores, de donde se deriva su fatiga.<sup>45</sup>

---

44 *KrV*, § 24, B 156-157. En los *Progresos* (AA 20: 270) vuelve a insistirse en que todo acto de atención afecta al sentido interno y, si se mantiene durante mucho tiempo, puede llegar a ser molesta [*beschwerlich*]. «Attentio prolongata fatigata» leemos en una reflexión de los años 60 (AA 15/1: 59).

45 *TG*, AA 02: 324; *cf. op. cit.*: 345. Acerca de la atribución de Kant de las *ideae materiales* a Descartes remitimos a la nota histórica preparada por G. Chamayou (2007, 250-251) para su edición de la traducción francesa del *Epílogo a 'Sobre el órgano del alma' de Sömerring*. Allí se recogen interesantes puntualizaciones eruditas sobre este escurridizo



Kant no es partidario de este tipo de explicación materialista, pero reconoce que al menos ésta tiene la ventaja de no confundir el discurso del fisiólogo con el del metafísico. Las presuntas huellas orgánicas que las ideas dejan a su paso repiten, como una suerte de negativo patológico de nuestra receptividad, el proceder con que los entes mundanos nos afectan, de suerte que, mientras que en el primer caso las líneas directrices del movimiento «se cortan en el interior del cerebro»<sup>46</sup>, produciendo vanas fantasmagorías – *velut aegri somnia, vanae finguntur species*, los célebres versos horacianos citados por Kant –, en el segundo, lo hacen fuera de él, comunicándole la existencia del mundo externo. Sin embargo, debe prescindirse del apoyo cartesiano en las huellas orgánicas del ejercicio del pensamiento si se pretende averiguar en qué consiste propiamente pensar. La misma experiencia interna confirma que el único acceso no patológico al alma [*Seele*] procede de su actividad y de la fuerza – la *virtus* – es decir, del uso de las facultades, cuyos efectos percibimos en el ánimo [*Gemüth*]:

[E]l alma es un objeto del sentido interno y no ocupa, consiguientemente, espacio alguno. Pero, si le doy un espacio, hago de ella un objeto del sentido externo y la convierto en materia. Por eso su presencia en el cuerpo no puede determinarse *localiter*, sino *virtualiter*, por el influjo que tiene sobre el cuerpo.<sup>47</sup>

Tal y como leemos en el *Epílogo* de Kant a la obra «Sobre el órgano del alma» del anatomista Sömmerring, «aunque la mayoría de los hombres crean sentir el pensamiento en la cabeza, sin embargo, se trata sólo de un error de subrepción»<sup>48</sup>, pues toman *el juicio sobre la causa* que haya podido producir esa sensación *por la sensación* de esa causa localizada efectivamen-

---

término de estudiosos de Kant como J. Ferrari y R. Brandt. Este último señala que en la edición latina de las *Passiones animae* aparecen varias veces (§§ 23, 33, 35 y 42) las *ideae materiales*. Descartes se refiere en el *Tratado del hombre* a «las ideas que se forman sobre la superficie» de la glándula pineal (AT XI, 184). Por su parte, Max Dessoir (1924, 226) indica que durante el siglo XVIII la formación de figuras atribuidas a los movimientos producidos en el cerebro fue un método extendido entre médicos y metafísicos para la «localización» de los pensamientos.

46 TG, AA 02: 345.

47 V-MP/Mron, AA 19: 909 y V-MS/Vigil, AA 19: 1028-1030. Recomendamos la lectura del estudio introductorio de G. Chamayou (2007, 16-19) a la edición francesa de escritos de Kant sobre la relación entre el alma y el cuerpo, pues ofrece un balance provechoso sobre la crítica kantiana del proyecto de localización del alma humana. Cfr. V-MP/Dohna, AA 28: 680: «Se podría llamar *anima* [*Seele*] al sujeto de la sensación; *animus*, lo mental [*Gemüth*], el sujeto de los pensamientos y *spiritus* [*Geist*], en tanto que sujeto de la espontaneidad». Cfr. Lucrecio, *De rerum naturae*, III, vv. 136-161, donde se denomina *anima* al principio vital disperso por todo el cuerpo y *animus* al poder de pensar y apetecer, situado en el pecho.

48 Aus Sömmerring: *Über das Organ der Seele*, AA 12: 32-35.

te. La presencia *virtualiter* del alma exige realizar una hermenéutica de sus efectos, que disuelve toda pretensión de asignarle un lugar en el espacio. Esta última observación tiene un alcance considerable para el análisis kantiano del pensamiento inconsciente<sup>49</sup>. Una vez abandonado el criterio del anatomista, buscaremos al alma desde el *interés*<sup>50</sup> de nuestras fuerzas o facultades, de suerte que la primera cederá su lugar al ánimo [*Gemüth*], a saber, «la facultad que combina las representaciones dadas y produce la conciencia empírica»<sup>51</sup>. Esta observación es de vital importancia precisamente para orientar la búsqueda de la «localización» anímica de representaciones oscuras, pues también ellas presuponen la presencia virtual de lo que a partir de ahora llamaremos conciencia o apercepción trascendental, sin la que o bien no serían siquiera pensables, o bien no llegarían a ser nada para nosotros. Frente a esta posición, toda meditación que avance en la línea cartesiana de sutilizar «sobre las huellas de impresiones que permanecen en el cerebro y que han dejado las sensaciones padecidas»<sup>52</sup> está llamada a desembocar en la impotencia teórica, pues nos vuelve meros espectadores de operaciones que la naturaleza realiza en nosotros. Pero tan indispensable como el acto que hace de nosotros una inteligencia es el que haya alguna materia que determinar:

[L]a proposición ‘Yo pienso’, en la medida en que dice tanto como: *yo existo pensando*, no es una mera función lógica [...] y no puede tener lugar sin el sentido interno.<sup>53</sup>

---

49 Del enlace entre el alma y el cuerpo, indisoluble mientras estemos vivos, se ha ocupado Starobinski (1981, 273), cuyas conclusiones son en buena parte aplicables a la reflexión de Kant sobre el inconsciente: «Al dejar de tener en la vida del cuerpo su único origen, el inconsciente escapa a la competencia exclusiva de un abordaje médico y procede de una hermenéutica».

50 *KpV*, AA 05: 119, donde se denomina ‘interés’ al principio que contiene la condición bajo la cual se incentiva el ejercicio de una facultad.

51 *Aus Sömmerring...*, AA 12: 32, nota; *cfr.* el valioso comentario de Krüger (1967, 43ss.) a la distinción entre *Seele* y *Gemüth* y su alcance para la pregunta kantiana por la naturaleza humana.

52 *ApH*, AA 07: 119. Como expresión de la desconfianza de Kant hacia una aproximación fisiológica al origen de nuestros pensamientos puede acudirse a la *carta a Marcus Herz de finales de 1773*, en *Br*, AA 10: 145-146: «Mi propósito es abrir mediante ella las fuentes de todas las ciencias: de las costumbres, de la habilidad, del trato, del método para formar y gobernar a los hombres, en consecuencia, de todo lo práctico. En ella busco fenómenos y sus leyes más que los primeros fundamentos de la posibilidad de modificar la naturaleza humana. De ahí que excluya de ella la investigación sutil y, a mis ojos, por siempre inútil, acerca del modo en que los órganos del cuerpo están unidos a los pensamientos. Me limito en todo momento a la observación, incluso en la vida cotidiana, de manera que mis oyentes no tengan, de principio a fin, una materia seca, sino siempre una ocupación entretenida en virtud de la ocasión que tienen de comparar su experiencia habitual con mis observaciones».

53 *KrV*, B 429 s. En una carta a Tieffrunk, del 5 de abril de 1798 (*Br*, AA 12: 241), Kant muestra su perplejidad ante el planteamiento del sujeto en Fichte, desde la conside-

Aislado de su aplicación, el acto supremo de la facultad del entendimiento se ve reducido al estatuto de una «intuición empírica indeterminada», «una percepción indeterminada» y «algo real»<sup>54</sup>, que todavía no produce ninguna experiencia. Diremos, pues, a modo de conclusión provisional, que el estado más saludable para una facultad reside en su uso, por lo que careceremos de conciencia psicológica si no nos servimos de la conciencia lógica<sup>55</sup>, lo que equivale a afirmar que lo más perjudicial para el ánimo es obcecarse en la observación de sí. No es de extrañar que el primer progreso que el médico debe realizar con el paciente hipocondriaco sea conseguir que este se olvide de sí mismo<sup>56</sup>. Volverse uno mismo el objeto de los propios pensamientos debe practicarse únicamente a ratos sueltos [*Zwischenräume*], pero debe evitarse que ese esfuerzo se convierta en una propensión habitual, pues terminaría por agotar nuestra facultad de pensar<sup>57</sup>. La fuerza vital se fortalece de la mano de la contemplación de cosas externas, mientras que se debilita cuando el sujeto se sumerge en las terribles imágenes que produce en su ánimo. Por ello, es preferible no pensar en nada, vaciarse enteramente de pensamientos, a fijar la atención en uno mismo con arreglo a aquel egoísmo físico del que se habla puntualmente en las Lecciones de Antropología. Puede que el árbol de la vida sea verde y dorado, pero no nos queda otra vía que contemplarlo desde la imparcial y grisácea lente de la teoría<sup>58</sup>. Y, puesto que por de pronto se trata de *nuestra* vida, la teoría debe suspender, en primer lugar, el monopolio que pensamos tener sobre ella. Para rellenar este *locus vacans* teórico surge una *episteme* pragmática, que ofrece una salida al callejón sin salida de la

---

ración de que una mera forma del pensamiento sin materia [*Stoff*] alguna que determinar produciría extrañeza en el lector al no tener «ante sí ninguna cosa a la que pueda aplicarse»; *vd.* comentarios sobre la carta y sus consecuencias para la comprensión de la Lógica de Kant en Capozzi (2002, 141). *Cfr.* *Opus postumum* (AA 21: 76).

54 *KrV*, B 423, nota. *Vd.* Ameriks (2003, 81) y Mathieu (1994, 80).

55 *V-MP-L1/Pöhlitz*, AA 28: 227 y *KrV*, A 108 y A 118.

56 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 862: «[C]uanto más estamos fuera de nosotros y nos ocupamos de otros objetos, tanto más protegemos nuestra fuerza anímica»; *cfr.* *V-Parow*, AA XXV: 251-252.

57 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 862-863.

58 Goethe, *Faust*, I parte, vv. 2038-2039. El siguiente texto de *Log*, AA 9: 32 expone magníficamente la prelación de la apercepción trascendental con respecto a cualquier acto de representación empírico, orden que es condición de posibilidad de nuestra experiencia: «En propiedad, conciencia es la representación de que otra representación está en mí»; *cfr.* T. de Aquino, *STh*, I, qu. 14 «Sobre la ciencia de Dios», a. 1 ¿Hay o no ciencia de Dios?, sol.: «[L]a diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce».

especulación sobre uno mismo en el *juego*, un escenario pluralista, del que nos ocuparemos a continuación.

## 2. El concepto de juego y la formación de un mapa pragmático de las representaciones del ánimo

Es interesante para nuestro propósito atender al hecho de que los fenómenos vinculados a la actividad oscura de las facultades del ánimo sean reveladores con respecto a la relación que esas mismas facultades mantienen entre sí. Por ejemplo, el modo en que la razón le prepara su campo al entendimiento<sup>59</sup>, ordenando con arreglo a una unidad sistemática el conjunto de sus conceptos, recuerda – *mutatis mutandis* – la manera en que surge la sospecha de haber realizado cálculos inconscientes en quien descifra los caracteres que componen un escrito<sup>60</sup>. Tanto el lector como el entendimiento sólo advierten cuál fue su verdadero punto de partida cognoscitivo con posterioridad, a saber, tras haber terminado de leer o bien el texto literario, o bien la experiencia como espacio interconectado de fenómenos. Se trata de una limitación que la antropología ha de tener muy en cuenta en lo que concierne al conocimiento de la naturaleza humana, pues cuando los resortes de una operación mental están activos, no los podemos observar, y cuando los observamos, dejan de actuar o modifican su actividad<sup>61</sup>. Sólo entonces aparece la pregunta decisiva, a saber, la que indaga si he sido consciente del conjunto de operaciones que han sido precisas para hacer lo que acabo de hacer. La pregunta no inicia una exploración exhaustiva de cuáles y cuántas han sido esas operaciones y presupuestos imprescindibles para el delecto y posterior lectura de los caracteres de sendos textos, sino que se conforma con tener noticia de la existencia de ese inconsciente cognitivo, con frecuencia tan efímera que dificultaría considerablemente su localización<sup>62</sup>. Otra fórmula del mismo fenómeno de sobrepujamiento en-

---

59 *KrV*, B 685.

60 *NG*, AA 02 191: «Pero ¡qué actividad digna de admiración, que no notamos en medio de nuestras operaciones, no estará oculta en las profundidades de nuestro espíritu!, debido a que las acciones son muchas, pero cada una sólo se representa con mucha oscuridad. Las pruebas de ello son conocidas a cualquiera. Tómense en consideración entre éstas tan sólo las acciones que acontecen en nosotros de manera inadvertida cuando leemos y uno tendrá que asombrarse de ello. Puede consultarse acerca de esto, entre otros, la *Lógica* de Reimarus, que se ocupa del asunto»; cfr. *KrV*, A 314/B 370-371, *Proleg.*, § 30, AA 04: 312 y *V-*ApH*/Fried*, AA 25/1: 479; *vd.* Kitcher (1999, 381) y Volkelt (1876).

61 *ApH*, *Vor.*, AA 07: 121.

62 Manganaro ha subrayado que el propósito de Kant, al reparar en la existencia de representaciones oscuras, no es una iluminación total del ánimo (1983, 105): «[E]l

laza al *pensar* con el *conocer*, de suerte que, a diferencia de las condiciones de posibilidad del *conocer*, para *pensar* algo basta con que no me contradiga<sup>63</sup>. Kant sostiene que nunca dejamos de *pensar* mientras estamos vivos, lo que equivale a afirmar que el entendimiento no es la única facultad que interviene en el conocimiento. No nos podemos permitir dejar de anticipar diligentemente las conclusiones que finalmente arrojarán nuestros juicios. Es esta una necesidad [*Bedürfnis*] que acucia a nuestra facultad de juzgar, cuyo ejercicio no podemos suspender potestativamente<sup>64</sup>. Es más, la actividad de juzgar en su conjunto presupone que los entes, naturales o no, se dejarán clasificar con arreglo a las condiciones de un sistema lógico. En ocasiones, por efecto de la costumbre, ya no reparamos en este llamado [*Geheiß*] del Juicio<sup>65</sup>, sin el que, empero, se hundiría el entero negocio de esta facultad. En ese constante ejercicio de anticipación no se advierte tanto la sombra de las percepciones inconscientes del racionalismo, sino más bien el influjo que el orden sistemático exigido por la razón ejerce sobre las obras del entendimiento, cuyo campo dispone a modo de escenario, tal y como pone de manifiesto la pesquisa de los fines naturales satisfechos por la tendencia de la razón a producir conceptos trascendentes<sup>66</sup>.

Acerquémonos ahora a la perspectiva que las Lecciones de Lógica y Antropología de Kant ofrecen acerca de las representaciones oscuras. En primer lugar, deberá delimitarse a qué disciplina compete determinar «las reflexiones que el entendimiento ha hecho en la oscuridad»<sup>67</sup>, responsabilidad que no puede recaer, como veíamos, en la lógica, que con ello vería

---

proceso kantiano de *Aufklärung*, que tiene tantas afinidades con la *Erklärung* de Wolff, no va simplemente de lo oscuro a lo claro, sino de lo claro a lo oscuro, es decir, de lo que es dado como un claro «indicio» a la reconstrucción del campo de lo oscuro. En este proceso, que es un proceso memorativo, más que cognitivo en sentido freudiano, la absoluta completud del mundo oscuro se postula, pero no se da nunca». Foucault (2008, 38-39) se ha ocupado de la relación entre las zonas anímicas que dominamos frente a aquellas en las que, todo lo más, jugamos activa o pasivamente, tomando como hilo conductor la relación entre *Gemüt* y *Geist*.

63 *KrV*, B 28.

64 *WDO*, AA 08: 139.

65 *KU*, *Einkl.*, § VI, AA 05: 87-188.

66 *Prol*, AA 04: 362ss. Hasta el punto de llegar a decir que «acaso la experiencia también esté, mediatamente, sometida a la legislación de la razón» (364), a lo que quizá podría añadirse que esta conexión, la más directa, entre ambos planos es generalmente un indicio regulativo que permanece oscuro para el investigador, que sólo logra seguir con dificultad. Cfr. *KrV*, A 737/B 765s., donde, a propósito de la inviabilidad de emplear un método dogmático en filosofía, Kant asevera que nuestra razón es subjetivamente un sistema, pero cuando su uso procede mediante conceptos ha de contemplarse como «un sistema de la indagación con arreglo a principios de la unidad», a la que la experiencia suministra el material necesario.

67 *V-Lol/Pöhlitz*, AA 24/1: 536.

entorpecida innecesariamente su ocupación, sino en la metafísica. El descubrimiento de la oscuridad del ánimo queda así indisolublemente ligada a la historia de esta ciencia buscada<sup>68</sup> y, en realidad, de la filosofía entera, que al no poder dejar en manos del cálculo matemático lo que sólo pueden suministrar conceptos suficientemente depurados, progresa en la medida en que lo hace el análisis de sus conceptos. Habida cuenta de que «la mayor parte de lo que el entendimiento hace transcurre en la oscuridad»<sup>69</sup>, el estudioso de la metafísica no puede deshacerse de la responsabilidad de investigar, tanto como sea posible, las fuentes donde yacen «los muelles ocultos de lo que ocurre a la luz»<sup>70</sup>, es más, semejante estudio no es ninguna bagatela<sup>71</sup>:

Desplegar estos fundamentos oscuros es el negocio del filósofo, con ocasión del cual con frecuencia nos asombramos ante el acierto de la constitución del hombre. Los gérmenes de nuestros pensamientos yacen en nosotros mismos y este es el verdadero tesoro del alma humana; lo que se ha desplegado hasta ahora es infinitamente pequeño frente a lo que podría desplegarse aún. Todos los metafísicos, moralistas, tienen, por consiguiente, que contribuir al esclarecimiento de las representaciones oscuras.<sup>72</sup>

Si este es el contexto general de la búsqueda, un lugar especial merecen los juicios provisionales [*vorläufige Urteile*]<sup>73</sup>, piezas de una lógica heurística diseminada en la obra de Kant. El procedimiento natural es que advirtamos la presencia de ese suelo oculto de la facultad de juzgar una vez emitido un juicio determinado, de suerte que partiendo de este último reconstruyamos el contenido y alcance del que ha dirigido ocultamente la búsqueda<sup>74</sup>. Conviene tener en cuenta que la lógica resultante del ensayo anterior está destinada a permanecer en un estado fragmentario, pues el deseo de controlar enteramente la aparición de los juicios fallados secre-

---

68 *V-Lol/Blomberg*, AA 24/1: 123: «[l]a doctrina de los conocimientos oscuros no es en absoluto lógica, sino solamente metafísica» y *V-Lol/Philippi*, AA 24: 410.

69 R 177, AA 15/1: 65; *cf.* R 2342, AA 16: 324: «El conocimiento verdadero oscuro es el elemento material para conceptos claros verdaderos». En una carta dirigida a Reinhold, con fecha del 20 de septiembre de 1791, AA 11: 288, Kant declara que el análisis favorece a la elaboración de una *Crítica de la razón pura*, pues permite que «lo que aún se me muestra oscuro, se vuelva distinto».

70 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 479.

71 *V-Menschenkunde*, AA 25/1: 481; *cf.* *V-Parow*, AA 25/1: 252

72 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 871.

73 La Rocca (2003, 119) es autor de un provechoso estudio de esta clase de juicios en Kant: «Si Kant hubiera desarrollado de manera más completa su «lógica de los juicios provisionales», habría delineado un sistema de autoanálisis, [...] de la red de anticipaciones que hacen posible, al guiarlo, el conocimiento empírico».

74 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 481.

tamente en el ánimo exigiría que nos despojáramos de nuestra finitud, esto es, destruiría la primacía del juego como experiencia primordial de la presencia de operaciones cognoscitivas que transcurren en la oscuridad<sup>75</sup>. Así, la facticidad de lo oscuro dejaría de sorprendernos, como el público ante el espectáculo de marionetas, una vez conocidos los principios de su funcionamiento. Asimismo, investigadores como Linneo tampoco presumirían inconscientemente que los entes naturales se dejarán clasificar conforme a un sistema lógico, pues el temor y la esperanza son términos poco apropiados para la seriedad con que debe proceder la lógica de la investigación científica<sup>76</sup>. No es uno de los hallazgos menores asociados al descubrimiento de las representaciones oscuras que el tanteo, el método escéptico<sup>77</sup>, en definitiva, el *juego*, a cuya altura sólo está el adulto, sea también un fenómeno compatible con los fines que se propone la *Ilustración*, de interés tanto para la metafísica como para la pedagogía, al propiciar una disciplina del uso de la razón y de la libertad. En efecto, en el juego que el entendimiento inicia consigo mismo con ocasión de las representaciones oscuras, y en el que no siempre se conduce activamente, debe reconocerse un poderoso obstáculo que impide a esta facultad entusiasmarse en exceso debido a su espontaneidad, capacidad cuya conciencia, no está de más mencionarlo, tiene su origen en una «oscura distinción del Juicio»<sup>78</sup>, todo lo grosera que se quiera, entre mundo de los sentidos y mundo del entendimiento. Con ello, quiere decirse que las operaciones reflexivas producidas en la oscuridad del alma sólo son un lastre para el entendimiento si este es víctima de la ilusión que lo querría ver libre de tales defectos, pero serán de singular provecho si se las emplea para trazar la geografía crítica de esta facultad. Así, la reflexión dirigida a los juicios provisionales puede «dar reglas sobre el modo en que debemos juzgar de manera provisional sobre un objeto»<sup>79</sup>, pero debe tener más cuidado con la pretensión desbocada

---

75 *V-AppH/Fried*, AA 25/1: 502; la satisfacción de este deseo haría saltar por los aires el salutífero equilibrio entre las facultades del ánimo, *vd. KpV*, AA 05: 147-148. Otra perspectiva sobre el material proporcionado por estos juicios es la de Peirce, que convierte en motor efectivo de toda síntesis *a priori* lo que en Kant se advierte como génesis oscura de nuestros juicios. No se trata ya de valorar que los juicios provisionales han dirigido a nuestro entendimiento a alcanzar un juicio dotado de validez objetiva, sino que «el entero proceso cognitivo [se pone] bajo el signo de la inferencia hipotética» (Eco, 1997, 79).

76 *EEKU*, § V, AA 05: 215, nota al margen de Kant; *cf.* Lebrun (1970, 263ss.). *Vd.* Aristóteles, *Met.*, IX 8, 1050 b21-23. *Vd.* el valioso trabajo sobre la “lógica kantiana de la investigación científica” de M.Á. Santos Gracia (2004).

77 *KrV*, A 424/B 451-452.

78 *GMS*, AA 04: 450-452.

79 *Log*, AA 09: 75; *cf.* *Logik Hechsel*, en: *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften* (1988, 359): «Todo hombre juzga sobre todo de manera aún provisional antes de determinar alguna cosa».



de transformar todos los juicios provisionales en juicios determinantes. Si esto fuera posible, la lógica trascendental dejaría de ser sólo un *canon* para el entendimiento puro, como la lógica general lo es con un alcance meramente formal para el entendimiento y la razón, y se convertiría en el siempre anhelado *organon* de la filosofía.

El régimen de finitud del que parte el modelo crítico kantiano instala al sujeto en un desajuste entre la percepción y la conciencia que se convierte en condición de la emergencia del sentimiento, dibujando así el compás de la vida humana<sup>80</sup>. El pleno acierto ocurre pocas veces, y cuando pasa percibimos, todo lo oscuramente que se quiera, que son evaluaciones inconscientes las que *afortunadamente* nos han llevado al éxito. De otra manera, si pudiéramos llegar a ser por ejemplo unos hablantes perfectos, ¿cómo tendríamos conciencia de la diferencia entre sensibilidad y entendimiento, que llamativamente adscribimos a una para nosotros «desconocida raíz común»<sup>81</sup>? Por ello, todos los juicios cuentan necesariamente con una historia que, por de pronto y mayormente, nos es desconocida. Sólo nos es permitido soñar con juzgar de manera determinante inmediatamente<sup>82</sup>, pues para conseguirlo deberíamos poder prescindir de toda síntesis de la aprehensión y, por consiguiente, de la combinación de las funciones del entendimiento con el material suministrado por la sensación. No debe extrañar que a los §§ de la *Antropología en respecto pragmático* centrados en las representaciones oscuras y en su distinción o falta de distinción suceda un amplio recordatorio acerca de la heterogeneidad de fuentes de representación en la que se basa todo conocimiento para nosotros. Un entendimiento intuitivo disolvería rápidamente el juego en que nos introducen las representaciones oscuras, por lo que es lícito reconocer en los juicios provisionales un punto de singular profundidad en el edificio de la razón humana. Lo juicios provisionales contienen siempre un *resto inconsciente* que ninguna lógica puede reducir al estado de regla abstracta, pues en una investigación «siempre se tiene que presuponer algo»<sup>83</sup>, es decir, comenzar

---

80 *KU*, § 29 *All. Ann.*, AA 05: 277-278; cfr. *V-Mol/Mron*, AA 27/2: 1502-1503.

81 *KrV*, *Einl.*, § II, A 15.

82 *PhilEnz*, AA 29: 24-25. La resistencia de Kant a la absorción lógica del conjunto de juicios provisionales puede servir de ocasión para valorar la cercanía de su diagnóstico a la definición freudiana de lo inconsciente. De Freud puede acudirse a *Lo inconsciente* (1915) y *Notas sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis* (1912).

83 *ApH*, § 56, AA 07: 223; cfr. con el fenómeno del presentimiento de algo futuro, que esconde «juicios derivados de conceptos oscuros concernientes a nexos causales», AA 07: 187 y la eficacia general de los juicios oscuros en *op. cit.*, AA 07: 140 y 144. Este «resto» inobjetable en términos lógicos que albergan los juicios provisionales recuerda a lo que un lingüista como K. Bühler denominó «vivencia del significado» (1934, 58), en respuesta a ciertos excesos analíticos y estructuralistas.

con una hipótesis que, a su vez, no se ha tomado de ninguna enseñanza, sino, en todo caso, de una decisión tan indemostrable directamente como el aristotélico principio de no contradicción. Por ello, es inevitable considerar esa capacidad como un don natural, lo que explica que la lógica de la investigación científica aparezca como un círculo hermenéutico que impide que la lógica trascendental se convierta algún día en *organon* productivo de conocimientos sin caer en ninguna dialéctica. Puede advertirse aquí la presencia de los preventivos que un juego protector de la salud mental del hombre, como el generado por la oscuridad del ánimo, toma con respecto a un juego mucho más peligroso y generalmente inadvertido, surgido del hechizo del poder revestir a cualquier pensamiento con la forma lógica del entendimiento.

El análisis de las representaciones oscuras cuenta con cierta homogeneidad argumental en los cursos que Kant dedicó a la antropología. Si intentamos visibilizar esa estructura convendrá comenzar por la localización de la cuestión como una paradoja, pues, en la línea de la objeción célebre de Locke<sup>84</sup>, a la que Leibniz replica, ¿cómo podemos saber que tenemos representaciones de las que no somos conscientes? Sin embargo, no podría encontrarse un mejor comienzo que este para estudiar las representaciones que ocupan la mayor parte del mapa del ánimo<sup>85</sup>, pues la falta de conciencia *inmediata* de las representaciones oscuras abre paso a su captación *mediata* en virtud del influjo que tienen en nuestra vida consciente<sup>86</sup>. Admitida una conciencia diferida de esta clase de representaciones, el análisis kantiano se sirve de una distinción que no llega a explicitar, pero que recuerda poderosamente la señalada por Freud entre *lo preconscious* y *lo inconsciente*<sup>87</sup>. Nos ocuparemos a continuación de ello. Por un lado, las

---

84 *ApH*, § 5, AA 07: 135. *Vd. Ensayo*, I, II, 1, §§ 15-19. Freud y Breuer propondrán la expresión «substrato de representación» para escapar precisamente a este reproche, *vd. Estudios sobre la histeria* (1895).

85 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 868. En *Estudios sobre la histeria* Freud y Breuer también se sirven de la imagen de la luz para resaltar el desequilibrio cuantitativo entre vida consciente e inconsciente.

86 *Vd. Freud y Breuer, Estudios sobre la histeria* (1895): «Si bien las “representaciones inconscientes” nunca entran en el pensar despierto, o rara y difícilmente lo hacen, influyen empero sobre él. En primer lugar, por sus efectos»; cfr. Tortolone (1994, 258-260).

87 Sorprende que un reconocido especialista en la Antropología de Kant como R. Brandt sostenga a propósito del tratamiento de la cuestión en *ApH*, § 5 (1991, 96): «En suma [...] Kant no está interesado en una especificación mayor del inconsciente». *Vd. Freud, Notas sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis* (1912): «Estábamos acostumbrados a pensar que toda idea latente lo era a consecuencia de su debilidad y devenía consciente tan pronto cobraba fuerza. Ahora hemos adquirido la convicción de que hay ciertos pensamientos latentes que no penetran en la conciencia por intensos que sean. Llamaremos entonces *preconscientes* a los pensamientos latentes del primer grupo, mientras

percepciones de cuyo carácter defectuoso somos conscientes, el uso de instrumentos que amplían lo que vemos e, incluso, permiten reconocer en lo que oímos una profundidad insospechada manifiestan que la mayor parte de las operaciones de las facultades del ánimo transcurren en la oscuridad. Pero podemos recuperar esas operaciones, ya sea hipotéticamente, ya sea con la contribución de la técnica. Para ilustrar esta primera dimensión de las representaciones oscuras se dan varios ejemplos, algunos recurrentes en los distintos cursos de antropología. El ejemplo de la percepción confusa de una pradera o de un hombre que vemos a lo lejos es paradigmático del carácter tan progresivo como impaciente de nuestra percepción<sup>88</sup>, que no espera a cobrar una visión completa del objeto que tiene delante para emitir un juicio sobre él. Y en ese juicio la reflexión anticipará la figura completa de lo que todavía no se ha visto con claridad – la situación que ojos, nariz y boca, en los que no se ha reparado en concreto, ocuparán en el todo–, «[concluyendo] que aquella cosa es un hombre»<sup>89</sup>. No se precisa si en esta percepción está actuando ya una instancia racional que determina la figura conceptual provisionalmente más adecuada para los aún exiguos datos sensibles, pero no sería demasiado difícil ajustar esta evaluación de las presuposiciones hermenéuticas que funcionan en la percepción con las observaciones sobre el principio trascendental de finalidad contenidas en la *Primera Introducción* a la *Crítica del Juicio*. De poco servirá acusar a la sensibilidad de la deficiencia de los juicios emitidos en tales circunstancias, pues es el Juicio la única facultad responsable de las valoraciones que desecharemos con posterioridad. La percepción oscura de lo que nos queda lejos transmite, asimismo, el poder que representaciones adyacentes pueden adquirir con respecto a las principales, a pesar de no ofrecer una información tan relevante en términos objetivos<sup>90</sup>, que sin saber por qué subyugan

---

que reservaremos el término *inconsciente* (en el sentido propio) para el segundo grupo, que hemos estudiado en las neurosis. El término «*inconsciente*», que hasta aquí empleábamos en un sentido meramente descriptivo, recibe ahora un significado más amplio. No sólo designa pensamientos latentes en general, sino, en particular, pensamientos con un cierto carácter dinámico, a saber, aquellos que a pesar de su intensidad y su acción eficiente se mantienen alejados de la conciencia».

88 *V-Lo/Pöhlitz*, AA 24/1: 510-511, *V-ApH/Busolt*, AA 25/2: 1441 y *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 479. Brandt (1999, 142-143) se basa precisamente en esta peculiaridad de la percepción humana para confrontar este pasaje de la *ApH* de Kant con la distinción entre lo *kathólou* y lo *kat'hékaston* a propósito de la búsqueda de los principios al comienzo de la *Física* de Aristóteles.

89 *ApH*, § 5, AA 07: 135. El análisis de Kant presenta cierta cercanía con el fenómeno «imagen de demanda» estudiado por K. Bühler en su *Sprachtheorie*.

90 *V-ApH/Parow*, AA 25/2: 266 y *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 946: «Es digno de mención que, en primer lugar, nosotros no podamos dirigir nuestra imaginación de manera voluntaria hacia un objeto, y que a partir de ahí ella continúe su juego por sí misma

nuestra atención. Un segundo grupo de ejemplos repara en la modificación que instrumentos como el telescopio y el microscopio introducen en nuestra percepción, descubriendo en ella datos que ya había, tras ampliar y aumentar la definición de las imágenes pintadas sobre la retina<sup>91</sup>. Son ellas las que rompen la asociación establecida por los griegos entre la Vía Láctea y el imaginario chorro de leche de una diosa, pero, al mismo tiempo confirman que la mancha blanca no era *objetivamente* más que la representación oscura de un grupo de estrellas<sup>92</sup>, luego nuevamente la culpa no reside en la sensibilidad, sino en el Juicio y sus impacientes principios *subjetivos*. Aparece asociada a estas ilustraciones la activa vida intelectual que subyace a una fantasía musical ejecutada al órgano, cuya libertad de improvisación avanza ciegamente sin dejar rastro en la conciencia del intérprete, «que no espera componer tan bien más tarde, acaso poniendo toda su atención»<sup>93</sup>. A diferencia de los ejemplos anteriores, el contexto de la creación artística, que desde Baumgarten constituye una región donde las representaciones oscuras evidencian especialmente su productividad, no cuenta, como tampoco el don natural para la investigación científica, con un microscopio a su altura. Por el contrario, quien escucha la pieza musical, empezando por el autor, advierte la presencia, todo lo confusamente que se quiera, de una profundidad reflexiva<sup>94</sup> que no ha estado acompañada de conciencia, pero que sostiene el resultado final como una suerte de fondo estructural sospechado, imposible de definir. Un último grupo de representaciones oscuras, que hunden sus raíces en la metafísica y la moral<sup>95</sup>, recuerdan al filósofo que tiene que llevarlas a la claridad, descubrir las fuerzas ocultas que las mueven, como el físico descubre las fuerzas de la materia a partir de

---

y ya no seguimos voluntariamente, sino que una fuerza interna del alma nos conduce, las imágenes toman su camino y nosotros mismos no sabemos cómo llegamos hasta ahí». La observación es de interés en relación con la dinámica de las *Pathosformel* en A. Warburg, así como para calibrar el alcance de la herencia kantiana de la lógica propia del símbolo defendida por Cassirer (1959) en «La forma del concepto en el pensamiento mítico» y «De la lógica del concepto de símbolo».

91 Locke, *Ensayo*, II 23; *vd. Log*, AA 09: 35; cfr. Satura (1971, 57).

92 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 479 y *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 868-869.

93 *ApH*, § 5, AA 07: 136, *V-ApH/Parow*, AA 25/1: 249 y *V-ApH/Mrongrovius*, AA 25/2: 1221. *Vd.* Giordanetti (2005: 67-77, 104 y 176-177); cfr. Locke, *Ensayo*, II 33 y Brandt (1999, 156).

94 V. Rohden (2009, pp. 5-6) encuentra esta descripción de Kant cercana a algunas de las observaciones sobre los procedimientos de la recepción musical recogidas por D. Barenboim en *Klang ist Leben. Die Macht der Musik*, München, Siedler, 2008.

95 *GMS*, AA 04: 450-451, cfr. *MS*, *TL*, AA 06: 376, *V-Log/Philippi*, § 130, AA 24/1: 410 y *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 869.

la observación de los cuerpos, pues es deber del filósofo<sup>96</sup> investigar tanto como sea posible la profundidad del alma.

Estos ejemplos configuran una primera figura de lo inconsciente en Kant, en la que se integran reflexiones pre-conscientes y percepciones latentes que, en una hipótesis de inspiración leibniziano-wolffiana, sería lícito pretender clarificar completamente<sup>97</sup>. En caso de que tal hazaña resultara posible nuestro ánimo se convertiría en motivo de admiración perpetua, fundamentalmente porque podríamos compararnos con la divinidad. No habría manera de distinguir entre el genio y la cotidianidad, ni tampoco entre el denominado ‘tacto lógico’ y la ciencia, al precio de descoyuntar la estructura que conforman el alma [*Seele*], el ánimo [*Gemüt*] y el espíritu [*Geist*]<sup>98</sup>. Este anhelo obedece a una idea preconcebida del pensamiento inconsciente, que sólo toma como criterio válido la representación consciente, esto es, clara y, a poder ser, distinta, en lugar de reparar en el apoyo heurístico de la reflexión realizada en la oscuridad. Qué duda sabe que los ejemplos señalados hasta el momento forman parte de una antropología en sentido fisiológico más que de una planteada en sentido pragmático, pues el «juego de sensaciones» que propician sólo se descubre pasivamente, con efectos más relativos al espacio privado que dignos de reseñar en el plano de la sociabilidad. El texto de *Menschenkunde* puede servirnos de transición hacia el uso propiamente dicho de las representaciones oscuras. Este curso dedicado a la antropología invita a analizar el caso de un hombre leído, al que se pide que discurra sobre un tema sobre el que él cree no saber nada y, por ello, no tener licencia para pronunciarse. Si se hace caso omiso de sus excusas y se le anima a hablar a pesar de todo, esa conducta de sus interlocutores activará inconscientemente su capacidad de reflexión, como ratifica el que en ocasiones baste con «empezar por un asunto y, al punto, será capaz de relatar esto o aquello»<sup>99</sup>. Atiéndase a la aparición en el texto, nada baladí para el ejemplo, del término ocasión [*Veranlassung*], que sustituye a las lentes de aumento de la óptica en las que reparábamos antes. Uno puede servirse de un telescopio en la soledad de un gabinete, pero nada mejor que la publicidad pragmática y la “hu-

---

96 *V-ApH/Parow*, AA 25/2: 250.

97 *Vd. Wolff, PE*, § 35 y Baumgarten, *Aesth.*, § 300.

98 *V-ApH/Collins*, AA 25/1: 16; cfr. Foucault (2008).

99 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 868 y *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1221: «Hay muchas representaciones de las que no volveríamos a ser conscientes en nuestra vida si no se presentara la ocasión que nos recordara de nuevo las que ya estaban anteriormente embriónariamente en nosotros».

manidad refinada” de una *Tischgesellschaft*<sup>100</sup> – «la pequeña sociedad de la mesa»<sup>101</sup>– para encontrarse, sin peligro de caída en la *Schwärmerei*, con el fondo de pensamientos oculto en su interior. Pese a la objeción de Locke, es propio del entendimiento humano no saber exactamente lo que en verdad sabe, por ello, es la sociedad y no la privacidad la que debe desempeñar el papel socrático de comadrona<sup>102</sup>. Por otra parte, en la comida en común un comensal suministra a otro «con sus cambiantes ocurrencias nueva materia de vivacidad, que él mismo no ha podido rastrear»<sup>103</sup>. La invitación a hacer del juego social, de las formas de trato y de sus conversaciones la ocasión que descargue archivos de información que desconocíamos tener es el mejor antídoto de las patologías de la auto-observación y, por emplear un término de M. Foucault, la constitución de un tan productivo como legítimo «gobierno de sí por sí en su articulación con las relaciones con otro»<sup>104</sup>. Las representaciones oscuras son el fondo íntimo de nuestro ánimo, pero nada llegaremos a saber de ellas si no salimos al mundo y participamos de la vida común. Esta es una nueva paradoja relevante para nuestro objeto. La primera llamaba la atención sobre el que contáramos con representaciones sin ser conscientes de ello. Ahora descubrimos que necesitamos a los otros para extraer fragmentos de nuestro pensamiento inconsciente. Precisamente esta suerte de demanda de exterioridad que revelan las regiones más ocultas del ánimo conduce a la otra dimensión de las representaciones oscuras, la propiamente inconsciente, cuya función se calibrará con mayor acierto, más allá de la emergencia de una ocasión apta para experimentar la reflexión oscura en nosotros, a la luz del *artificio*<sup>105</sup>,

---

100 *Vd.* Foucault (2008, p. 64) *Vd.* también *ApH*, § 88, AA 07: 277-278 y el comentario de M. Ruffing (2008, 50s.) al respecto.

101 *ApH*, § 88, AA 07: 278.

102 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 479, *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 871 y *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1221. Acerca del «genio de Sócrates», auténtica moda literaria de la época de Kant, como reivindicación del «filón de tesoros ocultos en las profundidades del ánimo» que es el sano entendimiento humano (*bon sens*), *vd.* *ApH*, AA 07: 140; *cfr.* carta de Hamann a Kant, 27 de julio de 1759, AA 10: 8; *cfr.* Brandt (1999, 171-173).

103 *ApH*, § 88, AA 07: 280.

104 Foucault (1994, 214).

105 Nos ha sido de especial ayuda para identificar el alcance del pensamiento propiamente inconsciente en Kant la siguiente observación de Foucault (2008, 56-57): «Mientras que el tiempo de la *Crítica* garantizaba la unidad e lo originario (desde lo originariamente dado hasta la síntesis originaria), desplegándose así en la dimensión de lo *Ur...*, el de la Antropología se dirige al dominio de lo *Ver...*, porque mantiene la dispersión de las síntesis y la posibilidad siempre renovada de verlas escapar unas de otras. [...] En la *Crítica* el tiempo se hacía transparente a una actividad sintética que no era ella misma temporal, habida cuenta de que era constituyente; en la *Antropología*, el tiempo, despiadadamente disperso, oscurece, vuelve impenetrable los actos sintéticos y sustituye

promovido tanto por el juego que padecemos allí donde nuestra naturaleza se encuentra demasiado cerca de las condiciones de su finitud cuanto por el generado de propósito para protegernos de objetos que harían peligrar el espacio del trato social.

El enlace entre las representaciones oscuras y el concepto de juego es esencial para romper con la tradición de lectura leibniziano-wolffiana dirigida a este fenómeno del ánimo. Es preciso distinguir antes que nada entre dos modalidades del juego. Por un lado, no podemos evitar convertirnos en «juguete de las representaciones oscuras»<sup>106</sup>, cuando, por ejemplo, nuestro entendimiento tropieza con la idea de muerte y cae en absurdos lógicos que sólo expresan nuestro temor ante la condición mortal. Por otro, con menor frecuencia, jugamos voluntariamente con esas representaciones, con la intención de revestir de civilización ciertos temas sobre los que está mal visto disertar en sociedad, sin renunciar al placer de hacerlos circular en nuestras conversaciones disimulados bajo el cendal de la ironía y la metáfora. Nos detendremos en los tres ejemplos que comparecen en el § 5 de la *Antropología en respecto pragmático*, centrados en la muerte, los prejuicios y el sexo. En los dos primeros somos más pasivos que activos, pues quien medita acerca del lugar en que prefiere ser enterrado sabe ciertamente que esa reflexión no conducirá a ninguna parte, pero tampoco encuentra un expediente más eficaz que este pensamiento-tonel<sup>107</sup> para alejar el fantasma de la muerte. La preocupación por procurarse un buen terreno o una buena vista en el cementerio, que afecta hasta a los hombres más sabios<sup>108</sup> carece de sentido, si bien este pensamiento emprende su curso sin nuestro consentimiento. Nos sentimos, pues, al albur de reflexiones que no consideramos racional iniciar. Igualmente, cuando compadecemos a un joven fallecido, con la imagen elocuente del pesar al «ver enterrada una sangre tan joven»<sup>109</sup>, aunque sabemos que la muerte es el final de todos los males y tras ella no hay nada bueno ni malo para el hombre. De un modo menos radical, cuando nos encontramos en lo alto de una torre y nos asalta el vértigo al mirar hacia abajo, representaciones oscuras se ocupan de hacernos vacilar, a pesar de que sepamos que una barandilla suficientemente sólida nos protege, hasta el punto de que el poder de aquellas representaciones

---

a la soberanía de la *Bestimmung* la incertidumbre paciente, desmenuzable, comprometida de un ejercicio que se llama *Kunst*».

106 *ApH*, § 5, AA 07: 136.

107 *ApH*, § 14, AA 07: 152.

108 *V-ApH/Parow*, AA 25/1: 250.

109 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 870.



puede hacernos caer sin otra causa para ello que la mera autosugestión<sup>110</sup>. En estos casos, la falta de conciencia de esas representaciones lleva a creer que tenemos sensaciones que en realidad no se han producido.

Por otra parte, conviene indagar los fundamentos últimos de los prejuicios ante los que el entendimiento común se ve inerme. Los suspiros del burgués del siglo XVIII ante la inexperiencia [*Unerfahrenheit*] del arte de aparentar [*Kunst zu scheinen*]<sup>111</sup> apreciada en una muchacha rural, abren paso a juicio de Kant a un efímero rayo de sol en medio de un horizonte oscurecido por el egoísmo, pues es precisamente la experiencia [*Erfahrenheit*]<sup>112</sup>, un término clave de la reflexión pragmática de Kant, lo que se echa en falta aquí. Los únicos fármacos efectivos contra los efectos inicuos del arte de la apariencia, lejos de suspenderla, fortalecerán los resortes de ese arte, si bien en una dirección distinta a la acostumbrada. Este un rasgo de la Antropología que Foucault no ha dejado de subrayar, pues ninguna obra de Kant enfrenta con más detalle que ésta al *animal rationale* con su destino, no en tanto que ser racional puro o miembro de una Iglesia invisible o de una comunidad estética, sino en tanto que *animal rationabile*<sup>113</sup>, que debe apropiarse de su razón en sociedad y en un régimen de comunidad civil – de «trato ciudadano» [*bürgerlicher Umgang*]<sup>114</sup>– con otros. La tarea civilizatoria requiere de la «técnica de sí» puesta en obra por el saber pragmático, en el que debe reconocerse fundamentalmente un «arte de la prudencia»<sup>115</sup>. El objeto de estudio de la antropología pragmática de Kant procede, en el marco de un experimento galileano que pretendiese calcular una suerte de inercia civilizatoria, del saldo arrojado por la escucha, no del

---

110 *V-Ant/Parow*, AA 25/1: 251; cfr. *ApH*, § 29, nota, AA 07: 169 y § 79, *Allg. Ann.*, AA 07: 264; cfr. *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1222 y *V-Menschenkunde*, AA 25/1: 870: «Si bien la razón niega [el miedo a las alturas], la actividad de la imaginación no es enteramente negada por la razón, de manera que nos encontramos permanentemente en el miedo y en la negación del mismo. Podría decirse que el miedo ante la muerte es en la mayoría de los hombres precisamente el miedo de los hombres en la torre». Otros fenómenos análogos son la tendencia a ofrecer a un extraño la mano derecha, con la intención, inconsciente hasta que reparamos en ello, de dejarle libre precisamente esa mano, que por lo general mantenemos mas ocupada que la izquierda; *vd.* *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 480 y *V-ApH/Parow*, AA 25/1: 250.

111 *ApH*, § 4, AA 07: 132-133.

112 *MAM*, AA 08: 117; cfr. *GSE*, AA 02: 231, *Nachricht*, AA 02: 312 y R 705, AA 15/1: 312: «los principios universales surgen aquí *per inductionem* y se aplican a los casos de la vida (prudencia por experiencia [*Klugheit durch Erfahrenheit*] (facultad lógica)».

113 *ApH*, AA 07: 321-322 y *KU*, § 5, AA 05: 210.

114 *V-ApH/Pillau*, AA 25/1: 734.

115 Aubenque (1963) es de los escasos autores que han subrayado la presencia, todo lo mediada que se quiera, de la obra de B. Gracián en la noción de prudencia – privada y mundana– de Kant; *cfr.* *GMS*, AA 04: 416 y 417, nota.

ruido – de la *phoné* –, sino del *resto* de *lógos* que devuelve la ciudad una vez que se han substraído los contenidos de su vida política. Esta obra problematiza el único origen del hombre que está en nuestra mano perseguir, irreductiblemente ligado al *lenguaje* y a la *apariencia*, es decir, a la *retórica*<sup>116</sup>. En este contexto, los reparos para desprendernos de esos hábitos que se han adherido a nosotros como una segunda naturaleza<sup>117</sup>, dificultando la observación de uno mismo, explica que el dicho ruso «el hábito hace al monje»<sup>118</sup> sea de aplicación general en todos los pueblos, incluso en ámbitos pretendidamente ilustrados. En el mejor de los casos lograremos expulsarla *a posteriori*, al corregir nuestros juicios provisionales, a saber, nuestros prejuicios. ¿Por qué soportamos mucho mejor en sociedad a un individuo que dilapida su fortuna que a un hombre tacaño, al que, sin embargo, nada podemos reprochar objetivamente? De nuevo, el filósofo debe investigar la causa de este prejuicio, de la que el lógico nada sabe, que, a entender de Kant, obedece a que nuestro ánimo infiere rápidamente en el tacaño una dependencia de sus bienes que sobrepuja con mucho su respecto a la humanidad en su propia persona y en la de otros<sup>119</sup>. Ese juicio se basa no en lo que ha visto efectivamente, sino en una «objetividad presuntiva»<sup>120</sup> que cree poder aplicar al caso presente.

En lo que concierne a los juegos que producimos sirviéndonos de representaciones oscuras, el fenómeno que invita a semejante inversión de ingenio es la percepción por parte del hombre que vive en sociedad del parentesco con el animal<sup>121</sup> que denuncia su inclinación a la satisfacción sexual, tanto como lo hacen también los hábitos y las conductas excesivamente mecánicas<sup>122</sup>, de los que se avergüenza. Esa huida de sí mismo en tanto

---

116 *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1223: «Cada tropo y figura es un rodeo, por cuanto vuelve clara súbitamente una representación oscura, en lo que consiste su carácter agradable». Para la delimitación de este término en Kant son indispensables los textos siguientes: *KU*, §51, AA 05: 321 y § 53, AA 05: 327. Asimismo, recomendamos la lectura de Cohen-Halimi (2004, 147-164).

117 *ApH*, *Vorwort*, AA 07: 121.

118 *ApH*, § 5, AA 07: 137.

119 *V-ApH/Parow*, AA 25/1: 250.

120 Levi-Strauss (1962) y Lebrun (1970, 272).

121 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 871; *cfr.* *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1223.

122 *ApH*, § 12, AA 07: 149. La «coacción física» procedente de la *assuetudo* despierta asco cuando la percibimos en otros, pues «lo conforme al instinto se rige conforme a la regla de la habituación, igual que otra naturaleza (no humana) y, así, el hombre corre el riesgo de ir a parar a una y la misma clase con el ganado». *Cfr.* *MAM*, AA 08: 114, donde se subraya, en el cuarto paso de la evolución del hombre, que éste concibe, curiosamente «todo lo oscuramente que se quiera» [*wiewohl nur dunkel*], que es un fin de la naturaleza, de suerte que nada en la tierra puede arrebatarse ese título, lo que se ve acompañado, como contrapartida, por la exigencia, que, de nuevo, puede aparecer tan sólo oscuramente

que animal impulsó al hombre a poner a sus facultades a trabajar «para echar una delicada flor sobre aquello que ciertamente se ama y desea» y, asimismo, la sociedad propicia expresiones – pertenecientes a un auténtico «arte para oscurecer»<sup>123</sup>, que, si bien nos ahorra «expresiones crudas»<sup>124</sup>, las mantiene incólumes en una transparencia suficiente para hacernos sonreír. La sonrisa es signo del gobierno estético, basado en el juego, alcanzado por el *homo civilis* sobre el hombre bravío. En efecto, Kant advierte que el archivo audiovisual de tal arte resultará tanto más agradable cuanto mayor contraste se advierta entre la oscuridad original – del adorno, de la frase– y la claridad que finalmente emerge una vez que el interlocutor comprende lo que está oculto tras ellos. El ánimo se mueve aquí en una delicada zona intermedia entre el *cinismo* de quien preconiza la manifestación clara de lo que hay de animal en el hombre y el *puritanismo*<sup>125</sup> de quien quería someter enteramente las pulsiones humanas a las cadenas de la buena educación. Aparte del recurso a la delicadeza, uno de los expedientes más habituales que usamos como pantalla protectora con respecto del parentesco con el animal es el empleo de un término extranjero como revestimiento del que preferiríamos no pronunciar en nuestra propia lengua. La explicación que Kant ofrece de esta conducta es la siguiente. Esa decisión, en principio inconsciente, nos obliga a hacer el esfuerzo de traducir en nuestra cabeza el término siempre que nos lo encontremos, traducción que comparece también cuando desciframos un mensaje enigmático. Con tal rodeo se rebaja la intensidad de la agresión que el ánimo encontraba, de nuevo sin saberlo, en el término, como si hubiéramos dado con la pantalla adecuada para refractar ese poderoso rayo de luz que tememos. Kant consigna valiosos consejos psicológicos: cuando algo se teme, lo aconsejable no es resistirse a mirarlo, sino exponerse repetidas veces al foco que se recela, ahora bien, eligiendo el adecuado ángulo de refracción<sup>126</sup>. Así, «mediante representaciones oscuras intentamos debilitar o fortalecer la fuerza de la impresión»<sup>127</sup>, que por lo común está referida a funciones corpóreas o al campo semántico del sexo. Este análisis descubre al psiquismo humano

---

en el ánimo, de que la misma dignidad con que se considera señor de la naturaleza debe suponérsela a cualquier otro hombre.

123 *V-ApH/Mron*, AA 25/2: 1223.

124 *V-Menschenkunde*, AA 25/2: 871. Kant comenta en este mismo pasaje una divertida carta de Cicerón (*Fam.*, IX 22), en la que autor latino enumera los absurdos en que incurrieron los filósofos cínicos en virtud de su militancia en favor de la naturalización de las funciones orgánicas que el hombre comparte con el animal.

125 *ApH*, § 5, AA 07: 136; cfr. *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 480.

126 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 481.

127 *V-ApH/Busolt*, AA 25/2: 1439-1440; cfr. *V-ApH/Parow*, AA 25/1: 250.

como una compleja maquinaria lógica y óptica, donde entendimiento e imaginación están condenados no sólo a entenderse, sino a entenderse jugando. De la misma manera en que Kant, tomando como plano de viaje el relato bíblico del Génesis, considera que la hoja de parra resultante del descubrimiento del control que podemos ejercer sobre inclinaciones como el instinto sexual expresa la voz de la razón en nosotros<sup>128</sup>, la observación antropológica del apego que – sostiene Kant– con frecuencia las madres sienten por sus hijos más que por sus hijas, tiene una probable explicación en el arraigo de la inclinación al otro sexo como disposición de todo ser humano. Así, pues, el instinto sexual coincide en su carácter circular con el juego que propicia: los logros de la civilización no tardarán en verse sorprendidos por la fuerza de la pulsión. La decencia exhibida como apariencia externa por la mujer urbana encuentra satisfacción en el homenaje que le rinde el otro sexo y el recato [*pudicitia*]<sup>129</sup> abre la distancia necesaria para que ambos sexos no se reduzcan mutuamente a mero instrumento de goce, es decir, en lugar de expulsar la pasión, busca su administración óptima. Ambos fenómenos empírico-prácticos ilustran la «dialéctica des-dialectizada»<sup>130</sup> que Foucault observó en la Antropología kantiana. Lo llamativo del caso es que el lenguaje se especialice en encontrar las fórmulas adecuadas para lo que la sociedad no deja pronunciar en público y que el arte de la apariencia<sup>131</sup> se descubra como uso pragmático de los placeres, es decir, lo llamativo del animal humano es recurrir al *lógos* para entenderse con lo que el *instinto* es en el resto de animales, a saber, la voz de Dios, que la criatura humana disipa, como una bruma más, también en lo concerniente a su propia naturaleza animal.

Finalmente, la oscuridad posee un interés retórico, pues cumple la función de un obstáculo epistémico que, convenientemente dosificado, el lector y el interlocutor agradecen, al brindarles la ocasión para hacer un uso lúdico de su entendimiento y experimentar, así, la fuerza de sus facultades<sup>132</sup>, viéndose obligados a bregar con el impedimento. Pero cuando esta

---

128 *MAM*, AA 08: 113. No podemos detenernos aquí en los efectos que la idea oscura de libertad, o una representación análoga a ella, tiene en la filosofía práctica de Kant. Remitimos en lo que concierne a la cuestión a La Rocca (2003, 267-285).

129 *ApH*, AA 07: 306-307.

130 Foucault (2008, 39).

131 *ApH*, § 14, AA 07: 152: «La naturaleza ha implantado sabiamente en los hombres la propensión a dejarse engañar de buen grado, incluso para salvar la virtud, o al menos para dirigirse a ella».

132 *V-ApH/Fried*, AA 25/1: 479-480: «Cada oscuridad que se aclara súbitamente produce agrado y regocija mucho; en efecto, el arte de un autor consiste en ocultar sus pensamientos de manera que el lector pueda aclararlos por sí mismo. Forman parte de ellos los chistes y las ocurrencias. Pero lo claro cansa pronto» y 482: «Así como en el cre-

tendencia se lleva al exceso, con arreglo a la divisa de todos los místicos<sup>133</sup>, que identifican el imperativo *skotison!* – opuesto al *sapere aude!* – con un *organon* de conocimientos ficticios, no habrá modo de cribar entre la voluntad de ocultar su ignorancia bajo una aparente solemnidad atractiva para los neófitos y la de ejercitar y afinar el Juicio. En una medida prudencial, que un escrito haga pensar, pues su contenido no es del todo transparente, pone a prueba nuestra sagacidad para aclarar esa niebla conceptual y es, por tanto, de agradecer por seres dotados de entendimiento.

### 3. Conclusión.

¿Qué saldo arrojan, pues, las representaciones oscuras para el sentido de la disciplina antropológica en Kant? La respuesta debe distinguir al menos tres respectos en el rendimiento que este objeto de estudio tiene en la *Antropología en respecto pragmático*. En primer lugar, Kant libera a este escurridizo objeto de estudio del monopolio que detentan sus sedicentes especialistas, a saber, los espíritus visionarios, hasta el punto de poder considerarse en cierta medida un complemento de la crítica de los paralogismos de la razón pura, que arrebató a la psicología empírica sus últimos apoyos. El análisis crítico de la oscuridad del ánimo denuncia, pues, una dialéctica en la que la filosofía ha incurrido más habitualmente de lo deseable. Kant emprende una “didáctica” antropológica, con arreglo a la plantilla de las facultades de conocer, desear y del sentimiento de placer y displeacer, habida cuenta de que la oscuridad del pensamiento afecta a todas ellas<sup>134</sup>. De esa manera, se niega que la caterva iluminada disponga de alguna experiencia privilegiada del fenómeno. En segundo lugar, la nueva disciplina procedente de la crítica de la psicología empírica centra con arreglo a principios el campo que la *Erfahrenheit* humana abre intuitivamente, de suerte que la unidad de la apercepción trascendental establezca sus derechos también sobre los fragmentos de pensamientos inconscientes que está en nuestra mano recuperar. Así pues, a pesar del asombro ocasionado por el descubrimiento de lo mucho que pensamos sin ser conscientes de ello, debe renovarse la admiración por el principio del que depende la entera lógica y en el que consiste la misma facultad del entendimiento, a saber, la unidad objetiva de la apercepción. La conciencia trascendental es el único piloto en con-

---

púsculo todo parece más grande que a plena luz, también la oscuridad despierta mayores expectativas». *Vd.* Brandt (1999, 164).

133 *ApH*, § 5, AA 07: 137.

134 *Vd.* Oberhausen (2002, 125), para el que el § 5 de la *ApH* no es más que «la punta del *iceberg*» en lo que concierne al asunto de las representaciones inconscientes.

diciones de no hacernos naufragar en nuestras incursiones por el Cocito del pensamiento inconsciente. Pero la subsunción de las representaciones oscuras bajo la unidad de la conciencia lógica revela, además, que la ocasión para el descubrimiento de esas representaciones reside en el juego y las técnicas sociales, cuya lógica interna y experiencia de la temporalidad son esenciales para una cabal comprensión de la vida humana. Como tercer indicio del interés del estudio de la oscuridad del ánimo emerge, así, un discurso pragmático, que aborda la naturaleza humana desde la actividad mundana y popular del hombre, en un orden en que su naturaleza problemática comparece en medio de juegos, conversaciones, chanzas y adivinanzas. La misma consideración de una *Antropología en respecto pragmático* como obra posible manifiesta que estas brillantes artes con todos sus oropeles han comenzado a someterse a la grisácea lente de la teoría. Quizás no quepa hacer un progreso mayor allí donde el objeto de estudio es la naturaleza humana. El siguiente texto de Foucault, seguramente uno de los conocedores más finos de la Antropología kantiana, nos permitirá perfilar lo que consideramos corolario de nuestro trabajo:

El *Geist* sería este hecho originario que, en su versión trascendental, implica que el infinito no está nunca ahí, sino siempre en una retracción esencial – y, en su versión empírica, que el infinito ama, sin embargo, el movimiento hacia la verdad y la inagotable sucesión de sus formas. El *Geist* está en la raíz de la posibilidad del saber. Por ello mismo, está indisociablemente presente y ausente de las figuras del conocimiento: es esta retracción, esta invisible y «visible reserva» en la distancia inaccesible a partir de la que el conocer toma su lugar y positividad. Su estar y no estar ahí, dibujando, en esto mismo, el lugar de la verdad.<sup>135</sup>

El texto se refiere al espíritu [*Geist*], que Foucault estudia en la Antropología a la luz de la relación que este «principio vivificador del hombre» mantiene con el ánimo [*Gemüt*], que no consiste en otra cosa que en vida<sup>136</sup>. Pero el principio vivificador del ánimo está estrechamente relacionado también con la potencia estética del *genio*, que hunde sus raíces en las representaciones oscuras de las que nos hemos ocupado. La pertenencia del genio y su producción artística al ámbito de la potencia impide tanto analizar genéticamente sus obras como su ingreso en el circuito del progreso artístico y cultural. Debe admitirse que a ningún artista le está negada su participación, por mínima que sea, en el genio, como muestra el análisis kantiano de la fantasía musical. Por otra parte, los atributos estéticos de los que se sirve el espíritu creador que vivifica las obras de la poesía y la orato-

---

135 Foucault (2008, 40-41).

136 *KU*, § 49, AA 05: 313.

ria son inexponibles por definición. Sin embargo, este fracaso de la exposición, directa e indirecta, es indicio de la existencia de representaciones de la imaginación que, al acompañar a un concepto determinado, proporcionan algo así como un aire o ambiente en el que todo recuerda a la razón. La relación de *contrapartida* o *pendant* entre idea estética e idea de la razón se explica porque ambas se refieren, si bien cada una a su modo, al fundamento suprasensible del mundo fenoménico, que el genio bordea con el virtuosismo necesario para impedir que sus productos se reduzcan a un mensaje que algún día será descodificable<sup>137</sup>. Las relaciones que se establecen entre cuestiones tan alejadas en principio, como la creación artística genial, los juicios provisionales, el ingenio, el don de la investigación, los prejuicios o el galateo y otras que puedan añadirse a estas, anima a pensar que las representaciones oscuras constituyen un auténtico archipiélago en la obra de Kant, imposible de restringir a una facultad en concreto. Espíritu, genio, *bon sens*, son términos vidriosos, más propios del escrito de un visionario que del autor de las Críticas, que, sin embargo, no ha rehusado en mirarlos de frente, con el fin de disciplinar las pretensiones y cortar las alas<sup>138</sup> del campo perceptivo predominante del ánimo. Podría decirse que la sospecha de la presencia de representaciones oscuras constituye una suerte de contrapeso para la conciencia trascendental, que le permite *sentir* que siempre quedará algo por conocer, esto es, por llevar a la unidad objetiva de la apercepción. Asimismo, para un entendimiento finito no hay ni acierto ni desacierto completos. Bastaría la falta de tal sentimiento para que quien existe pensando dejara de ser quién es, adoptando quizá rasgos ficteanos. Nadie ha reconocido esto con tanta lucidez como M. Foucault, cuyas observaciones, tan breves como enjundiosas, han orientado sin lugar a dudas el presente trabajo:

Entre la *Crítica* y la *Antropología* habría una especie de relación de finalidad oscura y obstinada. Pero también puede ocurrir que la *Antropología* haya sido modificada en sus elementos principales a medida que se desarrollaba el ensayo crítico: la arqueología del texto, si fuera posible, ¿no permitiría ver nacer un «*homo criticus*», cuya estructura sería esencialmente distinta de la del hombre precedente? Es decir, que la *Crítica* añadiera a su carácter propio de «propedéutica» a la filosofía un papel constitutivo en el nacimiento y devenir de formas concretas de la existencia humana. Habría, pues, cierta verdad crítica del hombre, hija de la crítica de las condiciones de verdad.<sup>139</sup>

---

137 Lebrun (1970, 403ss.).

138 *KU*, § 50, AA 05: 319.

139 Foucault (2008, 12-13).



Sin embargo, tras advertir la existencia de lo inconsciente, el contrapeso oscuro de la conciencia lógica no se dejará analizar en el ámbito de una doctrina transcendental del Juicio, ni tampoco empleando el método fisiológico que todo lo más puede incrementar los datos de una Antropología empírica<sup>140</sup>. Sólo queda abierto, pues, el camino que haga del trato [*Umgang*] el contexto de descubrimiento, que no de explicación, de las representaciones inconscientes. Buena parte de lo que encontremos al traer a la luz las piezas del lecho de prejuicios que yacen en el ánimo no nos gustará, pero no se trata de eso. Como diría Aristóteles, no se nos llama buenos o malos por las pasiones que nos mueven, sino por las virtudes que nos dotan de un carácter. El espacio de juego social es el mejor espectro empírico-pragmático de la naturaleza humana, que las reglas de distinción y normas de gusto<sup>141</sup> reflejan tras haberla deformado lo suficiente como para facilitar su ingreso en sociedad, seleccionando la parte de esa oscuridad que nuestra finitud puede soportar. Es esta una lente mundana que la psicología empírica racionalista no podía pulir sirviéndose del mero análisis lógico de representaciones.

## **Bibliografía**

### **Obras fuente**

- Baumgarten, A.G. (1750/1961), *Aesthetica (Aest.)*, Frankfurt a.M., reed. Hildesheim/New York: G. Olms.
- Kant, I. (1900ss.), *Gesammelte Schriften*, Berlin: Preußischen Akademie der Wissenschaften,
- Kant, I. (1988), *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften*, Pinder V.T. (bearb.), Hamburg: F. Meiner.
- Locke, J. (1975), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. por Nidditch, P.H., Oxford: Clarendon.
- Wolff, Ch. (1732/1968), *Psychologia empirica (PE)*, in *Gesammelte Werke*, II Abt.: *Lateinische Schriften*, vol. 5, Hildesheim/New York: G. Olms.

---

<sup>140</sup> *KU, Allg. Anm.*, AA 05: 277.

<sup>141</sup> Foucault (2008, 61s.) ha reparado en la naturaleza marcadamente social del vocabulario manejado en la *Antropología en respecto pragmático*, propio del *Weltmann* que no debe renunciar a su carácter de *Weltbürger*, en el que predominan términos procedentes de lenguas vernáculas, tan variables como peculiares según las respectivas culturas, como se reconoce en *ApH*, AA 07: 314. Nunca ha estado Kant más lejos del latín académico, esta vez por razones atinentes al carácter social del objeto de estudio.

## Otras obras consultadas

- Ameriks, K. (2003), «Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute», in Heidemann, D.H. und Engelhard, K. (hrsg.), *Warum Kant heute?*, Berlin/New York: W. De Gruyter, 76-99.
- Aubenque, P. (1973), *La prudence chez Aristote*, Paris : PUF.
- Baum, M. (2002), «Logisches und personales Ich bei Kant» in Heidemann, D.H. (hrsg.), *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 107-123.
- Benoist, J. (1996), *Kant et le limites de la synthèse*, Paris : PUF.
- Brandt, R. (1999), *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Sinn (1798)*, Hamburg: F. Meiner.
- Brandt, R. (1991), «Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)», in Hesse, F. and Tischling, B. (hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann, 75-106.
- Böhme, G. (2002), *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Capozzi, M. (2002), *Kant e la logica*, vol. I, Napoli: Guida.
- Capozzi, M. (2007), «L'io e la conoscenza di sé in Kant», in Canone, E., *Per una storia del concetto di mente*, Firenze: L. Olschki, 267-326.
- Cassirer, E. (1956), *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung.
- Cohen-Halimi, M. (2004), *Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant*, Paris : Vrin.
- Cohen-Halimi, M. (2008), *L'usage des pronoms personnels dans la réfutation kantienne du cogito. Une lecture élargie du premier paragraphe de l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, «Revista Logos», 41: 7-32.
- Chamayou, G. (2007), «Présentation», in: I. Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, Paris, Flammarion, 7-57.
- Chenet, F.-X. (1994), *L'assise de l'ontologie critique*, Lille : PUL.
- Dessoir, M. (1924), *Kant und die Psychologie*, Berlin: Enke.
- Foucault, M. (1984), *Dits et écrits (1954-1988)*, vol. IV, Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2008), «Introduction à l'Anthropologie de Kant», in: Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris : Vrin, 11-79.
- Giordanetti, P. (2005), *Kant e la musica*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Goldmann, L. (1948), *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris : PUF.

- Heimsoeth, H. (1971), «Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich selbst in der Kantischen Philosophie», recogido en *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, vol. I, 2ª ed., Bonn: Bouvier.
- Kitcher, P. (1999), *Kant on Self-Consciousness*, «The philosophical Review», 108(3): 345-386.
- Krüger, G. (1967), *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, 2ª ed., Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Lebrun, G. (1970), *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris : A. Colin.
- Lebrun, G. (1982), *L'aporétique de la chose en soi*, «Les Études philosophiques», 2: 199-215.
- Longuenesse, B. (2006), *Self-Consciousness and Consciousness of One's Own Body: Variations on a Kantian Theme*, «Philosophical Topics», 34(1-2): 283-309.
- Manganaro, P. (1983), *L'antropologia di Kant*, Napoli: Guida.
- Marion, J.-L. (1997), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris : PUF.
- Mathieu, V. (1994), «L'io nell'ultimo Kant», in Severino, G. (a cura di), *Il destino dell'io*, Genova: Il Melangolo.
- Merlan, P. (1969), *Monopsychism/Mysticism/Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoristotelian and Neoplatonic Tradition*, 2ª ed., The Hague: M. Nijhoff.
- Oberhausen, M. (2002), *Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie*, «Aufklärung», 14: 123-146.
- Pirillo, N. (2003), «La fantasticheria e il 'tribunale dell'intelletto'. Rappresentazione e osservazione dell'io nelle lezioni kantiane di Antropologia», in Id. (a cura di), *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di G. Bruno*, Atti del Convegno (Trento, 18-20 maggio 2000), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 385-4.
- La Rocca, C. (2003), *Soggetto e mondo*, Milano: Marsilio.
- Rohden, V. (2009), *Representações não-conscientes em Kant*, «Revista Ad-Verbum» 4(1): 3-9.
- Rosenmann, Ph.W. (1999), Wandering in the Path of the Averroean System: Is Kant's Doctrine on the *Bewußtsein überhaupt* Averroistic?, «The American Catholic Philosophical Quarterly», 73(1): 185-230.
- Ruffing, M. (2008), *L'homme comme expression de l'inconditionné dans la nature*, «Trans/Form/Ação», 32(1):, 37-53.
- Santos Gracia, M.Á. (2004), *Kant y la lógica de la investigación científica. El "Apéndice a la Dialéctica trascendental" de la "Crítica de la Razón pura"*

- como pars construens y como teoría de la ciencia*, «Teorema», 23(1-3), 199-213.
- Satura, V. (1971), *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*, Bonn: Bouvier Verlag.
- Starobinski, J. (1981), *Brève histoire de la conscience du corps*, «Revue française de Psychanalyse», 21: 261-279.
- Tornay, S.C. (1943), *Averroes's Doctrine of the Mind*, «The Philosophical Review», 52: 270-288.
- Tortolone, G.M. (1994), *Problemi di antropologia kantiana*, «Annuario filosofico» 10: 229-296.
- Volkelt, J. (1873), *Kant's Stellung zu unbewusst Logischen*, «Philosophische Monatshefte» 9: 49-57 y 113-124.
- Walsh, W.H. (1966), «Philosophy and Psychology in Kants Critique», *KS*, 57 Jahrgang, Heft 1-3, 186-198.

# Il giudizio, la natura, la tecnica

## Frammenti di ricerca sulla filosofia critica di Kant

Marco Costantini

**Abstract:** The contribution consists of some fragments that examine, within the Kantian critical texts, in particular within the *Kritik der reinen Vernunft* and the *Kritik der Urteilkraft*, three different types of judgment, the aesthetic, the artistic and the teleological, in the attempt to bring out the fundamental connection that the judgment in general tightens with a certain concept of nature and a certain concept of technique, which cannot be traced to the universal mechanism defined by the pure intellect.

**Keywords:** Kant; Judgment; Nature; Technique; Art; Supersensible; Teleology; Reflection.

1. Le facoltà dell'animo umano sono costantemente prese in dei «rapporti». In nessun caso, fatta eccezione per alcune forme di malattia della mente<sup>1</sup>, esse possono essere esercitate l'una all'infuori dell'altra.

Un rapporto tra facoltà può mutare in funzione di almeno due variabili: 1) il genere di oggetto in relazione al quale si instaura il rapporto stesso (fenomenico o noumenico); 2) la specifica facoltà che, di volta in volta, assurge al ruolo di facoltà predominante<sup>2</sup>.

Queste due variabili sono da considerarsi indipendenti. Ad esempio, un oggetto fenomenico e una *sensibilità* predominante definiranno un certo rapporto, che potrà essere riconosciuto a posteriori dall'«effetto» (*Wirkung*) che esso produce<sup>3</sup>, vale a dire la parvenza, sia nella forma naturale dell'illusione sia in quella artificiale, perlopiù sociale, dell'inganno; ma il medesimo oggetto e un *intelletto* predominante definiranno un rapporto totalmente diverso, cui farà seguito un diverso «effetto», vale a dire la conoscenza, le cui propaggini sono riconoscibili finanche in quelle azioni «pratico-tecniche» che Kant distingue con estremo vigore dalle azioni

---

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" (m.costantini@live.it)

1 Cfr. Anth, §§ 45-52.

2 Sulla presenza di una facoltà predominante all'interno di ogni rapporto insiste molto Deleuze (1963).

3 Cfr. KU, 238.

«pratico-morali»<sup>4</sup>. Altri effetti avranno luogo qualora le medesime facoltà, sensibilità e intelletto, entrino in relazione con un oggetto noumenico: nel primo caso avremo di nuovo una parvenza, ma trascendentale; nel secondo, un puro e semplice pensiero.

Entro i limiti di uno stesso rapporto, inoltre, le facoltà si consolidano in «proporzioni» che variano a seconda della «diversità degli oggetti che sono dati»<sup>5</sup> – stavolta non diversità di genere (fenomeno o noumeno), bensì diversità di forma, qualcosa di paragonabile al disegno dell'oggetto. La proporzione è, nell'anima, ciò che nell'occhio è la messa a fuoco, e come la pupilla si dilata o si restringe nel processo accomodativo, così le facoltà si riposizionano di continuo l'una rispetto alle altre trasformando la topografia del rapporto che le lega.

Vi sono, tuttavia, degli oggetti che posseggono una forma tale da impedire il consolidamento di una proporzione, e da lasciare indeciso quale facoltà abbia il predominio sulle restanti: si tratta degli oggetti belli, presso i quali «indugiamo»<sup>6</sup> come per cogliere con lo sguardo qualcosa che va costantemente fuori fuoco.

**2.** Il giudizio è sempre esterno al rapporto tra le facoltà, e, verosimilmente, è l'elemento che di fatto lo definisce, decidendo della variabilità delle variabili. Si pensi a ciò che dice Kant riguardo alla «parvenza»: l'«influsso» esercitato sull'intelletto dalla sensibilità, o dall'immaginazione, a causa del quale viene sostituito nel ruolo di facoltà predominante, può ottenere la propria efficacia solo grazie a un errore di giudizio<sup>7</sup>. E non è, d'altra parte, in virtù di un'autoriflessione critica che il giudizio elabora una logica trascendentale capace di impedire a priori ogni genere di *lapsus*, dando modo all'intelletto, «terra della verità»<sup>8</sup>, di predominare? Le due variabili, che un attimo fa abbiamo considerato indipendenti, sembra che dipendano a loro volta da una terza variabile, il giudizio. Alcune considerazioni sul § 35 della terza *Critica*, preparatorio alla deduzione dei giudizi estetici, possono confermare questa nostra impressione. Il giudizio estetico, o di gusto, esprime indugio, esitazione, non decide ancora della facoltà che deve avere il predominio sulle restanti, così come non decide ancora del genere di oggetto che si sta percependo (non è per riflettere sul suo essere fenome-

---

4 Cfr. KU, 170-174.

5 KU, 238.

6 KU, 222.

7 Cfr. KrV, B 349-351, A 293-295.

8 KrV, B 294, A 235.

nico o noumenico che «riguardiamo» il bello). Propriamente parlando, il giudizio estetico è privo di contenuto, e «si fonda soltanto sulla condizione soggettiva formale di un giudizio in genere», vale a dire «sulla capacità stessa di giudicare», al cui stato potenziale, virtuale, corrisponde un puro e semplice stare-l'una-accanto-all'altra delle facoltà, l'«armonia», o il «gioco», di un accordo libero, vago, impossibile da proporzionare<sup>9</sup>. Per queste ragioni, il giudizio estetico può essere visto come l'esibizione concreta di ciò che accade prima, o fuori, di ogni giudizio, di un rapporto tra facoltà indeterminato, che otterrà una qualche determinatezza solo sul farsi del giudizio stesso. Ma un rapporto di questo tipo equivale, a ben vedere, a un non-rapporto, e, nella capacità di giudizio, in quanto semplice forma, o potenza, le facoltà sono come prese in una reciproca indeterminatezza che le rende indistinguibili l'una dall'altra. È a questa indeterminatezza che, del resto, fa appello la soluzione all'antinomia del gusto<sup>10</sup>: ognuno può avanzare l'esigenza del consenso altrui al proprio giudizio estetico, per la semplice ragione che noi tutti siamo almeno d'accordo sul fatto di potere, in generale, esprimere giudizi. L'esperienza che facciamo del bello è l'esperienza del «punto di riunione di tutte le nostre facoltà»<sup>11</sup>, di un «sostrato sovrasensibile» che ci appartiene in quanto esseri giudicanti, e che corrisponde a ciò che in noi è «semplicemente natura»<sup>12</sup>. Il giudizio non era, infatti, nella *Critica della ragion pura*, «dono naturale», «talento particolare, che non può essere insegnato ma soltanto esercitato», «ingegno naturale, alla cui mancanza nessuna scuola è in grado di porre rimedio»<sup>13</sup>? La *Critica della facoltà di giudizio* è costellata di momenti in cui emerge una natura più generale della «natura in generale» costituita dalle categorie dell'intelletto, un «sostrato sovrasensibile» che Kant ritrova «in noi» come «fuori di noi», ma che, per ragioni interne al suo stesso sistema filosofico, non gli è consentito di determinare ulteriormente. Come si diceva, tale «sostrato» è, per quel che riguarda gli uomini<sup>14</sup>, il giudizio: «punto di riunione» di tutte le facoltà, ma, allo stesso tempo, loro punto di disunione. Il giudizio, *Urteil*, come scrive Hölderlin<sup>15</sup>, è «scissione originaria», «*Ur-teilung*», getto di molteplici facoltà legate in tale o talaltro rapporto, disposte in tale o talaltra proporzione.

---

9 KU, 286-287.

10 Cfr. KU, § 57.

11 KU, 341.

12 KU, 344.

13 KrV, B 172-173, A 133-134.

14 Kant, in un'occasione, usa l'espressione «sostrato sovrasensibile dell'umanità» (KU 340).

15 Hölderlin (2004, 55).



3. Quando a predominare è la ragione, facoltà del desiderio, il rapporto è sempre mosso da un interesse (un intento, uno scopo). Se il rapporto si costituisce in relazione a oggetti fenomenici, vale a dire le forme molteplici, «forse infinite»<sup>16</sup>, della natura, la ragione avrà il suo interesse nella costruzione di un sistema che dia loro l'ordine di un tutto organico, articolato nella logica dei generi e delle specie. Mediante la loro «percezione riflessa»<sup>17</sup>, le forme e le leggi empiriche della natura saranno, dunque, ordinate secondo differenti gradi di universalità (generi e specie), collocate, cioè, in uno spazio «architettonico», organico, che abbia predisposto per ognuna di esse un luogo ben preciso.

In questo rapporto a dominanza razionale, il giudizio, si legge nella *Erste Einleitung*, procede «*artisticamente*» (*künstlich*), «*tecnicamente*» (*technisch*)<sup>18</sup>, e sul perché di questi avverbi si possono dare tre spiegazioni differenti:

1) Perché «*artistica*» o «*tecnica*» si dice ogni azione tesa al conseguimento di uno scopo, azione di cui è capace, nella natura, soltanto quell'ente che è più che natura, l'uomo:

L'arte è distinta dalla natura come il fare [*Thun*] (*facere*) dall'agire [*Handeln*] o dall'essere attivo in genere [*Wirken überhaupt*] (*agere*), e il prodotto o la conseguenza della prima in quanto opera [*Werk*] (*opus*) da quello della seconda in quanto effetto [*Wirkung*] (*effectus*). In linea di diritto si dovrebbe chiamare arte solo la produzione mediante libertà, cioè mediante un arbitrio che metta la ragione a fondamento delle sue azioni.<sup>19</sup>

2) Perché il giudizio, anche solo per tentare la sua opera, ha bisogno di un principio, seppur regolativo e soggettivo, che postuli l'intenzionale conformità delle forme all'idea del sistema. Se la natura non fosse a sua volta «*tecnica*», e non avesse intenti che collimino con quelli della ragione umana, il sistema resterebbe una costruzione arbitraria e fittizia, tutt'al più una bella finzione. La sua essenza immaginaria scompare soltanto se il giudizio suppone nella natura in sé una forma e un contenuto sistematici identici a quelli che la ragione ha formulato per sé, sulla base di un'idea. «Il concetto che sorge originariamente dalla capacità di giudizio, e che le è proprio, è perciò quello della natura come *arte*, in altre parole della *tecnica della natura*»<sup>20</sup>, concetto che assolve al compito di sottrarre alla finzione quella stessa finzione all'interno della quale sorge nel giudizio, nell'attesa

---

16 KU, 184.

17 KU, 191.

18 EEKU, 213-214.

19 KU, 303.

20 EEKU, 204.

del «caso felice» (*glücklich Zufall*)<sup>21</sup> – il «miracolo», lo chiama Horkheimer<sup>22</sup> – che dia conferma, seppur parziale, all'idea della ragione, come se questa non fosse mai stata immaginaria, come se non avessimo mai immaginato che non lo fosse.

3) Perché molte delle forme da includere nel sistema sono «ancora da scoprire»<sup>23</sup>, e il giudizio può ricercarle attingendo alle risorse dell'«acume» e dell'«ingegno»<sup>24</sup>, servendosi, cioè, di quel talento che ha proibito a se stesso a favore dell'intelletto e della verità. Il sistema, si dice in apertura del capitolo su *L'architettura*, è un'«arte»<sup>25</sup>, e tuttavia non un'arte di tipo meccanico, o tecnico – nell'accezione deteriore riservata talvolta da Kant a questo termine –, sempre subordinata a scopi estrinseci, «insorti accidentalmente»<sup>26</sup>. Dato che quest'ultimi non mirano mai al buono in sé ma all'utile, e non hanno per ciò stesso origine dalla libertà, ma da «moventi naturali», il loro raggiungimento dipende da un insieme codificato di «regole» e «precetti», oltreché dall'«abilità» del soggetto nell'osservarli<sup>27</sup>. Sono scopi formulati dalla ragione in quanto facoltà di desiderare inferiore e, come tali, subito rimessi all'acribia dell'intelletto. Gli sono subordinate, oltre ai vari tipi di «mestiere»<sup>28</sup>, «la soluzione dei problemi della geometria pura», «l'agrimensura», «l'arte meccanica o chimica degli esperimenti», «l'economia domestica, rurale e politica, l'arte dei rapporti sociali, i precetti della dietetica, la dottrina generale della felicità»<sup>29</sup>, etc. Ma il sistema è molto più vicino all'arte liberale che al mestiere, e la sua realizzazione dipende più dal genio che dall'abilità. Il filosofo condivide con l'artista almeno

---

21 KU, 184.

22 Horkheimer (1981, 60). «Nello svolgimento kantiano del problema [dell'unità sistematica della natura] si trova un momento inquietante: il ruolo del caso. Senza il continuo intervento del “caso felice” sarebbe certamente impossibile un'esperienza ordinata della natura empirica, perché il principio regolatore, da solo, sarebbe completamente impotente se la natura “ci presentasse (soltanto) un caotico aggregato grezzo senza la minima traccia di un sistema”. In quanto non è così, ciò costituisce per Kant motivo per introdurre il caso», Horkheimer (1981, 67).

23 KU, 184.

24 KrV, B 682, A 654.

25 KrV, B 860, A 832.

26 KrV, B 861, A 833.

27 KU, 170-174.

28 Il § 43 della *Critica della facoltà di giudizio* distingue tra arte in senso stretto (*Kunst*) e mestiere (*Handwerk*): «[...] la prima si dice arte liberale [*freie*], l'altro si può chiamare anche arte mercenaria [*Lohnkunst*]. Si considera la prima come se possa risultare (riuscire) conforme a scopi solo in quanto gioco [*Spiel*], cioè in quanto occupazione per se stessa piacevole; il secondo in quanto lavoro [*Arbeit*], cioè in quanto occupazione per se stessa spiacevole (faticosa) e attraente solo per il suo effetto [*Wirkung*] (per esempio la paga [*Lohn*]), il quale, quindi, può essere imposto forzatamente» (KU 304).

29 KU, 173.

due caratteri essenziali: il rigetto di ogni forma di imitazione e il «dono naturale» del giudizio. È nota l'affermazione kantiana che non si dovrebbe essere educati alla filosofia ma a filosofare, cioè a «esercitare il talento della ragione»<sup>30</sup>, che ha bisogno, sì, di essere coltivato, ma che soltanto la natura può dispensarci.

I tre motivi che abbiamo raccolto segnano come tre momenti di una dialettica che coinvolge l'arte e la natura, o la tecnica e la natura<sup>31</sup>, concetti che da una iniziale opposizione giungono a una perfetta identità allorché il sistema, non molto diverso da un'opera d'arte, è il prodotto di un giudizio che attinge la propria regola da un fondo naturale che resta oscuro alla comprensione e alla comunicazione universali. Ma questa identità è guadagnata al prezzo di una nuova scissione che vede l'opporci di arte liberale e arte da mestierante, di genio e abilità, di giudizio riflettente, che inventa per se stesso una regola naturale, e giudizio determinante, che impone a se stesso una regola naturalizzata, da seguire meccanicamente. Questa opposizione, che si ripete identica sotto i suoi molteplici nomi, è lì per essere smentita da una nuova mediazione. Da un lato, il giudizio può essere determinante solo restando in certa misura riflettente<sup>32</sup>, vale a dire che il rapporto tra facoltà a dominanza intellettuale è definito da un giudizio che riflette se stesso per non riflettere, che inventa un'arte per privarsi d'ogni forma d'arte – lo schematismo –; dall'altro lato, il giudizio può essere «artisticamente», o «tecnicamente» riflettente solo restando in certa misura determinante, poiché le forme e le leggi della natura «particolari» che osserva, ed eventualmente scopre, sono «modificazioni»<sup>33</sup> di forme e leggi universali che restano sempre dinanzi ai suoi occhi, così come «la regola è [sempre] dinanzi agl'occhi dell'artista»<sup>34</sup>, al punto che «non c'è arte bella in cui qualcosa di meccanico [...], e quindi qualcosa di scolastico, non ne costituisca la condizione essenziale»<sup>35</sup>.

---

30 KrV, B 866, A 838.

31 Questa dialettica è stata riconosciuta ed elaborata da Derrida (2005, 37-54), il quale, tuttavia, si è tenuto distante dalla tematica del giudizio.

32 «Riguardo ai concetti universali della natura, con i quali è prima di tutto possibile un concetto d'esperienza (senza particolare determinazione empirica), la riflessione ha già una guida nel concetto di una natura in generale, ovvero sia nell'intelletto, e la capacità di giudizio non ha bisogno di alcun principio particolare della riflessione, bensì essa schematizza a priori questi concetti, e applica questi schemi a ogni sintesi empirica, senza i quali non sarebbe affatto possibile alcun giudizio d'esperienza. La capacità di giudizio è qui, nella sua riflessione, al contempo determinante...». EEKU, 212.

33 KU, 179.

34 KU, 307.

35 KU, 310.

4. È possibile, dunque, che due rapporti tra facoltà convivano sotto lo sguardo di uno stesso giudizio. L'«esperienza interconnessa» dei particolari della natura, cui aspira la ragione col sistema, può avvenire solo sullo sfondo di un'esperienza della «natura in generale», che ha nell'intelletto la propria condizione di possibilità<sup>36</sup>. Kant illustra il sovrapporsi di questi due rapporti, l'uno a dominanza razionale, l'altro a dominanza intellettuale, ricorrendo al concetto di causa efficiente. I fenomeni, egli scrive, «possono essere cause in modi infinitamente molteplici», ed è scopo della ragione ordinare tutte le forme specifiche della causalità cercando di ottenere la necessità e l'oggettività di un'«unità legale» dapprima pensata soltanto in modo soggettivo; ma tali forme, anche nel caso di una loro sistematizzazione completa, restano semplici «modi» della legge universale della causalità formulata dall'intelletto, legge necessaria ad ogni genere di esperienza, anche a quell'esperienza soggettiva del non-necessario (del contingente, del particolare) che si ha sotto il dominio della ragione<sup>37</sup>.

Il giudizio artistico, o tecnico, compone le prospettive aperte dal rapporto intellettuale e da quello razionale sotto un medesimo sguardo che le percorre entrambe pur mantenendole distinte. Ma questo sguardo viene presto turbato dall'incontro nella prospettiva intellettuale di qualcosa che poteva essere soltanto pensato in quella razionale: gli «esseri organizzati» (*organisiertes Wesen*)<sup>38</sup>: «singole cose nella forma di sistemi»<sup>39</sup>: tanti doppi della totalità prefigurata nell'idea. Di fronte agli «esseri organizzati», a questa «classe speciale di oggetti»<sup>40</sup>, l'armonia tra i due rapporti si spezza, poiché la prospettiva razionale cade all'interno di quella intellettuale nel tentativo di comprendere oggettivamente tali «esseri» attraverso il concetto di «scopo». Il giudizio teleologico e l'antinomia ad esso connaturata devono la loro origine a tale caduta. Lo sguardo del giudizio oscilla adesso dalla prospettiva intellettuale, secondo la quale tutti gli oggetti sono possibili secondo la sola legge della causa efficiente, a quella razionale, pseudointellettuale, secondo cui alcuni oggetti sono possibili secondo la sola legge della causa finale. Questo dissidio interno al giudizio trova la sua formulazione più concisa nell'opposizione di «meccanismo» (*Mechanism*) e «tecnicismo» (*Technicism*) della natura<sup>41</sup>:

---

36 KU, 182-184.

37 Ivi.

38 Nella *Critica della facoltà di giudizio* il termine «organismo» (*Organismus*) non compare mai, mentre ve ne sono alcune occorrenze nell'*Opus Postumum*. Cfr. Debru (1980).

39 EEKU, 217.

40 KU, 382.

41 KU, 413.

Se, ad esempio, assumo che un verme debba essere considerato come un prodotto del semplice meccanismo della materia (del nuovo processo di formazione che si effettua da sé [*sich selbst bewerkstelligt*] quando i suoi elementi sono posti in libertà mediante la putrefazione), non posso poi derivare lo stesso prodotto proprio dalla stessa materia come da una causalità che agisce secondo scopi. Inversamente, se assumo lo stesso prodotto come scopo naturale, non posso contare su un tipo meccanico di produzione e assumerlo come principio costitutivo, per giudicarlo secondo la sua possibilità, e riunire così i due principi. Un tipo di spiegazione, infatti, esclude l'altro.<sup>42</sup>

La soluzione prospettata da Kant per porre fine a tale opposizione, e ricomporre, seppur in forma nuova, l'armonia spezzata, è stata giudicata da alcuni commentatori<sup>43</sup> incoerente con l'*Analitica trascendentale* esposta nella prima *Critica*. Le tesi del meccanismo e del tecnicismo sono entrambe valide purché a sostenerle sia un giudizio riflettente, non determinante, un giudizio, cioè, che dia loro il tenore di massime soggettive, o di principi regolativi dell'esperienza empirica. Ma questo comporterebbe un abbassamento di rango della legge della causa efficiente, che nella *Critica della ragion pura* aveva il carattere vincolante della legge oggettiva e del principio costitutivo. Tale presunta incoerenza della dottrina kantiana, tuttavia, sussiste soltanto se si esamina l'antinomia del giudizio teleologico in modo astratto, prescindendo dalla specificità del suo oggetto. Infatti, è soltanto rispetto all'essere organizzato, in quanto «scopo naturale» (e in seguito, certo, anche rispetto all'intera natura, ma in quanto sistema teleologico), che l'oggettività della causa efficiente viene sospesa per essere ripresa soggettivamente dalla riflessione, senza, tra l'altro, farla venire meno al suo essere più proprio<sup>44</sup>. Si dà, cioè, il caso in cui il soggetto rifletta, e rifletta soltanto, *attraverso* l'oggettività di un concetto intellettuale, tentando di commisurare ad essa qualcosa che, nel suo fondamento, non può esserne determinato, o costituito. La trama delle cause efficienti viene seguita «fin dove si può»<sup>45</sup>, nella consapevolezza che non si giungerà mai a un nodo di chiusura. Così, la determinazione del fenomeno può essere, sì, intrapresa, poiché «non possiamo dimostrare in alcun modo l'impossibilità della generazione dei prodotti organizzati della

---

42 KU, 411-412.

43 Cfr., tra gli altri, Cassirer (1938), Philonenko (1977), Butts (1986), Ernst (2018).

44 Non ci sembra, d'altra parte, convincente la soluzione escogitata da alcuni interpreti, ad esempio McLaughlin (1990), Allison (1991) e Cohen (2004), di dissociare il «meccanismo» della terza *Critica* dalla «legge della connessione di causa ed effetto» della prima, come se quello fosse una specificazione di quest'ultima, una «sottocategoria», e potesse quindi essere riflettente senza compromettere la coerenza dei testi kantiani. Anche ammesso che lo sia, non si vede come un principio riflettente possa dipendere da un principio puro a priori a lui superiore.

45 KU, 388.

natura mediante il semplice meccanismo»<sup>46</sup>, ma non può essere portata a termine, poiché «è altrettanto indubbiamente certo che il semplice meccanismo della natura [...] non può fornire alcun principio di spiegazione per la generazione di esseri organizzati»<sup>47</sup>. L'oggetto contro cui le rappresentazioni fenomeniche si connettono è destinato, cioè, a restare un oggetto parziale, e questa parzialità può essere sostenuta dal soggetto senza che il concetto divenga per ciò stesso soggettivo, o meramente regolativo. In questo senso, è giusto dire con Garroni<sup>48</sup> che il giudizio teleologico esprime una «quasi-conoscenza». Sarebbe, del resto, davvero strano che Kant giudichi «phantastisch»<sup>49</sup> un pensiero che si attiene in generale ai principi dell'intelletto, quando è proprio grazie alla fermezza di quest'ultimi che è possibile porre un freno a ogni forma di «Phantasie», intesa come «Schwärmerei»<sup>50</sup>. Il pensiero fantastica quando si attiene a quei principi di fronte a un fenomeno che a priori non vi si conforma. – Riflettere soggettivamente attraverso l'oggettività non suona così assurdo se è vero che il giudizio è sempre esterno ai rapporti che instaura tra le facoltà, cosicché si può credere che di fronte a un prodotto organizzato della natura il giudizio sia come gettato dietro se stesso, come se fosse portato a riflettere sulla stessa riflessione attraverso cui di volta in volta un rapporto tra facoltà è definito. Il giudizio retrocede rispetto a se stesso; diviene un giudizio del (sul) giudizio. Tant'è che dalla soluzione dell'antinomia di meccanismo e tecnicismo risultano due massime su come si debba *giudicare* degli oggetti della natura. La prima massima recita: «Ogni generazione di cose materiali e delle loro forme *deve essere giudicata* come possibile secondo leggi solo meccaniche»; la seconda: «Alcuni prodotti della natura materiale *non possono essere giudicati* come possibili secondo leggi solo meccaniche (*il loro giudizio* richiede una legge del tutto diversa della causalità, vale a dire quella delle cause finali)<sup>51</sup>. E commentando la prima massima, Kant afferma:

Se dico: debbo *giudicare* tutti gli eventi nella natura materiale, e quindi anche tutte le forme, in quanto prodotti di essa, nella loro possibilità, secondo leggi solo meccaniche, allora con ciò non dico: essi *sono possibili* solo [...] secondo queste leggi.<sup>52</sup>

---

46 Ivi.

47 KU, 389.

48 Garroni (1976, 105-125).

49 KU, 411.

50 «Ma che l'intelletto, che deve pensare [*denken*], invece fantastichi [*schwärmt*], non può mai essergli perdonato; perché soltanto su di esso si fonda ogni mezzo per porre limiti, quando necessario, alle stravaganze dell'immaginazione [*Schwärmerei der Einbildungskraft*]» Prol, 317.

51 KU, 387, *corsivo nostro*.

52 Ivi, *corsivo nostro*.

Non siamo dunque al cospetto di un giudizio determinante «ridotto»<sup>53</sup> a giudizio riflettente, ma di un giudizio che riflette se stesso in quanto determinante, situandosi in un punto in cui l'oggettività del rapporto intellettuale è sospesa, ma non abiurata: punto metatrascendentale dal quale la filosofia critica stessa ha dovuto prendere le mosse, e al quale adesso, al cospetto degli «esseri organizzati», è drammaticamente rimandata.

### Sigle delle opere kantiane citate

AA = Akademie-Ausgabe

Anth = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA VII)

EEKU = *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA XX)

KrV = *Kritik der reinen Vernunft* (AA III-IV)

KU = *Kritik der Urteilskraft* (AA V)

Prol = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (AA IV)

### Bibliografia

- Allison, H.E. (1991), *Kant's Antinomy of Teleological Judgment*, «The Southern Journal of Philosophy», vol. XXX, 25-42.
- Butts, R.E. (1986), *Kant and the Double Government Methodology. Super-sensibility and Method in Kant's Philosophy of Science*, Dordrecht-Boston-Lancaster: D. Reidel Publishing Company.
- Cassirer, H.W. (1938), *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, New York: Barnes & Noble.
- Cohen, A.A. (2004), *Kant's Antinomy of Reflective Judgment: A Re-evaluation*, «Teorema», 23(1-3): 183-197.
- Debru, C. (1980), *L'introduction du concept d'organisme dans la philosophie kantienne : 1790-1803*, «Archive de Philosophie», 43(3): 487-514.
- Deleuze, G. (1963), *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, «Revue d'Esthétique», 16(2): 113-136.
- Derrida, J. (2005), *Economimesis*, Milano: Jaca Book.
- Ernst, W. (2018), *Der Zweckbegriff bei Kant und Sein Verhältnis zu den Kategorien*, London: Forgotten Books.
- Garroni, E. (1976), *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla «Critica del Giudizio»*, Roma: Bulzoni.
- Horkheimer, M. (1981), *Kant: la Critica del Giudizio*, Napoli: Liguori.
- Hölderlin, F. (2004), *Scritti di estetica*, Milano: SE.

---

53 Philonenko (1977).



- Kant, I. (1911), *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auf. 1787), in *Kant's gesammelte Schriften*, Abt. 1, Bd. 3, Berlin: Georg Reimer.
- Kant, I. (1911), *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auf. 1781), in *Kant's gesammelte Schriften*, Abt. 1, Bd. 4, Berlin: Georg Reimer.
- Kant, I. (1911), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Abt. 1, Bd. 4, Berlin: Georg Reimer.
- Kant, I. (1913), *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Abt. 1, Bd. 5, Berlin: Georg Reimer.
- Kant, I. (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Abt. 1, Bd. 7, Berlin: Georg Reimer.
- Kant, I. (1942), *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Abt. 3, Bd. 20, Berlin: De Gruyter.
- McLaughlin, P. (1990), *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation: Antinomy and Teleology*, Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Philonenko, A. (1977), *L'antinomie du jugement téléologique chez Kant*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 82(1): 13-37.



# The First and Modern Notion of Technology: from Linnaeus to Beckmann to Marx

Guido Frison

**Abstract:** The paper shows that the English language has great limitations in the treatment of the concept *technology*, and provides a rough but necessary taxonomy of the main uses of the term ‘technology’ in the present Anglo-Saxon debate on social sciences and humanities. Then, it shows the first steps of the modern notion of technology, which formerly referred to rhetoric and philology. Christian Wolff (1679-1754) introduced the notion of *Technologia* (in Latin) with little success within a philosophical essay in 1728. The actual development of technology (*Technologie*) as an autonomous subject is due to the work of Johann Beckmann (1739-1811), and particularly to his seminal work *Anleitung zur Technologie* (*Direction for Technology*, 1777), which draws significantly on Linnaeus’ work and the social requirements of Cameralism. Much time later, the notion of *Technologie* was taken up and re-elaborated by Karl Marx (1818-1883), inserted in the manuscripts preceding the *Capital*, and finally in the *Capital* (1867).

**Keywords:** Technology; *Technologie*; Linnaeus; Wolff; Beckmann; Marx; Critique of Technology.

*At least these words are old: τεχνολογία (technologia), τεχνολογέω (technologheo), τεχνολόγος (technologos); but of course the Greeks did not think probably in all cases of crafts, as little as they thought under ο κονομία (oikonomia), πολιτικ (politike) and a hundred other words, what we think of them.*  
Beckmann (1777, XVI)\*

## 1. Introduction

The modern debate on the use and meaning of the old term *technologia* dates back to the first half of the eighteenth century, while the scientific use of the term *technique* is due to Marcel Mauss in the first half of the twen-

---

UCL, Department of Anthropology (g.frison@ucl.ac.uk; frison.guido@gmail.com)

\* “Alt sind wenigstens diese Wörter: τεχνολογία, τεχνολογέω, τεχνολόγος; aber freylich dachten die Griechen wohl dabey nicht allemal an Handwerke, so wenig sie unter ο κονομία, πολιτικ und hundert andern Wörtern, das dachten, was wir darunter denken”.

tieth century. The modern meaning of the term *technology* refers to the description of the production process from the outsider's point of view, external to the labour process, whereas *technique* represents the actor's point of view. *Technologia* and *technique* are two antonymous concepts, but in the present brief work we treat only the first notion, with the purpose to show that *technology* is a specific kind of knowledge, and is historically determined. We first show that the English language has great limitations in the treatment of the concept *technology*, and provide a rough but necessary taxonomy of the main uses of the term 'technology' in the present Anglo-Saxon debate on social sciences and humanities. Then, we show the first steps of the modern notion of technology, which formerly referred to rhetoric and philology.

The modern concept of *Technologia* (in Latin) was firstly introduced by Christian Wolff (1679 – 1754) with little success within a philosophical essay in 1728<sup>1</sup>. The actual development of technology (*Technologie*) as a topic and university subject is due to the work of Johann Beckmann (1739–1811)<sup>2</sup>, and particularly to his seminal treatise *Anleitung zur Technologie* (*Direction for Technology*, 1777). Beckmann's notion of technology draws significantly on Linnaeus' work and the social requirements of Cameralism. Much time later, the notion of *Technologie* was taken up and re-elaborated by Karl Marx (1818-1883), inserted in the manuscripts preceding the *Capital*, and finally in the *Capital* (1867).

## 2. A map of the utilization of the English notion of technology

The notion of technology in social sciences and humanities encompasses a vast and confusing set of phenomena with strong cross-cultural and unli-

---

1 Seibicke, *Technik*; Garçon, "Mais d'où vient la technologie". The first modern definition of the *technologia's* concept is due to Christian Wolff *Discursus Praeliminaris* (1728)(see the 1983 Wolff critical edition): §71 "Possibilis quoque est philosophia artium, etsi hactenus neglecta. Eam Technicam aut Technologicam Appellare posses. Est itaque Technologia Scientia artium & operum artis, aut, si mavis, scientia eorum, quae organorum corporis, manuum potissimum opera ab hominibus perficiuntur". §71 "A philosophy of the arts is also possible, although it has up to now been neglected. One should call it technica or technologia. Thus technologia is the science of the arts and of the works of arts. Or if you prefer, it is the science of the things which man produces by using the organs of the body, especially the hands" Wolff Christian, 1963, *Preliminary Discourse in Philosophy*, translated by Blackwell J. Richard.

2 On Beckmann's biography, see Exner (Exner, *Johann Beckmann*), Beckert (Beckert, *Johann Beckmann*) and Klemm for a short biography of Beckmann as a scientist (Friedrich Klemm, "Beckmann, Johann"). Troitzsch underlines the two new disciplines (technology and science of commodities) founded by Beckmann (Ulrich Troitzsch, "Landwirtschaftslehre").

mitted temporal characteristics. This is likely to be due to the fact that the 18<sup>th</sup> century new meaning of the term *Technologie*, developed by Christian Wolff, Johann Beckmann and Karl Marx, did not enter into the 19<sup>th</sup> century English lexicon. A new meaning of the term technology was imported into the American English language by 20<sup>th</sup> century social scientists (Thorstein Veblen, for example), deriving from the German *Technik*<sup>3</sup>. Moreover, it mismatches two terms ('technique' and 'technology') of the Continental languages, where technique refers to specific craft procedures and technology denotes a "logos" relating to the same activities<sup>4</sup>.

The semantic domain of 'arts/crafts/trades' is included in the Anglophone notion of technology, as exemplified by the phrase '15<sup>th</sup> century Inca technology'. For example, the 17<sup>th</sup> century debate on mechanical arts is treated as an example of technology<sup>5</sup>. Similarly, the 12<sup>th</sup> century Western positive reception of labour and mechanical arts is considered to be the development of a medieval philosophy of technology<sup>6</sup>. According to some anthropological formulations, the art of illiterate cultures should be treated as an aspect of technology<sup>7</sup>, where technology means art/craft abilities. Therefore, it is not surprising the following reinterpretation of the *Genesis*: after the expulsion from the Eden, Adam and Eve "used technology to transform an uncultivated physical environment into a cultivated and human-built one"<sup>8</sup>. Although 'technology' is a social phenomenon, the conviction that this object cannot be defined has existed since the 1960s<sup>9</sup>, and its conception as an unsolvable ontological problem is dated to the 2010s<sup>10</sup>. Neo-classical economics presents a clearer notion of technolo-

---

3 Schatzberg, "Technik Comes to America".

4 Salomon, "What is technology?".

5 Eamon, "Technology as Magic".

6 The twelfth-century monastic appreciation of the *artes mechanicae* is often exemplified by Theophilus' *De diversis Artibus* and Hugh of Saint Victor's *Didascalicon*. Hugh considered the seven mechanical arts a branch of knowledge, and inserted them nearby the theoretical, practical, and logical disciplines (Hugh of St. Victor, *Hugonis de Sancto Victore*). On Theophilus, see Van Engen, "Theophilus Presbyter". For the Anglophone interpretation of medieval appreciation of the labour in terms of technology, see for example Newman, "Technology and Alchemical Debate", and Whitney, "Paradise Restored".

7 Gell affirms: "In this essay, I propose that the anthropology of art can do this by considering art as a component of technology. We recognize works of art, as a category, because they are the outcome of technical process, the sort of technical process in which artist is skilled". Alfred Gell, "The Technology of Enchantment," 43.

8 Hughes, *Human-Built World: How to Think about Technology and Culture*, 7.

9 See for example Melvin Kranzberg, and Carroll W. Jr. Purcell, "The importance of Technology," 4.

10 According to Bijker, "Constructivist technology studies are relativistic in only one sense: methodological. They are agnostic with respect to the ontology of technology. Constructivist studies of technology thus do not primarily answer the question 'what is

gy through the production function, which links known productive input and output, using technology as a variable: nevertheless the internal mechanism of technological change is unknown and is therefore called a 'black box'<sup>11</sup>. To sum up, the Anglophone notion of technology is vague, timeless, trans-cultural, and does not have a clear frame of reference.

"Recent years have seen in philosophy and cultural studies something like a thingly turn, a *neue Sachlichkeit*, a *nouveau chosisme*"<sup>12</sup>. Sociologists of technology are not at ease with 'things', and add to the notion of 'thing' a further theoretical step that transforms 'things' into social objects, but diverge on how things become social. By simplifying one could say that in the 1980s three families of theories on technology emerged, denoted by the following acronyms: the 'Social Shaping of Technology (SST)', the 'Social Construction of technology (SCOT)', and the 'Actor-Network Theory (ANT)'. Leaving aside the three above schools of thought, which deserve a greater attention, the remaining part of the literature on technology may be subdivided into four main sub-fields, which are in large part complementary. These subfields relate to:

- i) How things are made by humans.
- ii) What humans think about things that are socially produced when they are exchanged and consumed?
- iii) Bodily techniques.
- iv) How an observer describes in written records the productive activities performed by other social actors.

The first approach is generally typical of the American history of technology: the monumental eight volume history of technology edited by Charles Singer et al. (1954-1988) established a reference<sup>13</sup>, according to

---

technology?' they trace *the process 'how to make technology'*. Bijker, "How is technology made?", 63.

11 According to the Nobel Prize Robert M. Solow ("Technical Change and the Aggregate Production Function"), the aggregate production function may be written as follow:  $Q = A(K,L)$ , where, the output  $Q$  is the value of produced commodities,  $A$  is a factor representing technology,  $K$  is the capital value, and  $L$  the value of labour. Joel Mokyr's definition of technology is less cumbersome and more intuitive, because the nature of technology as information is indicated: "By technological progress I mean any change in the application of information to the production process in such a way as to increase efficiency, resulting either in the production of a given output with fewer resources (i.e., lower costs), or the production of better or new products". (Mokyr, *Lever of Riches*, 6). Nevertheless Mokyr's definition overlooks how this information is obtained and how it is implemented in the production.

12 Connor, "Thinking things", 1.

13 "The editors have treated it [technology] as covering the field of how things are commonly done or made, extending it to describe what things are done or made". Singer, Preface, vii.

which the origin of technology and man are coterminous<sup>14</sup>. Nevertheless, B. Franklin's dictum "Man is a tool-making animal" preceded the modern English notion of technology: it was used by K. Marx<sup>15</sup> and is today common sense. An example of this class is the constructivist school (SCOT), which focuses more on learning in context and the process of learning: its starting point is the conception of technological change as a thing, whose connections with social-economic variables are to be researched.

The second theoretical tradition dedicates little attention to technological studies and focuses on the circulation and consumption of goods and their corresponding value judgments; its starting point is the notion of artefact<sup>16</sup>.

The third approach analyses bodily techniques as the technologies of the self, or ways in which people present and police themselves in modern societies<sup>17</sup>, and the changes caused by literacy to the organization of society. According to this tradition, writing constitutes an important technology<sup>18</sup>. Anyway, writing in general implies different scripts and therefore different writing abilities.

The fourth method, inaugurated by Christian Wolff, was elaborated by Beckmann and Marx, as well as by Marcel Mauss, who contributed much later from an ethnographic standpoint. Mauss' work is nonetheless beyond the chronological limits of the present work. The starting point of this approach is not how 'things' are made, but the corresponding written and changing records on how 'things' are made, which are collected by active social actors. According to Wolff, Beckmann and Marx, the discipline of technology provides naturalistic descriptions to social subjects that exert domination about working procedures.

---

14 Forbes sustained that: "Technology is as old as man himself", Robert J. Forbes, "The beginnings of Technology and Man," 1: 11.

15 "The use and fabrication of instruments of labour, although existing in the germ among certain species of animals, is specifically characteristic of the human labour process, and Franklin therefore defines man as a tool-making animal". Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, 35:189, see also: 331 n. 4,777 n. 151.

16 As an introduction to material culture, we quote only the two following papers out of a very large literature: Paul Basu, "Material culture", and Christopher Tilley, "Ethnography and material culture".

17 See Michel Foucault, "Technologies of the self".

18 The anthropologist Jack Goody affirmed: "But in itself writing constitutes an important technology requiring a category of highly trained specialist which has to be maintained at the expense of the community". Goody, *The logic of writing and the organization of society*, 45.



### 3. Cameralists and Cameralism

Eighteenth century Cameralists were civil servants from the German principalities, who were responsible for regulating productive activities through police ordinances. Academic Cameralism, or the set of disciplines taught in German universities since 1727 (Public finance, *Oeconomie* and *Science of Police*)<sup>19</sup>, cannot be understood as a form of mercantilism<sup>20</sup>, but likely as economic policy directions<sup>21</sup> with a “managerial” approach<sup>22</sup>. Beckmann’s lectures on technology were not addressed to artisans, but to aspiring Cameralists, who, after becoming civil servants, could organize, judge, rule, improve or utilize, and for these reasons were expected to be educated<sup>23</sup>.

---

19 The Prussian universities of Halle and Frankfurt/Oder inaugurated their first academic chairs of Cameralistic subjects in 1727, upon the order of the king Frederick William I. Cameralistic *Oeconomie* (*Oeconomia*) did not mean economics, but a general discourse on agriculture and its administration (Johannes Burkhardt, “Der Begriff des ökonomischen in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive”). *Polizei* concerned not only public policy but also the research of happiness (see Knemeyer, “Polizei”, and Keith Tribe, “Cameralism and the sciences of the state”).

20 Tribe (Keith Tribe, “Cameralism and the sciences of the state,”) and Priddat (Priddat, “Kameralismus als paradoxe Konzeption der gleichzeitigen Stärkung von Markt und Staat”) deal with two specific aspects of Cameralism. The socio-economic nature of Cameralism and whether Cameralism is a form of Mercantilism are still matter of debate. Spector gives an overview of the notion of Mercantilism (Spector, “Le concept de mercantilisme”): for two opposite opinions from the stand point of economics and history of economics, see for example Allen (Allen, “Modern defenders of mercantilist theory”), Tribe (Keith Tribe, “Mercantilism and the economics of state formation”), Magnusson (Magnusson, “Was Cameralism really the German version of the Mercantilism?”) vs. Heckscher (Heckscher, *Mercantilism*) and Rothbard (Rothbard, *Economic thought before Adam Smith*, 492-494).

21 The “Economic policy” entry of a standard dictionary of economics reads as follows: “The set of controls used by the government to regulate economic activity. Economic policy can be broadly classified into three areas: fiscal policy (issues related to taxation, government spending, and public deficit), monetary policy (interest rates and inflation), and trade policy (tariffs and trade agreements)” (John Black et al. *A Dictionary of Economics*). Rothschild delineates the changes introduced by the 19<sup>th</sup> century classical school of economics in the paradigm of Smith’s *Wealth of Nations* (Rothschild, “Political economy”).

22 The sociologist Albion Small underlined the managerial dimension of Cameralism: “Economic science in Germany was merely a subordinate and subconscious factor in the cameralistic theory of governmental management. It had not gained independence as a science of wealth relations, irrespective of the forms of government under which they exist” (Small, *the Cameralists*, 20). Colbert’s, today considered by some scholars as the ideal form of Mercantilism, has been meant as “the first attempt to put the fundamental principles of the theory of management on a scientific and orderly base” (Small, *the Cameralists*, 12).

23 Beckmann, *Anleitung zur Technologie, Vorrede* (unnumbered pages): “Denn was man veranstalten, anlegen, anordnen, beurtheilen, regieren, erhalten, verbessern und nu-

#### 4. Linnaeus and Beckmann: *Oeconomia* and Technology

Beckmann owes much to Linnaeus, both personally and scientifically. Beckmann was a Linnaeus' pupil during his one-year trip to Sweden<sup>24</sup>. For this reason, Linnaeus wrote Beckmann a glowing letter of introduction<sup>25</sup> and a recommendation letter to the Chancellor of Göttingen University. As a result of this recommendation letter, Beckmann was appointed in 1766 as the extraordinary professor<sup>26</sup> of *Oeconomia*, which was actually a discourse on agriculture<sup>25</sup>. Subsequently, in 1769 Beckmann published *the Principles of German Agriculture*<sup>27</sup>, which was re-printed in many editions and, in 1770 he was appointed to the position of *Professor Ordinarius*.

From the outset, Beckmann's teachings promoted the science of agriculture as based on natural science, and expressly acknowledged Linnaeus as having founded the approach of combining natural history and *oeconomia*<sup>28,28</sup>. Along the same path, Beckmann further expanded on this concept by

---

tzen soll, wird man doch wenigstens kennen müssen”.

24 Beckmann, *Beckmanns Johann Schwedische Reise*.

25 Hulth, *Bref och skrivelser*, 168, letter dated May 30<sup>th</sup>, 1766 from Linnaeus to Beckmann.

26 Literary evidence shows that Linnaeus' recommendation was decisive: in a letter (August 14<sup>th</sup>, 1766) Beckmann asked Linnaeus a recommendation letter to be sent to Otto von Münchhausen “*Tu, Vir illustris, multum sane me poteris iuvare, si, quemadmodum pro humanitate et favore erga me Tuo, pollicitus es, commendare velis Ottoni Munchhusio, qui mihi a Te admonitus facile locum inter professores Goettingenses comparabit*” (Hulth, *Bref och skrivelser*, 259). On August 27<sup>th</sup>, 1766 Linnaeus answered as follows: “*...mox Munchhusio scribo. Mittas literas vel eum cum literis adeas*”. (Hulth, *Bref och skrivelser*, 261). Subsequently, on November 17<sup>th</sup>, 1667 Beckmann thanked Linnaeus and informed him that he was appointed as *professor extraordinarius*: “*Itaque mihi officium professoris extraordinarii Göttingensis mandabant, etsi cum salario admodum exiguo*”. (Hulth, *Bref och skrivelser*, 262). After his appointment, Beckmann cultivated not only Cameralistic disciplines, but also wrote various books on natural history. His friend Christian. G Heyne, head of the Göttingen's University Library, wrote in Beckmann's obituary: “*Disciplina Linnaei imbutus erat eiusque admiratione percussus; cum in Suecia peregrinaretur, eius auditione et familiaritate se usum esse exultabat;...*” Heyne, “*Memoria Io. Beckmann,*” 8.

27 The teachings of *Oeconomia* at Göttingen university, referred to land cultivation, meadows, fields, forests and cattle breeding (on this topic and the way of the appointment of Beckmann see Wakefield, *The disordered police state*, 75-7). The contents of Beckmann's first handbook of *Oeconomia* (Beckmann, *Gedanken von der ökonomischer Vorlesungen*, 23-4) were as follows: part I on agriculture; part II on cultivation of plants; part III on breeding; part IV: on the use of certain natural objects of the countryside; part V on investing and administration of country estates. Beckmann's *Grundsätze der teuschen Landwirthschaft* runs six editions, until it was superseded by Thaer, *Grundsätze der rationellen Landwirthschaft*, the founder of modern scientific agronomy. On the notion of agronomy, see Denis Gilles, “*L'agronomie au sens large*”.

28 Linnaeus, Beckmann and other 18<sup>th</sup> century scholars considered their scientific works as operating at the Intersection of natural history, agriculture, and administration

applying it to agriculture, and subsequently to the new discipline of technology, which originated from Linnaeus' *œconomia* and the specialization process of Cameralism.

For both Linnaeus and Beckmann natural history enables one to identify *Naturalien* (natural things studied by the naturalist). Trades that use *Naturalien* are classified by Beckmann using a method similar to natural orders, which was already introduced by Linnaeus in botanic taxonomy. Trades are classified according to identity or likeness in their main working procedures, along a scale from simple to increasing complexity e.g. from weaving to ceramics and metallurgy. In this way, Beckmann listed 324 trades by grouping them into 51 classes<sup>29</sup>. Beckmann's lectures of technology were integrated with models of tools and samples of raw materials, and continued with visits to workshops and manufacturing factories<sup>30</sup>. This represented a notable step forward with respect to Diderot's and D'Alembert's *Encyclopaedia*, in which arts and crafts were alphabetically classified.

## 5. The diffusion of technological teachings

The spread of the term *Technologie* and Beckmann's work in German-speaking universities was fast (the first year in which technological matter was lectured is indicated in brackets): Gießen (1777), Stuttgart (1781), Ingolstadt (1782), Mainz (1784), Kaiserslautern (1778), Wien (1781), Magde-

---

(Cameralism). About the use of natural history in *œconomia*, Beckmann affirmed in a letter to Linnaeus (June 5<sup>th</sup>, 1769): "*Operam dedi in hoc libello, ut videant cives Mei, usum historiae nat. in Œconomia, quem Tu primus & vidisti & docuisti, maximum omnino esse*". The *libellum* was likely Beckmann *Anfangsgründe der Naturhistorie*, 1767 (Hulth, *Bref och skrivelser*, 264). Since 1740, Linnaeus meant *œconomia* as a discipline that teaches how to use nature's products (*naturalia*) to human uses, and for that reason, it draws on natural history and physics: "§. 5. Scientiam itaque illam, qua naturalia mediantibus elementis præparare ac usibus nostris accomodare docemur, hic loci, ego Œconomiam dico". According to Linnaeus, happiness draws on *œconomia*: "§. 7. *Œconomia autem nihil sane præstantius, nihil utilius, nihil magis necessarium, quippe quæ; hominum quorumvis felicitati in terris pro fundamento venit*". (Carolus Linnaeus, "De fundamento scientiæ œconomicae", 518, firstly published in 1740 in Swedish). Other "œconomic" Linnaeus' works are meaningful, e.g. *Philosophia Botanica* (1751), *Instructio Peregrinatoris* (1759), and *Usum Historia Naturalis in vita communis* (1766); for a thorough analysis, see Frison, "Linnaeus, Beckmann, Marx," 150-4.

29 Beckmann, *Anleitung zur Technologie*, Einleitung, XVII. "Nach vielen Versuchen, scheint es mir am vortheilhaften zu seyn, die Handwerke, deren vornehmsten Arbeiten eine Gleichkeit oder Aenlichkeit in dem Verfahren selbst und in den Gründen, worauf sie beruhen, haben, in einerley Abtheilungen zu bringen, dergestalt daß die einfachen zuerst, die künstlichern zulest genant werden".

30 Pütter, *Versuch einer academischen Gelehrten-Geschichte*, 388.

burg (1785), Halle (1785), Freiburg (1785), Leipzig (1790), Heidelberg (1803), and Tübingen (1818)<sup>31</sup>. Beckmann's technology spread to a lesser extent in France<sup>32</sup>, Italy<sup>33</sup>, Russia<sup>34</sup>, Scotland<sup>35</sup> and the USA<sup>36</sup>.

From the point of view of history of ideas, the notions of *technology* and *aesthetics* may be considered sister disciplines of two connected and parallel rationalizations, which corresponded with changes in the character of the artist/artisan: unlike the Renaissance artist, the modern one was supposed to be concerned with beauty only, and the artisan with the production of useful goods. Linnaeus set the basis of one over the two rationalizations, connecting the notion of usefulness with the description of natural objects, which was further developed by Beckmann, particularly in relation to the new discipline of technology. The other rationalization developed as a result of increasing bourgeois demand, and a new system of the arts, which empowered the notion of beauty, and the creation of the aesthetics, as new branch of philosophy<sup>37</sup>.

## 6. Marx and Technology

At the turn of the 18th and 19th centuries, many factors weakened the role and functions of the Cameralistic studies and Beckmann's technology, including changes to the Prussian administrative system, the Napoleonic wars, the Kantian critiques on the notion of happiness, and so on<sup>38</sup>. Ca-

---

31 Eulen, "Die Technologie als ökonomische und technische Wissenschaft", and Kernbauer, "Beckmann und der 'technologische' Unterricht".

32 Technological matter was taught at Strasbourg university by Isaac Haffner (1751-1831). Jean Henri Hassenfratz (1755-1827) promoted the diffusion of the contents of this discipline in various French institutions (Grisson, *L'étonnant parcours du républicain J. H. Hassenfratz*).

33 Technology was lectured at Padua university in the years 1819-23 (Di Lisa, "Dalla storia delle arti," 307).

34 See Timm, *Kleine Geschichte der Technologie*, 48-49.

35 George Wilson (1818-1859), was appointed Regius Professor of technology at Edinburgh on November 1855, but the chair of technology did not survive his death. On technology's chair, see Wilson, *Memoirs of George Wilson*, 400-51.

36 The botanist and physician Jacob Bigelow (1787 -1879) had a weak concept of technology (Schatzberg, "Technik Comes to America," 491-2).

37 Shiner, *The invention of art*, 99-129. From taste to aesthetics, see Shiner, *The invention of art*, 130-151. On the origin of the modern system of arts and aesthetics, see also Kristeller, *Renaissance Thought and Arts*, 163-227, and Buchenau, *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment*.

38 Other determinants were the diffusion of Smith's *Wealth of Nations* (Tribe, *Governing economy*, 133-148) and the fact that the knowledge of Cameralistic disciplines were no more compulsory for the civil servants. Kant argued against the principle of

meralistic technology survived into the 19<sup>th</sup> century mainly as a history of technology. Starting from the second half of the 19<sup>th</sup> and in the 20<sup>th</sup> centuries, the German term *Technik*, already present in Kant's works<sup>39</sup>, substituted and gradually included the semantic domain of *Technologie*.

To rationalize the change caused by machinery, Marx re-interpreted the old category of *technology*, which he borrowed from Johann Heinrich Moritz von Poppe, a Beckmann's pupil<sup>40</sup>, and merged it with the works of Charles Babbage, Andrew Ure, Robert Willis (a scholar of kinematics), and the anonymous 1855 *Industry of Nations*<sup>41</sup>. Marx, expanded the category of 'production' by distinguishing the process of obtaining values from the process of obtaining use-values or the 'labour-process'. The distinction between 'value' and 'use-value', whilst tracing back to Aristotle<sup>42</sup>, was common in economic literature, but the application of this common distinction to the production process and the introduction of the concept of the 'labour process' was an original innovation by Marx.

In agreement with Beckmann, Marx states that, just as the investigation of the *use-values* of commodities belongs to the *science of commodity* (*Warenkunde* – a discipline founded by Beckmann), so does the investigation of the labour process which belongs to *technology*<sup>43</sup>. Marx's new approach to *Technologie* was an important change, because he defined technology as the impersonal principle of the modern industry of resolving each process into its constituent movements, without any regard for their possible

---

happiness as the ground of a *system* of legislation (Kaufman, *Welfare in the Kantian State*). On the change of Prussian administrative system see Mayer "Der Weg der deutschen Verwaltung".

39 Ferrari, "Kant et la technique".

40 On Marx's notebooks see Marx, *Die technologisch-historischen Exzerpte* and Marx, *Exzerpte über Arbeitsteilung, Maschinerie und Industrie*. On Poppe (1776-1854), the main German technological author, read and quoted by Marx, see Yoshida, "J. H. M. Poppe's 'History of Technology' and Karl Marx".

41 On Marx's English sources, which refer to Charles Babbage (1791–1871), Andrew Ure (1778-1857), Robert Willis (1800–1875, a scholar of kinematics), and the anonymous 1855 *Industry of Nations*, see Yoshida, "Robert Willis' theory of Mechanism and Karl Marx", and Yoshida, "The Industry of Nations and Marx's *Das Capital*". On Willis' kinematics, see Moon, "Robert Willis and Franz Reuleaux".

42 Schefold, "Use value and the 'commercial knowledge of commodities'".

43 In the present passage Marx compares the science of commodities (*Warenkunde*) with technology: "Just as the investigation of the *use values* of commodities as such belongs in *commercial knowledge*, so the investigation of the labour process in its reality belongs in *technology*". N.B.: 'commercial knowledge' is the debatable translation of the German *Warenkunde*. Marx, *Economic Manuscript of 1861-63*, Vol. 30, 55.

execution by the hands of man<sup>44</sup>. In this way, Marx brought Beckmann's notion of technology back to life again.

## References

- Allen, W.R. (1970), *Modern defenders of mercantilist theory*, in *History of Political Economy*, 2, 2: 381-397.
- Basu, P. (2013), *Material culture: ancestries and trajectories in material culture studies*, in Carrier, J.C, Gewertz, D.B. (eds), *Handbook of Socio-cultural Anthropology*, London: Bloomsbury, 370-390.
- Beckert, M. (1983), *Johann Beckmann*, Leipzig: Teubner.
- Beckmann, J. (1911), *Beckmanns Johann Schwedische Reise nach dem Tagebuch der Jahre 1765 - 1766*, Fries, T.M. (ed.), Upsala: Almqvist & Wiksell.
- Beckmann, J. (1777), *Anleitung zur Technologie*, Göttingen: Vandenhoeck.
- Beckmann, J. (1767), *Anfangsgründe der Naturhistorie*, Göttingen-Bremen: Försters.
- Beckmann, J. (1767), *Gedanken von der Einrichtung ökonomischer Vorlesungen*. Göttingen: Bossiegel.
- Beckmann, J. (1769), *Grundsätze der teuschen Landwirthschaft*. Göttingen-Gotha: Dieterich.
- Bijker, E.W. (2010), *How is technology made? –That is the question!*, in *Cambridge Journal of Economics* 34, no. 1: 63-76.
- Black, J., Hashimzade, N., Myles, G. (2012), *A Dictionary of Economics*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Buchenau, S. (2013), *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of Invention and the Invention of Art*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burkhardt, J. (1988), *Der Begriff des ökonomischen in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive*, in Waszek, N. (ed.), *Die Institutionalisierung der Nationalökonomie an deutschen Universitäten. Zur Erinnerung an Klaus Hinrich Hennings*, St. Katharinen: Scripta Mercatura Verlag, 55-76.
- Chilson, P. (2008), *The Border*, in Bourdain, A. (ed.), *The Best American Travel Writing 2008*, Boston: Houghton Mifflin Company, 44-51.
- Connor, S. (2010), *Thinking things*, in *Textual Practice*, 24, 1:1–20.

---

<sup>44</sup> Marx defines technology as follows: “The principle which it pursued, of resolving each process into its constituent movements, without any regard to their possible execution by the hand of man, created the new modern science of technology”. *Capital*, Vol. 35, 489.



- Di Lisa, M. (1986), *Dalla storia delle arti alla tecnologia generale (1777-1819)*, in *Studi Storici* 27, 2: 303-334.
- Eamon, W. (1983), *Technology as Magic in the Late Middle Ages and the Renaissance*, in *Janus* 70, 3-4: 171-212.
- Eulen, F. (1969), *Die Technologie als ökonomische und technische Wissenschaft an der deutschen Universitäten des 18. Jahrhunderts*, in *Technikgeschichte* 36, 3: 245-256.
- Exner, W.F. (1878), *Johann Beckmann. Begründer der technologischen Wissenschaft*, Wien: Gerhold's Sohn.
- Ferrari, J. (2003), *Kant et la technique*, in Chabot, P., Hottot, G. (èds.), *Les philosophes et la technique*, Paris: Vrin, 83-93.
- Forbes, R.J. (1967), *The beginnings of Technology and Man*, in Kranzberg, M., Purcell, C.W. Jr. (eds.), *Technology in Western Civilization*, vol 1, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1988), *Technologies of the self*, in Martin, L.H., Gutman, H., Hutton, P.H. (eds.), *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*, London: Tavistock, 16-49.
- Frison, G. (1993), *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of technology. Between natural and social sciences: A hypothesis of an ideal type*, in *History and Technology* 10, 2-3: 139-160.
- Garçon, A.-F. (2013), *Mais d'où vient la technologie ? Ce qu'en apprennent les écrits des philosophes européens entre XVIIe et XVIIIe siècle*, in *e-Phaïstos* 2, 1: 14-22.
- Gell, A. (1992), *The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology*, in Coote, J. (ed.), *Anthropology, Art, and Aesthetics*, Oxford: Clarendon Press, 40-63.
- Gilles, D. (2007), *L'agronomie au sens large. Une histoire de son champ, de ses définitions et des mots pour l'identifier*, in Robin, P., Aeschlimann, J.-P., Feller, C. (èds.), *Histoire et agronomie: entre ruptures et durée*, Paris: IRD Éditions, 61-89.
- Goody, J. (1989), *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Grisson, E. (1996), *L'étonnant parcours du républicain J. H. Hassenfratz (1755-1827): Du faubourg Montmartre au Corps des Mines*, Paris: Les Presses de l'École des Mines.
- Heckscher, E.F. (1994), *Mercantilism*, London and New York: Allen and Unwin.
- Heyne, C.G. (1811), *Memoria Io. Beckmann*, in *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis*. I: 2-15.



- Hugh of St. Victor (1939), *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi: A Critical Text*, Buttimer, C.H. (ed.), Washington: Catholic University of America.
- Hughes, P.T. (2004), *Human-Built World: How to Think about Technology and Culture*, Chicago-London: University of Chicago Press.
- Hulth, J.M. (ed.) (1916), *Bref och skrifter af och till Carl von Linné. Del 1: Adanson-Brünnich*. Upsala: A.-B. Akademiska Bokhandeln – Berlin: R. Friedländer & Sohn.
- Marx, K., Engels, F. (1996), *Collected Works*. Vol. 35, *Capital*, Vol. 1. New York: International Publishers, 1996.
- Marx, K., Engels, F. (1988), *Collected Works*. Vol. 30, *Economic Manuscript of 1861-63*. New York: International Publishers.
- Kaufman, A. (1999), *Welfare in the Kantian State*, Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Kernbauer, A. (1993), *Beckmann und der 'technologische' Unterricht an den Universitäten der Habsburgermonarchie. Der 'technologische' Unterricht im Kanon der der Allgemeinbildung der Philosophischen Fakultäten, abseits der Polytechnika und Fachlehranstalten*, in *Johann Beckmann-Journal*, 7, 1-2: 39–55.
- Klemm, F. (1970), *Beckmann, Johann*, in *Dictionary of Scientific Biography*, Gillespie, C.C. (ed.), Vol. 1. 554-555, New York: Charles Scribner's Sons.
- Knemeyer, F.-L. (1980), *Polizei*, Tribe, K. (transl. by), in *Economy and Society* 9, 2: 172-196.
- Kranzberg, M., Purcell, C.W. Jr. (1967), *The importance of Technology in Human Affairs*, in Kranzberg, M., Purcell, C.W. Jr. (eds.), *Technology in Western Civilization*, vol 1., Oxford: Oxford University Press, 3-11.
- Kristeller, O.P. (1990), *Renaissance Thought and Arts: Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Linnaeus, C. (1786), *De fundamento Scientiae aëconomicae e physica & Scientia naturali petendo*, in Gilibert, J.E. (ed.), *Amoenitates Academicæ*, Vol. 2, Coloniae Allobrogum: Piastre & Delamolliere, 517-528.
- Magnusson, L. (2016), *Was Cameralism really the German version of the Mercantilism?*, in Rössner, P.R. (ed.), *Economic growth and the origins of modern political economy: economic reasons of state, 1500-2000*, London: Routledge, 57-71.
- Marx, K. (1982), *Die technologisch-historischen Exzerpte*, Müller, H.-P. (ed. by), Frankfurt/Main-Berlin-Wien: Ullstein.
- Marx, K. (1982), *Exzerpte über Arbeitsteilung, Maschinerie und Industrie*, Winkelmann, R. (ed. by), Berlin: Ullstein.

- Mayer, F. (1969), *Der Weg der deutschen Verwaltung vom Kameralismus zum Etatismus des frühen Verfassungstaates*, in *Verwaltung*, 2: 129-151.
- Mokyr, J. (1990), *Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*, New York: Oxford University Press.
- Moon, F.C. (2003), *Robert Willis and Franz Reuleaux: Pioneers in the theory of Machines*, in *Notes and Records of the Royal Society London*, 57, 2: 209-220.
- Newman, W. (1969), *Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages*, in *Isis*, 80, 3: 423-445.
- Priddat, B.P. (2008), *Kameralismus als paradoxe Konzeption der gleichzeitigen Stärkung von Markt und Staat. Komplexe Theorielagen im deutschen 18. Jahrhundert*, in *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 31, 3: 249-263.
- Pütter, J.S. (1788), *Versuch einer academischen Gelehrten-Geschichte von der Georg-August Universität zu Göttingen*, Vol. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rothbard, N.M. (1995), *Economic thought before Adam Smith: an Austrian perspective on the history of economic thought*, vol. 1, Aldershot: Edward Elgar.
- Rothschild, E. (2011), *Political economy*, in Stedman, J., Claeys, G. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 748-779.
- Salomon, J. J. (1984), *What is technology? The issue of its origins and definitions*, in *History and Technology*, 1, 2: 113-156.
- Schatzberg, E. (2006), *Technik Comes to America: Changing Meanings of Technology before 1930*, in *Technology and Culture*, 47, 3: 486-512.
- Schefold, B. (1999), *Use value and the 'commercial knowledge of commodities': reflections on Aristotle, Savary and the Classics*, in Mongiovi, G., Petri, F. (eds.), *Value, Distribution and Capital Essays in honour of Pierangelo Garegnani*, London and New York: Routledge, 109-129.
- Seibicke, W. (1968), *Technik, Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um τέχνη in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830*, Düsseldorf: VDI.
- Shiner, L. (2001), *The invention of art*, Chicago and London: Chicago University Press.
- Singer, C., Holmyard, E J., Hall, R.A. (1954), *Preface to A History of Technology*, Vol 1, New York-London: Oxford University Press.
- Small, A. (1909), *The Cameralists*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Solow, R.M. (1957), *Technical Change and the Aggregate Production Function*, in *The Review of Economics and Statistics*, 39, 3: 312-320.

- Spector, C. (2003), *Le concept de mercantilisme*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 39, 3: 289-309.
- Thaer, A.D. (1809-1813), *Grundsätze der rationellen Landwirtschaft*, Vols. 4. Berlin: Realschulbuchhandlung.
- Tilley, C. (2001), *Ethnography and material culture*, in Atkinson, P., Coffey, A., Delamont, S., Lofland, J., Lofland, L. (eds.), *Handbook of Ethnography*, London: Sage, 258-272.
- Timm, A. (1964), *Kleine Geschichte der Technologie*. Stuttgart: Urban Bücher.
- Tribe, K. (2006), *Cameralism and the sciences of the state*, in Goldie, M., Wakler, M. (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 525-546.
- Tribe, K. (1993), *Mercantilism and the economics of state formation*, in Magnusson, L. (ed.), *Mercantilist Economics*, Boston: Kluwer Academic, 175-186.
- Tribe, K. (1988), *Governing economy: the reformation of German economic discourse, 1750-1840*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Troitzsch, U. (1987), *Landwirtschaftslehre, Technologie, Warenkunde und Technikgeschichte als neue Wissenschaften in späten 18 Jahrhundert: Neue Forschungen zu Johann Beckmann (1739-1811)*, in Bestmann, U., Irsigler, F., Schneider, J. (hrsg.), *Hochfinanz, Wirtschaftsräume, Innovationen. Festschrift für Wolfgang von Stromer*, vol. 3., Trier: Auenthal, 1149-1176.
- Van Engen, J. (1980), *Theophilus Presbyter and Rupert of Deutz: The Manual Arts and Benedictine Theology*, in *Viator* 11, 1: 147-163.
- Wakefield, A. (2009), *The disordered police state: German cameralism as science and practice*, Chicago: University of Chicago Press.
- Whitney, E. (1990), *Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century*, in *Transactions of the American Philosophical Society* 80, 1: 1-169.
- Wilson, A. J. (1862), *Memoirs of George Wilson*. London-Cambridge-Edinburgh: McMillan.
- Wolff C. (1963), *Preliminary Discourse in Philosophy in general*, Indianapolis, Blackwell J. R. (transl. and introd. by), Library of liberal arts, New York: Bobbs-Merrill Co.
- Wolff, C. (1740), *Discursus praeliminaris Philosophia rationalis sive Logica*, Pars I., in *Gesammelte Werke*, 2e section, Jean École (ed.) vol. 1.1, Hildesheim: Olms, 1983.

- Yoshida, F. (1983), *J. H. M. Poppe's 'History of Technology' and Karl Marx*, in *Hokudai Economic Papers* 13: 23-38.
- Yoshida, F. (1983), *Robert Willis' theory of Mechanism and Karl Marx*, in *Historia Scientiarum* 25: 87-92.
- Yoshida, F. (1983), *The Industry of Nations and Marx's Das Capital*, in *Historia Scientiarum*, 24: 77-85.

# La tecnologia al servizio del capitale

## La teoria marxiana della tecnologia alla luce dell'interpretazione di Raniero Panzieri

Andrea Cengia

**Abstract:** This paper is a part of a larger research included in my PhD dissertation. The main aim of the paper is to define an outline of a theory of technology as a part of a critique of political economy. The starting point is identified in the work of Raniero Panzieri, who in the early Sixties combines theoretical analysis of Marx's *Capital* with the factory investigation. Panzieri's research indicates the non-neutrality of Technology applied to production processes. Panzieri's conclusions lead to return to Marx theory. Starting from these conclusions the paper focuses on the marxian analysis on the Machines and Technology of Book I and Book III of *Capital*. This perspective allows us to understand the critique of political economy as an important tool for an immanent reading of capitalist technology. The result is a critical perspective that investigates production processes in a high technological content as a political issue.

**Keywords:** Technology; Progress; Critique of Political Economy; Marx; Panzieri.

### 1. Cos'è una macchina?

*Poiché il denaro stesso è un mezzo, dovunque e per qualsiasi cosa, i contenuti dell'esistenza vengono posti in una immensa connessione teleologica, nella quale nessun contenuto è il primo e nessuno è l'ultimo.*

Georg Simmel, *Filosofia del denaro* (1984)

Uno dei risultati più noti e più chiari del discorso elaborato da Raniero Panzieri sulla tecnologia riguarda il fatto che essa non è mai neutrale<sup>1</sup>. Questa conclusione che Panzieri propone, apre le porte ad una più ampia ripresa del modo in cui Marx nel *Capitale* affronta il tema della tecnologia a partire da un luogo teorico fondamentale: la produzione. Va ricordato

---

Università degli Studi di Padova (andrea.cengia@gmail.com)

1 Si tratta della tesi che Panzieri esplicita in particolare in *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo* (AA.VV. 1961).

che i punti di riferimento marxiani per l'esame delle macchine derivano dallo studio sistematico compiuto da Marx in un consistente arco della sua vita<sup>2</sup>. Quello che si evince da tale studio trova uno dei suoi più significativi punti di condensazione nel capitolo 13 su *Macchine e grande industria* del Libro I del *Capitale*. Il discorso marxiano sulla macchina che, non va dimenticato, si intreccia profondamente con quello sulla tecnologia, parte dalla descrizione delle parti costitutive della macchina stessa sulla scia della definizione di Babbage<sup>3</sup>. Scrive Marx:

Ogni macchinario sviluppato consiste di tre parti sostanzialmente differenti, macchina motrice, meccanismo di trasmissione, e infine macchina utensile o macchina operatrice. La macchina motrice opera come forza motrice di tutto il meccanismo.<sup>4</sup>

Tuttavia, Marx, differenziandosi da Babbage<sup>5</sup>, sposta l'attenzione da questi aspetti. Va inoltre preliminarmente osservato, come ha fatto Noble, che la visione macchinica che giunge a Marx tramite Babbage e Ure è avvolta da accenti utopici della fabbrica automatica guidata da principi razionali che hanno nella matematica la loro grammatica fondamentale. Secondo Noble infatti:

---

2 In una lettera a Engels del 28 gennaio 1863 Marx chiede delucidazioni all'amico sul cosiddetto *self-actor*, o meglio, sulla novità da esso introdotta nel processo produttivo. Ciò che merita di essere notata è l'attenzione che Marx dedica anche a particolari come questo. Per cui, l'affermazione che giunge, dopo le richieste di chiarimento rivolte a Engels, è molto più significativa di quanto non possa sembrare. «Inserisco qualche cosa nel capitolo sul macchinario» indica come anche la questione del *self-actor*, come molte altre non sfuggono all'attenzione di Marx. Scrive Marx: «Nella lettera precedente ti ho chiesto del *self-actor*. La questione è cioè questa: in qual modo, *prima* della sua invenzione, interveniva il così detto filatore. Il *self-actor* mi riesce chiaro, ma la situazione precedente no» (Marx, Engels 1973, 354–58). Così i temi, gli appunti di tecnologia e quanto appreso dal corso del prof. Willis, costituiscono un insieme che contribuirà a consolidare la massa di materiale dei manoscritti a cui Marx lavora in questo periodo e che confluiranno nel 1867 nel Libro I del *Capitale* (Marx, Engels 1973, 355). A ben vedere, la questione è centrale per Marx da molti anni. Già 13 ottobre 1851 scriveva sempre a Engels: «Negli ultimi tempi ho sgobbato nella biblioteca, che seguito a frequentare, soprattutto sulla tecnologia e la sua storia» (Marx, Engels 1972, 389). Perciò l'attenzione che Marx dimostra verso il tema della tecnologia e delle macchine appare sistematico e costante nel tempo.

3 «When each process has been reduced to the use of some simple tool, the union of all these tools, actuated by one moving power, constitutes a machine» (Babbage 2010, 136).

4 Marx (1989, 415).

5 Come ha rilevato Caffentzis, Marx usa almeno cinque volte Babbage, ma rimane «rather ambivalent» verso di lui in quanto Marx considera la definizione delle macchine di Babbage prevalentemente legata al mondo della manifattura. Si veda Caffentzis (2007, 36).

Long a staple of utopian thinking, such fantasies of the automatic factory were lent a measure of respectability and authority by such early industrial theorists as Charles Babbage (Babbage 2010) and Andrew Ure (Ure 1967) who, [...] respectively, described the factory as the physical embodiment of mathematical principles and as a giant, self-acting machine. Thus, primitive enchantment and capitalist greed assumed the severely logical appearance of technical necessity.<sup>6</sup>

Il sistema di macchine rimanda alla definizione di Babbage, usata da Marx, come «When each process has been reduced to the use of some simple tool, the union of all these tools, actuated by one moving power, constitutes a machine»<sup>7</sup>, così riportata nel *Capitale*, capitolo 13, nota 95 «L'unione di tutti questi strumenti semplici, messi in movimento da un singolo motore, costituisce una macchina»<sup>8</sup>.

Ma nella descrizione di Marx si avverte che la prospettiva da lui ricercata, e che reclama una storia critica della tecnologia, è ben politicamente più ricca e altrimenti orientata (rispetto in particolare a Ure). Come sottolinea Caffentzis, Marx vede in Babbage l'ammiratore del lavoro macchinico e in Ure colui che «was interested in the use of machinery to escape the stranglehold skilled laborers in manufacturing had on capital»<sup>9</sup>. Insomma, «il dott. Ure», come lo definisce Marx, si premura di raffigurare una «apoteosi della grande industria»<sup>10</sup>. Quello che qui manca secondo Marx è una storia critica della tecnologia la quale deve risolversi nell'intreccio delle astrazioni prodotte da Ure e Babbage con la critica dell'economia politica. Quanto sia indispensabile riportare la questione delle macchine al rapporto di potere tra capitale e lavoro vivo è dimostrato da Marx citando John Wyatt. Il candore con cui l'inventore Wyatt, colui che nel 1735 annuncia la realizzazione della macchina per filare, si esprime in merito al nuovo strumento produttivo, è sintomatico del significato che il contro discorso sull'uso capitalistico delle macchine deve assumere. Infatti una macchina del genere non è tanto importante per le sue parti costitutive che, come si è appena visto, accomunano questo ritrovato produttivo ad altri. La sua rilevanza è del tutto interna all'orizzonte *capitalistico* per cui è stata ideata. Questa «spinning machine»<sup>11</sup> è una macchina che ha lo scopo di rideterminare il processo produttivo di filatura nella chiave della sussunzione reale. Detto diversamente, si tratta dell'avvento di «una macchina 'per filare senza di-

---

6 Noble (1986, 58).

7 Babbage (2010, 136).

8 Marx (1989a, 418n).

9 Caffentzis (2007, 36).

10 Marx (1989a, 393n).

11 Fuchs (2016, 187).



ta'»<sup>12</sup>. Poter filare senza le dita, è questa l'idea che accarezzano i capitalisti: poter liberarsi del lavoro vivo. Nelle parole di Ure, riportate da Marx la macchina che si libera dell'uomo appartiene ad una più ampia visione organizzativa, tecnologica, ossia «*la dottrina*» secondo la quale «*il capitale, forzando la scienza a servirlo, costringe sempre alla docilità la mano ribelle del lavoro*»<sup>13</sup> [«[...]capital enlists science in her service, the refractory hand of labour will always be taught docility»]<sup>14</sup>.

Nel modo di produzione capitalistico, scienza e tecnica appaiono nel Marx del *Capitale* pienamente arruolate ad esercitare la funzione di potere del capitale. Si tratta di una presa di coscienza determinante che Panzieri riporta alla luce di fronte all'ondata dell'automazione industriale del secondo Novecento<sup>15</sup>. In questo contesto il discorso sulla macchina diviene il punto di passaggio storicamente determinato per risalire ai rapporti capitalistici tra tendenze, controtendenze e innovazioni.

La rivoluzione industriale, pur nella sua continuità con i periodi storici precedenti, è vista qui come un punto di partenza. Dietro all'avvento delle macchine si intravedono quindi relazioni di forza ben più articolate rispetto al feticcistico<sup>16</sup> richiamo al ruolo produttivistico delle innovazioni in quanto questione tecnica. In primo luogo, come si è osservato fin qui, vi è una precisa concezione di razionalità; in secondo luogo questa razionalità definisce le direttrici all'interno delle quali si muove il modo di produzione capitalistico. Solo in questo quadro ha senso individuare il significato del concetto di tecnologia in Marx affermando che essa riguarda nello specifico il «vero e proprio *sistema di macchine*»<sup>17</sup>. È a quest'ultimo che occorre dedicare maggiore attenzione. Quello che conta maggiormente è che il concetto di macchina, come hardware storicamente determinato del processo lavorativo, assume il significato di un elemento particolare, contingente, materiale, della forma generale della razionalità tecnologica a cui Marx fa riferimento. È alla forma macchinica e alla sua relazione con la dimensione tecnologica che occorre tornare a guardare in quanto punto centrale dei ragionamenti marxiani sul tema. In questo quadro, tecnologia è la forma del sapere del processo lavorativo che, in quanto forma, può distinguersi dalle sue manifestazioni determinate. La macchina quindi non

---

12 Marx (1989a, 414).

13 Marx (1989a, 481)

14 Ure (1967, 368).

15 Panzieri (1961).

16 Si assume qui il senso del rapporto tra feticismo e tecnologia a partire dalle indicazioni di Harvey (Harvey 2003).

17 Marx (1989a, 421).

è solo la *Spinning Jenny*, o il pur fondamentale *telaio Jacquard*<sup>18</sup> o uno dei ritrovati digitali odierni.

L'intuizione marxiana, ossia di leggere i processi di lavoro come subordinati alle dinamiche della legge del valore, diviene un elemento di analisi fondamentale anche per Panzieri. Il manifestarsi della macchina in fabbrica è un momento della trasformazione delle condizioni di esistenza del lavoro vivo e, nello stesso tempo, un momento di riaffermazione del potere capitalistico. Le grandi implicazioni del discorso marxiano sulle macchine sono state colte in maniera cristallina da Panzieri che le utilizza come critica ad una precisa forma macchinica: quella neocapitalista. È evidente che qui si possono solo rimarcare, anche metodologicamente, le potenzialità che la prospettiva marxiana ha messo a disposizione di Panzieri, (e viceversa come Panzieri sia stato in grado di leggere le modificazioni produttive del proprio tempo grazie a strumenti marxiani, indicando quindi una strada per l'uso di questi strumenti in funzione delle declinazioni storiche della forma di dominio capitalistico tramite le macchine). Ci troviamo di fronte ad uno dei punti teorici più significativi di questa ricerca. La forma del dominio macchinico-tecnologico indicata da Marx è applicata da Panzieri ad una manifestazione storica del rapporto capitale-lavoro vivo. Così Panzieri indica come operare un cortocircuito temporale in grado di portare il programma critico marxiano in un altro contesto storico, a partire dal fatto che ciò risulta possibile in quanto la costante che unisce Marx al presente è la permanenza delle modalità di sfruttamento capitalistico attuate mediante le forme di razionalità macchinico-tecnologiche. Infatti, anche se, come rileva Caffentzis, nella lettura complessiva di Marx, vi è un debito evidente con le teorie della termodinamica, la questione determinante è che la lettura marxiana, in quanto non meramente tecnica, produce come effetto la possibilità di inquadrare teoricamente e politicamente altri modelli che

---

18 Su questo punto merita di essere ripresa l'osservazione di Caffentzis secondo il quale sia Marx che Babbage hanno sottostimato il ruolo di questa macchina. Quest'ultima è in grado di essere sia un dispositivo matematico che anticipa le ricerche di Turing, sia uno strumento nella lotta di classe tra capitalisti e operai. A partire da qui l'appunto di Caffentzis (2007, 39-40) a Marx consiste nel ritenere la sua teoria delle macchine incompleta. Pur non citando il telaio di Jacquard, nel *Capitale* Marx ne conosce l'esistenza in quanto il telaio è nominato da Babbage. A tal riguardo afferma Babbage (1961, 55): «It is known as a fact that the Jacquard loom is capable of weaving any design which the imagination of man may conceive», come scrive in un passaggio contenuto in *Passages from the Life of a Philosopher*, un testo del 1864 e quindi probabilmente conosciuto da Marx. Si segnala inoltre che l'attenzione di Marx per queste tematiche tese a cogliere considerazioni generali da determinazioni specifiche si manifesta nel periodo di elaborazione dei tre libri del *Capitale*.

si danno nel tempo, pur sempre sotto il dominio produttivo capitalistico. Perciò afferma Caffentzis:

The context of Marx's theory of machines is not only to be found in the development of the science of energetics or even of Darwinian evolution or indeed of any particular discipline. Still less is its center to be found in his philosophical and methodological debates with the Hegelian tradition. Marx's theory of machines was deployed in a political struggle; it was not the result of some suprahistorical, *a priori* ratiocination.<sup>19</sup>

Marx lascia quindi, sullo sfondo del suo ragionamento teorico-politico sulle macchine, la questione del loro funzionamento sul piano tecnico per mostrarne il significato sul piano della forma di dominio che esse inaugurano. Detto diversamente: al di là dell'abito con cui le macchine si presentano, al di là dunque di ogni loro apparenza seduttiva, occorre ricordare che esse si inscrivono in una precisa forma di dominio. Questo significa che le macchine nascono in una precisa cornice sociale, e sono quindi pensate per operare in quel contesto di relazioni sociali generali<sup>20</sup>. Marx ha ben presente questo passaggio al punto che la forma generale organizzativa e produttiva che guida i processi di lavoro viene studiata nella sua storia e viene fatta propria dal filosofo tedesco. Questo aspetto, negli studi compiuti da Marx assume il nome di *Technologie*.

## 2. La *Technologie* in Marx

Al di là della dimensione empirica delle macchine, occorre quindi produrre una contestualizzazione del loro operare, secondo la forma organizzativa imposta dalla legge del valore. Il macchinismo, a questo livello, si intreccia inevitabilmente con la dimensione organizzativa del processo di lavoro. La sintesi di macchinismo e razionalità performativa volta alla produzione si dispiega nel perimetro della tecnologia e del suo continuo movimento trasformativo.

In Marx questo intreccio vincola la tecnologia alla sua collocazione spazio-temporale. Va inoltre ricordato che, a partire dal suo intreccio con critica dell'economia politica, la tecnologia non è nemmeno letta deterministicamente (intendendo con ciò l'idea che la sua presenza sia ine-

---

<sup>19</sup> Caffentzis (2013a, 151-2).

<sup>20</sup> Non si escludono possibilità di usi differenti, contro-usi delle macchine, anche se, appare difficile pensare ad un contro-uso all'interno di uno specifico dominio di forze.

luttabile). Infatti l'impianto critico e filosoficamente antideterminista<sup>21</sup> del ragionamento marxiano non va confuso con la cruda descrizione dei processi in corso. Marx segnala quest'ultimo aspetto con insistenza nei *Grundrisse*, nel *Capitale* e nel *Capitolo VI inedito*: la tecnologia, marxianamente intesa, opera nel perimetro del modo di produzione capitalistico.

A riattivare, nella seconda metà del XX secolo, questa prospettiva del pensiero marxiano, ha contribuito in modo significativo il gesto teorico-politico compiuto da Panzieri in *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*<sup>22</sup>. Dalla prospettiva che Panzieri riapre, sapere scientifico, macchine e tecnologia di fabbrica (quest'ultima intesa come piano capitalistico) sono aspetti che vanno complessivamente ricondotti all'interno del rapporto capitale-lavoro vivo. Tutti questi elementi contribuiscono infatti a definire la cornice di potere dei padroni sui lavoratori. Per raggiungere queste conclusioni, Panzieri ripropone nel proprio contesto l'apparato critico marxiano. Si tratta di un punto di osservazione essenziale per la costruzione di categorie in grado di cogliere il ruolo della tecnologia nelle società capitalistiche. Infatti, l'angolatura analitica proposta da Marx offre la possibilità di contestualizzare le connessioni teorico-politiche che la tecnologia assume in un programma di *critica dell'economia politica* il cui contenuto sia anche etico-politico<sup>23</sup>. Si ritiene infatti che la trattazione del tema dell'innovazione tecnologica, a partire dal punto di vista della produzione, sia per lo stesso Marx uno dei punti qualificanti della propria indagine. Infatti, come ricorda Heideman, innovazione tecnologica e dimensione politica sono strettamente legate: «technological progress was

---

21 Sul presunto determinismo tecnologico in Marx l'ottica qui adottata si basa, tra le altre, sulle seguenti osservazioni. Henning (2014, 552-3) sottolinea che il giudizio di determinismo applicato alla filosofia di Marx «underestimates the complexity of the concept of laws». Da questa prospettiva occorre altresì ricordare come secondo alcuni autori Marx non assuma alcuna prospettiva determinista. «Contrariamente a ciò che pretendono all'unisono Jean-Paul Sartre, Karl Popper e Jean-Yves Calvez, Marx non è un rappresentante del determinismo filosofico» (Bensaïd 2007, 336) e anche secondo Bimber (1990) Marx non è un determinista tecnologico. In particolare si segnala la nota 37 del saggio di Mauro di Lisa (1980, 90), *Strumento e macchina nel "Manoscritto 1861-1863" di Marx*, in cui l'autore evidenzia come Marx legghi lo sviluppo tecnologico allo stato di maturazione del capitalismo. In più passaggi Marx ha modo di evidenziare questo suo convincimento. Ad esempio nei *Grundrisse* egli afferma: «Lo sviluppo del mezzo di lavoro in macchinario non è accidentale per il capitale, ma è la trasformazione storica del mezzo di lavoro recepito dalla tradizione, modificato in una forma adeguata al capitale» (Marx 2012, 709). Recentemente anche Soldani (2001) ha ribadito come Marx non sia un determinista tecnologico.

22 Panzieri (1961).

23 Dussel (2000, 66-7) ritiene che la formula *critica dell'economia politica* contenga una precisa connotazione etica.

at the heart of Marx's thinking about capitalist society and the problems of socialist transformation»<sup>24</sup>. Se l'innovazione tecnologica è implicata in una rete di rapporti di potere, ecco che la sua analisi non può avvenire astrattamente. Al contrario la tecnologia non è pensata come un elemento svincolato dalla sua collocazione spazio-temporale e perciò, come Marx segnala sistematicamente sia nei *Grundrisse* che nel *Capitale*, essa opera nel perimetro del modo di produzione capitalistico. La tecnologia è pensata quindi come strumento del più ampio quadro economico, all'interno del quale trova senso e si sviluppa. Perciò, l'affermazione di Bimber, secondo cui «the final achievement of economic development in history for Marx is a non-technological one»<sup>25</sup>, indica la ricollocazione che occorre dare alle dinamiche tecnologiche nel pensiero di Marx. Si ritiene opportuno quindi chiarire il significato che il concetto di tecnologia riveste nel perimetro teorico del pensiero marxiano. Un punto di analisi particolarmente utile giunge dal lavoro di ricerca di Frison. Al tema dell'innovazione in Marx egli ha dedicato lavori e ricerche che si sono concentrati a chiarire lo spessore storico e concettuale di alcuni termini<sup>26</sup>. Come sottolinea Frison, la prima cosa da osservare è che Marx è il primo filosofo<sup>27</sup> che ha ben in mente il dibattito tedesco ottocentesco riguardante il tema della tecnologia. Scrive Frison: «Marx is the only great economist who shows a first hand knowledge of the problems and conceits of German technologists whom he widely quoted and utilized»<sup>28</sup>.

Il dibattito appena nominato si riferisce alla considerazione che ha, nel mondo tedesco, il termine *Technologie*. Da quest'ultimo deriva l'italiano tecnologia. Si tratta di un concetto che ha un'accezione non legata a dei manufatti, ma si riferisce ad una sorta di conoscenza della razionalizzazione dei processi di lavoro<sup>29</sup>, originatasi in campo agronomico all'interno del

---

24 Heideman (2015, 14).

25 Bimber (1990, 348).

26 Frison (1986; 1988; 1993a; 1993b).

27 Frison utilizza il termine «economist», ma nella prospettiva che qui si vuole adottare si ritiene di poter affermare che l'orizzonte teorico marxiano ecceda gli ambiti della ricerca economica per proiettarsi sul piano della critica concettuale alla economia politica.

28 Frison (1988, 302–3).

29 Il Taylorismo e il Toyotismo possono essere considerati un esempio di tecnologie del processo di lavoro. A tal proposito si veda come Pala e Filosa (1994) ne descrivono il risvolto relativo alla base tecnica: «Le varie tecniche di gestione e direzione del processo di lavoro hanno reso familiari, non solo agli addetti ai lavori, alcuni termini e criteri giapponesi, quali: *kaizen* (come “miglioramento continuo”, insieme a ogni tendenza all'eliminazione delle scorte), *just in time* o *time to market* (come pratiche di produzione commisurate in tempo reale alle capacità di assorbimento del mercato), *kanban* (metodo del “cartellino” per indicare il fabbisogno di pezzi da lavorare e produrre secondo le richieste del *just in time*), linea a *U* (al posto della catena di montaggio a *trasferta rigida*,

cameralismo tedesco<sup>30</sup>. Come illustra Schiera, studioso di scienze camerali, il motivo conduttore della ricerca cameralista si origina nei primi decenni del XVIII secolo. L'obiettivo originale e strategico del cameralismo tedesco:

Non fu tanto l'introduzione di tematiche nuove, la proposta di soluzioni originali, l'apertura di nuovi campi di indagine, quanto l'assunzione di una prospettiva fin'allora mai impiegata: quella mirante all'unificazione delle diverse branche 'tecniche' del pensiero politico moderno (economia, scienza dell'amministrazione, scienza delle finanze, tecnologie produttive, ecc.) in un corpo integrato e dotato di senso proprio, per mezzo del quale si tentò di dare una spiegazione 'meccanica', dall'interno, del funzionamento della cosa pubblica, assumendo quest'ultima nella sua dimensione storica concreta dello Stato di polizia, accentrato e unitario, sempre più istituzionale e superiore alla figura del sovrano, quale si realizzò in Prussia nella prima metà del Settecento.<sup>31</sup>

Integrazione, organizzazione secondo modelli replicabili e tendenzialmente indipendenti dalle individualità degli agenti empirici sono gli elementi costitutivi della visione cameralista. Questa dimensione organizzativa anticipa alcuni elementi essenziali dell'idea di pianificazione presente nell'operaismo di Panzieri. L'azione cameralista produce un particolare tipo di pensiero politico che appare largamente compatibile con la forma della razionalità strumentale del modo di produzione capitalistico. Tuttavia, il dibattito cameralista, pur essendo centrale, non è citato frequentemente<sup>32</sup>. Secondo quanto riportato da Frison, sono gli studiosi di tecnologia del mondo tedesco di inizio Ottocento, su tutti J. Beckmann, a definire i contorni della *Technologie* come una scienza. Beckmann avrà un ruolo fondamentale nel tracciare i confini concettuali della nuova disciplina scientifica, ne sarà riconosciuto come «the father»<sup>33</sup>. Si deve a Beckmann quindi la definizione di *Technologie* conosciuta e utilizzata da Marx. In essa si afferma che:

Technology is the science which teaches how to treat (Verarbeitung) natural objects (Naturalien) or the knowledge of crafts (Gewerbe). Instead in the workshops, it is only shown [that] one must follow the instructions and the habits of the master in order to produce the commodity, [on the contrary] technology provides in systematic order fundamental introduction[s] in finding the means to reach this final goal on the

---

per utilizzare il lavoro in forme multifunzionali e flessibili), selezione e gerarchizzazione dei subfornitori, *shukkô* (disciplina del "prestito" di lavoratori in eccedenza ai medesimi subfornitori), e via innovando».

30 Schiera (1990).

31 Schiera (1990, 123).

32 Va riconosciuto quindi a Frison un ruolo di primo piano nello studio di questa importantissima dimensione.

33 Frison (1988, 302).

basis of true principles and reliable experiences, and how to explain and to utilize the phenomena which take place during the treatment.<sup>34</sup>

Se ne ricava che l'applicazione di ciò che viene chiamato *Technologie* è il sapere che permette di sostituire il rapporto di conoscenza artigianale tra un mastro artigiano e un suo garzone, con un *systematic order*. Si può far notare che, nel valore qui attribuito al termine tecnologia, non vi è necessariamente l'impiego di innovazioni relative agli strumenti, piuttosto è la dimensione dell'organizzazione del sapere, della forma del sapere, a rivestire un ruolo preponderante in quanto funzionale ad uno scopo politico-produttivo. Ovviamente è possibile che a questa dimensione si affianchi quella della innovazione tecnica riguardante gli strumenti materiali di lavoro. Tuttavia tra tecnologia e strumentalità, nell'accezione di Beckmann, non pare esservi un legame esclusivo. Lo scopo che la *Technologie* assume è di natura razionale: sistematizzare le pratiche umane artigianali in un sapere razionalmente fondato, disponibile, pubblico e separato dalla sua dimensione manuale. Il commento di Frison a riguardo risulta eloquente: «the ends of technology were to separate the (handicraft) know-how from manual activity, to systematize and transform that know-how into scientific knowledge»<sup>35</sup>. Com'è noto si tratta di una organizzazione scientifica dell'agire umano in ambito produttivo che troverà ampi spazi nel Novecento. Non è un caso se anche Frederick W. Taylor, nel suo modello scientifico di divisione del lavoro, insisterà sulla separazione delle attività pratiche dal sapere a cui esse fanno riferimento. Questo è lo scopo immanente alla divisione del lavoro a cui va riferita la strategica organizzazione razionale della conoscenza. Marx è perfettamente inserito in questo quadro concettuale. Infatti egli afferma che:

Nella sfera dell'agricoltura l'effetto più rivoluzionario della grande industria sta nell'abbattere il baluardo della vecchia società, il 'contadino', e nell'inserire al suo posto l'operaio salariato. I bisogni sociali di rivolgimento e gli antagonismi sociali della campagna vengono in tal modo resi eguali a quelli della città. Al posto della conduzione più pigramente ligia alla consuetudine e più irrazionale subentra l'applicazione cosciente, tecnologica della scienza, [«technologische Anwendung der Wissenschaft»].<sup>36</sup>

Trova quindi conferma quanto, in ambito statunitense, ha segnalato Schatzberg: «technology was also defined as the science of the practical arts, in the nineteenth-century meaning of science as organized knowledge»<sup>37</sup>.

---

34 Sono le parole di Beckmann citate da Frison (1993b, 162).

35 Frison (1988, 304).

36 Marx (1989a, 551).

37 Schatzberg (2006, 490).



La riflessione marxiana va contestualizzata all'interno di questo orizzonte teorico-pratico. Perciò Marx avrà modo di confrontarsi con un sapere perimetrato nel concetto di *Technologie* che, in linea generale, conferisce senso al processo produttivo in funzione delle possibilità di razionalizzazione del medesimo. Tale conoscenza andrà individuata e sistematizzata come know-how, *Technologie*<sup>38</sup>. Marx userà questo concetto nel *Capitale* in maniera consapevole, riferendosi all'esistenza di «alcuni scritti tecnologici tedeschi dei primi decenni del secolo XIX[...]»<sup>39</sup>. Il concetto sarà presente, in generale, nella definizione della teoria del valore e nelle considerazioni relative al rapporto tra produzione e conoscenza. Secondo Marx infatti, nell'orizzonte del modo di produzione capitalistico, l'applicazione della razionalità organizzata in forma tecnologica, ad esempio attraverso il «sistema delle macchine»<sup>40</sup> [«System der Maschinerie»]<sup>41</sup> è in grado di ordinare uomini e risorse naturali al proprio scopo, ossia è consapevole di «come forze immense della natura possano essere costrette al servizio della produzione e possa compiersi la trasformazione del processo di produzione in applicazione tecnologica della scienza»<sup>42</sup>. Nell'orizzonte concettuale appena delineato si può ben comprendere come per Marx il termine *Technologie* abbia un significato di primo piano per definire il ruolo di innovazione nel modo di produzione capitalistico. Commenta Frison: «What is of theoretical importance is the fact that Marx used the concept of Technologie within his theory of production and innovation»<sup>43</sup>. Nella sua elaborazione Marx giunge quindi a produrre questo concetto di tecnologia. In una prima definizione, espressa nei *Manoscritti del 1861-1863*, Marx sottolinea che la riflessione sul valore d'uso del processo lavorativo è di pertinenza della tecnologia. «Come la considerazione del *valore d'uso* della merce rientra, come tale, nella *merceologia*, così quella del processo lavorativo nella sua effettiva realtà rientra nella *tecnologia*»<sup>44</sup>. Più tardi, nel *Capitale*, Marx compirà lo spostamento definitivo dell'ambito semantico della *Technologie* dall'orizzonte in cui lo aveva collocato Beckmann all'ambito della critica dell'economia politica dove domina l'industria moderna. Questo passaggio è evidente nelle stesse parole di Marx<sup>45</sup>. Da queste ultime si evince che è il contesto della grande industria

---

38 Frison (1988; 1993b).

39 Marx (1989a, 391n).

40 Marx (1989a, 683).

41 Marx, Engels (1962, 652).

42 Marx (1989a, 684-5).

43 Frison (1993b, 168).

44 Marx ([1976] 1980, 54).

45 Come ricorda la nota 330 del volume XLI delle opere di Marx, è tra il 1861-1863 che Marx approfondisce autori come Poppe, Beckmann e Ure (Marx e Engels 1973, 770).

capitalistica a produrre le trasformazioni che portano verso la scienza della tecnologia. Scrive Marx:

La grande industria lacerò il velo che celava agli uomini il loro proprio processo di produzione sociale e rendeva misteriose le une per le altre le differenti branche di produzione che si erano spontaneamente separate, e le rendeva tali anche per chi era iniziato in ciascuna branca. Il principio della grande industria di risolvere nei suoi elementi costitutivi ciascun processo di produzione, in sè e per sè considerato e senza tener nessun conto della mano dell'uomo, ha creato la modernissima scienza della tecnologia.<sup>46</sup>

Si tratta di un concetto complementare a quello presente nei Manoscritti del 1861-1863<sup>47</sup> in quanto viene specificato il significato da attribuire alla effettiva realtà del processo produttivo quale valore d'uso della tecnologia<sup>48</sup>. Il processo lavorativo è il valore d'uso della tecnologia, afferma Marx nella citazione dei Manoscritti del 1861-1863. Il processo lavorativo si riferisce quindi alla tecnologia la quale piega il processo stesso ad una innovazione continua che, per usare le parole di Tomba, diviene «the continuous driving-power of capitalism»<sup>49</sup>. Se a ciò aggiungiamo la citazione tratta dal Libro I del *Capitale*, la tecnologia si mostra strettamente legata ai concetti di unificazione e di razionalizzazione del processo di lavoro al fine della produzione di plusvalore. I processi di unificazione e razionalizzazione produttiva hanno altresì prodotto un sapere spersonalizzato. Questa è la «scienza della tecnologia»<sup>50</sup> [«Wissenschaft der Technologie»]<sup>51</sup>. Si vedrà in seguito come il quadro concettuale così definito verrà messo alla prova da Marx attraverso lo studio di quanto avviene storicamente nel movimento del capitale o dei singoli capitali individuali. Questo compito, è personificato dalla spinta del singolo capitalista al cambiamento continuo, vale a dire all'innovazione, nel processo di lavoro<sup>52</sup> a causa della concorrenza tra capitali. Del resto per Marx «il capitalista è il tesaurizzatore razionale»<sup>53</sup>.

---

46 Marx (1989a, 533).

47 Marx ([1976] 1980).

48 Come segnalato dal lavoro compiuto da Fineschi sulle varianti alle edizioni tedesche I (1867), II (1872-3), III (1883) e all'edizione francese (1872-5), Marx decide di impiegare con grande frequenza il termine tecnologia (Marx, Engels 2011, 1195-1314).

49 Tomba (2009, 55).

50 Marx (1989a, 533).

51 Marx, Engels (1962, 510).

52 Come ricorda opportunamente Lukács (1973, 287): «la prospettiva marxista, secondo la quale, ad esempio, tutti i problemi economici del capitalismo non debbono più essere considerati dal punto di vista del capitalista singolo, ma da quello delle classi».

53 Marx (1989a, 186). Questa prospettiva è abbracciata anche da Roberto Fineschi. Fineschi (2005, 120) sostiene che «il Marx maturo, con la teoria del modo di produzione capitalistico e la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione sviluppa

Differente è invece il significato che il concetto di tecnica assume in questo quadro<sup>54</sup>. La prospettiva tecnica marxiana si concentra infatti sulla figura della forza-lavoro e sulla trasformazione della relazione con gli strumenti disponibili in un dato contesto storico-industriale. In questo caso il lavoratore è colui che, guidato dalla più ampia dimensione tecnologico-razionale del processo produttivo, agisce all'interno di una precisa «base tecnica»<sup>55</sup> [«technische Grundlage»]<sup>56</sup>.

Intesi in questi termini *Technologie* e base tecnica<sup>57</sup> definiscono uno spazio per l'innovazione del processo produttivo che non può essere pensato in astratto. Per questa ragione occorre considerare, come ricorda Frison, l'uso marxiano dei due termini nel loro contesto.

The Marxian concept of Technik is not well delineated; in essence its use is limited to the relationships between means of labour and labour power within the process of labour; whereas the concept Technologie is clearly connected to the point of view of the late eighteenth century founders of the discipline called 'Technologie'.<sup>58</sup>

Marx, pur risentendo del clima culturale del suo tempo, radica quindi il discorso sull'innovazione tecnologica nel perimetro del movimento complesso del modo di produzione. Quest'ultimo si colloca fuori da qualsiasi tentazione escatologica legata ad un possibile compimento di emancipazione attraverso la tecnologia. In altre parole, vi è in Marx il costante tentativo di interpretare la tecnologia e l'innovazione quali elementi costitutivi di un preciso modello sociale delle relazioni produttive e, come ricorda Finelli, fuori da una «acritica identificazione di 'tecnologia' e 'tecnica'»<sup>59</sup> poiché «in Marx's opinion, modern industry created technology»<sup>60</sup>. Si trat-

---

un modello che non ha bisogno dell'antropologia e dell'essenza dell'uomo. D'altra parte recupera innegabilmente all'interno di questo nuovo modello elementi giovanili in particolare la teoria dell'alienazione. Rispetto al '44 tuttavia essa può essere ridefinita nelle sue coordinate generali e svincolata dall'essenzialismo: superare l'alienazione significa andare oltre la forma capitalistica dell'inversione, ma conservando l'acquisizione fondamentale per quanto concerne il contenuto materiale (ossia esattamente l'inversione di soggetto e oggetto – certo non ristabilire un'essenza data e storica)».

54 Si tratta di una prospettiva diversa da quella di origine heideggeriana e che, per usare le parole di Caffentzis (2013a, 142) è descrivibile come «the romantic lamentation over the 'demystification of the world'».

55 Marx (1989a, 464).

56 Marx, Engels (1962, 442).

57 La sottolineatura di questa distinzione marxiana è ricavabile anche dal modo in cui Panzieri utilizza la categoria di *base tecnica* in rapporto alla divisione del lavoro nella manifattura (AA.VV. 1964, 264; Panzieri 1994b, 49).

58 Frison (1988, 302).

59 Finelli (2014, 28).

60 Frison (1988, 305).

ta della strutturazione di un processo di relazioni oggettive, ossia, come ricordato dalla definizione di tecnologia citata da Marx, di «risolvere nei suoi elementi costitutivi ciascun processo di produzione»<sup>61</sup>, fuori quindi dalla possibilità «di attribuire una cornice umanistica e antropocentrica di senso alle innovazioni produttive»<sup>62</sup>. È quindi fondamentale, prima di procedere ulteriormente, richiamare la distinzione di massima tra ciò che è *Technik* e ciò che è *Technologie* secondo Marx. Per Frison:

In Marx's opinion, in spite of various ambiguities, the difference between technique and technology is reduced to *the choice of a point of view by which the productive phenomena are observed*. If in analyzing the relationship between the instrument of labour and labour-power we abstract from the latter, we assume *a technological point of view* and labour power is considered a thing. If, on the other hand, labour-power is assumed as a social actor, the same phenomenon is observed as a procedure, a teleological act, a working behaviour mediated by the instrument of labour and described by rules, in substance as a *technical event*.<sup>63</sup>

In quanto movimento teso a produrre uno scarto temporale, un vantaggio, una anticipazione tra il capitalista che ha innovato il processo produttivo rispetto a colui che non lo ha (ancora) fatto, l'innovazione tecnologica è ciò che avviene nella fabbrica nel momento in cui è deliberata una nuova articolazione delle modalità produttive in senso razionale. La razionalità strumentale è da intendersi qui come razionalità tecnologica dell'innovazione: una forma di sapere organizzato, «the organisation of work»<sup>64</sup> che, seguendo un fine strumentale, produce la marginalizzazione di una particolare impostazione razionale (ormai non più efficace *nel* processo produttivo) e la sua contemporanea sostituzione con un'altra. La trasversalità e la pervasività del tema possono essere rese da una pagina molto densa del *Capitale*.

Se la forza produttiva del lavoro si è ampliata al luogo d'origine di questi mezzi di lavoro – ed essa si sviluppa continuamente nel corso ininterrotto della scienza e della tecnica –, alle vecchie macchine subentrano macchine, strumenti, apparecchi ecc. più efficienti e, considerato il volume dei loro servizi, più a buon mercato. Il vecchio capitale viene riprodotto in una forma più produttiva, astrazione fatta dai continui cambiamenti di dettaglio dei mezzi di lavoro esistenti<sup>65</sup>.

---

61 Marx (1989a, 533).

62 Finelli (2014, 28).

63 Frison (1988, 307-8).

64 Fuchs (2016, 187).

65 Marx (1989a, 662).

Marx giunge così alla conclusione che «ogni introduzione di metodi migliori» lavora a livello della legge del valore in quanto «opera quasi contemporaneamente sul capitale addizionale e sul capitale già funzionante»<sup>66</sup>. Il sapere tecnologico, assieme a scienza e tecnica appare quindi come «una potenza dell'espansione del capitale»<sup>67</sup> che, tra l'altro, incorpora gratis «il progresso sociale compiuto mentre agiva la sua vecchia forma.

Quello che Marx qui nomina come progresso sociale si riferisce all'ampliamento della capacità produttiva sociale che il capitale è in grado di generare e incorporare. Ora, come si è visto fino a qui, la questione tecnologica mostra direttamente quella serie di problematiche rispetto al rapporto tra concorrenza, innovazione, tendenze e controtendenze, di cui si è dato conto precedentemente. Commenta infatti Marx:

Certo, questo sviluppo della forza produttiva è anche accompagnato da un deprezzamento parziale dei capitali in funzione. Quando questo deprezzamento si fa sentire acutamente per via della concorrenza, il peso principale ne cade sull'operaio, poiché il capitalista cerca un indennizzo aumentando lo sfruttamento di quest'ultimo. Il lavoro trasferisce nel prodotto il valore dei mezzi di produzione da esso consumati.<sup>68</sup>

L'operazione teorica che Marx sta compiendo, e di cui, a ben vedere l'intero Libro I del *Capitale* abbonda di esemplificazioni, punta a sottolineare come il rapporto innovazione/tecnologia vada ricondotto all'interno del modo di produzione sociale di beni nel modo di produzione capitalistico. Per Marx questo è «l'unico metodo materialistico e quindi scientifico»<sup>69</sup> [«die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode»]<sup>70</sup> che consiste in un preciso rapporto tra astratto e concreto. Si tratta di «dedurre dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate»<sup>71</sup>. In questo quadro complessivo è possibile cogliere l'importanza di una *storia critica della tecnologia*<sup>72</sup> in quanto il ruolo della tecnologia nell'agire umano risulta determinante sia in generale, sia nella società produttrice di merci secondo le forme di razionalità del capitale.

La tecnologia svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura, l'immediato processo di produzione della sua vita e con essi anche l'im-

---

66 Marx (1989a, 662).

67 Marx (1989a, 662).

68 Marx (1989a, 662).

69 Marx (1989a, 414n-15).

70 Marx e Engels (1962, 393).

71 Marx (1989a, 414n-15).

72 Marx (1989a, 414n-15).

mediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali vitali e delle idee dell'intelletto che ne scaturiscono<sup>73</sup>.

Secondo Marx, quindi, la tecnologia riveste un ruolo veritativo in quanto svela (enthüllt) la relazione uomo-natura, ossia che il processo produttivo è per l'uomo un processo immediato (unmittelbaren). Marx apre qui ad una serie di considerazioni relative allo svelamento dell'immediato processo di produzione dei rapporti sociali vitali [«seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse»]<sup>74</sup>, oltre che delle idee dell'intelletto. Tralasciando questi importanti aspetti, nell'ottica dell'analisi qui proposta, quello che emerge è come Marx utilizzi la *Technologie*, nella sua valenza organizzativa<sup>75</sup>, quale possibilità privilegiata di comprensione della forma dei rapporti di potere che si costituiscono nella grande industria. Si configura così il quadro generale che determina la visione teorica marxiana sulle macchine.

### 3. Hegel e la tecnologia come universalizzazione

Il richiamo alla oggettivazione razionale prodotta dalle macchine, secondo la dimensione della *Technologie*, non è tuttavia prerogativa del solo Marx. Già nella riflessione hegeliana che coinvolge il «lavoro universale»<sup>76</sup> si trovano elementi di grande vicinanza alla prospettiva marxiana. Innanzitutto, in queste pagine, Hegel richiama l'elemento di universalità come essenza del lavoro. Questo perché l'universale «è per il lavoro la vera essenza; e la naturale non-abilità deve superarsi nell'apprendimento dell'universale; il lavoro non è un istinto, bensì un atto razionale [Vernünftigkeit], che nel popolo si trasforma in un che di universale»<sup>77</sup>. Ma, argomenta Hegel, il lavoro in quanto abilità soggettiva del singolo, attraverso questa universalizzazione, è diventato altro. L'origine di questa trasformazione si colloca nell'introduzione di macchine. Queste ultime cambiano forma al lavoro dell'uomo e questi «lascia completamente lavorare la macchina per lui»<sup>78</sup>. Secondo Hegel, che qui pare anticipare alcune delle più note tesi marxiane dei *Grundrisse* e del *Capitale*, la razionalità macchinica sembra configurare un nuovo universale: il lavoro che diventa macchina, lo strumento che «si sottrae all'uomo»<sup>79</sup>. La macchina diviene quindi la forma tecnologica

---

73 Marx (1989a, 414n-15).

74 Marx, Engels (1962, 393).

75 Un concetto ribadito da un'altra angolatura anche da Harvey (2018, 113).

76 Hegel (1984, 56).

77 Hegel (1984, 57).

78 Hegel (1984, 57).

79 Hegel (1984, 57).

dell'universale-lavoro proponendosi come nuovo universale, un universale-macchina. Accade così che:

Facendo lavorare la natura da macchine di varia specie, egli non toglie perciò la necessità del suo lavorare, ma lo sposta soltanto, lo allontana dalla natura; e non si volge in modo vivente a questa come ad una natura vivente, bensì questa vitalità negativa sfugge e il lavoro che gli avanza diventa esso stesso *più meccanico*; l'uomo *diminuisce* il lavoro per il tutto, ma non per il singolo, anzi lo accresce piuttosto, poiché quanto più meccanico diventa il lavoro, tanto meno ha valore, e tanto più in questo modo l'uomo deve lavorare.<sup>80</sup>

Descrivendo in questi termini il lavoro, Hegel delinea un quadro in grado di anticipare alcune considerazioni che si ritrovano in Marx. Hegel analizza il movimento teleologico che spinge verso l'universalità alienata del lavoro macchinico. In conseguenza di ciò «il lavoro diventa sempre più assolutamente morto, diventa lavoro-di-macchina, l'abilità del singolo diventa sempre più infinitamente limitata e la coscienza degli operai di fabbrica viene degradata fino all'estrema ottusità»<sup>81</sup>. L'esito di questo processo inoltre, per Hegel, trova la forma universale in cui: «il bisogno e il lavoro, sollevati a questa universalità, formano cosa per sé, in un grande popolo, un immenso sistema di comunanza e di dipendenza reciproca»<sup>82</sup>.

Ora, osservando con maggiore attenzione le linee portanti dell'architettura teorica hegeliana appena descritta, appaiono, in controluce, degli elementi di difformità rispetto alle specificità dei piani di elaborazione marxiana. Il lavoro si costituisce, per l'autore della *Fenomenologia dello Spirito*, come una «attività formale»<sup>83</sup>, automatica, astratta, il cui esito è l'affermazione di una tipologia formale di razionalità, al cui risultato il processo perviene attraverso l'introduzione delle macchine. Diversamente da questa formalizzazione, Marx, attraverso l'attenzione posta su macchine e tecnologia, mostra come alla base del discorso macchinico vi sia qualcosa di non macchinico, e che, quindi, la tecnologia non debba essere pensata nella sua astrazione formale, bensì quale esito della spinta di una forma determinata di razionalità, quella funzionale alla teoria del valore. Riportata la questione dentro l'astrazione determinata della teoria del valore, le apparenti convergenze dei discorsi hegeliano e marxiano divengono più difficili da dimostrare. Marx quindi non sta descrivendo una forma astratta di razionalità protesa alla propria universalizzazione. Egli sta piuttosto

---

80 Hegel (1984, 58).

81 Hegel (1984, 60).

82 Hegel (1984, 61).

83 Hegel (1984, 57).



tentando di cogliere, nella complessità delle relazioni determinate della concorrenza tra capitali, una forma di razionalità che è non neutrale, in quanto determinata da precisi attori sociali, e nello stesso tempo impersonale, in quanto capace di prescindere dalle singole personificazioni empiriche agenti nel processo. La prospettiva marxiana, differentemente da quella hegeliana, coglie quindi un aspetto ben più radicale del processo di meccanizzazione tecnologica. Quest'ultimo, infatti, non si delinea come un fattore di universalizzazione, piuttosto esso è il luogo teorico e politico della problematizzazione, dello scontro, tra processo di universalizzazione guidato dalla legge del valore e di simultanea produzione di differenziali competitivi, causati dalla concorrenza tra capitali, il cui scopo *particolare* è di sostenere la legge del valore dalla contraddizione che deriverebbe dalla sua universalizzazione (caduta del saggio di profitto). La tensione tra questi due vettori contrapposti, tra tendenze e controtendenze, appare con maggiore evidenza quando si assume il punto di vista del lavoro-vivo in quanto tendenze e controtendenze trovano nel lavoro, inteso come non-capitale, il loro punto di frizione. Marx offre una lettura, alternativa a quella hegeliana, in cui il ruolo impersonale della legge del valore mostra nella medesima pertinenza temporale sia la sua spinta ad essere universalizzabile e sia le costitutive controtendenze alla non universalizzabilità.

#### 4. Macchine e tecnologia quali motori della sussunzione reale

L'orizzonte tecnologico marxiano, la cui importanza rispetto alla dimensione della razionalità capitalistica e alle dinamiche delle trasformazioni del modo di produzione è considerato acclarato<sup>84</sup>, diviene quindi l'intero processo di lavoro organizzato impersonalmente in funzione della realizzazione della legge del valore.

Letto in questo senso, l'intero impianto del modo di produzione capitalistico, decritto nel passaggio dal plusvalore assoluto a quello relativo del Libro I del *Capitale* e nelle pagine del *Capitolo VI inedito*, assume un significato molto preciso. Per usare le parole di Harvey «l'attenzione di Marx nel *Capitale* si concentra principalmente sul ruolo della tecnologia e scienza rispetto alla valorizzazione del capitale e alla produzione di merci»<sup>85</sup>. È quindi evidente come nel quadro del discorso marxiano la questione tecnologica sia funzione del modo di produzione capitalistico che trasforma la manifattura artigianale in fabbrica. Questa modificazione consiste in

---

84 Harvey (2018, 113).

85 Harvey (2018, 113).

una forma dialettica di trasformazione dei presupposti organizzativi che dal vecchio portano al nuovo, dalla manifattura conducono alla fabbrica attraverso una linea di continuità. Tuttavia accanto a questo aspetto di congiunzione «subentra subito una differenza sostanziale»<sup>86</sup> che interrompe «il fondamento spontaneo e naturale della divisione e quindi della organizzazione del processo di produzione»<sup>87</sup>. Marx individua qui, con l'arrivo delle macchine, l'ingresso di un modello artificiale nella organizzazione del lavoro. Esso è artificiale in quanto fondato su una forma di razionalità strumentale che condurrà ad una rideterminazione del ruolo dell'operaio nel processo lavorativo volto a far sì che l'operaio venga «appropriato al processo»<sup>88</sup>. Questo esito dell'introduzione delle macchine richiama quindi alla forma della razionalità impersonale, vettore del modo di produzione dove, come afferma Marx:

Il processo complessivo viene considerato oggettivamente in sè e per sè, viene analizzato nelle sue fasi costitutive, e il problema di eseguire ciascun processo parziale e di collegare i diversi processi parziali viene risolto per mezzo dell'applicazione tecnica della meccanica, della chimica, ecc.<sup>89</sup>

La macchina in quanto organo meccanico appare solo una delle possibili basi tecniche. Al suo fianco Marx allude alla «chimica, ecc.»<sup>90</sup>, indicando così come occorra interpretare queste trasformazioni a partire dalla astrazione determinata delle loro forme contingenti. Ad esempio l'occasione, offerta dalla ripresa del discorso marxiano nel quadro produttivo neocapitalistico dei primi anni Sessanta del XIX secolo operata da Panzieri, conferma e rilancia esattamente questa prospettiva. Si tratti di macchine a vapore, oppure di primi sistemi automatici, della macchina di Turing o di altre modificazioni della base tecnica, ciò che emerge è la spinta a «collegare i diversi processi parziali»<sup>91</sup>, quale tentativo di produrre forme organizzative del processo di lavoro nella fabbrica e nella società. La lettura teorica del ruolo delle macchine di Marx riporta il discorso all'origine organizzativa, tecnologica, da cui scaturisce ogni innovazione *nel* modo di produzione capitalistico. La forza di questa trasformazione macchinica non va cercata nelle sue forme materiali contingenti (cioè relative a fasi storiche determinate con specifiche basi tecniche), ma nella rottura orga-

---

86 Marx (1989a, 422).

87 Marx (1989a, 422).

88 Marx (1989a, 422).

89 Marx (1989a, 422).

90 Marx (1989a, 422).

91 Marx (1989a, 422).

nizzativa prodotta dal capitalismo grazie all'introduzione delle macchine. Infatti la tecnologia si presenta come uno dei pilastri della svolta *sui generis*, ossia del passaggio storico alla modificazione del dominio del modo di produzione capitalistico rispetto a quelli precedenti costituiti da schiavi, farmers, garzoni e apprendisti<sup>92</sup> (Marx 2002, 51). L'aspetto che qui si vuole rilevare è che il modo di produzione capitalistico si prospetta come radicalmente differente rispetto ai rapporti sociali che lo hanno preceduto in cui «la base tecnologica di questo rapporto è la *bottega artigiana*»<sup>93</sup>. Infatti nella bottega artigiana la razionalità tecnologica non è ancora in azione. Si potrebbe affermare che in queste relazioni di lavoro, nel senso marxiano del termine, *non vi è tecnologia* poiché il sapere che le caratterizza non ha subito un processo di oggettivazione. Infatti, sottolinea Marx, a partire dalla produzione tramite macchine «il processo complessivo viene considerato *oggettivamente*»<sup>94</sup>.

Le relazioni sociali, che si hanno nel passaggio tra modo di produzione artigianale e modo di produzione capitalistico, stanno subendo delle trasformazioni di carattere formale rispetto alla proprietà del lavoro. Il punto di svolta che qui interessa arriva, secondo Marx, solo successivamente. In particolare è con le lotte per la riduzione della giornata lavorativa che si avvia l'azione di stravolgimento tecnologico voluto dal capitale, come risposta a quelle lotte. Prima che avvenga questa svolta, il modo di produzione capitalistico si configura secondo la dimensione della sussunzione formale del lavoro al capitale e per la ricerca della produzione di plusvalore assoluto. Come osserva Napoleoni, la prima cosa da notare è che «l'introduzione delle macchine modifica il processo produttivo in un senso omogeneo al capitale»<sup>95</sup>, producendo inoltre fenomeni di disciplinamento di cui la forma salariale è un esempio emblematico. Infatti, come afferma Marx nel *Capitolo VI*, il salario è già una forma di controllo sulle condizioni di riproduzione del lavoratore il quale *deve* mantenere se stesso. Lo sperpero in «acquavite» del salario o la sua messa da parte avviene nella cornice della responsabilità del 'libero' individuo che «impara a dominarsi, in contrasto con lo schiavo che ha bisogno di un padrone»<sup>96</sup>. La questione del salario si affianca quindi alla trasformazione tecnologica delle pratiche produttive in quanto permette il passaggio, dalla sussunzione formale del lavoro vivo sotto il capitale, alla sua sussunzione reale.

---

92 Marx (2002, 51).

93 Marx (2002, 51).

94 Marx (1989a, 422).

95 Napoleoni (1972, 88).

96 Marx (2002, 55–56).

La sussunzione formale, le limitazioni o le autolimitazioni, l'educazione del capitale: le pagine del *Capitolo VI inedito* dedicate a questi snodi concettuali, offrono quindi un primo e fondamentale elemento per comprendere le condizioni preliminari su cui si inserirà successivamente l'operare della tecnologia capitalistica. Va ricordato che nella sussunzione formale lo strumento costituiva un tutto con l'operaio<sup>97</sup>.

La questione tecnologica diviene, invece, un elemento fondamentale, come spiega Marx estesamente nel Libro I del *Capitale* per la determinazione del plusvalore relativo all'interno di una forma di sussunzione reale del lavoro vivo al capitale. Come ha osservato Balibar con accenti vicini a quelli del Marx dei quaderni VI e VII dei *Grundrisse* «l'introduzione delle macchine trasforma completamente la relazione tra lavoratore e mezzi di produzione»<sup>98</sup>.

Prima di osservare questa importante trasformazione occorre proseguire nel definire come Marx negli anni Sessanta del XIX secolo affronti il problema della tecnologia nel quadro del rapporto tra sussunzione formale e reale. All'interno di quest'ultima si definiscono forme specifiche di estrazione di plusvalore relativo. Già nei *Manoscritti del 1861-1863* Marx aveva cercato di definire il plusvalore relativo nei termini della sua essenza (*Wesen*)<sup>99</sup>. L'essenza del plusvalore relativo delinea la trasformazione della base tecnica, dovuta alla impossibilità di perseguire un maggiore plusvalore assoluto a causa delle nuove costrizioni normative di derivazione storica. È bene sottolineare che, nella cornice in cui si sta articolando il discorso marxiano, queste limitazioni potrebbero derivare anche dalla uniformazione della base tecnica all'interno dei processi produttivi. È quindi l'uniformazione, l'impossibilità di agire secondo concorrenza tra capitali a produrre il passaggio alla sussunzione reale alla ricerca della produzione di plusvalore relativo. Sotto l'influsso della razionalità tecnologica avviene così uno scarto, un 'progresso' nel processo produttivo tecnologicamente condizionato che si configura come «una diminuzione delle quantità di lavoro contenute nelle merci»<sup>100</sup>. È il momento del plusvalore relativo quale dominio organizzativo in cui si svolge una valorizzazione di altra forma rispetto all'intera giornata lavorativa considerata come «la *grandezza assoluta* del [...] tempo di lavoro»<sup>101</sup>. Su questo tema Marx ragiona mostrando come le attenzioni

---

97 Questo aspetto è segnalato anche da Balibar (Althusser *et al.* 2006).

98 Althusser *et al.* (2006, 309).

99 Dussel (2001, 68).

100 Napoleoni (1972, 81).

101 Marx (1989a, 263).

che il capitale riserva alla produzione di plusvalore relativo siano intimamente collegate con le questioni tecnologiche.

Ogni riduzione del tempo di lavoro necessario che ha luogo sulla base del presupposto che il prezzo della capacità di lavoro è uguale al suo valore, quindi che il salario non è compreso o non cade al di sotto del salario normale, è possibile soltanto tramite l'accrescimento della produttività del lavoro o, ciò che è lo stesso, tramite il più elevato sviluppo delle forze produttive del lavoro.<sup>102</sup>

L'incremento della produttività del lavoro ha una implicazione immediata, ossia comporta che nelle merci sia «oggettivata una quantità di lavoro minore di quanto accadeva prima»<sup>103</sup>. Perciò la «diminuzione della quantità di lavoro» è definibile come «progresso tecnico»<sup>104</sup>, incremento della presenza macchinica e del controllo tecnologico. Al contrario la susunzione formale del lavoro al capitale, avviene a parità di condizioni tecniche, di «medesime determinazioni tecniche»<sup>105</sup>.

## **5. Panzieri e la tecnologia come pianificazione**

Anche nell'orizzonte analitico di Panzieri emerge questo aspetto sistematico e pianificato della produzione. Si tratta di quella che Panzieri definisce «'oggettivazione' (capitalistica) del processo produttivo»<sup>106</sup>. Siamo di fronte alla questione relativa alla variazione della composizione organica del capitale che grande attenzione ha suscitato negli anni Sessanta tra le fila operaiste, quella che Panzieri definisce «reale unità tecnica»<sup>107</sup>, raggiunta dal capitale a partire dai fenomeni di introduzione delle macchine. Rileggere Marx a partire da Panzieri mette in mostra qui, grazie alla conricerca, gli effetti devastanti che l'azione tecnologica ha sui processi di lavoro sussunti sotto il capitale. La tecnologia non può apparire neutrale se vista dal punto di vista del lavoro-vivo, cioè «appartenere ad una sfera socialmente neutra»<sup>108</sup> né durante il suo operare né osservandone gli esiti sui lavoratori, così come non appare tale quando l'impiego della scienza avviene nei processi produttivi della chimica<sup>109</sup>.

---

102 Marx (1980, 245).

103 Napoleoni (1972, 81).

104 Napoleoni (1972, 81-82).

105 Napoleoni (1972, 82).

106 AA.VV. (1964, 265).

107 AA.VV. (1964, 265).

108 AA.VV. (1964, 261).

109 Sacchetto, Sbrogiò (2009).

Il passaggio alla sussunzione reale comporta quindi la messa in primo piano di una questione di natura tecnologica da intendere come la necessità della modificazione delle basi tecniche a partire dall'entrata in scena del modo di produzione capitalistico. Dalla sua apparizione, spiega Marx:

Si erge un modo di produzione tecnologicamente (e non solo tecnologicamente) specifico, che modifica la natura reale del processo lavorativo e le sue reali condizioni – il modo di produzione capitalistico. Solo quando esso appare in scena, ha luogo la sottomissione reale del lavoro al capitale.<sup>110</sup>

Marx cura particolarmente questi passaggi. Tale discorso assumerà successivamente un grande rilievo quando Marx inizierà a pensare questo movimento tecnologico nel processo produttivo come il luogo della *innovazione* tecnologica all'interno della più ampia sfera della concorrenza tra capitali di cui si dirà in seguito. Ora, ritornando a descrivere il rapporto tra sussunzione reale e tecnologia, non può essere taciuto che l'incremento della rilevanza del plusvalore relativo indica e allo stesso tempo amplifica l'elemento di dominio del capitale sul lavoro. Basterebbe questa considerazione per comprendere quanto unidirezionale sia l'idea di un uso capitalistico delle macchine nel capitalismo. Per Marx infatti «la sottomissione reale del lavoro al capitale va di pari passo con le trasformazioni nel processo produttivo»<sup>111</sup> e queste consistono in «sviluppo delle forze produttive sociali del lavoro e, grazie al lavoro su grande scala, applicazione della scienza e del macchinismo alla produzione immediata»<sup>112</sup>. È a questo livello che il modo di produzione capitalistico appare in tutta la sua specificità, nel suo essere «sui generis»<sup>113</sup> in quanto «dà alla produzione materiale una forma diversa» forma che diviene la base del movimento di trasformazione tecnologico del capitalismo. Rispetto alla modificazione delle relazioni produttive che avviene attraverso le macchine, occorre richiamare il commento di Negri da cui emergono considerazioni interessanti sulla non neutralità della tecnologia messa in campo e sviluppata dal capitalismo. Afferma infatti l'autore di *Marx oltre Marx*, richiamando tra l'altro la impossibilità di una neutralità della tecnologia:

Il macchinismo, la tecnologia (“determinata”, “situata” che si rinnova appunto nella sussunzione reale) lungi dall'essere solo “neutri” prodotti della “scienza”, sono al

---

110 Marx (2002, 57).

111 Marx (2002, 57–58).

112 Marx (2002, 57–58).

113 Marx (2002, 57–58).

contrario “forze produttive” che, invadendo la realtà, assumono in sé non più solo i lavoratori ma le popolazioni. *Il macchinismo imbraga la vita*.<sup>114</sup>

A partire da ciò Negri richiama il concetto del primo operaismo di capitale sociale. Va infatti attribuito alla riflessione operaista la capacità di leggere le trasformazioni di fabbrica come punto di partenza per una generale armonizzazione della società sulle parole d'ordine che giungono dai processi produttivi. Si tratta dell'idea che il processo di innovazione tecnologica innescato dal modo di produzione capitalistico non debba essere considerato esaurito nella fabbrica. Questo capitale sociale è, come spiega Negri, l'estensione del capitale oltre la sfera della fabbrica e nel senso della pianificazione pollockiana o della direzione capitalistica dell'intera società<sup>115</sup>. Già Panzieri aveva così descritto il fenomeno indicandolo come «capitalismo collettivo»<sup>116</sup> un capitalismo che esporta il modo di organizzazione tecnologica fuori dai recinti di fabbrica. Sotto questa veste, quella del 'piano', secondo Panzieri, possiamo osservare «il massimo livello della pianificazione capitalistica»<sup>117</sup>. Organizzazione, pianificazione<sup>118</sup> e concorrenza sono aspetti che si intrecciano in maniera complessa quando si affronta il tema della innovazione tecnologica. Non potendo qui affrontare analiticamente questi temi, occorre affermare provvisoriamente che la loro relazione non è di mutua esclusione, anzi le varie dimensioni possono coesistere. Al di là della fenomenologia del rapporto tra pianificazione e concorrenza, quello che si registra è un processo di sottomissione inesausta del lavoro vivo che può essere così descritto: la sottomissione reale si presenta

---

114 Negri (2013a). A proposito della vita imbragata dalla fabbrica macchinica è doveroso citare alcune testimonianze della significativa vicenda operaia che inizia negli anni Sessanta a Porto Marghera dove l'esperienza che si fa con l'organizzazione tecnologica della fabbrica mostra l'aspetto che Augusto Finzi chiama «gerarchia militare» di fabbrica, (Finzi, s.d.). In quest'ottica, la non neutralità della fabbrica e della sua organizzazione emerge con chiarezza. È il caso che si presenta nell'intervista di Sacchetto a Franco Belletto: «Qua a Marghera pensa che avevamo 117 impianti in funzione [al Petrolchimico], reparti di produzione in funzione, quelli là lavavano da otto a dodici ore di lavoro continuato, pensa 6-2 e 2-10 la notte, c'era una strage di ore di lavoro da fare e io gli dicevo: 'lo sapete voi che più lavorate, più siete a rischio con la salute?, più state in fabbrica e più...' ah beh tanto morire bisogna' dicevano, 'almeno moriamo a pancia piena'; abbiamo faticato parecchio per far capire alla gente che non è necessario lavorare tutte quelle ore, adesso sono loro che dicono che bisogna lavorare meno» (Sacchetto, Sbrogio 2009, 224).

115 Negri (2013b)

116 Panzieri (1975, 280).

117 Panzieri (1975, 280)

118 Un tema certamente non pensato da Panzieri è la forma digitale, algoritmica della pianificazione. Tuttavia, se si ricontestualizza il concetto, gli spunti comuni sono più d'uno.



«in tutte le forme»<sup>119</sup> che generano plusvalore relativo. Il risultato che si ottiene è un capovolgimento continuo degli assetti produttivi precedenti.

Alla sottomissione reale del lavoro al capitale si accompagna una rivoluzione completa (che prosegue e si ripete costantemente) nel modo stesso di produzione, nella produttività del lavoro, e nel rapporto fra capitalisti e operai.<sup>120</sup>

## **6. Macchine e tecnologia a partire dai *Grundrisse***

La tecnologia produce quindi una «rivoluzione completa»<sup>121</sup> che cambia la fisionomia del processo produttivo, secondo l'idea della sottomissione reale largamente utilizzata dai testi marxiani della maturità, in particolare dal Libro I del *Capitale* e dal *Capitolo VI inedito*. Come si è visto essa mostra una trasformazione radicale del processo lavorativo in quanto la macchina, inserita nel quadro tecnologico individuato da Marx, modifica gli spazi operativi e politici del lavoro vivo. Questo avviene, nell'impianto teorico marxiano prevalentemente secondo due registri.

Il primo è il rapporto tra lavoratore e quello che Marx chiama «limite organico»<sup>122</sup>. Dal punto di vista tecnologico e politico la macchina è per Marx l'espressione del potere del capitale fisso, del lavoro morto sul lavoro vivo. Perciò il numero di strumenti che la macchina può utilizzare «è emancipato dal limite organico che restringe l'uso dello strumento artigiano da parte dell'operaio»<sup>123</sup>.

Il secondo aspetto è quello che Marx segnala come l'inversione, la metamorfosi che le macchine generano nel modo di produzione, sintetizzando un tema analizzato nei *Grundrisse*. L'orizzonte tecnologico marxiano costituisce quindi la cornice imprescindibile per la comprensione delle macchine in quanto *forma* di dominio, ossia di sussunzione reale. Su questo punto, alcuni passaggi dei *Grundrisse* possono meglio esplicitare un concetto che è presente nella ricostruzione marxiana del capitolo 13 del Libro I del *Capitale*. Nella prospettiva che qui si assume, le ipotesi tracciate nei *Grundrisse* vengono lette sempre a partire dalle considerazioni presenti nel *Capitale*, quindi alla luce del testo che Marx ha deliberato per la pubblicazione. Per comprendere il senso teorico di questa «rivoluzione completa» occorre tornare cronologicamente ad alcuni passi dei *Grundrisse*, specie se

---

119 Marx (2002, 57).

120 Marx (2002, 57).

121 Marx (2002, 57).

122 Marx (1989a, 416).

123 Marx (1989a, 416).

letti ritroso<sup>124</sup>, e in particolare a partire dal *Capitale*. È lì che Marx ha modo di teorizzare quel discorso sulla tecnologia in termini concettuali che poi verrà pensato nel suo movimento storico nei *Manoscritti del 1861-1863* e, successivamente, magistralmente utilizzato nel *Capitale*. I *Grundrisse* rappresentano così uno dei contributi teorici cardine per la comprensione dell'articolata visione marxiana dell'impatto tecnologico sulle dinamiche produttive e, di conseguenza, sull'intera società. Si ritiene infatti che il costruito marxiano, nel suo insieme, vada letto componendo lo spettro complessivo della visuale adottata da Marx. Tornando quindi ai *Grundrisse*, la nozione da cui partire è quella di *mezzo di lavoro*. È su questa parte che si concentra l'attenzione di Marx. Ciò accade perché il filosofo tedesco ha lì individuato una trasformazione del tutto particolare perché originata da una modalità produttiva che è «sui generis»<sup>125</sup>. Infatti, il mezzo di lavoro, che per secoli è stato lo strumento che l'uomo ha utilizzato per la trasformazione della natura, si modifica in conseguenza della ristrutturazione dei rapporti sociali di potere che storicamente si è messa in moto con l'avvento del modo di produzione capitalistico. La razionalità che quest'ultimo incarna produce una prima modificazione generale e tecnologica dell'intero processo produttivo poiché ne viene modificato il fine. Scopo principale dell'attività produttiva è il fare, al fine di ottenere valori di scambio e non valori d'uso, non lasciando «fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, il freddo 'pagamento in contanti'»<sup>126</sup> come Marx e Engels cercavano di propagandare ai lavoratori nel 1848. Il risultato è che in primo luogo «il capitale si sottomette un processo lavorativo» già «dato»<sup>127</sup>. Da quel momento, ha inizio la sottomissione formale, «dei *processi lavorativi dati, tradizionali*, al capitale»<sup>128</sup>. Non appena questa sottomissione formale esaurisce la sua spinta alla valorizzazione, o questa spinta trova altre limitazioni generali, contingenti, allora il mezzo di lavoro subisce una modi-

---

124 Si tratta di una indicazione metodologica che arriva da più autori. Per Bellofiore: «the *Grundrisse* can be seen as a veritable 'laboratory' in which we can observe Marx in the very process of unfolding his dialectical investigation of the movement of capitalist social and economic forms» (Bellofiore, Starosta, and Thomas 2013, 3). Questa impostazione è assunta anche da Fuchs (2016, 360–61). Secondo Tomba (2017, 145), già dalla lettera ad Engels del 8 ottobre 1858 Marx inizia una rielaborazione teorica che va considerata in modo da poter leggere i *Grundrisse* «alla luce della riflessione successiva». Interessante è inoltre la posizione di Caffentzis (2013b) il quale abbandonando le letture di Rosdolsky e Negri si concentra su due punti critici dei quaderni marxiani: la caduta del saggio di profitto e l'ipotesi di un esaurimento della misura del valore del lavoro attraverso il tempo di lavoro.

125 Marx (2002, 57-8).

126 Marx, Engels (1981, 59).

127 Marx (2002, 44).

128 Marx (2002, 44).

ficazione epocale. È a questo punto infatti che la razionalità tecnologica interviene nella sincronizzazione dei processi di lavoro con le esigenze della valorizzazione. Con ciò, la base tecnica viene trasformata generando una inedita modalità produttiva. L'attenzione di Marx si concentra su come questo nuovo modo di produzione rivoluzioni letteralmente il rapporto tra uomo e attività di trasformazione della natura. Questo avviene, come è stato anticipato, scardinando il ruolo che i mezzi di lavoro assumono nel processo produttivo, rispetto a quanto è avvenuto nei secoli passati e in altri modi produttivi. Lo strumento di lavoro, che è stato tradizionalmente l'intermediario tra uomo e materia, ora assume una inversione di senso. Lo strumento, in quanto mezzo, subisce nel modo di produzione capitalistico uno stravolgimento di significato che è derivato dal fatto che esso ha acquisito una inedita importanza materiale all'interno del processo produttivo. Infatti il significato tradizionale, «proprio», del «mezzo di lavoro» [«Arbeitsmittel»]<sup>129</sup> si esaurisce, attraverso un ribaltamento che lo porta a ricollocarsi in nuove condizioni produttive, volute dalla razionalità capitalistica secondo il metro dell'autovalorizzazione del valore.

Finché il mezzo di lavoro rimane mezzo di lavoro nel senso proprio del termine, così come viene immediatamente, storicamente assunto dal capitale nel suo processo di valorizzazione, esso subisce soltanto una modificazione formale per il fatto che ora non si presenta più soltanto dal suo lato materiale come mezzo del lavoro, bensì nello stesso tempo come un particolare modo di esistenza del capitale, determinato dal suo processo complessivo, come capitale fisso.<sup>130</sup>

Nel primo passaggio storico alla sussunzione formale del capitalismo, i mezzi di lavoro divengono mezzi del capitale, senza alcuna sostanziale modificazione della base tecnica. Questa condizione è destinata a mutare.

Ma una volta assunto nel processo di produzione del capitale, il mezzo di lavoro percorre diverse metamorfosi, l'ultima delle quali è la macchina o, piuttosto, un sistema automatico di macchinari (sistema di macchinari; quello automatico è soltanto la sua forma più adeguata e perfezionata, ed esso soltanto trasforma il macchinario in un sistema), azionato da un automa, forza motrice che muove se stessa; questo automa è costituito da numerosi organi meccanici e intellettuali, cosicché gli operai stessi sono determinati soltanto come sue membra coscienti.<sup>131</sup>

Qui occorre fare attenzione alle parole di Marx. Vi è un momento, un passaggio, in cui il mezzo di lavoro viene «assunto nel processo di produ-

---

129 Marx, Engels (1983, 592).

130 Marx (2012, 706).

131 Marx (2012, 706–7).

zione del capitale»<sup>132</sup> [«In den Produktionsprozeß des Kapitals aufgenommen»]<sup>133</sup>. Il divenire capitale dello strumento, della macchina, per usare le parole di Napoleoni, costituisce «l'essenza stessa della tecnologia capitalistica»<sup>134</sup>. Lo strumento si è trasformato per la precisa ragione che è stato assunto, inglobato, incorporato [aufgenommen]. Ciò significa che nel processo produttivo il mezzo diviene altro da ciò che è stato nel tempo storico in cui le relazioni sociali non erano di tipo capitalistico. Va osservato che, il divenire altro del mezzo, deriva da un duplice movimento. (1) Da un lato vi è l'incorporazione, ossia l'essere sottoposto a precise relazioni sociali di potere; (2) dall'altro l'azione dell'incorporazione, una volta avviata, in quanto relazione di potere, è in grado di condizionare la stessa produzione degli strumenti tecnici che avverrà da ora in poi. Questo accade perchè la loro stessa esistenza è largamente subordinata al nuovo perimetro sociale che il modo di produzione capitalistico ha organizzato. Quindi, nella cornice del modo di produzione capitalistico, i mezzi esistenti iniziano ad assumere una nuova forma, confacente con il dominio di una nuova tipologia di razionalità: quella capitalistica. Da questo momento, data per acquisita la sussunzione formale del lavoro sotto il capitale, i mezzi non sono più quelli che sono stati in passato, nel 'prima' storico e logico, dove non si era dispiegato il modo di produzione capitalistico. Essi sono diventati altro. È iniziata una loro metamorfosi, frutto di un processo ininterrotto e non lineare, il cui approdo è la forma della macchina ossia dell'automatismo, di «un sistema automatico di macchinari»<sup>135</sup> [«ein automatisches System der maschinerie»]<sup>136</sup>. Va ribadito che la metamorfosi della macchina ha i suoi presupposti nella configurazione dei mezzi di lavoro già esistenti in precedenza: sono quelle disponibilità materiali frutto del percorso dell'accumulazione già avvenuto. Inoltre, dal punto di vista delle relazioni sociali, l'altro presupposto fondamentale è che sia avvenuta la separazione tra lavoratori e mezzi di produzione e che sia quindi operante la sussunzione formale. Il modo di produzione capitalistico si organizza sulla base di ciò che particolari condizioni storiche mettono a disposizione. A partire da qui il capitale produce la propria rivoluzione produttiva. «Questo capovolgimento viene ad avere soltanto con le macchine una realtà tecnicamente evidente»<sup>137</sup>.

---

132 Marx (2012, 706–7).

133 Marx, Engels (1983, 592).

134 Napoleoni (1972, 91).

135 Marx (2012, 706–7).

136 Marx, Engels (1983, 592).

137 Marx (1989a, 466).

Una ulteriore osservazione merita l'espressione marxiana «*sistema di macchine*»<sup>138</sup> del *Capitale* e «*sistema automatico di macchinari*»<sup>139</sup> appena richiamato dai *Grundrisse*. Va infatti notato che i termini utilizzati da Marx assumono un valore peculiare. Se la produzione capitalistica realizza una trasformazione di significato per i mezzi di lavoro, allora questi ultimi, nell'ottica capitalistica, devono giungere ad avere le seguenti qualificazioni: essere automatici (quindi svincolati il più possibile dalla «mano dell'uomo»<sup>140</sup>, come recita la definizione marxiana di tecnologia del *Capitale*, essere interconnessi e agire come unità (secondo la traduzione che si assume qui del termine sistema<sup>141</sup>). Infine in quanto macchinari, essi si configurano necessariamente come altro dall'uomo e dal lavoratore. Occorre far notare che questa descrizione marxiana non è altro che la definizione di tecnologia che Marx utilizza nel *Capitale*<sup>142</sup>. Va tuttavia aggiunto che nel Marx del *Capitale* l'idea, presente nei *Grundrisse*, di un possibile superamento del modo di produzione, attraverso una completa automazione/emancipazione delle macchine, deve scontrarsi con le questioni della legge del valore in quanto esse costituiscono il fondamento imprescindibile di un discorso sulla tecnologia. Quest'ultima osservazione può essere ripresa anche dalla teorizzazione marxiana dei *Grundrisse*. Se in quelle pagine Marx sottolinea come il lavoro sia ontologicamente altro dal capitale, «*separazione della proprietà dal lavoro*» e quindi come «*non-capitale, non-lavoro oggettivato*»<sup>143</sup>, il significato di questa separazione coincide con l'essere altro dei mezzi tecnici, rispetto all'uomo e quindi le macchine assumono questa alterità perché, in quanto lavoro morto, appartengono al capitale, sono non-lavoro vivo. Questo passaggio è la verità lacerante che la grande industria riserva agli uomini<sup>144</sup>.

Il significato di questa metamorfosi macchinico-tecnologica, ossia l'idea che il sistema di macchine sia mosso in autonomia, è recuperabile nell'ul-

---

138 Marx (1989a, 421).

139 Marx ([1953a] 2012, 706–7).

140 Marx (1989, 533).

141 Il termine deriva dal greco *συν στήμι* «porre insieme, riunire». Secondo il dizionario Treccani per sistema si deve intendere «nell'ambito scientifico, qualsiasi oggetto di studio che, pur essendo costituito da diversi elementi reciprocamente interconnessi e interagenti tra loro o con l'ambiente esterno, reagisce o evolve come un tutto, con proprie leggi generali» (AA.VV. s.d.).

142 Sia detto per inciso che qui Marx compie lo spostamento definitivo dell'ambito semantico della *Technologie*. Egli contribuisce quindi a far muovere il concetto dall'orizzonte cameralistico in cui lo aveva collocato Beckmann all'ambito della critica dell'economia politica dove domina l'industria moderna.

143 Marx (2012, 244). C'è da segnalare come questo passaggio sia presente sia nei *Grundrisse* che nei *Manoscritti del 1861-1863*, Marx (1980, 172).

144 Marx (1989a, 533).

tima parte del discorso marxiano. Quest'ultima espressione va osservata con grande attenzione in quanto è uno dei punti più delicati del discorso marxiano: l'autonomia 'tecnica' delle macchine nel processo produttivo non va confusa con una loro completa emancipazione dal lavoro vivo in quanto fonte della valorizzazione. Le macchine quindi hanno una propria legge che ne guida l'agire. Questo *nomos* coincide con la razionalità macchinico-tecnologica che ne è all'origine, ma non è assoluto. Al di sopra si trovano le dinamiche di valorizzazione del valore. Così intesa la descrizione delle trasformazioni in corso proposta da Marx mostra una scena principale del processo produttivo occupata da questa nuova gabbia normativa che nel linguaggio marxiano non è altro che capitale fisso. Nella nuova realtà di fabbrica, dal punto di vista della partecipazione ai flussi di decisione e di autonomia nel processo produttivo, ai lavoratori non rimane altro che una spettrale marginalità. Il nuovo protagonista tecnologico del processo produttivo li ha già ridimensionati secondo una nuova determinazione. Gli operai quindi «sono determinati soltanto come sue membra coscienti»<sup>145</sup>. È bene aggiungere che questa marginalizzazione va intesa principalmente come rapporto di potere nella fabbrica. Certamente questo non significa per Marx che i lavoratori siano divenuti superflui nella determinazione della legge del valore (anzi, su questo punto si apre una serie di questioni che impegneranno molto Marx). La questione tecnologica con la sua forza produttiva dirompente spinge per mantenere celata la contraddizione di cui è protagonista: il suo tendere all'emancipazione dal lavoro vivo si scontra con la dipendenza da quest'ultimo che la teoria del valore assegna al modo di produzione capitalistico. Questo secondo elemento rimarrà uno dei nodi teorici e politici del *Capitale*.

Tuttavia, con Napoleoni, occorre registrare che: «l'operaio diventa l'organo di una cosa» «che si muove fuori di lui»<sup>146</sup>. Il movimento storico e logico del capitale consiste quindi: (1) nella sua prima affermazione come in un rapporto di potere per la produzione (sussunzione formale), (2) in una acquisizione della cornice tecnologica già esistente, (3) in un superamento di quest'ultima nel senso della sua trasformazione in tecnologia pienamente capitalistica, (diretta e generata dalla legge del valore nel ciclo produttivo). Non sembra darsi un ulteriore passaggio. Ossia, fintantoché il modo di produzione è quello della autovalorizzazione del valore, non è data altra metamorfosi *formale*<sup>147</sup> dei mezzi di produzione in quanto la

---

145 Marx (2012, 706–7).

146 Napoleoni (1972, 90).

147 Rispetto al piano formale, il piano materiale viene costantemente ricomposto attraverso l'evoluzione della base tecnica. Si ritiene che si debba prestare attenzione a

macchina definisce il perimetro, le condizioni della produzione<sup>148</sup> a partire dalla logica capitalistica. Vi è quindi un piano tecnologico in cui, come ha argomentato Di Lisa:

la macchina non è tanto, in Marx, il momento regolatore di un gioco di forze – luogo di amministrazione della loro direzione ed intensità; è piuttosto, e prima di tutto, produzione autonoma di *movimenti* che dirigono l'operatore meccanico e la sua *Bearbeitung* (elaborazione, lavorazione, trasformazione) del materiale di lavoro.<sup>149</sup>

Tuttavia, occorre ricordare che a sostenere questa dimensione tecnologica, a fornirle il senso del suo operare è per Marx la cornice capitalistica della legge del valore. La tecnologia opera infatti nel perimetro del modo di produzione capitalistico, affonda le sue radici nelle fabbriche e nella attività di produzione. Questo è l'elemento determinante e, si ritiene, definitivo di ogni discorso sulla tecnologia nel modello produttivo vigente. Uno dei suoi meriti più significativi è quello di permettere di pensare l'innovazione tecnologica nelle sue più svariate manifestazioni, dalla Spinning Jenny ai sistemi di realtà aumentata<sup>150</sup>, secondo una visione complessiva in grado di astrarre dalle singole determinazioni tecniche e tecnologiche. È la forma del modo di produzione capitalistico che determina i contenuti contingenti della tecnologia e delle macchine.<sup>151</sup> Non ha senso compiere alcun discorso sulla tecnologia se non a partire dalle coordinate spazio-temporali della sua azione. Nel modo di produzione capitalistico ciò che spinge il processo, ciò che crea il movimento, non è un fine tecnologico-filantropico, ma la presenza, come afferma Marx, di «valore [che] diventa soggetto di un processo», «autovalorizzazione»<sup>152</sup>, «valorizzazione del valore»<sup>153</sup>, «die

---

non confondere i cambiamenti che quotidianamente investono il piano materiale (nuovi oggetti) con l'immobilità della forma che rimane elemento di dominio che il capitale esercita sul lavoro vivo.

148 Il tema delle condizioni della produzione richiama quello dell'*uso* capitalistico, già ribadito da Panzieri e che si ritrova, marxianamente anche in Harvey (2018, 116) quando egli si interessa dell'adozione di nuove tecnologie «progettate in modo da togliere potere al lavoratore sia sul mercato sia nel processo di lavoro».

149 Di Lisa (1983, 134).

150 Dhuieb *et al.* (2014).

151 Il rilievo si estende in generale al modo di pensare la tecnologia anche nella sfera della circolazione. In questo senso si vedano i richiami all'orientamento che il capitalismo statunitense starebbe imprimendo alla produzione di tecnologie quali valori d'uso. «Americans need to stop drinking the Silicon Valley Kool-Aid—or should we say “Soylent”?—and start demanding better transportation options which free them from automobile dependence», (P. Marx 2018).

152 Marx (1989a, 188).

153 Marx (1989a, 185).



Verwertung des Werts»<sup>154</sup>, «l'autovalorizzazione del valore»<sup>155</sup>. È bene qui chiarire l'espressione marxiana secondo cui il valore diviene soggetto. Essa viene intesa in questa ricerca come la continua definizione e ridefinizione tecnologica della cornice produttiva secondo la spinta della legge del valore. In questo senso quest'ultima assume le sembianze di una soggettività impersonale in grado di guidare il processo tanto da portare Marx alla conclusione che, prendendo astrattamente questa spinta «il movimento del capitale è senza misura»<sup>156</sup> [«Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos»]<sup>157</sup>. La suggestione della immagine marxiana di un movimento potenzialmente senza fine, senza ostacoli e auto-nomo impone di concentrare l'attenzione sulla *forma* del sistema automatico di macchine e non tanto sulle sue determinazioni contingenti. Queste ultime, è evidente, sono in movimento quanto è in movimento il modo di produzione. Intesa in questo senso, la macchina, o meglio la tecnologia che produce il sistema automatico, è «soltanto la sua forma più adeguata e perfezionata»<sup>158</sup>. Perciò non si deve cercare una finalità tecnologica, suggestione presente anche nella contemporaneità, attraverso una sorta di schiacciamento mezzo-fine. Al più, se si vuole individuare un primo possibile collegamento tra tecnologia e miglioramento delle condizioni di esistenza, si può concludere che esso non passa per l'uso capitalistico della tecnologia in quanto, il miglioramento delle condizioni di esistenza offerto dalla tecnologia, se avviene, non è la finalità del modo di produzione capitalistico e quindi risulta accidentale. Preso nella sua interazione generale l'agire tecnologico e macchinico con le sue accelerazioni riconfigura costantemente e incrementa le forme di sussunzione reale. Il miglioramento delle condizioni di esistenza non pare quindi funzionale alla razionalità macchinico tecnologica che governa il processo nel senso della valorizzazione. Infatti, secondo Marx:

Occorre inoltre che il lavoro si svolga in modo regolare e appropriato, che la trasformazione dei mezzi di produzione in prodotto si compia in maniera razionale, che il valore d'uso al quale si vuole arrivare esca davvero dal processo, come suo risultato, in forma riuscita. Anche qui intervengono la sorveglianza del capitalista e la disciplina da lui imposta.<sup>159</sup>

Alla luce dell'approccio generale che si viene configurando in questo lavoro occorre ribadire che quella che Marx definisce «sorveglianza del ca-

---

154 Marx, Engels (1962, 167).

155 Marx ([1976] 1980, 15–16).

156 Marx (1989a, 185).

157 Marx, Engels (1962, 167).

158 Marx (2012, 706).

159 Marx (2002, 14).

pitalista»<sup>160</sup> si configura, nei confronti della legge del valore, in una sorveglianza ancora più ampia che include anche lo stesso capitalista. È per questa ragione che «sorveglianza del capitalista e disciplina da lui imposta»<sup>161</sup> controllo dispotico e sorveglianza impersonale generata dalla legge del valore fanno parte dell'impianto complessivo del sistema tecnologico che può arrivare ad assumere forme di controllo biopolitico o a produrne altre, come quelle legate al salario di cui si è fatto cenno.

Sorveglianza e disciplina del capitalista divengono un elemento costitutivo e costante del processo di organizzazione tecnologica del lavoro macchinico. Il potere del capitale è in grado di imporre sia forme di controllo e di appiattimento alle richieste della macchina in una determinata base tecnica, sia la possibilità di rivoluzionare la base tecnica in funzione di una ricerca di altro plusvalore. Infatti, quando finisce, nel senso che è superata, una forma tecnologica il capitale «rende a sé omogenea»<sup>162</sup> la nuova struttura tecnologica. Ma l'uniformità che qui si crea produce la necessità di un nuovo cambiamento tecnologico. Questo discorso, che ha evidenti radici nel processo produttivo, può intrecciarsi con quanto accade nel versante della circolazione. La continua espansione nella sfera della circolazione delle innovazioni tecnologiche, viste da questa angolazione, riconduce i beni lì presenti al loro significato generale di strumenti all'interno dell'articolatissimo processo produttivo del XXI secolo<sup>163</sup>. Tuttavia, occorre ricordare che questo processo non è di natura post-capitalistica, in quanto è largamente riconosciuto che la cornice di riferimento del modello socio-produttivo odierno è una manifestazione del rapporto sociale capitalistico che possiamo trovare descritto nello sforzo teorico marxiano<sup>164</sup>.

La novità descritta da Marx nei *Grundrisse* si concentra principalmente nel rovesciamento del rapporto tra uomo-macchina. Si tratta di un importante rilievo che verrà assunto anche nel *Capitale* con un taglio analitico differente. Per tale ragione è opportuno recuperare le considerazioni dei *Grundrisse*, in quanto si ritiene che esse costituiscano un utile sfondo del discorso marxiano successivo, peraltro, almeno su questo punto, senza interruzioni di continuità. Ora, l'inversione uomo-macchina, è bene ribadirlo, avviene, secondo la prospettiva marxiana, nel modo di produzione capitalistico. Solo in questo modo sociale di produrre si esaurisce la funzio-

---

160 Marx (2002, 14).

161 Marx (2002, 14).

162 Napoleoni (1972, 90).

163 Oggi infatti si preferisce declinare il modello socio-economico dominante secondo la formula del neoliberalismo (Dardot e Laval 2013; De Carolis 2017).

164 Dal punto di osservazione qui adottato il neoliberalismo si configura come variante interna del più ampio processo di valorizzazione del capitale.

ne di mediazione di quello che è stato lo strumento di lavoro. Accade così che la medesima funzione di mediazione, come osserva Napoleoni, venga «scaricata sull'operaio»<sup>165</sup>. In continuità con questo discorso è il proseguo dell'analisi marxiana che giunge a livelli che sono stati definiti magistrali (Di Lisa 1980, 88). In esso si descrive come nella macchina «e ancor più nel macchinario come sistema automatico»<sup>166</sup> avvenga la trasformazione del mezzo di lavoro in «un'esistenza adeguata al capitale fisso e al capitale in generale»<sup>167</sup>. Quello che era stato assunto come mezzo di lavoro, grazie alla rivoluzione tecnologico-macchinica, è diventato altro. Ma il suo essere altro non lo emancipa dall'essere frutto della volontà capitalistica che lo ha realizzato. È interessante rilevare che a questo punto Marx, in maniera perentoria, mostra nuovamente come il rapporto tra modo di produzione e tecnologia evidenzia come la seconda sia funzione del primo, lasciando il singolo operaio nella impossibilità di rovesciare tali rapporti. Perciò, sottolinea Marx, «da nessun punto di vista la macchina si presenta come mezzo di lavoro del singolo operaio»<sup>168</sup> [«Die Maschine erscheint in keiner Beziehung als Arbeitsmittel des einzelnen Arbeiters»]<sup>169</sup>.

Perciò per l'operaio non è possibile pensare la macchina e quindi usare la macchina come suo mezzo produttivo in un'ottica altra rispetto alla cornice produttiva in cui il lavoro vivo è inserito. Evidentemente questo pone un nodo teorico-politico di grande rilevanza. Le macchine *pensate* dalla razionalità tecnologica capitalistica sembrerebbero non consentire di ritrasformarsi riassumendo la forma di mezzo di lavoro per il lavoratore. Dunque l'equivalenza tra macchina e mezzo di lavoro è spezzata. Ma è rotta in quanto la macchina è il risultato in una precisa cornice storica, quella dell'avvento del modo di produzione capitalistico. Sul piano teorico e politico questo passaggio obbliga a porre l'accento sulla estrema problematicità della ricostituzione della relazione tra lavoratore e mezzo, per la duplice ragione che (1) le macchine non sono più mezzo, sono diventate altro e perché (2) il lavoratore è egli stesso divenuto mezzo. Per tali ragioni l'equazione, che si sta tentando di scrivere, non solo sfugge alla sua formalizzazione, ma è, a ben vedere, impossibile da ricomporre. Se la conclusione qui proposta è corretta, ciò comporta una ulteriore considerazione. Essa riguarda l'estrema problematicità dei tentativi politici che, secondo svariate sfumature, pretendono di poter governare la temporalità forte e

---

165 Napoleoni (1972, 91).

166 Marx (2012, 707).

167 Marx (2012, 707).

168 Marx (2012, 707).

169 Marx, Engels (1983, 592–93).

accelerata del modo di produzione capitalistico, cercando di immaginare forme di antagonismo all'interno della cornice del modo di produzione, magari facendone scoppiare le contraddizioni per via tecnologica<sup>170</sup> o pensando di poter sfruttare spazi interstiziali prodotti da ritrovati tecnici che rispondono alla logica generale del processo di valorizzazione. Questa sottomissione si costituisce inoltre come una modificazione nei confronti di quanto accade nell'ambito della produzione di plusvalore assoluto e, agli occhi di Marx, mostra una contraddizione insopprimibile tra creazione del valore e affermazione di forme automatiche di produzione.

Viceversa pare di poter sostenere che ciò che guida la riflessione di Marx è la prospettiva di una sottomissione del lavoratore 'libero' alla macchina e più in generale alla tecnologia in una posizione inedita rispetto ai modi produttivi precedenti. L'elemento di novità che Marx coglie è il dispiegarsi costante della tensione tra comando della universalità e resistenza della particolarità che nel procedere produttivo assume la forma del differenziale tra zone produttive ad alto contenuto tecnologico e zone a basso contenuto tecnologico. In altre parole, ciò che emerge come elemento di rottura nella lettura marxiana è il rapporto immanentemente conflittuale tra tendenze e controtendenze.

Secondo il passaggio teorico, che avviene tra gli anni Cinquanta e Sessanta, le trasformazioni tecnologico-macchiniche del processo produttivo, volute per ottemperare ai richiami della legge del valore, costituiscono una trasformazione problematica (in quanto nel nuovo contesto produttivo si dovranno sviluppare forme particolari di estrazione del plusvalore) che si accompagna alla riaffermazione politica del ruolo del capitale sul lavoro vivo. L'equilibrio precario tra queste dimensioni è analizzato da Marx secondo lo schema del rapporto tra tendenze e controtendenze descritto dal Libro I del *Capitale*. Il nodo teorico e politico è quindi il lavoro vivo. Va notato che il contributo della riflessione del primo operaismo, nel ribadire la centralità del lavoro vivo e della sua organizzazione politica rispetto alle soffocanti dinamiche in corso, permette di dare alle parole di Marx continuità rispetto alle manifestazioni empiriche del processo di marginalizzazione operaia. Detto diversamente: il passaggio dalla sussunzione formale a quella reale ha per il lavoratore il significato specifico ed epocale della metamorfosi, dell'inversione di ruoli con la macchina. La specificità della macchina, il suo ruolo inedito, «la sua *differentia specifica*», si costituiscono secondo una nuova forma. Per Marx il ruolo assunto dalla macchina:

---

170 Uno dei contributi più significativi in questo senso è quello di Williams e Srniczek (2013).

Non è affatto, come nel mezzo di lavoro, di mediare l'attività dell'operaio nei confronti dell'oggetto; piuttosto quest'attività è posta in modo tale da mediare ormai soltanto il lavoro della macchina, la sua azione sulla materia prima – da sorvegliarlo e da preservarlo dalle interferenze.<sup>171</sup>

Ricorda Marx che prima del passaggio ad una razionalità altra rispetto a quella del mondo pre-capitalistico, (e forse, come si è detto, ancora nella fase della sussunzione formale) era l'operaio ad animare il processo produttivo grazie alle sue caratteristiche di umano virtuosismo<sup>172</sup>, ossia abilità e attività. Nella fabbrica questi attributi consegnano troppo potere politico agli operai e alle loro organizzazioni. L'avvento della razionalità tecnologica, pensata per l'incremento del plusvalore offre una spiegazione lampante in merito al *perché* le macchine sono impiegate. Esse sono volute per ridurre al minimo il tempo poroso del lavoro e riempirlo, quindi, fino alla saturazione, in modo da ottenere plusvalore relativo. Le macchine e l'organizzazione tecnologica sono uno strumento estremamente potente per la disarticolazione del processo produttivo in chiave anti-operaia. Quest'ultima non deve essere vista come un'affermazione ideologica. Essa contiene piuttosto, dal punto di vista politico, la manifestazione del nesso logico che istituisce la polarità tra capitale e non-capitale, lavoro morto e lavoro vivo. Le macchine sono lavoro morto che riorganizza il lavoro vivo allo scopo del rispetto della impersonale legge del valore che tende a ordinare secondo i propri criteri di strumentalità gli 'attori' umani del processo. La tecnologia come forma di organizzazione produttiva è lo strumento della disarticolazione della centralità del lavoro vivo nel flusso produttivo attraverso la riconfigurazione del tempo di lavoro. Così «il tempo di lavoro viene trasformato da tempo di lavoro necessario in tempo di surplus-lavoro»<sup>173</sup> all'interno dello «sviluppo della forza produttiva del lavoro» che permette di produrre più a buon mercato. Nel Libro I del *Capitale* commenta Marx:

Adesso, l'ora più intensa della giornata lavorativa di dieci ore contiene tanto lavoro ossia forza-lavoro spesa quanto l'ora più porosa della giornata lavorativa di

---

171 Marx (2012, 707).

172 Sono caratteristiche che permangono a fatica divenendo via via residuali durante l'avanzata delle trasformazioni tecnologiche degli anni Sessanta del secolo scorso. Ad esempio Sergio Bologna (2011, 211) spiega come l'operaiismo abbia più di tutti la volontà di indagare la figura dell'operaio scoprendo che le differenti mansioni suddividono verticalmente la classe operaia. C'è «l'operaio alla catena (allora alle mansioni ripetitive erano addette quasi esclusivamente le donne)» addetto alle mansioni più ripetitive e dequalificate e «l'attrezzista, il tornitore, l'operaio che conosce tutti i segreti della macchina utensile, è il più bravo, il più abile, si sente appartenere ad un'élite, per questo è comunista e quindi ha un forte senso della disciplina».

173 Marx (1980, 243).

dodici ore, o anche di più. Il suo prodotto ha quindi lo stesso valore o un valore maggiore di quello dell'ora e un quinto più porosi.<sup>174</sup>

Per far questo la macchina diviene un sistema costrittivo che impone un obbligo nuovo ai lavoratori, quello del riempimento del proprio tempo di lavoro con le attività che la razionalità capitalistica ha pensato per loro e che la macchina comanda ai lavoratori di eseguire, attraverso la delega che essa assume ad essere la fonte della norma del processo produttivo per i lavoratori. Le macchine sono quindi le appendici visibili del sistema di leggi (anche algoritmiche) che la razionalità tecnologica impone ai lavoratori. Occorre ribadire qui il rapporto tra forma e contenuto di tali leggi. L'anima del lavoratore, che prima guidava il processo, ora è sostituita dalla fredda anima calcolante della macchina. Quest'ultima è «essa stessa» «il virtuoso» e «possiede una propria anima nelle leggi meccaniche che in essa operano»<sup>175</sup>. Questo concetto è presente anche nel *Capitale*:

Insieme allo strumento da lavoro anche il virtuosismo nell'usarlo trapassa dall'operaio alla macchina. La capacità d'azione dell'utensile è emancipata dai limiti personali della forza-lavoro umana. Con ciò è soppressa la base tecnica su cui si fonda la divisione del lavoro nella manifattura.<sup>176</sup>

Insistendo sulla modificazione della forma, Marx offre inoltre la possibilità di contestualizzare il contenuto dei concetti di tecnologia e macchina, declinandoli secondo contenuti specifici differenti. Basti fare riferimento al concetto di algoritmo<sup>177</sup> il quale assume, nell'epoca del capitalismo digitale, una connotazione che, a giudizio di chi scrive, appare largamente compatibile con il discorso marxiano appena citato. Grazie a quest'ultimo si può mostrare come il modo di produzione capitalistico appaia veramente come «un modo di produzione *sui generis*» in quanto «dà alla produzione materiale una forma diversa» che sarà la base per la sua continua trasformazione<sup>178</sup>. Si tratta di una trasformazione continua della materia e non della forma generale del modo di produzione capitalistico.

Ritornando al significato teorico-politico del discorso marxiano, occorre ribadire che mediante le macchine «l'attività dell'operaio, ridotta a una pura astrazione dell'attività, è determinata e regolata per tutti i versi

---

174 Marx (1989a, 454).

175 Marx (2012, 707).

176 Marx (1989a, 464).

177 In merito alla complessità della relazione tra modo di produzione capitalistico e algoritmo si rimanda, tra gli altri, al lavoro di Pasquinelli (2014).

178 Marx (2002, 57–58).

dal moto del macchinario, e non viceversa»<sup>179</sup>. Il macchinario, con la sua inversione, con la sua metamorfosi, strappa quindi al lavoratore quel poco di autonomia che possedeva nel processo lavorativo ed assume un indubbio ruolo *politico* e di *potere* nella fabbrica [per non parlare della società]. Questo è il significato che si ritiene debba essere dato alle parole di Marx quando afferma che se si osserva il processo non sul piano della circolazione<sup>180</sup>, ma su quello della produzione si può constatare che:

Il macchinario si presenta dunque come la forma più adeguata del capitale fisso, e il capitale fisso, se si considera il capitale nella sua relazione con se stesso, si presenta come la forma più adeguata del capitale in generale.<sup>181</sup>

Si tratta della forma più adeguata per ottenere non tanto maggiore produttività, ma maggiore plusvalore. Che questo si ottenga con l'aumento della produttività non deve portare a confondere l'essenziale obiettivo della razionalità capitalistica: la valorizzazione del valore. Come ribadisce Dussel infatti:

It must be understood that the purpose of this essential tendency of capital is not to increase the productivity of the productive force, nor even to decrease necessary labour time per se, but to increase surplus value. The other two are necessary conditions for surplus value to increase.<sup>182</sup>

Infatti, nella cornice dell'incremento del plusvalore prodotto, occorre ricordare che la macchina è uno degli elementi di una visione razionale, tecnologica, che in generale riconfigura il quadro della produzione assieme a «cooperazione, divisione del lavoro e macchinario ovvero impiego del scientific power ecc»<sup>183</sup>.

Riportare la macchina ad essere uno degli elementi che concorrono al modello produttivo capitalistico richiama la contraddizione a cui si è fatto cenno in precedenza. La trasformazione in senso macchinico della composizione organica del capitale non esaurisce, nel modo di produzione

---

179 Marx (2012, 707).

180 Nella circolazione, come ricorda Marx, entra in gioco un'altra prospettiva. «D'altro canto, nella misura in cui il capitale fisso è confinato nella sua esistenza di valore d'uso determinato, esso non corrisponde al concetto del capitale, che, in quanto valore, è indifferente a ogni forma determinata di valore d'uso e può assumere o deporre ciascuna di esse come un'incarnazione indifferente. Sotto questo aspetto, e cioè se si considera il rapporto che il capitale ha verso l'esterno, il *capitale circolante* si presenta come la forma adeguata del capitale in contrapposizione al capitale fisso» (Marx 2012, 709).

181 Marx (2012, 709).

182 Dussel (2001, 28).

183 Marx (1980, 265).



capitalistico, il problema della valorizzazione del valore, scopo unico del modo di produzione. La descrizione marxiana dei processi produttivi di valorizzazione che avvengono su spinta tecnologica, una volta chiarito il ruolo tecnico del lavoro vivo nella trasformazione produttiva delle materie prime in beni e più in generale nella produzione di valori di scambio, richiede di affrontare direttamente il nodo teorico del rapporto tra affermazione tecnologica e valorizzazione. Si tratta di quello che più avanti verrà trattato sotto il titolo *Innovazione tecnologica, lavoro vivo, concorrenza tra capitali*. Prima di affrontare questo passaggio si ritiene opportuno ritornare brevemente al ruolo della cooperazione citato da Marx. Esso apre una ulteriore questione sulla quale è obbligatorio soffermarsi. Per Marx è prioritaria l'analisi della cooperazione nella forma specifica del modo di produzione capitalistico. Nel descriverla, Marx ricorda che la divisione del lavoro è un «momento posteriore»<sup>184</sup> rispetto alla manifattura e frutto della organizzazione capitalistica della produzione. L'orizzonte della *Technologie* applicata da Marx alla grande industria conferisce quindi una differenza specifica al lavoro macchinico-tecnologico. Il suo incessante movimento trasformativo porta alla questione della divisione del lavoro e della cooperazione in modelli produttivi ad alto contenuto tecnologico. Marx, in un passaggio del celebre *Frammento sulle macchine*, offre la chiave interpretativa del *General intellect*. In quanto luogo in cui la cooperazione assume un peso rilevante, esso merita di essere considerato con attenzione al fine di comprendere se il contributo del concetto marxiano di *General intellect* sia tale da dover riconfigurare l'impostazione generale offerta negli anni successivi nel *Capitale*.

## **7. *General intellect*, sussunzione reale e legge del valore**

Alla luce di quanto appena detto, l'oggetto di questa parte della ricerca è la breve ripresa di un tema presente nei *Grundrisse*. Si tratta di un passo interno del *Frammento sulle macchine*, tradotto per la prima volta in Italia grazie a Raniero Panzieri sul quarto numero dei *Quaderni rossi*<sup>185</sup>. Il taglio particolare, con il quale Marx affronta la questione delle macchine nel modo di produzione capitalistico, richiede qui di essere ripreso e comparato con quanto emerge nella riflessione marxiana successiva, in merito al rapporto tra conoscenza sociale e tecnologia nell'ambito produttivo. Si tocca ancora una volta il punto delicato della contraddizione tra tecnologia e legge del

---

184 Marx (2012, 579).

185 AA.VV. (1964, 289–300). Si veda anche Marx (2012, 706–19).

valore già nominata. È lecito quindi chiedersi quale possa essere lo spazio per il concetto di *General intellect* delineato da Marx nel frammento, in particolare in rapporto alla intersezione critica tra valorizzazione e innovazione tecnologica. La chiave per inquadrare questo passaggio è offerta da Luca Basso secondo cui:

All'interno del *Frammento sulle macchine* è presente un 'salto' fra la sua prima parte, volta a sottolineare gli effetti micidiali del macchinismo sugli operai, e la sua seconda parte, incardinata sulla possibilità di realizzazione multilaterale degli 'individui sociali'.<sup>186</sup>

Dalla prospettiva attraverso cui si osserva questo passaggio, il rilievo relativo al 'salto' operato dal laboratorio teorico marxiano risulta molto interessante. Non è compito di questo scritto riprendere il tema suggestivo della produzione emancipativa di 'individui sociali' e delle interpretazioni successive del *Frammento*<sup>187</sup>. Si vuole piuttosto confinare la questione al tema della tecnologia all'interno del percorso di ripresa marxiana operata da Panzieri<sup>188</sup>. Nello specifico, la posizione di quest'ultimo non è coincidente con la lettura «già operaista del *general intellect* marxiano»<sup>189</sup> che nella traduzione di Solmi recita:

Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato *forza produttiva immediata*, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità ad esso. Fino a che punto le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo reale di vita.<sup>190</sup>

---

186 Basso (2008, 202-3).

187 Sulla difficoltà a definire una connessione diretta tra le forme di cooperazione ad alto contenuto intellettuale, il lavoro cognitivo, e forme di liberazione politica, occorrerebbe approfondire l'affermazione di Caffentzis secondo cui: «there is no direct formula connecting capitalism, knowledge-production, and political liberation, as the theorists of 'cognitive capitalism' affirm. In the conclusion, I point to an alternative conception that escapes the strictures I bring against their "cognitivist" analyses», si veda Caffentzis (2013a, 96)

188 La questione ha dato vita anche a dibattute polemiche. «Il pezzo sulle macchine fu accolto con entusiasmo dai marxisti italiani che scorgevano in quelle pagine la possibilità di rinnovare la lettura di Marx, trovandovi quel di più di soggettività che poteva smuovere le consolidate interpretazioni dell'ortodossia stalinista del PCI» (Bellofiore, Tomba 2012, 7).

189 Si tratta di quel modello interpretativo che sostanziato «dal fecondo incontro con alcune categorie del post-strutturalismo francese e da una rinnovata analisi critica delle esperienze delle avanguardie artistiche del Novecento» verrà in seguito posto «a fondamento delle ipotesi, formulate dal post-operaismo, sui dispositivi di sussunzione *biopolitica*, e sulle *linee di fragilità*, del vigente regime di produzione post-fordista», (Mariscalco 2016, 179-80) Un altro riferimento sinottico è quello realizzato da Gentili (2012).

190 AA. VV. (1964, 300).

Questo passo è stato ed è largamente commentato e utilizzato<sup>191</sup>. Senza entrare nella discussione sugli esiti più immediatamente politici del testo, si vuole piuttosto verificarne il significato nell'ottica del discorso di commento al *Capitale* che Panzieri compie in *Plusvalore e pianificazione*<sup>192</sup>. È indubbio tuttavia che, per riprendere una utile demarcazione proposta da Virno, la pubblicazione del *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse* abbia prodotto una biforcazione interpretativa tra coloro che (in primis Panzieri) ritengono che la dimensione del *General intellect* sia da considerare interna al processo produttivo (cioè costantemente originata da esso) e chi invece individua una svolta teorico-politica fondamentale per la creazione di una soggettività rivoluzionaria per il tardo capitalismo. Virno conclude preferendo assumere la seconda lettura del *General intellect* affermando che:

Il passo cruciale consiste invece nel riconoscere che il general intellect si presenta, oggi, come diretto attributo del lavoro vivo, repertorio dell'intelligenza diffusa, spartito che accomuna una moltitudine.<sup>193</sup>

Rispetto a questa conclusione, l'operazione teorica che qui si vuole compiere consiste nel provare a verificare se il passo del *Frammento* sia in grado di modificare il flusso complessivo del discorso marxiano del *Capitale*. Dal punto di vista del ruolo della razionalità tecnologica e della lettura tra tendenze e controtendenze il testo citato mostra delle conclusioni che sembrano scontrarsi con il discorso di Marx del *Capitale* e del *Capitolo VI inedito* sulla cooperazione e sul ruolo dell'apparato tecnologico *nel modo*

---

191 La questione che si pone è quella del ruolo del capitalismo cognitivo. A solo titolo esemplificativo si pensi alla posizione di Antonio Negri. Egli, in *Impero* afferma che: «Il *general intellect* è una forma di intelligenza sociale collettiva creata con l'accumularsi della conoscenza, della tecnica e del sapere operativo. Il valore del lavoro è realizzato, in tal senso, da una nuova e concreta forza lavoro, attraverso l'appropriazione e il libero uso delle nuove forze produttive. Quello che Marx vedeva nel futuro non è altro che il nostro tempo. Le radicali trasformazioni della forza lavoro e l'incorporazione della scienza, della comunicazione e del linguaggio nelle forze produttive hanno ristrutturato da cima a fondo la fenomenologia del lavoro e l'intero orizzonte della produzione», si veda (Hardt, Negri 2002, 398). Inoltre più recentemente Negri e Vercellone (2007), parlano di «nuovo capitalismo» in cui vi sarebbe un «potenziale di emancipazione iscritto nella società del general intellect». L'originalità di questa posizione è sottoposta a critica ad esempio da Finelli (2012, 115, 2017, 58). Un apporto critico arriva anche da Tomba (2017, 146) che richiama la teoria del valore. Lungi dal voler essere esaustivi si segnalano inoltre i lavori di Smith (2000), Bellofiore, Starosta e Thomas (2013), nonché Maltese e Maniscalco (2016). In questo quadro, occorre tuttavia ribadire che l'istanza etico-politica di questo filone di pensiero contiene elementi di assoluto rilievo. Come sottolinea Caffentzis (2013a, 103), «they are asking us to take a new view of class struggle».

192 Originariamente pubblicato in *Quaderni rossi*, (Panzieri 1964, 1994a).

193 Virno (2015, 126).

di produzione capitalistico. Si vuole provare a seguire Marx per vedere se una intuizione risalente a quasi dieci anni prima della pubblicazione del *Capitale* possa contenere elementi in linea con l'impostazione marxiana della tecnologia come sussunzione reale. Il concetto di *General intellect*, cioè la forma di «controllo» produttivo ad opera «dell'intelligenza generale»<sup>194</sup>, può essere vista non tanto come una forma di liberazione dal modo di produzione capitalistico, piuttosto essa appare, alla luce dell'apparato teorico del Marx maturo<sup>195</sup> (*Manoscritti 1861-1863, Capitale, Capitolo VI inedito*) una forma di cooperazione esistente solo grazie al capitale e per il capitale in quanto formato da singole individualità tra loro connesse sia nella sfera della produzione che in quella della circolazione. Questa connessione, pur presente, viene mascherata dalla convinzione che i ritrovati di tecnica e tecnologia possano essere astratti dal loro legame (genetico e operativo, si pensi alla rete Internet) con la produzione capitalistica. La condizione che qui si descrive, come ha sottolineato Harvey, è quella della «immaginazione umana [...] chiusa in un recinto e assoldata alla causa della produzione e dell'applicazione del plusvalore»<sup>196</sup>. Detto diversamente, ad esempio la relazione tra strumenti comunicativi digitali e l'apparato produttivo/distributivo che li supporta, viene posta in secondo piano enfatizzando da più parti il ruolo automaticamente emancipativo che vi sarebbe contenuto. Nella filiera produttiva globale<sup>197</sup>, c'è un intelletto generale fatto delle capacità di pensiero dei lavoratori/consumatori, ma esso è largamente inconsapevole della propria condizione, o addirittura sente il bisogno di tale condizione al fine di integrarsi<sup>198</sup> all'interno del sistema di valori dell'apparato ideologico del modo di produzione<sup>199</sup>.

---

194 Marx (2012, 718-9).

195 Nel presentare l'attività della rivista *Quaderni rossi*, dove il *Frammento sulle macchine* verrà pubblicato per la prima volta in Italia, Panziera sembra circoscrivere l'importanza dell'idea di superamento del capitalismo attraverso l'idea di un *General intellect* che sia in grado di opporsi al capitale.

196 Harvey (2018, 105).

197 È quella che viene definita anche «accumulazione avveniristica» da Dyer-Whiteford il *General intellect appare largamente sussunto nel processo tecnologico*. Sempre Dyer-Whiteford usa l'espressione «mercificazione del sapere scientifico creato pubblicamente» (Antonelli e Vecchi 2012, 122). Per una ricerca sociologica contemporanea, apertamente di ispirazione operaista e post-operaista, delle modificazioni delle forme di lavoro digitale e delle lotte conseguenti, le ricerche di Dyer-Whiteford (1999; 2005; 2015; 2016) rivestono un ruolo non secondario.

198 Pun, Chan, e Selden ([1982] 2015).

199 Sulla «salarizzazione» come forma costringente del capitale sulla scienza si veda il saggio di Raimondi già citato. Afferma Raimondi (2018, 213): «un *general intellect* salariato (ridotto a lavoro astratto) non è meno ingabbiato di un operaio tradizionale».

Una volta assunte queste considerazioni preliminari, è interessante notare che negli stessi *Grundrisse* del *General intellect*, poche pagine prima di quel famoso passo, Marx descrive lo schiacciamento che subisce il lavoro, anche se cooperativo, di fronte al dispiegamento della tecnologia del capitale:

Il lavoro si presenta piuttosto solo come organo cosciente, nella forma di singoli operai vivi, in vari punti del sistema meccanico; disperso, sussunto sotto il processo complessivo del macchinario stesso, esso stesso è soltanto un membro del sistema, la cui unità esiste non già negli operai vivi, bensì nel macchinario vivente (attivo), che di fronte all'operare isolato e insignificante dell'operaio si presenta come un poderoso organismo.<sup>200</sup>

Il significato di questo passo marxiano dovrebbe essere tenuto in considerazione quando si prova a formulare un giudizio riguardante il ruolo politico del *General intellect*. Anche nella cooperazione ('semplice' o intellettuale) il passaggio alla forma di produzione capitalistica segna un momento decisivo. Decisivo in quanto porta ad un passaggio di potere: il potere della cooperazione, dai re, passa al capitale e ai capitalisti<sup>201</sup>. Così come il potere regio determina la cornice del primo tipo di cooperazione, il dominio produttivo del capitale (la sua sussunzione formale) determina i limiti entro cui la cooperazione (anche del *General intellect*) opera e si definisce come cooperazione capitalistica. Non solo, essa assume una forma di continuità che «si sviluppa pienamente soltanto con lo sviluppo del capitale fisso»<sup>202</sup>, ossia con le macchine. Anzi, proprio nel caso del *General intellect*, in quanto condizione produttiva del conoscere che si origina nel modo di produzione capitalistico, avviene che la rete di relazioni cognitive, che sostiene l'intelletto generale, diviene una forma di eccedenza conoscitiva di cui il capitale può facilmente appropriarsi. Per questa ragione, valgono le considerazioni marxiane, presenti sia nei *Grundrisse* che nel *Capitale* e nei *Manoscritti del 1861-1863* secondo cui «la forza cooperativa e sociale che trae origine dalla cooperazione è gratuita»<sup>203</sup>. Ma il carattere sociale del lavoro che si «rappresenta come carattere e come proprietà del capitale»<sup>204</sup>, è proprietà del capitale non del lavoro. È il primo che possiede mezzi e luoghi, o, con un lessico più vicino alla contemporaneità, l'hardware che

---

200 Marx (2012, 707-8).

201 Marx (1980, 270).

202 Marx (1980, 270).

203 Marx (1980, 271).

204 Marx (1980, 271-2).

permette di attuare la collaborazione. Queste considerazioni fanno parte della prospettiva che Marx inaugura in vista della redazione del Libro I del *Capitale*. Ed infatti in quell'opera compiuta si può leggere che «la forza produttiva sociale del lavoro si sviluppa gratuitamente appena gli operai vengono posti in certe condizioni; e il capitale li pone in quelle condizioni»<sup>205</sup>. Da quelle condizioni, *gratuitamente*, il capitale, tra l'altro ricava, la cooperazione dei lavoratori con così grande forza che la cooperazione «si presenta come forza produttiva posseduta dal capitale per natura, come sua forza produttiva immanente»<sup>206</sup>. Da ciò Marx conclude che:

In realtà: non appena il lavoratore entra nell'effettivo processo di lavoro, egli, qual capacità di lavoro, è già incorporato al capitale non appartiene più a se stesso, ma al capitale e perciò anche le condizioni nelle quali egli lavora sono piuttosto condizioni nelle quali lavora il capitale. Ma, prima di entrare nel processo lavorativo, egli viene a contatto con il capitalista come singolo possessore o venditore di merci e questa merce è precisamente la sua propria capacità di lavoro. Egli la vende come singolo. Essa diventa sociale non appena già entrata nel processo lavorativo.<sup>207</sup>

Marx afferma che, la cooperazione capitalistica che «trae origine» per «agglomerazione» di lavoratori, «non appare più come pura e semplice susunzione formale, ma muta lo stesso modo di produzione, così come il modo di produzione *capitalistico* è un modo di produzione specifico»<sup>208</sup>.

«Con la cooperazione interviene già una differenza specifica» che consiste nel fatto che il processo di lavoro esclude forme di autonomia per il singolo al punto che le condizioni di lavoro «appaiono come un rapporto che [lo] domina, come un vincolo che il capitale stringe intorno ai singoli lavoratori»<sup>209</sup>.

Come è possibile questo processo di dominio? Si tratta del problema del comando capitalistico, «labour of superintendence»<sup>210</sup> che, come si è visto, con l'arrivo delle macchine viene delegato a queste ultime.

Con la collaborazione di molti, ai quali il loro stesso rapporto è un rapporto estraneo, la cui unità sta al di fuori di loro, sorge la necessità del comando, della sovrintendenza stessa, come una condizione di produzione, come un nuovo genere di lavoro divenuto necessario per effetto della cooperazione dei lavoratori e da essa comportato, labour of superintendence, proprio come in un esercito, anche quando

---

205 Marx (1989a, 375-6).

206 Marx (1989a, 375-6).

207 Marx (1980, 272).

208 Marx (1980, 273).

209 Marx (1980, 273).

210 Marx (1980, 273).

è costituito dalla stessa arma, per il suo operare come corpo, subentra la necessità di comandanti, la necessità del comando.<sup>211</sup>

Nel *Capitale* Marx commenta che lo scopo di questa «forza produttiva accresciuta»<sup>212</sup> è «autovalorizzazione del capitale»<sup>213</sup> nel senso del «maggior sfruttamento possibile della forza-lavoro da parte del capitalista»<sup>214</sup>.

Motivo propulsore e scopo determinante del processo capitalistico di produzione è in primo luogo la maggior possibile autovalorizzazione del capitale, cioè la produzione di plusvalore più grande possibile, e quindi il maggiore sfruttamento possibile della forza-lavoro da parte del capitalista. Con la massa degli operai simultaneamente impiegati cresce la loro resistenza, e quindi necessariamente la pressione del capitale per superare tale resistenza. La direzione del capitalista non è soltanto una funzione particolare derivante dalla natura del processo lavorativo sociale e a tale processo pertinente; ma è insieme funzione di sfruttamento di un processo lavorativo sociale ed è quindi un portato dell'inevitabile antagonismo fra lo sfruttatore e la materia prima da lui sfruttata.<sup>215</sup>

Il problema della cooperazione, alla luce delle idee che Marx esprime circa dieci anni prima, parlando di *General intellect* e dei passaggi appena ripresi, è che la cooperazione è una forma di relazione sociale sussunta dal capitale. Un decennio di riflessioni, di appunti e di modificazioni della propria linea espositiva<sup>216</sup> produce in Marx una teorizzazione chiaramente omogenea rispetto a questi temi. Perciò, dalle parole che si possono ricavare da uno dei punti più alti dell'elaborazione teorica di Marx quale il Libro I, sembra che non vi sia spazio per una cooperazione fuori dal capitale in quanto, in questa società, si coopera solo all'interno del modo di produzione capitalistico.

Come persone indipendenti gli operai sono dei singoli i quali entrano in rapporto con lo stesso capitale ma non in rapporto reciproco fra loro. La loro cooperazione comincia soltanto nel processo lavorativo, ma nel processo lavorativo hanno già cessato d'appartenere a se stessi. Entrandovi, sono incorporati nel capitale. Come cooperatori, come membri d'un organismo operante, sono essi stessi soltanto un modo particolare d'esistenza del capitale. Dunque, la forza produttiva sviluppata dall'operaio come operaio sociale è forza produttiva del capitale.<sup>217</sup>

---

211 Marx (1980, 273).

212 Marx (1989a, 370).

213 Marx (1989a, 372).

214 Marx (1989a, 372).

215 Marx (1989a, 372).

216 Tra gli altri si vedano Rosdolsky (1971) e Backhaus (2016).

217 Marx (1989a, 374).



La cooperazione è processo lavorativo ed entrando nel processo lavorativo il lavoratore, ma anche il cittadino-consumatore, è entrato nella maglia del capitale. La cooperazione avviene quindi attraverso la mediazione oggettuale del capitale. Possibile pensare a forme di cooperazione esterne o non sussumibili dal capitale? Come già ribadito, non sta nell'economia di questa ricerca esperire ipotesi di questa natura le quali rimangono un problema teorico aperto. Più modestamente si vuole qui segnalare come la cooperazione produttiva e i suoi effetti nella sfera della circolazione sono da far rientrare nella organizzazione tecnologica in cui il «comando appartiene al capitale»<sup>218</sup>. Questo accade anche qualora «il singolo capitalista faccia esercitare a sua volta questo stesso comando da specifici lavoratori che, tuttavia, dinanzi all'esercito dei lavoratori, rappresentano il capitale e il capitalista»<sup>219</sup> e tra parentesi Marx annota «schiavitù», «Cainers»<sup>220</sup>. La razionalità del capitalismo costituisce il comando sul lavoro cooperativo. Questo comando può esercitarsi anche in assenza del capitalista o tramite un suo surrogato (lavoratore). Ma con l'introduzione delle macchine, la razionalità tecnologica (meccanica) diviene il nuovo controllore del lavoro, così come oggi avviene con la razionalità tecnologica (algoritmica). Detto diversamente, vanno messi da parte, e prima di tutto smascherati «illusionismi feticistici (la macchina come agente della liberazione del o dal lavoro)»<sup>221</sup>, il «legame» «del tutto mistico» tra macchine e lavoro che Marx nella *Miseria della filosofia* contestava a Proudhon<sup>222</sup>. Lo smascheramento per Marx consiste nel poter affermare che: «del macchinario si abusa per trasformare l'operaio stesso, fin dall'infanzia, nella parte di una macchina parziale»<sup>223</sup>. Alla luce di ciò la cooperazione è strumento della razionalità produttiva del capitalismo anzi, questa è per Marx la cosa più importante, ossia la natura sociale del capitale:

La cosa più importante rimane: questa prima trasposizione del carattere sociale del lavoro in carattere sociale del capitale, della forza produttiva del lavoro sociale in forza produttiva del capitale; infine la prima trasformazione della sussunzione formale sotto il capitale in mutamento reale dello stesso modo di produzione.<sup>224</sup>

Nel Libro I del *Capitale*, quindi cronologicamente, dopo l'affermazione precedente che risale ai *Manoscritti del 1861-1863*, Marx dedica il capi-

---

218 Marx (1980, 273-74).

219 Marx (1980, 274).

220 Marx (1980, 274).

221 Di Lisa (1980, 98).

222 Marx (1969, 155).

223 Marx (1989a, 466).

224 Marx (1980, 274).

tolo undicesimo al tema della cooperazione. In questo caso l'attenzione si concentra direttamente sulla cooperazione *nel* modo di produzione capitalistico poiché essa costituisce uno dei punti qualificanti di questo modello produttivo. Afferma infatti Marx:

L'operare di un numero piuttosto considerevole di operai, allo stesso tempo, nello stesso luogo (o, se si vuole, nello stesso campo di lavoro), per la produzione dello stesso genere di merci, sotto il comando dello stesso capitalista, costituisce storicamente e concettualmente il punto di partenza della produzione capitalistica.<sup>225</sup>

Marx segnala come la cooperazione produca un effetto di livellamento sulle prestazioni lavorative, compensando i possibili errori umani, fino a farli scomparire, mettendo quindi in luce un aspetto centrale. Emerge infatti che la categoria di riferimento, il parametro che si può ricavare da questo lavoro livellato, negazione ideale del lavoro artigiano, è il lavoro come «qualità sociale media»<sup>226</sup>. Quelli che, dal punto di vista numerico, possono essere definiti errori, ossia il discostarsi dei singoli lavoratori dalle 'performance' della forza lavoro media «si compensano e scompaiono non appena si riunisca un numero piuttosto considerevole di operai»<sup>227</sup>. La cooperazione contiene quindi un elemento di alienazione. Questa riunione di molti operai che collaborano tra di loro è funzionale alla «*legge della valorizzazione*»<sup>228</sup> quando si produce capitalisticamente. Quindi, il produrre assieme capitalisticamente, configura il concetto di «*lavoro sociale medio*»<sup>229</sup>. Si tratta di uno dei passaggi fondamentali del modo di produzione capitalistico. Lavorare in cooperazione non solo è importante, ma «effettua una rivoluzione nelle *condizioni oggettive del processo lavorativo*»<sup>230</sup> in quanto permette di sincronizzare porzioni produttive spazialmente separate creando le forme contemporanee di fabbrica diffusa. Nella società dell'individuo formalmente libero, frutto delle lotte della modernità, i lavoratori sono «persone indipendenti»<sup>231</sup> quindi, come si è visto in precedenza, «gli operai sono dei singoli i quali entrano in rapporto con lo stesso capitale ma non in rapporto reciproco fra loro»<sup>232</sup>. La cooperazione (ovviamente quella che si riferisce alle relazioni sociali generali e non amicali o domestiche) non sta fuori dal processo lavorativo, anzi, secondo Marx, nel modello storico

---

225 Marx (1989a, 363).

226 Marx (1989a, 364).

227 Marx (1989a, 364).

228 Marx (1989a, 365).

229 Marx (1989a, 365).

230 Marx (1989a, 365).

231 Marx (1989a, 374).

232 Marx (1989a, 374).

capitalistico «comincia soltanto nel processo lavorativo», ma lì le singole individualità, «hanno già cessato» d'appartenere a se stesse<sup>233</sup>. La loro susunzione nel processo di lavoro appare come irresistibile.

Entrandovi, sono incorporati nel capitale. Come cooperanti, come membri d'un organismo operante, sono essi stessi soltanto un modo particolare d'esistenza del capitale. Dunque, la forza produttiva sviluppata dall'operaio come operaio sociale è forza produttiva del capitale.<sup>234</sup>

Poche righe prima di questa conclusione, ossia nel capitolo 11 dedicato alla cooperazione Marx appunta in nota un elemento interessante. Citando «un foglio filisteo inglese», lo *Spectator*, egli segnala come da parte capitalista, di fronte a un esperimento dei *Rochdale co-operative experiments*, emerga un «*horreur*»<sup>235</sup> che consiste nella possibilità di gestione di negozi e fabbriche da parte delle «associazioni di operai»<sup>236</sup>. Marx parla qui di una forma collaborativa che parte dalla associazione dei lavoratori «Arbeiterassoziationen»<sup>237</sup> concetto che sembra voler mantenere distinto da quello di cooperazione operaia nel processo di lavoro «Koooperation der Lohnarbeiter»<sup>238</sup> con cui egli riprende il discorso dopo aver terminato la nota a piè pagina. Viene quindi da concludere che Marx consideri in maniera differente le forme di lavoro comune tra operai a partire dal fatto che queste siano cooperazione voluta e comandata dal modo di produzione capitalistico, oppure nascano da una forma associativa volontaria di lavoratori la cui caratteristica fondamentale è di prodursi esternamente al modo di produzione e quindi uscendo<sup>239</sup> dalle maglie di quella «volontà estranea che assoggetta al proprio fine la loro attività»<sup>240</sup>. In linea con questa osservazione sembra il modo in cui Marx utilizza nel Libro III l'espressione produttori associati, «assozierten Produzenten»<sup>241</sup>:

La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e degne

---

233 Marx (1989a, 374).

234 Marx (1989a, 374).

235 Marx (1989a, 373).

236 Marx (1989a, 373).

237 Marx, Engels (1962, 351).

238 Marx, Engels (1962, 351).

239 Su questo aspetto si veda in particolare Tomba (2011, 280).

240 Marx (1989a, 373).

241 Marx, Engels (1964, 828).

di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa.<sup>242</sup>

Quando Marx utilizza il termine «Kooperation»<sup>243</sup> intende indicare come essa sia già sussunta al capitale in quanto inserita nel perimetro sociale di un determinato modo di produzione che ne stabilisce i limiti. Le differenti forme cooperative difficilmente possono uscire da tale sistema<sup>244</sup>. La forma cooperativa è talmente importante per il capitale da essere considerata «il punto di partenza della produzione capitalistica»<sup>245</sup> al punto da «coincide[re] con l'esistenza dello stesso capitale»<sup>246</sup>. Come scrive Tomba «l'accumulazione della scienza e delle forze produttive del 'cervello sociale (*gesellschaftliches Hirn*)' assorbita nel capitale riceve un valore d'uso intrinsecamente capitalistico»<sup>247</sup>. Ciò che viene prodotto dalle condizioni sociali capitalistiche appare a Marx come un elemento capitalistico, già sussunto. Perciò, secondo Virno, Marx «riduce l'appariscenza e la pubblicità dell'Intelletto all'applicazione tecnologica delle scienze naturali al processo produttivo»<sup>248</sup>. Che la posizione emerga in questo senso, è possibile ricavarlo anche dal discorso panzieriano contenuto in *Plusvalore e pianificazione*, testo che raccoglie le riflessioni di Panzieri sul *Capitale*. In questo testo quindi, non trova spazio una presa di posizione diretta sul tema del *General intellect*. Tuttavia una considerazione di Panzieri, si ritiene, possa essere utile per riaffermare l'importanza dell'impostazione del *Capitale* in merito alla cooperazione e al rapporto tra scienza e capitale. Anche per Panzieri il

---

242 Marx (1989c, 933).

243 Marx, Engels (1962, 351).

244 A margine di questo costruito teorico si può azzardare un tentativo di applicazione delle categorie marxiane ad una delle più significative vicende legate al rapporto tra capitale-nuove tecnologie e cooperazione. Il caso emblematico a cui si vuol fare riferimento è la cosiddetta Net neutrality. Si tratta del problema tecnico e politico della assoluta uguaglianza nello smistamento del traffico dati previsto dal protocollo che regola la rete Internet. L'uguaglianza di trattamento è stata la precondizione per la comunicazione egualitaria e collaborativa che ha caratterizzato la rete internet fino ad oggi. Le forti pressioni contro la Net neutrality, qualora divenissero norma produrrebbero la ridefinizione del contesto generale (capitalistico) all'interno del quale si muovono forme di collaborazione, anche quelle di stampo rivoluzionario e alternativo al modo di produzione capitalistico. Si tratta di un caso in cui la cooperazione è sussunta dalla razionalità tecnologico-capitalistica che governa il mondo delle comunicazioni. Sulla questione della Net neutrality (AA.VV. 2018).

245 Marx (1989a, 376).

246 Marx (1989a, 376).

247 Tomba (2011, 161).

248 Virno (2015, 126).

modo di produzione tende a sussumere, per così dire, senza resto, l'intero arco delle pratiche sociali. Perciò, commentando il pensiero marxiano di Lenin, Panzieri afferma che da esso emerge, tra l'altro, «l'affermazione della unità del capitalismo, in quanto funzione sociale, nei suoi vari livelli di sviluppo, dal capitale commerciale e usurario al capitalismo industriale»<sup>249</sup>. Unità del capitalismo che richiama anche in Panzieri lo schema interpretativo della sussunzione reale.

Infine, occorre affermare che, a distanziare l'impostazione del *Capitale* da quella del *General intellect*, vi è una ulteriore argomentazione. Essa sposa l'idea che l'intelletto sociale, come si è visto, rimane sempre interno alla forma specifica del capitalismo, come aiuta a comprendere il caso empirico, paradigmatico della rivolta degli artigiani di Lione contro il telaio di Jacquard. La loro protesta è contro l'incorporazione delle doti intellettive del lavoro vivo. Commenta l'evento Caffentzis: «Machines can reproduce the patterns that they — intelligent and creative humans — weaved»<sup>250</sup>. Assumendo questa posizione il ruolo delle macchine impedisce di pensare il lavoro come immateriale, ma, al contrario, come sempre collegato ad un hardware<sup>251</sup> che può avere differenti determinazioni: officina meccanica, officina automatica, rete di computer. Scrive Marx che i saperi pratici sviluppati nel corso della storia, con l'avvento del modo di produzione capitalistico «ormai sono richiest[i] soltanto per il complesso dell'officina. Quel che gli operai parziali perdono si *concentra* nel capitale, di contro a loro»<sup>252</sup>. La determinazione assunta nel modo di produzione capitalistico dalla forma indeterminata del lavoro produce una perdita che viene devoluta al capitale sia che si parli di sapere artigiano, sia che si parli di sapere operaio, sia che si parli di lavoro intellettuale.

Alla luce di queste argomentazioni, la questione emancipativa evocata dal concetto di *General intellect* può essere riletta e riferita alla coerenza complessiva del ragionamento marxiano degli anni Sessanta. La posizione di Panzieri emerge dal già citato *Plusvalore e pianificazione*<sup>253</sup>, un intervento teorico che anticipa, nel quarto numero di *Quaderni rossi*, la traduzione italiana, realizzata da Solmi, del *Frammento* marxiano. La lettura di *Plusvalore e pianificazione*, anteposta rispetto al *Frammento*, permette di inquadrarne il senso. Panzieri propone quindi un discorso sul *Capitale*, come

---

249 Panzieri (1964, 257).

250 Caffentzis (2007, 43).

251 Su questo si consuma una netta presa di posizione critica di Caffentzis rispetto a Hardt e Negri. Il testo di Hardt e Negri a cui qui ci si riferisce è *Impero*: Hardt e Negri (2002).

252 Marx (1989a, 404).

253 Panzieri (1964, 257).

indica il sottotitolo del saggio, quasi a voler anticipare le categorie interpretative attraverso le quali potere inquadrare la porzione dei *Grundrisse*. Un aspetto centrale, protagonista del testo panzieriano, è il modo di darsi del capitale come *pianificazione*, che appare subito come significativamente vicino alla dimensione teorica marxiana della *Technologie*.

Per andare con ordine, Panzieri, seguendo la quarta sezione del Libro I del *Capitale* colloca la dimensione della socializzazione all'interno del perimetro del modo di produzione capitalistico affermando che: «è da sottolineare che il processo di socializzazione del lavoro non appartiene a una sfera socialmente neutra, ma fin dall'inizio compare all'interno dello sviluppo capitalistico»<sup>254</sup>. È nella dinamica del modo di produzione capitalistico che si perviene ad una sfera non neutra di socializzazione secondo le indicazioni che Marx descrive nei capitoli sulla cooperazione, divisione del lavoro, macchinismo e plusvalore relativo. Qui, afferma Panzieri citando Marx, il capitalista si appropria, ottenendo gratuitamente la forza lavoro combinata, cooperativa degli operai. Panzieri adotta i principi fondamentali della critica dell'economia politica, o come egli afferma «un'analisi socio-economica»<sup>255</sup>, della «forma fondamentale»<sup>256</sup> della cooperazione, per leggere le forme di *pianificazione*. Panzieri declina la pianificazione in senso dispotico, essa si realizza «nella proporzionalità stabilita dispoticamente tra le diverse funzioni lavorative»<sup>257</sup> al punto che la «fabbrica automatica [...] sembra poter funzionare illimitatamente»<sup>258</sup>. Va osservato che il discorso di Panzieri è in grado di mettere in relazione il livello dell'accumulazione monopolista con le problematiche della concorrenza<sup>259</sup>.

Tornando al ruolo della cooperazione sussunta e segnalando l'ambiguità della lotta operaia di fronte alla crescita del ruolo dispotico della tecnologia descritto nel Libro I del *Capitale*, Panzieri giunge alla conclusione che per Marx, qualsiasi forma di superamento del modo di produzione capitalistico è possibile se la nuova società non avrà come punto di riferimento la «base illusoria e mistificata della sua identità con la pianificazione»<sup>260</sup>. Quindi il superamento del capitalismo si delinea qui come superamento della pianificazione e della sua presunta neutralità. È a questo livello che Panzieri introduce il discorso sul *Frammento sulle macchine* (il quale viene citato come un esempio di crollo automatico del capitalismo). Il *Frammen-*

---

254 AA.VV. (1964, 261).

255 AA.VV. (1964, 263).

256 AA.VV. (1964, 263).

257 AA.VV. (1964, 265).

258 AA.VV. (1964, 267).

259 AA.VV. (1964, 273).

260 Panzieri (1964, 283).

to presenta una teoria della insostenibilità «del capitalismo al suo massimo livello di sviluppo, allorché le forze produttive e ‘sovrabbondanti’ entrano in conflitto con la ‘base ristretta’ del sistema, e la misurazione quantitativa del lavoro diventa un palese assurdo»<sup>261</sup>. Non sembra tuttavia che Panzieri sposi questa ipotesi marxiana. Infatti, concentrando l’attenzione sul senso del discorso che Panzieri sta svolgendo si ritiene che questo passaggio sia da considerare meno rilevante rispetto alle considerazioni sulla razionalità capitalistica che anche dal *Frammento* emergono. In altre parole Panzieri, almeno in questo momento, sembra ritenere non centrale la questione della insostenibilità, cioè di un possibile superamento/crollo, del capitalismo, né le possibilità emancipative, slegate dalla legge del valore che la tradizione post-operaista ha dedotto dal *Frammento*<sup>262</sup>. Infatti Panzieri, dopo l’affermazione appena citata sembra voler riportare il discorso sulla questione che ritiene più urgente (dinamismo e razionalità tecnologica), anche segnalando alcuni limiti, come si è visto in precedenza, del discorso marxiano rispetto al tema della razionalità tecnologica. Afferma Panzieri:

Ma questa prospettiva rinvia immediatamente a un’altra questione: lo sviluppo del capitalismo nella sua forma recente dimostra la capacità del sistema ad ‘autolimitarsi’, a riprodurre con interventi consapevoli le condizioni della sua sopravvivenza, e a pianificare, con lo sviluppo capitalistico delle forze produttive, anche i limiti di questo sviluppo stesso (ad esempio, con la pianificazione di una quota di disoccupazione).<sup>263</sup>

Si apre qui secondo Panzieri la necessità di mettere alla prova gli strumenti teorici marxiani per leggere il processo in cui «dal capitalismo mono-oligopolistico si sviluppa il capitalismo pianificato»<sup>264</sup>. L’attenzione di questa ricerca non può non soffermarsi sulla tendenza ad «autolimitarsi»; questa limitazione, appare in Panzieri una delle conseguenze più interessanti dell’analisi del capitalismo a forte condensazione tecnologica in cui l’esito del «capitalismo pianificato» assume tratti interessanti se si declina questa accezione come la spinta dei capitali in concorrenza a muoversi secondo controtendenze che esprimono altrettanti tentativi di assicurarsi

---

261 Panzieri (1964, 285-6). Come argomenta Virno (2002, 42), a questo discorso Marx connette il cosiddetto *General intellect* come «un’ipotesi emancipativa, peraltro molto diversa da quelle, più note, che egli sviluppa altrove». Per Virno quindi, l’ipotesi emancipativa del *Frammento* appare come differente da altre espresse da Marx.

262 In particolare, come sottolinea Caffentzis (2013a, 95), «the theorists of cognitive capitalism dismiss the range and complexity of the forces in the field on both sides of the class line that make capitalism more unstable and, at the same time, potentially more enduring».

263 Panzieri (1964, 286).

264 Panzieri (1964, 286).



una connessione alla legge del valore, ossia «le condizioni della sua sopravvivenza»<sup>265</sup>. Il percorso teorico di Marx, riletto da Panzieri, restituisce anche qui spunti per una analisi delle forme di pianificazione algoritmica contemporanea che si struttura secondo gli schemi della ricerca del monopolio e con l'espressione di forme di concorrenza.

Dunque, quello che sembra emergere in Panzieri, pur risentendo del dibattito teorico-politico sul piano capitalistico a lui contemporaneo, è una attenzione, anche nel frammento, a cogliere lo sviluppo e la mistificazione che il modo di produzione capitalistico esprimono e a non soffermarsi sulla questione delle forme possibili di superamento immediato del modo di produzione. Il modo di darsi del capitalismo della pianificazione sembra essere l'interesse principale di Panzieri. Ciò è confermato dalle sue parole:

Poiché con la pianificazione generalizzata il capitale estende direttamente la forma mistificata fondamentale della legge del plusvalore dalla fabbrica all'intera società, ora veramente sembra scomparire ogni traccia dell'origine e della radice del processo capitalistico. L'industria reintegra in sé il capitale finanziario e proietta a livello sociale la forma che specificamente in essa assume l'estorsione del plusvalore: come sviluppo "neutro" delle forze produttive, come razionalità, come piano. Il compito dell'economia apologetica è assai facilitato.<sup>266</sup>

Infatti, dimostrando una forte consonanza con l'impostazione marxiana di tendenze e controtendenze, che aiutano sia a superare alcuni schemi «ipertrofici»<sup>267</sup> derivanti dalla preponderanza della dimensione della circolazione, Panzieri, concentrandosi sul *Capitale*, può affermare che:

Il Capitale presenta un modello dinamico generale del modo di produzione capitalistico, nel quale, a ogni fase quelle che nella fase precedente si presentavano come controtendenze subordinate ad altre tendenze prevalenti, possono rovesciarsi a loro volta in nuove tendenze dominanti.<sup>268</sup>

La critica di Marramao a Panzieri, quella di aver privilegiato la visione meramente accumulativa del *Capitale* rispetto ai *Grundrisse*, non solo conferma indirettamente l'impostazione adottata da Panzieri che qui si vuole sostenere, ma va vista come un punto di forza del suo ragionamento all'interno di un impianto marxiano riferito alla fase più matura e organica del pensiero del filosofo tedesco che concentra la sua attenzione sul «preziosissimo», anche se non onnicomprensivo, punto di vista della va-

---

265 Panzieri (1964, 286).

266 Panzieri (1964, 287).

267 Panzieri (1964, 287).

268 Panzieri (1964, 286–87).

lorizzazione<sup>269</sup>. Nella condizione contemporanea del modo di produzione capitalistico la prospettiva marxiana sostenuta da Panzieri ha certamente rafforzato il suo valore<sup>270</sup> rispetto all'idea di una crisi definitiva del sistema.

Rispetto al *Frammento*, sembra che Panzieri sia ben consapevole che, come afferma Caffentzis «we should remember that the 'Fragment on Machines' was not Marx's last word on machines in capitalism»<sup>271</sup> ma che occorra considerare «another decade and filled Volumes I, II, and III of Capital with new observations»<sup>272</sup>. Quindi, per Marx e Panzieri le forme di cooperazione sono sussunte dalla pianificazione, dalla organizzazione tecnologica del lavoro la quale disarticola, secondo il ritmo della ricerca del plusvalore, il ruolo del lavoratore attraverso la forza impersonale della razionalità tecnologica.

Una ulteriore annotazione si impone. Se Marx non riporta nel *Capitale* le intuizioni presenti nel *Frammento*, il capolavoro marxiano mostra una continuità con i *Grundrisse* rispetto al tema del meccanismo, quasi automatico, di sussunzione del lavoro, anche socializzato, al capitale. Citando John Wade<sup>273</sup> e la sua idea che «il capitale è soltanto un sinonimo di *civilizzazione*»<sup>274</sup>, Marx ha occasione di ricordare la capacità del capitale di inglobare, sussumere, le forze del processo di lavoro. Il capitale secondo Wade *civilizza*. Questa civilizzazione è di fatto il risultato della sussunzione reale delle articolate forze sociali sotto il dominio del capitale, come accade per scienza e forza produttiva sociale che divengono forza del capitale. Nonostante gli spazi di

---

269 Harvey (2018, 40).

270 Non si vuole qui affrontare la questione del soggetto antagonistico in grado di porre limite al capitale. Infatti, secondo Panzieri (1964, 271): le «contraddizioni immanenti» non sono nei movimenti dei capitali, non sono interne al capitale: solo limite allo sviluppo del capitale non è il capitale stesso, ma la resistenza della classe operaia. Il principio della pianificazione, che per il capitalista è previsione, «certezza del risultato», «proporzionalità razionale» all'operaio «s'impone soltanto come prepotente legge naturale». Nel sistema di fabbrica, l'aspetto anarchico della produzione capitalistica è unicamente nella insubordinazione della classe operaia, nel suo rifiuto della «razionalità dispotica». Va comunque ricordato che il valore politico-emancipativo del frammento è stato molto importante per il post-operismo. Come sottolinea Caffentzis (2013a, 98): «The 'Fragment on Machines' has been extremely influential on the Autonomist Marxists' conception of immaterial labor and cognitive capitalism, in their potential for fostering a transition to a different society, and exodus from capital. There is a general belief (prominent especially in the recent writings of Negri and Hardt) that we are in a stage in which capitalism is an obstacle to the further development of the productive forces, in which the historic contradiction between forces and relations of production is coming to a head, and that cognitive labor is the crucial element in the extremization of the contradiction».

271 Caffentzis (2013a, 78).

272 Caffentzis (2013a, 78).

273 Wade (1833).

274 Marx (2012, 578).

possibilità aperti dal discorso marxiano sul *General intellect*, rimane il fatto problematico che anch'esso trova difficoltà a liberarsi dal processo di civilizzazione che il capitale rappresenta. Anche nei *Grundrisse* il discorso sulla cooperazione capitalistica viene concettualizzato nel senso della oppressione più che delle possibilità emancipative del lavoro, affermando che «tutte le potenze sociali della produzione sono forze produttive del capitale, ed esso stesso si presenta quindi come loro soggetto»<sup>275</sup>, oppure che «il momento di unità di questi lavoratori dispersi consiste esclusivamente nel loro reciproco rapporto con il capitale»<sup>276</sup>. Anche la cooperazione si sottomette quindi alla legge del valore. La cooperazione è uno degli elementi della disciplina del capitale che caratterizza il processo di lavoro<sup>277</sup>. Va inoltre ricordato che per Marx il rapporto tra capitale e lavoratore è un rapporto asimmetrico: «il capitale scambia socialmente con gli operai, mentre questi scambiano singolarmente con esso»<sup>278</sup>. Si tratta di un contesto che presuppone:

La piena dipendenza dal capitale, il totale distacco degli operai dalle condizioni della produzione presuppone quindi il loro raggruppamento attorno al singolo capitale quale terreno esclusivo della loro sussistenza.<sup>279</sup>

L'adozione quindi della prospettiva marxiana della produzione, come segnala Panzieri in *Plusvalore e pianificazione*, oltre a contribuire alla riapertura di uno sguardo su Marx, può divenire un utile strumento in grado di ricostruire il ruolo della tecnologia come prodotto di un preciso sistema di relazioni sociali, di civilizzazione, contribuendo a denaturalizzarla e quindi demistificarla. Si potrebbe partire da qui per attuare una critica corrosiva alle convinzioni fideistiche di stampo escatologico o prassi feticistiche che avvalorano l'idea stessa di tecnologia come strumento di un produttivismo illimitato. A duecento anni dalla nascita del filosofo tedesco, usare Panzieri permette di cogliere che ciò che appare della tecnologia mostra ancora una volta che «la sfera della circolazione è per Marx allo stesso tempo risultato e mistificazione dei rapporti capitalistici di produzione»<sup>280</sup>. Commenta Panzieri:

il rapporto sociale capitalistico 'si nasconde' dentro le esigenze tecniche del macchinario, la divisione del lavoro sembra del tutto indipendente dall'arbitrio del capitalista – semplice, necessario risultato della 'natura' del mezzo di lavoro.<sup>281</sup>

---

275 Marx (2012, 578).

276 Marx (2012, 579-80).

277 Di Lisa (1980, 132).

278 Marx (2012, 581).

279 Marx (2012, 583).

280 AA.VV. (1964, 277).

281 AA.VV. (1964, 267).

## 8. Innovazione tecnologica, lavoro vivo, concorrenza tra capitali

A questo punto della rilettura marxiana attuata da Panzieri diviene possibile cogliere l'estrema originalità della posizione del filosofo tedesco rispetto a macchine e tecnologia. Non si sta sostenendo che vi sia una perfetta sovrapposizione dei temi marxiani e dei temi panzieriani. Sembra tuttavia importante l'indicazione metodologica che Panzieri suggerisce di applicare alla lettura di Marx. A ben vedere questo sguardo può essere applicato anche a Panzieri. Riferendosi in particolar modo all'ipoteca della dimensione della circolazione, nota il fondatore dei *Quaderni rossi*:

Anche sul pensiero di Marx, abbiamo già notato, gli aspetti più evidenti e più massicci della società capitalistica a lui contemporanea esercitano una certa 'sopraffazione'; occorre mettere da parte tutti gli aspetti contingenti del pensiero marxiano per cogliere in esso alcune suggestioni potenti sulla dinamica complessiva dello sviluppo del capitalismo.<sup>282</sup>

A partire da questa precauzione, si vuole ora iniziare a prendere in considerazione l'impatto della tecnologia nel processo lavorativo, secondo la prospettiva della concorrenza tra capitali. Come ricordato in precedenza<sup>283</sup>, l'«ora delle macchine»<sup>284</sup> giunge nel momento in cui avviene il «passaggio dalla sussunzione formale del lavoro sotto il capitale alla sua sussunzione reale»<sup>285</sup>. In alcune pagine del *Capitolo VI inedito*, Marx segnala questo passaggio temporale, facendo riferimento alla modificazione della generale dimensione tecnologica. Infatti la tecnologia si presenta come uno dei pilastri di una svolta *sui generis*, ossia la modificazione del dominio del modo di produzione capitalistico<sup>286</sup>, la cui caratteristica diviene quindi quella di essere radicalmente differente rispetto ai rapporti sociali che lo hanno preceduto. Ad esempio nel caso dell'artigianato «la base tecnologica di questo rapporto è la *bottega artigiana*»<sup>287</sup>.

Il passaggio, già citato, dalla sussunzione formale a quella reale, produce una «rivoluzione completa»<sup>288</sup>, amplifica per il lavoro vivo il fatto che «l'aspetto sociale, 'la socialità' ecc., del lavoro» si erge «di fronte all'operaio come elemento non soltanto estraneo ma ostile e antagonista, apparendo

---

282 AA.VV. (1964, 286).

283 Si veda la parte di questo testo dedicata a *Hegel e la tecnologia come universalizzazione*.

284 Marx (1989a, 517-8).

285 Panzieri (1964, 270).

286 Marx (2002, 51).

287 Marx (2002, 51).

288 Marx ([1969] 2002, 57).

oggettivato e personificato nel capitale»<sup>289</sup>. Solo nella sussunzione reale si esplicita il passaggio *tecnologico* sul quale si vuole porre attenzione, mentre nella fase della sussunzione formale «a tutta prima il processo tecnologico rimane ancora lo stesso»<sup>290</sup> e consiste nella fine, nell'«abbattimento»<sup>291</sup> di tutti quei limiti tipici dell'artigianato, insomma in un processo di modernizzazione. Questo processo di modernizzazione è uno degli emblemi della tecnologia di fabbrica. Già qui, sul piano teorico, avviene il primo manifestarsi della questione tecnologica intesa come metodo di trasmissione del sapere produttivo. Il modo di produzione capitalistico si appropria dell'universo produttivo artigiano e lo modella secondo le esigenze del capitale. Il capitale pone così le condizioni per lo svuotamento dell'universo di sapere artigiano e il travaso di tale sapere nella *Technologie* la quale affiderà poi alle macchine la realizzazione di quanto sapeva fare in passato l'artigiano. Il salto del know-how produttivo, individualizzato e con evidenti limiti alla sua riproducibilità poetica, deve approdare ad una forma di conoscenza dalle caratteristiche compatibili con un nuovo modello di produzione, quello su larga scala imperniato sui valori di scambio. Produrre, rispettando questi assiomi fondamentali, richiede di attingere a forme di *organizzazione produttiva* differenti. Già il passaggio da mondo artigiano a quello capitalistico richiede la predisposizione alla trasformazione tecnologica dei saperi produttivi i quali, in questo travaso perdono ogni possibile carattere di neutralità in quanto divengono conoscenza del capitale. Il contributo di Marx consiste in questo caso nel recuperare tali saperi nella cornice della tradizione cameralista e applicando alla produzione di beni di scambio il concetto beckmanniano di tecnologia. Ecco quindi menzionato il processo di sintesi del sapere sulla produzione che, parallelamente, diviene sapere sul produrre, e quindi sul significato oggettivo della produzione. Il 'sapere produttivo' viene così codificato assumendo il suo nuovo significato nella realizzazione di prodotti non tanto come valori d'uso, ma come valori di scambio. Si tratta di un sistema di potere, come afferma Marx nel Libro I, che organizza le operazioni di fabbrica volte alla produzione razionale in vista dell'ottenimento del plusvalore. Questo sapere diviene «il codice della fabbrica in cui il capitale formula come privato legislatore e arbitrariamente la sua autocrazia sugli operai»<sup>292</sup>. Dopotutto, il codice della fabbrica (esercitato tramite l'autocrazia del capitalista individuale) non è che un dispositivo di regolazione dei comportamenti, in vista della miglior

---

289 Marx (2002, 48).

290 Marx (2002, 53).

291 Marx (2002, 53).

292 Marx (1989a, 468).

produzione di plusvalore. Quindi il nuovo modello di produzione appare come un sistema codificato di dominio, cioè di sussunzione formale del lavoratore al padrone, che si esercita contro i lavoratori in modo da estrarre dal loro lavoro non pagato plusvalore per l'intero arco della giornata lavorativa. Com'è evidente questo passaggio non consiste ancora integralmente in una radicale trasformazione tecnologica della fabbrica stessa.

Vi è inoltre un ulteriore e fondamentale aspetto che merita di essere esplicitato, quale luogo peculiare di una Marx *renaissance*, sia sul piano metodologico sia su quello dei risultati teorici. Infatti la descrizione del movimento specifico del processo di produzione non porta Marx a trasformare l'irresistibile spinta alla valorizzazione in una sorta di marcia trionfale e necessaria di questo modo di produzione. Si avverte nel lavoro di Marx la tensione costante a cogliere il piano della complessità delle relazioni sociali che contraddistingue il capitale e a produrre una critica dell'economia politica. Questo particolare oggetto è colto inizialmente nella categoria del *capitale in generale*. Ma la complessità della dinamica sociale, che si svolge nella contingenza storica, porta Marx a non accontentarsi di questa lettura, spingendosi a riconsiderarla attraverso il confronto con la dimensione della concorrenza empirica tra capitali<sup>293</sup>. La ricerca, di natura laboratoriale, depositata nei *Manoscritti del 1861-1863*, come ha opportunamente evidenziato Tomba<sup>294</sup>, mette in luce lo sforzo continuo volto alla revisione delle categorie interpretative al fine di far convergere verso il *Capitale* le elaborazioni intellettuali costruite in molti anni di studio. Marx mostra con il suo lavoro come il processo di affermazione e trasformazione del modo di produzione capitalistico non avvenga in maniera unidirezionale, ma con tendenze e controtendenze, concorrenza di capitali e resistenze

---

293 L'interesse per questo tema, ossia il rapporto esistente tra la teorizzazione marxiana del concetto di *capitale in generale* (capital in general) e quello di *concorrenza* (competition) *tra capitali* è stata largamente discussa. Per una introduzione al dibattito si vedano i seguenti contributi: Heinrich (1989), Moseley, (1995), Tomba (2009; 2010; 2013), Bellofiore, Tomba (2013) e Bryer (2017).

294 «Dai Manoscritti del 1861-63 al Capitale (1867) almeno due acquisizioni meritano attenzione. Da un lato Marx sofferma la propria attenzione sulla combinazione delle diverse forme di sfruttamento; dall'altro inizia a pensare a forme ibride di sussunzione che lo portano a rivedere e superare l'immagine stadiale propria di una visione unilineare del tempo storico»: si veda Tomba (2010), disponibile anche online <http://www.data.unibg.it/dati/persone/46/3909.pdf>. Una attenzione particolare viene dedicata alle forme ibride di sussunzione da parte di Patrick Murray (2000, 104-5), il quale così descrive le forme ibride di sussunzione: «*Hybrid* subsumption is like ideal subsumption in that it involves no formal or real subsumption, but it is like the latter two in that it involves actual, rather than ideal, transformations. Hybrid subsumption occurs when value-forms reshape something that remains formally outside their orbit. Hybrid subsumption, like ideal subsumption, can be the wedge for formal and real subsumption».

dei lavoratori<sup>295</sup>. L'ultimo Marx studia quindi con maggiore interesse le relazioni e i rapporti differenziali individuando in questo andamento gli elementi costitutivi del processo di trasformazione del modo di produzione. La dimensione macchinica e tecnologica assume un ulteriore valore proprio in questo ambito.

Senza stadi e avendo acquisito forme di sussunzione ibride<sup>296</sup>, quindi forme differenziali, legate alla manifestazione materiale della sussunzione, Marx, conseguentemente, abbandona la prospettiva della concettualizzazione generale del capitale, propria della sua riflessione di fine anni Cinquanta, come ha dimostrato il lavoro di Heinrich<sup>297</sup>. L'utilizzo della cornice della concorrenza tra capitali assume grande rilievo per l'ottica attraverso cui Marx osserva le dinamiche della nascente grande industria. Si apre così lo spazio per mettere in luce alcuni elementi di riflessione sulle modalità d'azione della tecnologia nel modo di produzione capitalistico. La prima considerazione sistematica da compiere è quella di constatare che l'osservazione del modo di produzione capitalistico avviene *non* ai suoi poli più estremi, ma nel suo operare nella congiuntura storica. A ben vedere i discorsi di Marx, elaborati tra Libro I del *Capitale* e *Capitolo VI inedito*, se ne ricava una particolare concezione di plusvalore. Il plusvalore, nel processo produttivo originario del modo di produzione, «deve essere esistito prima dello scambio»<sup>298</sup> in quanto esso si origina nella produzione e quindi assume il significato di lavoro non pagato (quelle ore che il lavoratore dedica a produrre beni che non servono alla propria riproduzione). Inoltre, si può affermare che il plusvalore (qui in particolare ci si riferisce al plusvalore relativo) è presente durante l'intero processo lavorativo. Questa conclusione è assai rilevante nel momento in cui si ritenga di dover osservare i differenti capitali in concorrenza continua. È infatti grazie alla riorganizzazione/innovazione della fabbrica che, ad esempio nello stesso ramo d'impresa, può essere modificato lo sfruttamento e quindi la complessiva competitività di una fabbrica. In questo passaggio la dimensione del tempo ha una rilevanza non marginale. La fabbrica, che per prima compie questo scarto (organizzativo e tecnico), si pone in una posizione di vantaggio rispetto ad altre fabbriche che non hanno (ancora) intrapreso questo percorso. Lo scarto temporale volto a produrre un differenziale tecnologico è quello che Marx definisce «nuovo metodo»<sup>299</sup> [«neue Methode»]<sup>300</sup> che il capitalista

---

295 Bellofiore (2013).

296 Tomba (2017).

297 Heinrich (1989).

298 Marx (1980, 23).

299 Marx (1989a, 356).

300 Marx, Engels (1962, 336).



utilizza alla ricerca della valorizzazione. Brevemente si può tra l'altro notare come il modo di produzione capitalistico non preveda staticità nelle proprie strategie estrattive. Quale elemento originale, quale nuovo metodo, emerge dal movimento della concorrenza tra capitali? Il primo elemento distintivo consiste nel fatto che questo nuovo metodo si muove all'interno della dimensione del plusvalore relativo. È infatti nel perimetro della ricerca di maggiore plusvalore relativo che si pone il problema di come viene impiegato il vantaggio competitivo creatosi nel confronto con il lavoro socialmente necessario. Il lavoro, fatto da singole individualità indistinguibili, nella forma del valore medio, produce un valore sociale. Quest'ultimo parte dall'assunto che «il valore reale di una merce non è il suo valore *individuale*, bensì il suo valore sociale»<sup>301</sup>. Questo significa, prosegue Marx, che il valore sociale della merce «non viene misurato mediante il tempo di lavoro che essa costa di fatto al produttore nel singolo caso, ma mediante il tempo di lavoro richiesto socialmente per la sua produzione»<sup>302</sup>. Marx riflette a livello sociale e non del «singolo caso». Meglio: il singolo caso appare correlato ad una particolare contingenza storico-sociale, la quale pone i singoli capitali in relazione e in conflitto l'uno con l'altro. Nella dimensione sociale che Marx richiama, l'utilizzo del concetto di valore sociale [«gesellschaftlicher Wert»]<sup>303</sup> medio implica quindi la presenza di *più* capitali in concorrenza, personificati da *più* capitalisti. Prosegue il filosofo tedesco, nel capitolo 10 dedicato al *Concetto di plusvalore relativo*:

Dunque se il capitalista che applica il nuovo metodo vende la propria merce al suo valore sociale di uno scellino, la vende tre pence al di sopra del suo valore individuale, realizzando così un plusvalore straordinario.<sup>304</sup>

Il “gioco” del capitalista, in concorrenza con gli altri capitalisti, è quindi quello di individuare un modo per produrre che sia in grado di approntare merci con un livello di produttività più elevato rispetto alla media degli altri capitalisti nello stesso ambito produttivo<sup>305</sup>. Agendo in questo modo egli può produrre del plusvalore straordinario «Extramehrwert»<sup>306</sup>. Si tratta di quelle forme di valorizzazione che nella lettura di Panzieri vengono definite «profitti straordinari»<sup>307</sup>, da questi interpretati come impulso alla

---

301 Marx (1989a, 356).

302 Marx (1989a, 356).

303 Marx, Engels (1962, 336).

304 Marx (1989a, 356).

305 Napoleoni (1972, 86).

306 Marx, Engels (1962, 336).

307 AA.VV. (1964, 268).

innovazione tecnologica, alla «macchinofattura» (AA. VV. 1964, 268). La competizione produttiva tra una fabbrica ad alto contenuto tecnologico e una fabbrica a più basso contenuto tecnologico determina la realizzazione di merci dal diverso valore produttivo. Ma occorre ricordare che il valore sociale della merce è fissato *prima* che sia avvenuta l'innovazione, è già fissato come media, come valore sociale, ricavato da quelle che sono divenute le precedenti basi tecnico-tecnologiche. Queste ultime sono ormai in trasformazione perché con l'innovazione tecnologica del primo capitalista le condizioni produttive stanno modificandosi nuovamente, generando un *ritardo* tecnologico (tra rami dell'industria nazionale, tra centro e periferia del sistema). Come sintetizza anche Harvey:

Quanti [tra i capitalisti] hanno una tecnologia migliore o una migliore forma organizzativa nella produzione ottengono profitti maggiori (plusvalore relativo) perché producono a costi unitari di produzione minori e vendono alla media sociale.<sup>308</sup>

Sia detto per inciso che la posizione di Harvey mostra una ripresa di temi convergente con l'analisi di Tomba<sup>309</sup> il quale, a sua volta, ricava questa posizione a partire dalla lettura del Libro I del *Capitale*. Vi è quindi una significativa esigenza di ripresa delle analisi marxiane sulla tecnologia. È evidente che la questione della concorrenza tra capitali assume un peso determinante nel dare significato al ruolo della tecnologia nel Marx maturo. Il discorso degli anni Cinquanta sulla metamorfosi del mezzo di lavoro, presente nei Quaderni VI e VII dei *Grundrisse*, diviene qui un elemento complementare al punto di osservazione del Marx del *Capitale*. In sintesi, la tecnologia si configura come la forma di razionalità dei processi produttivi, con tutti i suoi effetti materiali. Attraverso il suo incessante operare, essa ha marginalizzato e reso «superfluo» l'operaio «nella misura in cui la sua azione non è condizionata dal bisogno [del capitale]»<sup>310</sup>. Infine essa è divenuta un elemento essenziale della concorrenza, ossia all'interno della guerra civile dei capitali, della guerra di tutti contro tutti, per usare l'espressione di Engels, causata dal principio della concorrenza che è anche una guerra di capitalisti contro capitalisti. Perciò per riprendere la formulazione engelsiana «questa guerra di tutti contro tutti e del proletariato contro la borghesia non può stupirci, poiché non è altro che la coerente attuazione del principio già insito nella libera concorrenza»<sup>311</sup> [«Dieser Krieg Aller gegen Alle und des Proletariats gegen die Bourgeoisie darf uns

---

308 Harvey (2018, 114).

309 Tomba (2017).

310 Marx (2012, 710).

311 Panzieri (1975, 309).

nicht wundern, denn er ist nur die konsequente Durchführung des schon in der freien Konkurrenz enthaltenen Prinzips»]<sup>312</sup>. Si configurano così le condizioni materiali per un più forte dispotismo del capitale, l'assoggettamento a un «dispotismo odioso»<sup>313</sup>. Uno dei risultati più rilevanti della concorrenza tra capitali non consiste nel prevalere di uno o dell'altro capitale individuale bensì nell'imporsi della legge del valore come perimetro imprescindibile delle relazioni sociali. A ben vedere, di questa prospettiva anche i *Grundrisse* recano traccia:

La concorrenza in generale, questo essenziale locomotore dell'economia borghese, non ne stabilisce le leggi, ma ne è l'esecutore. La concorrenza illimitata non è quindi il presupposto della verità delle leggi economiche; ne è invece conseguenza, la forma fenomenica in cui si realizza la loro necessità.<sup>314</sup>

Quindi la tecnologia è intesa, nella prospettiva che si sta qui discutendo, come uno strumento straordinario, ormai divenuto ordinario, che permette di riconfigurare costantemente il rapporto tra sfruttamento dei lavoratori in una determinata fabbrica e la media dello sfruttamento complessivo. Detto in altri termini, la tecnologia mette in gioco la questione della sussunzione reale secondo una ulteriore prospettiva di svuotamento, marginalizzazione, alienazione e feticismo del lavoro-vivo. Si comprende così come il concetto di sussunzione reale si ricollegli alle forme di estrazione di plusvalore straordinario, per ottenere le quali, lo sfruttamento è in continua modificazione secondo «forme ibride»<sup>315</sup> [*«Zwitterformen»*]<sup>316</sup> di sussunzione. Il carattere ibrido della forma di estrazione di plusvalore diviene un elemento essenziale al modo di produzione. La concorrenza tra capitali mediante innovazione si applica in particolare all'interno della dimensione del rapporto tra centro e periferia. Perciò l'orizzonte in cui la valorizzazione si afferma è comprensibile solo rivolgendo questo sguardo ai differenziali produttivi che caratterizza il discorso marxiano. Se ne deduce, come osserva Caffentzis che l'innovazione tecnologica conduce «the collective exploitation of the total working class»<sup>317</sup>. Dal punto di vista della classe operaia l'innovazione tecnologica dei processi produttivi costa ulteriori livelli di sfruttamento causati dalla sintesi complessiva della concorrenza. Il commento di Marx non potrebbe essere più eloquente.

---

312 Marx, Engels (1976, 359).

313 Marx (1989a, 706).

314 Marx (2012, 542).

315 Marx (1989a, 557).

316 Marx, Engels (1962, 557).

317 Caffentzis (2013a, 151).

Quanto si è detto dimostra con una esattezza per così dire matematica le ragioni per cui i capitalisti, che si comportano come dei falsi fratelli quando si fanno concorrenza, costituiscono tuttavia una vera massoneria nei confronti della classe operaia nel suo complesso.<sup>318</sup>

## **9. Produzione tecnologica automatizzata: una lettura critica**

Occorre ora definire un elemento conseguente alla impostazione generale di Marx. Si tratta di trarre le deduzioni che derivano dal dispiegamento dell'universo teorico marxiano di cui si è provato a ricostruire la genesi, a partire dal problema politico contingente dell'automazione di fabbrica in Panzieri. La considerazione generale, che è possibile ricavare dal percorso svolto fino a qui, è che la questione tecnologica non contiene nessuna spinta a forme di emancipazione, non porta con sé nessun intrinseco elemento di 'progresso'. Le ragioni di queste affermazioni sono facilmente rinvenibili nella ripresa marxiana compiuta da Panzieri. Se nel famoso testo sull'uso capitalistico delle macchine, Panzieri poteva affermare che «lo sviluppo della tecnologia avviene interamente all'interno di questo processo capitalistico»<sup>319</sup> è perché l'intero percorso che orbita attorno al *Capitale* conduceva a questa affermazione. Panzieri andava quindi controcorrente nel cogliere gli elementi costitutivi del neocapitalismo che conducevano ad una impostazione problematica della stessa nozione di produzione come esito della critica dell'economia politica. La conclusione che se ne può trarre tuttavia non è che, smascherando l'immagine progressiva della tecnologia come presupposto inconsapevole della sfera della circolazione, non vi sia alcun *nomos* a guidare il movimento tecnologico. Come illustrato fino a qui, tale indirizzo alla innovazione tecnologica, paradossalmente, non deriva dalla capacità di accelerare le scoperte e le applicazioni tecnologiche. Queste ultime hanno certamente un ruolo di grande rilievo, ma rimangono subordinate al motivo genetico che ha portato all'«ora delle macchine». Non va dimenticato infatti che è alla legge del valore che si deve l'introduzione delle macchine nel modo di produzione capitalistico. Uno dei risultati più interessanti che il discorso marxiano riesce a far emergere è che, per dirlo con una formula di sintesi, l'essenza della tecnologia non è di natura tecnologica. Il movimento della trasformazione tecnologica giunge in grande misura dalle esigenze produttive. È lì che nasce la tecnologia quale luogo del dominio capitalistico. Perdere di vista questa origine costi-

---

318 Marx (1989c, 242).

319 Panzieri (1961, 54).

tutiva della tecnologia significa misconoscerne il senso e quindi rischiare di interpretarne l'uso come se potesse avere una origine differente, magari antropologicamente fondata. Per quanto affascinanti possano apparire gli strumenti a forte componente tecnologica di oggi, essi nascondono, sotto la parvenza di semplificazioni del quotidiano sociale, un legame istitutivo con il modo di produzione. A partire da questo legame, gli strumenti tecnologici, le macchine, gli automi o qualunque altra determinazione tecnologica nel modo di produzione capitalistico riportano i loro fruitori, gli utenti, i clienti, a ribadire il nesso con la propria origine, magari al fine di fornire elementi per una migliore organizzazione del processo produttivo al fine della produzione di valore.

Stabilito questo punto, non resta che trarne una conseguenza che si ritiene di grande rilievo anche se contro-intuitiva. La ricerca del valore, di cui si è appena fatto cenno, prevede nell'ottica marxiana la presenza di un elemento fondamentale: il lavoro vivo. La sua presenza, da un punto di vista logico, è ciò che permette al capitale di essere ciò che è, ossia lavoro morto, lavoro vivo non pagato.

La forza delle conclusioni marxiane (a cui Panzieri non sembra essere giunto pur aprendo spazi di problematizzazione che hanno agevolato questa ultima parte della ricerca), così faticosamente raggiunte dal loro autore, sono ascrivibili alla capacità di pensare la critica dell'economia politica come rapporto tra essenza e apparenza. Come ha sottolineato Harvey «la maggior parte dei capitalisti (in sintonia con l'opinione popolare) è convinta che le macchine producano valore e tende ad agire sulla base di questa convinzione»<sup>320</sup>. Le macchine e l'apparato di innovazione tecnologica, come si è visto, permettono «una fonte di plusvalore extra»<sup>321</sup>, ma non la produzione di valore<sup>322</sup>. Nasce da qui la proiezione feticistica sulle macchine e la tecnologia nonché la diffusa idea che le macchine possano sostituire interamente l'uomo all'interno delle dinamiche produttive dell'economia capitalistica.

Viceversa, e contro una ormai consistente letteratura orientata in questa direzione, il pensiero di Marx, come nel caso della critica all'economia politica classica, pone non tanto il problema della tenuta teorica delle tesi di coloro che sostengono l'inevitabile tramonto del ruolo del lavoro vivo ad opera delle macchine. Piuttosto attraverso modelli teorici legati al proprio

---

320 Harvey (2018, 115).

321 Harvey (2018, 115).

322 Tra gli studi che sposano la prospettiva della inevitabile ondata di automazione si ricordi quello realizzato, con il contributo di numerosi autori, da McKinsey nel gennaio 2017: Manyika *et al.*

tempo Marx è riuscito a mostrare questa impossibilità della creazione di valore, come se fosse *ex nihilo*, da parte delle macchine.

Così argomentando, l'impianto teorico marxiano mette in luce che la dimensione del lavoro vivo non scompare come elemento di produzione del plusvalore solo per l'avvento della tecnologia nella sua declinazione meccanica. La questione relativa alla presenza delle macchine, dell'automazione, dei robot, o di altri dispositivi del modo di produzione capitalistico, ha assunto un ruolo centrale, alimentando un dibattito teorico che è andato accelerando dagli anni Sessanta fino ad oggi. La conclusione ripetuta in questi ragionamenti è che il lavoro vivo e quindi i lavoratori sono da considerare il residuo di un'epoca capitalistica ormai definitivamente chiusa. Ma dal cuore dell'analisi marxiana che si è cercato di ricostruire si possono piuttosto ricavare tutt'altre indicazioni. Si tratta di un complesso intreccio di questioni politiche e teoriche che si manifestano che si possono ricavare relazionando le singole determinazioni storiche. Andando con ordine: (1) sul piano politico occorre sempre ricordare come le macchine siano una risposta del capitale alle lotte per la normalizzazione della giornata lavorativa. Quindi da Marx passando per Panzieri e citando anche i lavori di Noble ciò che si evince è che le macchine sono una risposta *politica* ad esigenze di carattere produttivo legate alla legge del valore. Le macchine sono lo strumento del capitale contro il lavoro vivo. (2) Sul piano teorico questo discorso deve necessariamente tener conto, per come Marx l'ha descritta, della complessità delle dinamiche produttive. Il percorso sul quale transitare obbligatoriamente, ribadisce Marx, è il modello di analisi della concorrenza tra capitali, quale luogo in cui far valere il differenziale tecnologico di gruppo/area produttiva a più alto contenuto tecnologico su un'altra a più basso contenuto tecnologico. Il fine rimane la ricerca della autovalorizzazione. L'implicazione logica di questo discorso riguarda la possibilità che il capitale possa fare a meno del lavoro vivo. Infatti dal punto di vista della relazione tra capitale e non capitale, quindi tra capitale e lavoro vivo, pensare che il capitale sia in grado di generarsi in continuazione, producendo plusvalore, rimane un problema teorico e politico. All'interno della dimensione della produzione, come può il capitale generare plusvalore da sé medesimo? Un processo di autogenerazione? Al contrario si ritiene che proprio la questione dell'innovazione tecnologica sia in grado di porre il problema della relazione indissolubile della tecnologia con il lavoro vivo, e solo da questa relazione, con la ricerca del valore. Per cui, nonostante il dibattito pubblico si stia appiattendendo sull'idea di una ormai imminente e inarrestabile generalizzazione delle macchine nei settori produttivi e quindi sulla fine del lavoro, rimane qui il problema posto da Marx sul modo

in cui il capitale si riconfigura costantemente per definire e ridefinire periodicamente il meccanismo delle tendenze e controtendenze, al fine della creazione di plusvalore che parta dal lavoro vivo con le sue caratteristiche di «lavoro astratto, sociale in genere» e, altro elemento fondamentale che «dura un tempo determinato»<sup>323</sup>.

A partire dalla conclusione di Marx, ossia che le macchine, in quanto capitale fisso, non creano valore, si possono trarre alcune ulteriori considerazioni di grande interesse seguendo la lettura marxiana intrapresa da Caffentzis. Dal fatto che le macchine non producono valore<sup>324</sup> se ne deve ricavare che la produzione di valore deriva dal lavoro vivo, a partire dalla sua alterità in quanto esso non è una merce. Se il lavoro vivo non è una merce, ma può divernirlo, ciò che lo contraddistingue è la sua possibilità negativa, cioè la sua capacità di rifiutarsi di essere sussunto. Le macchine variamente intese non contemplano questa possibilità di essere altro dal capitale: non possono divenire altro rispetto a ciò che sono, in quanto le macchine sono capitale già valorizzato. In una ipotetica loro generalizzazione, dal punto di vista della produzione, si otterrebbero identiche condizioni produttive e tendenziale scomparsa dei differenziali tra capitali. L'equazione che produce capitale, l'espressione fondamentale del pensiero marxiano secondo cui il capitale deriva dal lavoro non pagato, semplicemente sarebbe impossibile da impostare. Si tratta dello scenario in cui il capitale diverrebbe incapace di operare, di muoversi secondo quella dimensione della ineguaglianza tra aree geografiche, e tra rami produttivi.

L'architettura teorica marxiana conduce quindi a mostrare l'impossibilità della generalizzazione delle macchine, in quanto esse non possono sostituirsi alla varietà del rapporto tra lavoro-vivo e capitale, varietà sulla quale, in quanto rapporto differenziale tra capitali in concorrenza, il capitale costituisce la sua capacità di sfruttamento, di produzione di lavoro non pagato. Quindi nella prospettiva marxiana la contrapposizione risultante dalla messa a confronto tra macchinismo tecnologico e lavoro vivo è una contrapposizione tra uniformazione dei processi produttivi e la loro variabilità. Marx ribadisce l'irriducibile peculiarità del lavoro vivo. Ma, come è stato già scritto, laddove non c'è variazione, il modo di produzione non è in grado di produrre plusvalore straordinario. Il lavoro non è una merce come le altre ed è impensabile che esso possa subire una sostituzione generale da parte delle macchine. Le macchine in quanto tali, ad osservarle a partire dalla loro genesi, non sono oggetti naturali in quanto sono un bene

---

323 Marx (1989a, 234).

324 Qui si considera la *forma macchinica*, compresa quella derivata dalla teoria di Turing.



che è stato valorizzato dal lavoro vivo, manuale o intellettuale<sup>325</sup> sussunto nel capitale. Esse non creano valore perchè sono già frutto di un processo di valorizzazione compiuto dal lavoro vivo.

La prospettiva teorica marxiana illumina il problema della impossibilità delle macchine di produrre valore e di generare un sistema produttivo senza lavoro vivo. Ad esempio la peculiarità delle macchine, secondo Marx, è che esse, a differenza del lavoro vivo, entrano solo in parte nel processo di valorizzazione, mentre devono fare anche il conto con il costo dovuto alla loro consunzione. Secondo Marx quindi:

Si vede dunque che *un fattore del processo lavorativo*, un mezzo di produzione, *entra completamente nel processo lavorativo*, ma *solo parzialmente nel processo di valorizzazione*. La distinzione fra processo lavorativo e processo di valorizzazione si riflette qui sui loro *fattori oggettivi*, poiché lo stesso mezzo di produzione conta nello stesso processo di produzione *per intero* come elemento del *processo lavorativo* e *solo parzialmente* come elemento della *formazione di valore*.<sup>326</sup>

L'alterità della macchina rispetto all'uomo, per Marx, ne spiega la sua forma ibrida. Essa è «fattore del processo lavorativo» e al tempo stesso presenza parziale nel processo di valorizzazione. Le macchine, è bene insistere, sono «una fonte di plusvalore extra»<sup>327</sup> che pertiene alla realizzazione di plusvalore relativo.

Quale ulteriore considerazione è possibile ricavare dalla assunzione del punto di osservazione secondo cui le macchine e la tecnologia non creano valore? In realtà le considerazioni sono molteplici. La prima, lo si è anticipato in precedenza, riguarda la presa di consapevolezza che l'orizzonte teorico marxiano disvela bruscamente la rottura della relazione tra innovazione tecnologica e progresso. Finisce cioè «la lunga storia» della «convincione dell'inevitabilità del progresso tecnologico e organizzativo»<sup>328</sup>. Si ritiene rimanga invece una percezione sociale largamente diffusa, perché legata alla sola sfera della circolazione, di un indiscutibile valore emancipativo

---

325 Marx, da questo punto di vista, non compie una distinzione tra lavoro manuale e intellettuale. «Marx refused to grant a qualitative hierarchy to different performances of labor» (Caffentzis 2013a, 171). Su questo punto occorre registrare come nell'analisi di Caffentzis il cosiddetto *lavoro immateriale* non sia contemplato all'interno del modo di produzione capitalistico. Questo porta il filosofo statunitense a prendere le distanze da quelle posizioni teoriche che in anni recenti hanno individuato nella categoria di lavoro immateriale un punto di assoluta novità nel panorama del modo di produzione capitalistico. Su questo la posizione di Caffentzis (2013a, 176) è netta: «I claim that immaterial labor, as defined by its advocates like Hardt and Negri, does not exist».

326 Marx (1989a, 238).

327 Harvey (2018, 115).

328 Harvey (2018, 120).

di tecnologia e tecnica. In seconda istanza la riapertura della prospettiva teorica marxiana qui esposta, implica una rideterminazione del ruolo del lavoro, esito della originaria priorità operaista. Questo passaggio, per essere colto, richiede un cambio di prospettiva. Si arriva così al terzo elemento di riflessione. La continua centralità del lavoro, in quanto fondamentale per la stessa esistenza del modo di produzione capitalistico, richiede di non fermarsi alle apparenze che riguardano la generalizzazione delle macchine. La *crisi* odierna che da lì deriverebbe sarebbe da intendere come crisi definitiva del lavoro<sup>329</sup>. Ma a ben vedere oltre a produrre merci, il capitale produce crisi<sup>330</sup>. Tuttavia, il modello differenziale di lettura del ruolo della innovazione tecnologica nella prospettiva marxiana, come si è già visto, è strutturato sulla interdipendenza di aree con differenti composizioni organiche del capitale. Basta dislocare lo sguardo alla periferia del modo di produzione per cogliere come la dimensione robotizzata in occidente abbia un altro lato della medaglia. A partire da alcuni dati empirici emerge facilmente il tema marxiano della necessità del lavoro vivo per la valorizzazione. Secondo Caffentzis:

These facts contradicted the sophisticated prophesies concerning 'the obsolescence of the proletariat,' especially when we take into account the increasing importance of 'informal economic activity' ranging from unpaid housework, 'off the books' work, and criminal activity in OECD<sup>331</sup> and Third World countries.<sup>332</sup>

Proprio questo punto apre ad una prospettiva di analisi delle dinamiche del modo di produzione capitalistico decentrata, periferica, ma, per quanto si è detto fino a qui, fondamentale per comprendere il concetto di uso capitalistico della tecnologia. Nella dialettica centro/periferia si ritrova quindi che «the creation of unemployment is a standard capitalist strategy for increasing the mass of available laborpower while reducing its value»<sup>333</sup>. In questo tipo di lettura si inseriscono pienamente anche le chiavi interpretative di Dussel e Holloway. Non è tuttavia scopo di questa ricerca aprire degli spazi di riflessione su questi temi. Oltre a ribadire l'estrema importanza euristica del discorso marxiano, occorre delinearne sia la rilevanza tecnica (consumo, autoriproduzione delle macchine) sia quella politica (possibilità e spazi per un operaismo di nuova generazione, neces-

---

329 La questione della crisi ricopre un ambito ben più ampio. Come ha sottolineato Tomba (2011, 141) «la crisi è elemento costitutivo della modernità».

330 Tomba (2011, 156).

331 Per OCSE si intende l'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico.

332 Caffentzis (2013a, 140).

333 Caffentzis (2013a, 141).

sariamente dislocato, da intendere in senso panzieriano come luogo per la ripartenza politica del lavoro vivo).

Si vuole inoltre ribadire che la portata del problema che si ha di fronte non si configura come una 'novità', uno scarto qualitativo nelle trasformazioni tecnologiche. Uno dei risultati di questa ricerca è che l'impianto complessivo della riflessione marxiana della maturità è in grado di offrire gli strumenti adeguati ad una lettura delle trasformazioni in corso all'interno di quello che Harvey definisce «circolazione continua e motore della totalità»<sup>334</sup>.

Inoltre, rispetto al fatto che le macchine e la tecnologia non creano valore, assunto fondamentale del pensiero marxiano, va aggiunto che, in quanto la macchina rientra nel capitale fisso, esso è destinato a perdere valore a causa della sua consunzione. La macchina quindi non è un prodotto gratuito, come il lavoro cooperativo. Essa non può quindi assestarsi in un moto perpetuo come desidererebbe il capitalista. Se ne ricava che, se le macchine rivestono questo ruolo nel processo produttivo, il senso della loro presenza non può derivare dalla loro diretta capacità di produrre valore. Esse agiscono all'interno del plusvalore relativo e della concorrenza differenziale tra capitali. Ma queste ultime due dimensioni non sono ipotizzabili se non a partire da un riferimento all'esistenza del lavoro vivo in qualche angolo del pianeta da relazionare con il lavoro altamente automatizzato del capitale fisso di matrice tecnologica.

Benché le macchine soppiantino di necessità gli operai nelle branche di lavoro dove vengono introdotte, possono tuttavia provocare un aumento di occupazione in altre branche di lavoro. Ma questo effetto non ha niente a che fare con la cosiddetta teoria della compensazione.<sup>335</sup>

Se ne può concludere che «le forme organizzative e i modi di funzionamento sono importanti quanto l'hardware e il software» e quindi l'impatto generale della tecnologia «sulla vita sociale e sul nostro rapporto con la natura, insieme con i nostri rapporti sociali, diventa più complicato e diffuso»<sup>336</sup>.

Pur avendo le macchine un ruolo così determinante nella sfera della produzione e dell'esercizio del potere — come ricorda la coraggiosa tradizione che da Marx porta al recente libro di Harvey, passando tra gli altri per Panzieri, — esse non possono produrre valore. Questo punto fermo vale, a maggior ragione, se è vero che le macchine sono valore morto, ossia lavoro

---

334 Harvey (2018, 119).

335 Marx (1989a, 487).

336 Harvey (2018, 120).

sedimentato. Centrale è, quindi, la categoria marxiana di composizione organica del capitale, quella che Panzieri, nella *Relazione sul neocapitalismo* aveva definito come un processo contraddittorio a causa della relazione complessa tra tendenza, concorrenza, innovazione. Per Panzieri infatti:

La modifica della composizione organica del capitale produce un processo contraddittorio [...]. Perché è inevitabile il ricorso da parte delle singole imprese a questo mezzo per difendere il profitto, cioè al mezzo del profitto straordinario da innovazione. Ma nello stesso tempo l'aumento del capitale costante da parte del capitale variabile produce quella tendenza che non è una legge, è soltanto una tendenza nel capitalismo visto nel suo complesso, alla caduta del saggio del profitto, perché, evidentemente, il plusvalore è estratto a lungo periodo dal capitale variabile, cioè dalla forza-lavoro vivente. Vediamo un momento come si può schematizzare questo processo prendendolo dalla prima fase del capitalismo industriale, cioè dalla fase di concorrenza. Partiamo da un punto qualsiasi di questo processo, cioè dalla innovazione.<sup>337</sup>

Se il capitale, come si cercato di dimostrare, rivoluziona costantemente la determinazione della composizione organica nelle differenti aree del pianeta, allora esso, per compiere questa operazione, non può affidarsi all'idea di una sorta di mondo di macchine automatiche, cioè auto-nome dall'uomo e quindi, emancipate dal tempo storico, motori immobili in grado di rigenerarsi. Il rapporto dialettico capitale-lavoro vivo verrebbe così a perdere uno dei suoi elementi costitutivi che determina la composizione organica del capitale. Ma il capitale per Marx è lavoro non pagato. Come può il capitale generarsi nel modo di produzione, se non tramite il lavoro vivo? L'incremento del capitale fisso, il suo movimento generativo, avviene nel modo di produzione capitalistico grazie al lavoro vivo non pagato<sup>338</sup>.

Infine, una ulteriore esplicitazione arriva da Panzieri. La contraddittorietà che egli evoca, quando afferma che «la modifica della composizione organica del capitale produce un processo contraddittorio»<sup>339</sup>, qui forse troppo rigidamente legato a idee di 'fasi' del modo di produzione, consiste in altro. La contraddittorietà nominata da Panzieri lascia piuttosto pensare a spazi di sviluppo della ricerca nell'analisi marxiana. Essa va portata nella direzione di una lettura post-1989, 'globale', del ruolo del capitale in cui la composizione organica è ripresa dai luoghi in cui il capitale si è via via insediato industrialmente. Pensare il capitale a questo livello (e forse qui a

---

337 Panzieri (1975, 172).

338 Si può qui solo accennare alla questione rapporto del capitale con la rendita e con la sua forma finanziaria. Sono relazioni che avvengono fuori dal perimetro della produzione di merci e servizi.

339 Panzieri (1975, 172).

Panzieri possiamo attribuire spunti non elaborati, ma altrettanto utili per indicare la via da seguire e i luoghi teorici su cui indugiare) significa non fermarsi a singoli luoghi e assumere piuttosto una chiave interpretativa unitaria. Questo significa che complessivamente la particolarità delle dimensioni concorrenziali del modo di produzione capitalistico stabilisce per necessità, «perché è inevitabile» direbbe Panzieri<sup>340</sup>, un continuo rimando alla riconfigurazione della composizione organica. Pensare che le macchine si generalizzino significa pensare all'affermazione di una, tendenzialmente, unica e sedimentata forma di composizione organica. Questo comporterebbe la fine del movimento di innovazione giocato alla maniera della concorrenza di capitali. Accadrebbe così che si avvererebbe il processo di fine della autovalorizzazione del valore attraverso il complesso sistema del plusvalore relativo e del plusvalore straordinario a cui si è accennato precedentemente. Si tratterebbe della fine di quella sorta di mix chimico di cui consiste il capitale come movimento. Si tratta di un'ipotesi che, al di là di essere posta come tendenza, spiega piuttosto le profonde ragioni dell'esistenza di controtendenze. Proprio per questo, quanto emerge da Marx, sottoposto alla lente di Panzieri, mostra la centralità del fattore tecnologico nell'orizzonte complessivo di quello che Marx chiama, nel Capitolo 6 del Libro II del *Capitale*, «valore in processo»<sup>341</sup>. Ma nel movimento di innovazione tecnologica il modo di produzione capitalistico si imbatte nel paradosso per cui ogni capitalista vuole investire solo in capitale fisso.

Come ricorda Marx nel Quaderno VII dei *Grundrisse*, la macchina «non crea valore perché sostituisce lavoro, ma soltanto in quanto è un *mezzo* per accrescere il lavoro eccedente, e solo quest'ultimo è tanto la misura quanto la sostanza del plusvalore creato con l'aiuto della macchina; quindi, in generale, del lavoro»<sup>342</sup>. Vale quindi, in conclusione, l'immagine marxiana del capitale come vampiro [«vampyrmäßig»]<sup>343</sup> di lavoro vivo: «Il capitale è lavoro morto, che si ravviva, come un vampiro, soltanto succhiando lavoro vivo e più vive quanto più ne succhia»<sup>344</sup>.

---

340 Panzieri (1975, 172).

341 Marx (1989b, 137).

342 Marx (2012b, 790).

343 Marx, Engels (1962, 247).

344 Marx (1989a, 267).

## Bibliografia

- AA.VV. (1961), *Quaderni rossi 1*, Roma: Nuove edizioni operaie.
- AA.VV. (1964), *Quaderni rossi 4*, Roma: Nuove edizioni operaie.
- AA.VV. (2018), *Red Alert for Net Neutrality*, «Fight for the Future», <https://www.fightforthefuture.org/news/2018-04-30-red-alert-for-net-neutrality/>, [consultato 30 aprile 2018].
- AA.VV. (s.d.), *Sistèma* in «*Treccani*», <http://www.treccani.it/vocabolario/sistema>, [Consultato 25 aprile 2018].
- Althusser, L. et al. (2006) [1965], *Leggere il Capitale*, Turchetto, M. (a cura di), Milano: Mimesis.
- Antonelli, F., Vecchi, B. (2012), *Marx e la società XXI secolo: nuove tecnologie e capitalismo globale*, Verona: Ombre corte.
- Babbage, C. (1961), *Charles Babbage and His Calculating Engines: Selected Writings*, New York: Dover Publications.
- Babbage, C. (2010) [1835], *On the Economy of Machinery and Manufactures*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Backhaus, H.G., (2016) [1997], *Ricerche sulla critica marxiana dell'economia. Materiali per la ricostruzione della teoria del valore*, Bellofiore, R., Redolfi Riva, T. (a cura di), Milano: Mimesis.
- Basso, L. (2008), *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Roma: Carocci.
- Bellofiore, R. (2013). *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis) continuità Marx-Hegel*, in «*Consecutio Temporum*», 3 (5): 42–78, <http://www.consecutio.org/2013/10/il-capitale-come-feticcio-automatico-e-come-soggetto-e-la-sua-costituzione-sulla-discontinuita-marx-hegel/>.
- Bellofiore, R., Starosta, G., Thomas, P.D. (2013), *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse*, Leiden: Brill Academic Pub.
- Bellofiore, R., Tomba, M. (2012), *Prospettive e limiti dell'approccio operai-sta e del confronto dell'operaismo con Marx*, in «*Quaderni materialisti*», 11–12: 145–61.
- Bellofiore, R., Tomba, M. (2013), «The 'Fragment on Machines' and the Grundrisse: The Workerist Reading in Question», in Roth, K.H. e van der Linden, M. (eds.), *Beyond Marx*, Leiden: Brill, 345–367.
- Bensaïd, D. (2007) [1995], *Marx l'intempestivo: grandezza e miserie di un'avventura critica*, Roma: Alegre.
- Bimber, B. (1990), *Karl Marx and the Three Faces of Technological Determinism*, in «*Social Studies of Science*», 20: 333–51.

- Bologna, S. (2011), «L'operaismo italiano», in Poggio, P.P. (a cura di), *Il sistema e i movimenti: Europa: 1945-1989*, Brescia-Milano: Jaca Book, 205–222.
- Bryer, R. (2017), *Accounting for Value in Marx's Capital: The Invisible Hand*, Lanham: Lexington Books.
- Caffentzis, C.G. (2007), *Crystals and Analytic Engines: Historical and Conceptual Preliminaries to a New Theory of Machines*, in «Ephemera», 7:24–45
- Caffentzis, C. (2013a), *In Letters of Blood and Fire Work, Machines, and the Crisis of Capitalism*, Oakland Calif.: PM Press.
- Caffentzis, C. (2013b), «From the Grundrisse to Capital and Beyond: Then and Now» in Bellofiore, R. (ed.), *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse*, Leiden: Brill Academic Pub, 265–281.
- Dardot, P., Laval, C. (2013) [2009], *La nuova ragione del mondo: critica della razionalità neoliberista*, Roma: DeriveApprodi.
- De Carolis, M. (2017), *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata: Quodlibet.
- Dhuieb, M. et. al. (2014), *Thinking Factory for the Future: From PLM to Augmented Reality*, in «The Eurographics Association», <https://pdfs.semanticscholar.org/4b6e/4a116fae0acc8a83b3973fd5400fa9b-c189d.pdf>, [consultato il 4 aprile 2018].
- Di Lisa, M. (1980), *Strumento e macchina nel "Manoscritto 1861-1863" di Marx*, in «Critica marxista», 3:81–132.
- Di Lisa, M. (1983), *La storia e le macchine. Marx, la cibernetica e la critica del modello classico*, in «Teoria», 1: 133–144.
- Dussel, E.D. (2000), *Una filosofia per la liberazione (intervista)*, in «Critica marxista», 1: 64–71.
- Dussel, E.D. (2001), *Towards an Unknown Marx: A Commentary on the Manuscripts of 1861-63*, London: Routledge.
- Dyer-Witheford, N. (1999), *Cyber-Marx: cycles and circuits of struggle in high-technology capitalism*, Urbana: University of Illinois Press.
- Dyer-Witheford, N. (2005), «Cyber-Negri: General Intellect and Immaterial Labor», in Murphy, T.S. and Mustapha, A. (eds), *The philosophy of Antonio Negri*, London: Pluto Press, 136–162.
- Dyer-Witheford, N. (2015), *Cyber-proletariat: global labour in the digital vortex*, Toronto - London: Pluto Press.
- Dyer-Witheford, N. (2016), *Cybernetics and the Making of a Global Proletariat*, in «The Political Economy of Communication», 4 (1): 35–65.
- Finelli, R. (2012), *Corpo e mente nel postfordismo. La trappola del "general intellect"*, in «Quaderni materialisti», 10: 109–18.



- Finelli, R. (2014), *Un parricidio compiuto*, Milano: Jaca Book.
- Finelli, R. (2017), «La “crisi” di Marx come principio di comprensione dell’oggi», in Ponzi, M. (a cura di), *Karl Marx e la crisi*, Macerata: Quodlibet, 53–67.
- Fineschi, R. (2005), *Karl Marx: rivisitazioni e prospettive*, Milano: Mimesis.
- Finzi, A., *Videointervista a Augusto Finzi*, [http://www.centrodocumentazioneamarghera.it/easyne2/LYT.aspx?IDLYT=532&CODE=CPM&ST=SQL&SQL=ID\\_Documento=42](http://www.centrodocumentazioneamarghera.it/easyne2/LYT.aspx?IDLYT=532&CODE=CPM&ST=SQL&SQL=ID_Documento=42), [consultato 12 aprile 2018].
- Frison, G. (1986), «Le diverse e artificiose macchine di Marx», in Baratta, G. (a cura di), *Attualità di Marx*, Milano: Unicopli, 207–216.
- Frison, G. (1988), *Technical and Technological Innovation in Marx*, in «History and Technology», 6: 299–324.
- Frison, G. (1993a), *Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology. Between Natural and Social Sciences: A Hypothesis of an Ideal Type: First Part: Linnaeus and Beckmann, Cameralism, Oeconomia and Technologie*, in «History and Technology», 10: 139–60.
- Frison, G. (1993b), *Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology. Between Natural and Social Sciences: A Hypothesis of an Ideal Type: Second and Third Parts: Beckmann, Marx, Technology and Classical Economics*, in «History and Technology», 10: 161–73.
- Fuchs, C. (2016), *Reading Marx in the Information Age: A Media and Communication Studies Perspective on Capital Volume 1*, New York: Routledge.
- Gentili, D. (2012), *Italian theory: dall’operaismo alla biopolitica*, Bologna: il Mulino.
- Hardt, M., Negri, A., (2002) [2000], *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano: Rizzoli.
- Harvey, D. (2003), *The fetish of technology: causes and consequences*, in «Maclester International», 13: 3–30.
- Harvey, D. (2018) [2018], *Marx e la follia del capitale*, Milano: Feltrinelli.
- Hegel, G.W.F., (1976), *Filosofia dello spirito jenesse*, Roma-Bari: Laterza.
- Heideman, P. (2015), *Technology and Socialist Strategy*, «Jacobin», 4, <https://jacobinmag.com/2015/04/braverman-gramsci-marx-technology>, [consultato 12 aprile 2018].
- Heinrich, M. (1989), *Capital in General and the Structure of Marx’s Capital*, in «Capital & Class» 13: 63–79.
- Henning, C. (2014), *Philosophy after Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*, Leiden: Brill.

- Lukács, G. (1973) [1968], *Storia e coscienza di classe*, Milano: Arnoldo Mondadori.
- Maltese, P., Mariscalco, D., (2016), *Vita, politica, rappresentazione: a partire dall'Italian Theory*, Verona: Ombre corte.
- Manyika, J. et al. «Harnessing Automation for a Future That Works», <https://www.mckinsey.com/featured-insights/digital-disruption/harnessing-automation-for-a-future-that-works>, [consultato 5 maggio 2018].
- Mariscalco, D. (2016), «Sul divenire culturale del general intellect», in *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'«Italian Theory»*, Verona: Ombre Corte. <http://operaviva.info/sul-divenire-culturale-del-general-intellect/>, [consultato 5 giugno 2018].
- Marx, K. (1969) [1847], *Miseria della filosofia: risposta alla Filosofia della miseria del signor Proudhon*, Roma: Editori riuniti.
- Marx, K. (1980) [1976], *Manoscritti del 1861-1863*, Roma: Editori riuniti.
- Marx, K. (1989a) [1867], *Il capitale: Critica dell'economia politica. Libro primo*, Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (1989b) [1885], *Il capitale: Critica dell'economia politica. Libro secondo*, Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (1989c) [1894], *Il capitale: Critica dell'economia politica. Libro terzo*, Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (2002) [1969], *Il capitale Libro I, capitolo VI inedito. Risultato del processo di produzione immediato*, Milano: Etas.
- Marx, K. (2012) [1953a], *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica Vol. I*, Milano: Pgreco.
- Marx, K. (2012) [1953b], *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica Vol. II*, Milano: Pgreco.
- Marx, K., Engels, F. (1962), *Werke Bd. 23*, Berlin: Dietz.
- Marx, K., Engels, F. (1964), *Werke Bd. 25*, Berlin: Dietz.
- Marx, K., Engels, F. (1972), *Opere complete 38: Lettere, 1844-1851*, Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K., Engels, F. (1973), *Opere complete 41: Lettere, gennaio 1860-settembre 1864*, Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K., Engels, F. (1976), *Werke Bd. 2*, Berlin: Dietz.
- Marx, K., Engels, F. (1981) [1848], *Manifesto del Partito comunista*, Roma: Editori riuniti.
- Marx, K., Engels, F. (1983), *Werke Bd. 42*, Berlin: Dietz.

- Marx, K., Engels, F. (2011), *Opere complete 31.2: Il capitale Libro primo: Il processo di produzione del capitale (1863-1890). Tomo 2*, Napoli: La Città del sole.
- Marx, P. (2018), *Elon Musk Is Not the Future*, «Jacobin», 2, <http://jacobin-mag.com/2018/02/elon-musk-hyperloop-public-transit-tech>, [consultato 5 maggio 2018].
- Moseley, F. (1995), *Capital in General and Marx's Logical Method: A Response to Heinrich's Critique*, in «Capital & Class», 19: 15–48.
- Murray, P. (2000), *Marx's 'Truly Social' Labour Theory of Value: Part II, How Is Labour That Is Under the Sway of Capital Actually Abstract?* in «Historical Materialism» 7 (1): 99–136.
- Napoleoni, C. (1972), *Lezioni sul Capitolo sesto inedito di Marx*, Torino: Boringhieri.
- Negri, A. (2013a), *Spunti di 'critica preveggenete' nel Capitolo VI inedito di Marx*, «EuroNomade» (blog), 18 maggio 2013. <http://www.euronomade.info/?p=641>, [consultato 5 maggio 2018].
- Negri, A. (2013b), *L'agire comune e i limiti del Capitale*, «EuroNomade» (blog), 18 novembre, <http://www.euronomade.info/?p=1075>, [consultato 20 marzo 2018].
- Negri, A. e Vercellone, C. (2007), *Il rapporto capitale/lavoro nel capitalismo cognitivo*, in «Posse», ottobre:46-56.
- Noble, D. (1986), *Forces of production*, New York-Oxford: Oxford University Press.
- Pala, G., Filosa, C. (1994), «La Contraddizione», [http://www.contraddizione.it/qualita\\_quantita\\_totale.rtf](http://www.contraddizione.it/qualita_quantita_totale.rtf) [consultato 20 marzo 2018].
- Panzieri, R. (1961), *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, in «Quaderni rossi», 1:53–72
- Panzieri, R. (1964), *Plusvalore e pianificazione*, «Quaderni rossi», 4:257–88,
- Panzieri, R. (1975), *La ripresa del marxismo-leninismo in Italia*, Milano-Roma: Sapere.
- Panzieri, R. (1994a), «Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del Capitale», in Merli, S. (a cura di), *Spontaneità e organizzazione: gli anni del «Quaderni rossi», 1959-1964*, Pisa: Biblioteca Franco Serantini.
- Panzieri, R. (1994b), *Spontaneità e organizzazione: gli anni del «Quaderni rossi», 1959-1964*, Pisa: Biblioteca Franco Serantini.
- Pasquinelli, M. (2014), *Gli algoritmi del capitale: accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona: Ombre corte.

- Pun, N. Chan J., Selden, M. (2015), *Morire per un iPhone*, Milano: Jaca book.
- Raimondi, F. (2018), «Marx: il lavoro e le macchine», in Basso, L. et al. (a cura di), *Marx, la produzione del soggetto*, Roma: Deriveapprodi, 199–223.
- Rosdolsky, R. (1971) [1968], *Genesi e struttura del Capitale di Marx*, Bari: Laterza.
- Sacchetto, D., Sbrogiò, G. (2009), *Quando il potere è operaio. Autonomia e soggettività politica a Porto Marghera (1960-1980)*, Roma: Manifestolibri.
- Schatzberg, E. (2006), *Technik Comes to America: Changing Meanings of Technology before 1930*, in «Technology and Culture», 47: 486–512.
- Schiera, P. (1990), «Cameratismo», in *Dizionario di politica*, Torino: UTET.
- Smith, T. (2000), *Technology and Capital in the Age of Lean Production: A Marxian Critique of the «New Economy»*, Albany: State Univ. of New York Press.
- Soldani, F. (2001), *Marx e la scienza. Come il pensiero scientifico ha dato forma alla teoria della società di Marx*, in «Actuel Marx», 3, <http://actuel-marx.parisnanterre.fr/alp0003.htm>, [consultato 20 marzo 2018].
- Tomba, M. (2009), *Historical Temporalities of Capital: An Anti-Historicist Perspective*, in «Historical Materialism», 17: 44–65.
- Tomba, M. (2010), *Tempi storici della crisi nel mercato mondiale. A partire dalla Marx renaissance*, in «Fenomenologia e società», 53–71.
- Tomba, M. (2011), *Strati di tempo: Karl Marx materialista storico*, Milano: Jaca book.
- Tomba, M. (2013), *Accumulation and Time: Marx's Historiography from the Grundrisse to Capital*, in «Capital & Class», 37: 355–72.
- Tomba, M. (2017), «Temporalità della crisi in Marx», in M. Ponzi (a cura di), *Karl Marx e la crisi*, Macerata: Quodlibet, 139–159.
- Ure, A. (1967), *The philosophy of manufactures, or an exposition of the scientific, moral and commercial economy of the factory system of Great Britain*, London: Frank Cass.
- Virno, P. (2002), *Esercizi di esodo: linguaggio e azione politica*, Verona: Ombre corte.
- Virno, P. (2015), *L'idea di mondo: intelletto pubblico e uso della vita*, Macerata: Quodlibet.
- Wade, J. (1833), *History of the Middle and Working Classes*, London: Effingham Wilson.

*Andrea Cengia*

Williams, A., Srnicek N. (2013), *Manifesto per una politica accelerazionista*, «EuroNomade» (blog), 20 dicembre, <http://www.euronomade.info/?p=1328>, [consultato 20 aprile 2018].

# Intelligenza artificiale e algoritmi: datificazione, politica, epistemologia

Teresa Numerico

**Abstract:** The aim of the present paper is to show the evolution of the concept of Artificial Intelligence (AI) and of the different technical methods that progressively informed and organized this concept. The article presents a view of the evolution of such a notion: 1) with special regards to the social, political and epistemological consequences of the chosen technical solutions, 2) with special attention to the parallel transformation of the human intelligence concept. The recent major successes of AI are based on datification and availability of huge quantity of information relative to traces left behind by people online behaviours. Big Data methods together with machine learning algorithms have the purposes to interpret data and create pattern recognition methods that discover correlations between data series. Algorithms exploit such correlations, which are not precisely causation categories, in order to produce anticipations of future behaviours, inferring regularities and measuring probabilities grounded on past actions. Moreover algorithms work on the clusterization of people according to their activities and other personal characteristics, such as where they live, who their friends are, etc. The implicit foundation of data science is the induction principle, which 'guarantees' that the past will be similar to the future and that people that share some peculiarities tend to behave similarly in corresponding situations. It is an interpretative data organization, which is obtained via the datification of online traces and the implementation of adequate machine learning algorithms. The datification itself implies that data is cleaned and arranged in a form that the program can understand. The pretence of neutrality of such complex procedures blurs the activity of interpretation that is implicitly embedded in the system, by giving the allure of neutrality of measuring methods. The radical success of Big Data and machine learning algorithms invites to assign decisions responsibility to machines because they are the unique agents capable of managing the huge quantity of available data. It is more and more difficult to control the output of complex technical systems even when the results of the procedures impact human beings' lives. As Norbert Wiener already suggested, technical systems could exclude humans from feedback loops because they are too slow to catch up with the rhythm of the technical decision process. This is the first issue under discussion in the present paper. The second issue is that the machine, as Turing underlined, must only pretend to be intelligent enough to be able to take in inexperienced judges. If it is not possible to control the actions of the devices because they are too fast and complex to be explicitly understood – and the system is programmed to take in humans – how can we trust machines? The third issue regards technology as a socio-technical system that, differently from

---

Università degli Studi Roma Tre (teresa.numerico@uniroma3.it)

science does not aim at understanding the external world, but it is a medium, a representation and an intervention that orientates the world according to social and political criteria. It is necessary to ask who is in charge of the governance of such a system and which are the objectives of such a transformation. It is crucial then to delineate rules, powers and intentions that underline the design of the sociotechnical systems in order to choose democratically which of the methods are more favourable to the whole society.

**Keywords:** Artificial Intelligence; Algorithms; Data science; Big Data; Technology as politics; Turing Test; Cybernetics.

## 1. Introduzione

L'obiettivo del presente articolo è mostrare l'evoluzione del concetto di Intelligenza Artificiale (IA) e i diversi contenuti tecnici che progressivamente hanno informato di sé questo mutevole concetto. L'articolo presenta una panoramica dell'evoluzione di tale concetto: 1) in relazione alle conseguenze sociali, politiche ed epistemologiche delle scelte tecniche, 2) in relazione alla parallela trasformazione del concetto di intelligenza umana.

La prima versione dell'idea di intelligenza da attribuire alla macchina si proponeva di costruire uno strumento in grado di fingere di saper maneggiare il linguaggio, obiettivo questo esplicitamente assunto da Alan Turing nella realizzazione del suo famoso Test, o gioco dell'imitazione. Dall'attenzione di Turing per il linguaggio e la sua difficile maneggiabilità da parte della macchina si passa a una visione riduzionista dell'IA secondo cui le macchine sarebbero in grado di sostituire la mente attraverso un sistema fisico-simbolico di impostazione logicista. Contemporaneamente allo sviluppo del paradigma dell'IA come simulazione della mente si sviluppa la cibernetica, una disciplina transdisciplinare il cui obiettivo è abbattere la differenza tra organico e inorganico attraverso l'analisi dell'attività degli agenti, a partire dalle loro prerogative di comunicazione e controllo. Il paradigma di integrazione tra vivente e macchina conduce a immaginare l'intelligenza meccanica come l'esito di un processo di integrazione con le capacità umane, attraverso strategie di comunicazione e controllo.

La prospettiva dell'interazione uomo-macchina si è evoluta negli ultimi anni in una progressiva datificazione dell'azione umana, possibile grazie alla diffusione della rete Internet che ha consentito una registrazione di tutte le azioni compiute nell'ambito della comunicazione digitale. L'Intelligenza Artificiale si è trasformata nella costruzione di algoritmi in grado di prevedere, anticipare e orientare il comportamento umano, dopo averlo discretizzato in un flusso di dati misurabili. Non si tratta più di una si-



mulazione dell'attività umana, ma in una sua riproduzione dopo averla datificata.

Il computer, infatti, a queste condizioni, svolge il ruolo per il quale è più adatto: quello di una macchina per eseguire calcoli. Dopo aver cercato, quindi, invano di esorcizzare il corpo chiudendolo tra parentesi nell'ipotesi di riuscire a costruire sistemi simbolici del tutto privi di riferimento fisico, attraverso la mediazione della cibernetica, l'Intelligenza Artificiale ha riorientato la sua organizzazione nel senso di un'interazione comunicativa tra esseri umani e macchine. Tale interazione in un primo tempo si è manifestata come integrazione in cui la macchina era sotto il controllo dell'operatore umano e successivamente, con la datificazione dell'agire umano, ha sussunto sotto di sé la capacità di prendere decisioni, sia pure dipendendo dall'operatore umano per la costruzione degli algoritmi usati per interpretare i dati. Tale evoluzione propone una serie di questioni di natura epistemologica, etica, sociale e politica che devono essere analizzate accuratamente.

La prima questione riguarda la presa di decisione. Non è facile, infatti, sottoporre al controllo di operatori umani le decisioni algoritmiche. Come suggeriva preoccupato Wiener, Gli esseri umani rischiano di essere lasciati fuori dal *feedback* della presa di decisione perché troppo lenti.

La seconda questione è che la macchina, come segnalava Turing, deve solo fingere di essere intelligente ed essere capace di ingannare giudici non esperti di tecnologia. Ma se non si può controllare quello che il dispositivo fa – e il meccanismo è programmato per ingannare gli umani – come possiamo fidarci delle sue decisioni?

La terza questione riguarda la tecnologia come sistema sociotecnico che diversamente dalla scienza non ha come obiettivo la conoscenza di come funzioni il mondo esterno, ma è piuttosto un metodo di organizzazione del mondo esterno, una mediazione e un intervento sulla realtà per orientarla secondo precisi criteri politici e sociali. È necessario perciò chiedersi chi governa questo sistema e quali siano i suoi obiettivi. Si tratta cioè di definire le regole di una condivisione di spazi e obiettivi tra esseri viventi, in particolare esseri umani e dispositivi tecnici.

## **2. Intelligenza meccanica, intelligenza artificiale**

Alan Turing – l'inventore del modello teorico della macchina – viene considerato anche il padre del progetto di Intelligenza Artificiale, cioè di quella disciplina che si occupa di costruire macchine in grado di svolgere compiti

considerati intelligenti nel caso fossero svolti da esseri umani. Il progetto di Turing era fin dalla seconda metà degli anni Quaranta, costruire un computer per sperimentare la possibilità di ottenere macchine intelligenti. In una lettera scritta tra il 1946 e il 1947 a Werner Ross Ashby, un cibernetico inglese con il quale era in corrispondenza, Turing dichiarava esplicitamente il suo interesse per l'intelligenza meccanica: «I am more interested in the possibility of producing models of the action of the brain than in the practical applications to computing»<sup>1</sup>. Questa lettera insieme con altre evidenze testuali<sup>2</sup>, mostrano che Turing fosse interessato non tanto a una macchina per eseguire calcoli, quanto a una macchina per svolgere compiti intelligenti.

La sua attenzione anticipava anche la nascita ufficiale della disciplina che viene fatta risalire convenzionalmente a una *Summer School* organizzata al Dartmouth college nel 1956<sup>3</sup>. Nel progetto della *Summer School* – firmato nel 1955 da scienziati che divennero alcuni tra i più influenti scienziati dell'intelligenza artificiale quali John McCarthy, Claude Shannon, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester – si introduce nel titolo l'espressione 'Intelligenza Artificiale' che diventerà il termine ombrello sotto il quale riunire le ricerche sulla possibilità per le macchine di svolgere compiti intelligenti, se adeguatamente programmate.

Furono diverse le opzioni affrontate in quell'ambito di ricerca: dalla riproduzione delle capacità euristiche umane attraverso sistemi esperti, alla programmazione con strumenti presi a prestito dalla logica, all'emulazione del funzionamento neurale cerebrale nella macchina, fino ad arrivare a programmi come SHRDLU scritto da Terry Winograd, che tra il 1968 e il 1970 si ripromettevano di insegnare alla macchina a comprendere il linguaggio naturale. In quegli stessi anni vi fu l'avvento dei *chatbot*, dei piccoli software che permettevano alla macchina di intrattenere una pseudo-conversazione con gli esseri umani e quindi di passare per agenti intelligenti. Uno di questi dispositivi, di nome Eliza, inventato nel 1966 quasi per gioco da Roger Weizenbaum che riproduceva il comportamento di uno psicoterapeuta di impostazione Rogeriana ebbe un grandissimo suc-

---

1 Lettera di Turing a W. Ross Ashby, non datata, scritta probabilmente nel 1946 e sicuramente non dopo ottobre 1947, citata in Copeland (2004, 374-375).

2 Per altri dettagli su questo argomento cfr. Numerico (2005, capp. 4 e 5)

3 McCarthy, John; Minsky, Marvin; Rochester, Nathan; Shannon, Claude (31 agosto, 1955), A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence, ristampato in AI Magazine Volume 27 Number 4 (2006), pp. 12-14, URL: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/history/dartmouth/dartmouth.html>; trad it «Sistemi intelligenti», XVIII, Dic. 2006, 413-428. Si segnala che tutto il numero di dicembre della rivista è dedicato al dibattito sull'intelligenza artificiale.

cesso tanto da spaventare lo stesso inventore e spingerlo a pubblicare nel 1976 un famoso testo contro l'intelligenza artificiale dal titolo *Computer power and human reason*, che costituiva un atto d'accusa contro le scelte considerate dei tecnologi. Al di là di quello che sarebbe stato possibile realizzare con la tecnologia, bisognava chiedersi cosa sarebbe stato giusto fare. Era giusto sostituire dottori e psicoterapeuti con i computer?

Fin dal principio, infatti, la questione della macchina intelligente non era soltanto un tema di carattere scientifico ma anche un tema dai profondi risvolti etici politici e sociali. Il tema etico del resto non ha mai abbandonato la discussione tecnologica. Ne è prova il grande dibattito sollevato dalla proposta fatta da Google a fine marzo 2019 per la costituzione di un comitato etico indipendente per discutere delle tante iniziative all'avanguardia nel campo dell'intelligenza artificiale, progetto che è stato sommerso di critiche per la scelta di membri che avrebbero potuto dimostrare interessi contrastanti con l'obiettivo etico. L'Advanced Technology External Advisory Council (ATEAC) ha provocato tante polemiche che un consistente gruppo di dipendenti della piattaforma hanno firmato una lettera di protesta. Il movimento è stato così repentino e impressionante da indurre in pochi giorni la *governance* di Google a abbandonare l'iniziativa per il momento<sup>4</sup>.

Il rapporto tra intelligenza umana e meccanica era già affrontato in un famoso articolo di Turing<sup>5</sup>, nel quale veniva proposto un metodo per capire se una macchina potesse essere scambiata per un essere umano, chiamato gioco dell'imitazione, divenuto poi famoso come Test di Turing. La dinamica del gioco prevedeva due agenti chiusi in stanze separate capaci di comunicare con l'esterno attraverso telescriventi. I giudici, inesperti di tecnologia, avrebbero potuto fare domande su ogni argomento per un tempo breve e poi decidere se uno dei due interlocutori fosse una macchina. L'idea era che se una parte dei giudici si ingannava in un certo numero di occasioni era possibile prendere in considerazione una risposta positiva alla più complessa domanda «se le macchine possano pensare».

La proposta di Turing ebbe molto successo e fu oggetto di un grande dibattito, come mostrano le tante pubblicazioni dedicate a questo tema nel

---

<sup>4</sup> La scelta di rinunciare al comitato etico esterno è stata comunicata sul blog di Google pochi giorni dopo la sua istituzione, il 4 Aprile 2019 con un post a firma di Kent Walker, dal titolo: An external advisory council to help advance the responsible development of AI, reperibile alla URL: <https://www.blog.google/technology/ai/external-advisory-council-help-advance-responsible-development-ai/>. La proposta è durata quindi solo dal 26 marzo al 4 aprile. Un resoconto della vicenda si può trovare in Knight (2019).

<sup>5</sup> Turing (1950).

tempo<sup>6</sup>. Al Test di Turing è anche dedicato un premio, il Loebner Prize<sup>7</sup> che viene consegnato ogni anno al software più efficiente nel superare il gioco dell'imitazione.

Turing disse espressamente, in una conversazione radiofonica del 1952, pubblicata successivamente, che la macchina deve fare finta di comportarsi come un essere umano fino a ingannare il giudice.

The idea of the test is that the machine has to try and pretend to be a man, by answering questions put to it, and it will only pass if the pretence is reasonably convincing. A considerable proportion of a jury, who should not be expert about machines, must be taken in by the pretence.<sup>8</sup>

L'idea che la macchina faccia finta e che debba avere capacità di ingannare una giuria di non esperti è interessante e ci riporta alla questione più generale di cosa intendiamo quando ci riferiamo a una macchina intelligente. Ancora Turing ci fornisce degli spunti di riflessione in un articolo del 1948 sull'*Intelligent machinery*, nel quale sostenne che l'attribuzione dell'intelligenza a un comportamento riguarda sia le caratteristiche dell'agente che viene valutato sia la prospettiva dell'osservatore «the extent to which we regard something as behaving in an intelligent manner is determined much by our state of mind and training as by the properties of the object under consideration»<sup>9</sup>.

Se riconosciamo che l'intelligenza è attribuita socialmente, e conta molto la condizione di chi deve valutare, tale prospettiva offre un primo punto di vista rivoluzionario sull'uso dei calcolatori nella nostra vita quotidiana. Se chi programma le macchine è consapevole che sono in grado di ingannare gli inesperti e far loro ritenere che i loro comportamenti siano intelligenti è possibile che il nostro concetto di intelligenza debba essere considerato flessibile. L'inesperienza delle regole e dei metodi di costruzione e sviluppo dei dispositivi software e hardware può spingere le persone a ritenere che la macchina svolga compiti intelligenti e soprattutto trasforma la nozione di intelligenza includendo i dispositivi meccanici come candi-

---

6 Cfr. tra l'altro Shieber (2004), Moor (2006), Epstein, Roberts, Beber (2009) per una rassegna degli articoli dedicati al Test di Turing.

7 Si tratta di un premio che prende spunto dal test di Turing per premiare il software che meglio di altri mostra di saper rispondere alle domande di un giudice. Per maggiori dettagli sul premio si può vedere il sito che riporta la storia fin dalle sue origini <http://www.loebner.net/Prizef/loebner-prize.html> oppure quello dove sono descritte le edizioni più recenti della competizione <http://www.aisb.org.uk/events/loebner-prize>.

8 Turing (1952/2004, 495)

9 Turing (1948/2004, 431)

dati a esibirla, proprio come altri agenti sociali. Tale cambiamento ha effetto retroattivamente sul giudizio che abbiamo dei comportamenti umani.

Come suggeriva Norbert Wiener, il tema dell'intelligenza delle macchine è strettamente connesso a quello della presa di decisione e spesso l'attribuzione dell'intelligenza alle macchine si basa sulle superiori capacità computazionali dei computer, in grado di gestire grandi quantità di dati strutturati. Tali caratteristiche spingono ad attribuire alla macchina la responsabilità della presa di decisione anche in campi delicati per la vita delle persone, senza sapere esattamente come saranno gestiti.

For the man who is not aware of this, to throw the problem of his responsibility on the machine, whether it can learn or not, to cast his responsibility to the winds, and to find it coming back seated on the whirlwind.<sup>10</sup>

La questione della responsabilità nella presa di decisione della macchina è cruciale nel dibattito sull'intelligenza artificiale. Il progetto di costruzione di macchine sempre più autonome in grado di agire su diversi terreni implica che questi dispositivi siano dotati di una autonomia decisionale e presuppongono che la scelta intorno alla decisione da intraprendere sia inscritta già dal programma che ne governi le prestazioni. Si possono fare molti esempi calzanti dal soldato robot sul campo militare alla guida autonoma, passando per le macchine capaci di compiere diagnosi mediche o di supportare il giudice nella presa di decisione intorno alla pena da infliggere a un colpevole<sup>11</sup>. L'intelligenza meccanica, quindi, si accompagna all'autonomia decisionale senza che sia sempre possibile rinvenire i criteri adottati, è soprattutto senza che la macchina possa esibire alcuna autoriflessione sulle proprie scelte. La *agency* intelligente è quindi sganciata ormai inevitabilmente dalla coscienza e dall'agire umano in senso stretto, sebbene comunque per ora siano gli esseri umani a progettare i dispositivi autonomi e quindi a definire le regole sulla base delle quali l'intelligenza meccanica esercita la sua azione.

Ma di quale nozione di intelligenza stiamo parlando? Non possiamo fare a meno di notare che nel corso della storia dell'intelligenza artificiale (poco meno di 70 anni) questa abbia più volte cambiato rotta, spostando spesso i metodi, ma anche i risultati sulla base dei quali definire una macchina come intelligente. Nei prossimi paragrafi proveremo a individuare le diverse definizioni di intelligenza in particolare distinguendo le diverse soluzioni rispetto alla rilevanza o meno del corpo.

---

<sup>10</sup> Wiener (1950/1954, 185).

<sup>11</sup> Fry (2019, cap. 1).

### **3. La rappresentazione dell'intelligenza meccanica e il rapporto col corpo**

La tecnologia ha un carattere diverso dalla scienza dal punto di vista epistemologico. Almeno in teoria, infatti, la scienza si occupa di comprendere come stanno le cose, mentre la tecnologia si interessa di come devono essere le cose per funzionare; per esempio, quanto cemento deve stare nel ponte perché possa reggere i carichi ai quali è sottoposto?

Gli strumenti, cioè, sono, a certe condizioni, dei modi per guardare al funzionamento della nostra interazione con loro e costituiscono una mediazione tra noi e il mondo esterno. In tal modo consentono di riprogettare il mondo che ci circonda per renderlo più alla nostra portata. Secondo Weizenbaum la tecnologia, però, non ha impatto solo sulla realtà circostante come processo di trasformazione delle sue caratteristiche, ma anche sul modo in cui riflettiamo la nostra immagine nel mondo modificato dalla nostra volontà di intervento.

They [tools] are then part of the stuff out of which man fashions his imaginative reconstruction of the world. It is within the intellectual and social world he himself creates that the individual prehearses and rehearses countless dramatic enactments of how the world might have been and what it might become. That world is the repository of his subjectivity. Therefore it is the stimulator of his consciousness and finally the constructor of the material world itself. It is this self-constructed world that the individual encounters as an apparently external force. But he contains it within himself; what confronts him is his own model of a universe, and, since he is part of it, his model of himself.<sup>12</sup>

La tesi di Weizenbaum, quindi, è che quando si inventano gli strumenti, contestualmente si attiva una trasformazione del mondo che implica un cambiamento anche di ciò che percepiamo come umano, in quanto l'essere umano è parte del mondo che con lo strumento si sta riorganizzando. La definizione delle tecniche non si limita a modificare la relazione con l'esterno nel senso di una facilitazione e di una riprogettazione di alcune pratiche, ma spinge a una nuova definizione della soggettività, che per Weizenbaum riguarda il riflettersi della soggettività nell'oggetto tecnico, in quanto parte integrante della rappresentazione del mondo esterno.

La discussione sulla possibilità di una simulazione o emulazione da parte della macchina dell'intelligenza prevede una definizione delle componenti della capacità umana replicabili meccanicamente, o simulabili rispetto all'esito dell'esecuzione del compito.

---

<sup>12</sup> Weizenbaum (1976, 18).

Quando Turing discuteva su quali fossero gli ambiti sui quali far esercitare l'attività della macchina intelligente, descriveva una serie di compiti scelti tra quelli nei quali il ruolo del corpo è marginale. Quella che segue è la lista degli ambiti a suo avviso più promettenti.

We propose to try and see what can be done with a 'brain' which is more or less without a body, providing at most organs of sight, speech and hearing. We are then faced with the problem of finding suitable branches of thought for the machine to exercise its powers in. The following fields appear to me to have advantages:

- (i) Various games e.g. chess, noughts and crosses, bridge, poker
- (ii) The learning of languages
- (iii) Translation of languages
- (iv) Cryptography
- (v) Mathematics.<sup>13</sup>

L'assenza del corpo caratterizza la maggior parte dei compiti che verranno a poco a poco attribuiti alle macchine intelligenti. Le attività sono preferite perché hanno relativamente poco a che fare con il corpo, perché le altre sono ritenute troppo complesse per la macchina. L'apprendimento del linguaggio sarebbe stato, secondo Turing, «the most impressive, since it is the most human of these activities»<sup>14</sup>. Tale posizione quindi associa la possibilità dell'intelligenza a una macchina, suggerendo implicitamente che per svolgere attività intelligenti il corpo non sia necessario. L'apprendimento del linguaggio costituisce un'attività limite per lui, perché il funzionamento del linguaggio si potrebbe descrivere come manipolazioni di simboli. Il progetto di educazione della macchina potrebbe avvenire attraverso l'intervento di un'interferenza proveniente dall'esterno capace di orientare il comportamento della macchina nella direzione desiderata.

Nell'articolo scritto nel 1950, invece, Turing si preoccupa di più dell'assenza di corpo nel caso dell'evoluzione del processo educativo della macchina, non tanto per la mancanza di organi di senso o arti preposti al movimento, quanto per la relativa presunta assenza della capacità emotiva. In un processo educativo di un dispositivo sarà necessario predisporre «some other unemotional channels of communication»<sup>15</sup>, a meno di utilizzare metodi troppo poco ortodossi e, in un certo senso, rischiare di torturare la macchina.

L'idea di Turing sembra essere basata su una completa scissione tra attività del corpo e intelligenza, pur mantenendo l'eccezione del linguaggio,

---

<sup>13</sup> Turing (1948/2004, 420).

<sup>14</sup> Turing (1948/2004, 421).

<sup>15</sup> Turing (1950/2004, 461).



che sarebbe una specie di testa di ponte di capacità collegate al corpo nella macchina, e sulla cui possibilità di Turing mantiene qualche perplessità. La visione di Turing sul ruolo del linguaggio nell'educazione della macchina, lascerebbe supporre che questo, pur potendo essere compreso fino in fondo solo nel suo carattere di intenzionalità inaccessibile alla macchina, potrebbe tuttavia essere usato dal computer con l'inganno. Si tratterebbe di insegnare alla macchina a fare finta di maneggiare il linguaggio abbastanza da ingannare giudici inesperti. Questo era il tipo di intelligenza alla quale ritengo pensasse Turing, considerando il carattere sociale della sua definizione.

I *caveat* che, nonostante il grande ottimismo, permeavano il lavoro pionieristico di Turing, furono del tutto dimenticati dai successori. Il ruolo attribuito al linguaggio da Turing, che conservava un certo carattere di ambivalenza proprio della comunicazione interpersonale, non venne raccolto dai successori pionieri nell'ambito dell'intelligenza artificiale come John McCarthy, Herbert Simon, Marvin Minsky e altri. La letteratura sull'IA mantiene la centralità del linguaggio, ma considerandolo solo come strumento per rappresentare la conoscenza nel software di macchine intelligenti, pensandolo quindi come una riproduzione delle caratteristiche della logica.

La logica, infatti, pur usando un sistema formale che prevedeva la presenza di simboli, formule e espressioni composte secondo regole ben formate, che poteva essere scambiato per un linguaggio, non consentiva la possibilità di riprodurre la caratteristica ambivalenza, polisemicità, e variabilità proprie delle lingue naturali. Nella già citata Conferenza di Dartmouth<sup>16</sup>, per esempio, tutti i riferimenti al linguaggio non riguardano il contesto nel quale Turing aveva usato il concetto, e cioè il carattere comunicativo e di interferenza da lui indicato. Il linguaggio non era che un metodo, uno strumento per rappresentare informazioni e ottenere conclusioni applicando precise regole di inferenza, proprie della programmazione logica.

It therefore seems to be desirable to attempt to construct an artificial language which a computer can be programmed to use on problems requiring conjectures and self-reference. It should correspond to English in the sense that short English statements about the given subject matter should have short correspondents in the language [...]. I hope to try to formulate a language having these properties and in addition to contain the notions of physical object, event, etc. with the hope of using this language it will be possible to program a machine to learn to play games well and do other tasks.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> McCarthy *et al.* (1955).

<sup>17</sup> McCarthy *et al.* (1955).

Da questo passaggio è chiaro che il modello epistemico che presidiava il progetto dell'intelligenza artificiale dopo Turing non ripropose l'importanza del ruolo ambivalente del linguaggio come strumento di comunicazione, capace di produrre effetti trasformativi attraverso l'interazione con la macchina. In *Programs with common sense* McCarthy<sup>18</sup> stabiliva gli obiettivi del suo lavoro nell'IA: 1) un programma per manipolare affermazioni strumentali comuni usando un linguaggio formale adeguato (una parte del calcolo dei predicati); 2) il programma base sarebbe stato in grado di trarre conclusioni immediate a partire da una lista di premesse; 3) nel suo programma le procedure dovevano essere descritte usando un linguaggio preciso, e così doveva essere per le attività euristiche. Anche dopo quel periodo McCarthy era completamente convinto che il problema della generalità in IA consistesse nella definizione di un linguaggio capace di rappresentare la conoscenza di senso comune in modo che fosse possibile includerla in un database strutturato<sup>19</sup>.

Il gruppo di ricerca di Herbert Simon, un altro dei gruppi più importanti per l'IA, riguardo il linguaggio e la comunicazione con la macchina sosteneva un approccio simile a quello di McCarthy, sebbene non condivideva con lui la stessa fiducia in una rappresentazione logica della conoscenza. In un articolo dell'epoca si legge:

It seems that the rise of effective communication between man and computer will coincide with the rise in the intelligence in the computer [...]. But at this point in history, the only way we can obtain more intelligent machines is to design them – we cannot yet grow them, or breed them, or train them by the blind procedures that work with humans.<sup>20</sup>

L'idea quindi di addestrare la macchina, come avrebbe desiderato Turing, era stata accantonata dal gruppo di studiosi all'epoca *mainstream* dell'IA. La loro proposta era piuttosto costruire un sistema di regole, anche di carattere euristico, capaci di spingere le macchine a prendere decisioni che sarebbero considerate intelligenti, qualora fossero il frutto dell'attività umana.

Marvin Minsky, un altro dei pionieri dell'intelligenza artificiale, sosteneva la tesi secondo la quale l'intelligenza poteva essere definita come quello che ancora non siamo capaci di comprendere, sebbene siamo pronti ad ammirare:

---

<sup>18</sup> McCarthy (1959).

<sup>19</sup> McCarthy (1971/1987).

<sup>20</sup> Newell, Shaw, Simon (1958/1963, 41)

To me “intelligence” seems to denote little more than the complex of performances which we happen to respect, but do not understand. [...] But we should not let our inability to discern a locus of intelligence lead us to conclude that programmed computer cannot think. For it may be so with man, as with machine, that when we understand finally the structure and program, the feeling of mystery (and self-approbation) will weaken.<sup>21</sup>

Anche nel caso di Minsky, l'intelligenza era caratterizzata da un comportamento che non si riusciva in prima battuta a spiegare indipendentemente da quali fossero gli agenti a esibirlo. I primi sostenitori dell'intelligenza artificiale abbracciavano senza riserve il funzionalismo<sup>22</sup>, secondo il quale l'attribuzione dell'intelligenza e soprattutto degli stati mentali non aveva a che fare con delle caratteristiche di tipo fisico, ma soltanto con la capacità dell'agente di svolgere un compito considerato intelligente, come manipolare simboli in input alla ricerca di una soluzione ottenuta come output della manipolazione.

Il primo progetto dell'intelligenza artificiale, al di là di una differenza intorno al ruolo del linguaggio, si appoggiava quindi su una rivisitazione della vulgata del dualismo cartesiano. Secondo la visione di Cartesio dei pionieri di questo campo, infatti, la mente sarebbe la *res cogitans* priva di estensione che allo stesso tempo sarebbe stata in grado di partecipare e interagire causalmente con il corpo, senza però essere in se stessa un fenomeno causale. Sequestrata nella sua posizione, con un rapporto incerto con il mondo fisico, per Cartesio, la mente ha un oggetto tipico e privilegiato del suo interesse nelle idee matematiche.

Secondo Philip Agre<sup>23</sup>, gli scienziati della prima ondata dell'IA furono ispirati dalle idee di Cartesio, facendo però un salto epistemologico rispetto alla sua posizione: «the mind does not simply contemplate mathematics, they asserted; the mind is itself mathematical, and the mathematics of mind is precisely a technical specification for the causally explicable operation of the brain»<sup>24</sup>.

Agre suggerisce un'interessante interpretazione della prima ondata dell'intelligenza artificiale. Questa sarebbe basata sulla metafora cognitiva della mente come intessuta di matematica, capace di dar conto del funzionamento del cervello: «Computational studies [...] were studies of

---

21 Minsky (1961/1963, 447)

22 Una possibile definizione del funzionalismo è che quello che rende qualcosa uno stato mentale è piuttosto quello che produce, che quello di cui è fatto. Per maggiori dettagli su questo argomento rimando alla voce Functionalism della Stanford Encyclopedia of philosophy <https://plato.stanford.edu/entries/functionalism/>

23 Agre (1997).

24 Agre (1997, 3).

faculties of *intelligence* and processes of *thought*, as part of a kind of cult of cognition whose icons were the rocket scientist, the symbolism of mathematics, and the computer itself»<sup>25</sup>.

Secondo l'autore, quindi; la visione dell'intelligenza dell'IA prevedeva un completo distacco dalle concrete situazioni vissute dagli esseri umani dotati di corpo immersi nel mondo. Il modo stesso di vedere i problemi a cui l'IA si accingeva a fornire delle soluzioni era tarato sul modo di percepire i problemi come astrattamente matematici, cioè come problemi strumentali per i quali le tecnologie potevano determinare effetti che avrebbero riguardato il mondo.

Tuttavia questa intelligenza computazionale di impostazione logicista, o di carattere simbolico-cognitivista, non ebbe sufficienti successi. I problemi per i quali forniva soluzioni erano solo i cosiddetti problemi giocattolo e non riuscì mai a uscire dal laboratorio con le sue pratiche.

Le questioni sollevate nel fallimento di questo progetto di intelligenza artificiale avevano a che fare con le stesse domande inevase che riguardavano l'impostazione filosofica dualista che implicitamente guidava le tracce degli studiosi<sup>26</sup>. La mancanza di attenzione per il corpo e per l'intelligenza come *embodiment* furono le probabili cause dell'insuccesso che sostanzialmente viene attribuito ai progetti di IA di quegli anni<sup>27</sup>. La data che consacra una specie di atto di morte di quel modello di ricerca può essere considerata il 1993 quando il governo americano decise di chiudere Strategic Computing Program finanziato da DARPA (Defence Advanced Research Project Agency), nato dieci anni prima per unificare tutte le ricerche finanziate dal governo americano nell'ambito dell'IA<sup>28</sup>. Tale chiusura fu accompagnata dalla nascita di un nuovo programma di ricerca High-Performance Computing (HPC) che invece puntava sull'amplificazione delle capacità computazionali piuttosto che su progetti di IA. Attualmente Darpa finanzia di nuovo ricerche di IA, ma queste riguardano tutte metodi di

---

25 Agre (1997, 3).

26 Agre (2005).

27 Segnalo brevemente che al tema dell'incorporazione o *embodiment* dell'intelligenza nel corpo si sono dedicati alcuni studiosi dell'ambito dell'IA, soprattutto nel versante filosofico. Per un approfondimento sul tema dell'*embodiment* Varela, Thompson, Rosch (1993). In questo testo si apre anche a un altro aspetto importante circa lo studio dell'intelligenza, il concetto di *extended mind* (mente estesa). Non solo la mente è configurata dal suo stare nel corpo, ma è anche orientata dall'ambiente nel quale si trova e dall'organizzazione culturale della società in cui vive. Per questa prospettiva si veda Clark, Chalmers (1998).

28 Franchi e Güzeldere (2005, 94-96).

*machine learning*<sup>29</sup>, che come vedremo (Cfr. § 5) costituiscono l'orizzonte più promettente di questo settore.

Come suggeriscono gli autori dell'articolo sulla *Revanche des neurones*, Cardon, Cointet e Mazières<sup>30</sup>, l'intelligenza artificiale non è più quella che era stata al centro delle ricerche dei suoi primi pionieri, cioè l'intelligenza computazionale di carattere simbolico, di cui ho parlato in questo paragrafo. Si tratta di un cambio di paradigma avvenuto silenziosamente, in cui è stata mantenuta in vita l'etichetta ma sostituita con un paradigma metodologico e epistemico completamente nuovo, nel quale, come vedremo, è meno marcata la distinzione tra intelligenza simbolica (che dovrebbe rappresentare il funzionamento del mentale) e corpo (che costituirebbe il contesto pratico dell'esperienza del mondo esterno).

Nel prossimo paragrafo affronteremo le origini cibernetiche della svolta del *machine learning* e le sue conseguenze epistemologiche.

#### 4. La cibernetica e l'interazione con la macchina

Il progetto dell'intelligenza artificiale era affiancato fin dal principio da un altro modello di sviluppo delle macchine, quello della cibernetica, un campo di ricerche transdisciplinare, inventato da Norbert Wiener. La cibernetica si proponeva di guardare alle macchine come a dispositivi indistinguibili da altri agenti organici. Il titolo del testo del 1948 che diede vita a questa transdisciplina era: *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. L'obiettivo della cibernetica era analizzare i dispositivi sotto il profilo della comunicazione e del controllo. Si considerava il controllo come un tipo particolare di comunicazione in cui era necessario non solo trasmettere un messaggio informativo, ma anche essere sicuri che l'altro agente avesse ricevuto ed eseguito l'ordine. Secondo tale rappresentazione esseri viventi e dispositivi meccanici potevano essere analizzati attraverso lo stesso modello scientifico di comportamento.

Il modello si basava sul funzionamento del *feedback* che permetteva all'agente che riceveva il messaggio di rispondere adattando il proprio comportamento al messaggio ricevuto dall'altro agente o dall'ambiente stesso. Vista da questa prospettiva, la capacità degli esseri viventi di ade-

---

29 Per una descrizione dei progetti finanziati da Darpa sotto la voce AI next campaign. Accelerating the third Wave è possibile consultare il sito della Darpa con la descrizione dettagliata dei finanziamenti attivati a partire da settembre 2018, accessibile nel sito dell'agenzia americana del Department of Defence: <https://www.darpa.mil/work-with-us/ai-next-campaign>

30 Mazières (2018).

guarsi all'ambiente per sopravvivere poteva essere valutata in modo simile alla capacità delle macchine di obbedire agli ordini impartiti o meglio di comportarsi in maniera teleologica, essendo in grado di portare a termine il proprio compito.

Il principale modello di riferimento della cibernetica era la recente esperienza bellica nella quale radar, missili balistici e altri dispositivi meccanici funzionavano per realizzare un obiettivo, mostrando così di possedere una loro finalità nel raggiungere lo scopo che era loro prefissato, qualunque fosse: dal riconoscere un velivolo nemico sul radar, a inseguire un obiettivo in movimento per colpirlo:

Wiener came to see the predictor as a prototype not only of the mind of an inaccessible Axis opponent but of the Allied anti-aircraft gunner as well, and then even more widely to include the vast array of human proprioceptive and electro-physiological feedback systems. The model then expanded to become a new science known after the war as "cybernetics," a science that would embrace intentionality, learning, and much else within the human mind.<sup>31</sup>

La tesi di Peter Galison – uno studioso di cibernetica membro della *Stanford School*<sup>32</sup> – è che la guerra aveva trasformato ogni nemico in un nemico meccanico:

On the mechanized battlefield, the enemy was neither invisible nor irrational; this was an enemy at home in the world of strategy, tactics, and maneuver, all the while thoroughly inaccessible to us, separated by a gulf of distance, speed, and metal. It was a vision in which the enemy pilot was so merged with machinery that (his) human-nonhuman status was blurred. In fighting this cybernetic enemy, Wiener and his team began to conceive of the Allied anti-aircraft operators as resembling the foe, and it was a short step from this elision of the human and the nonhuman in the ally to a blurring of the human-machine boundary in general.<sup>33</sup>

L'idea quindi che il nemico non fosse un altro essere umano, ma un agente strettamente connesso con una macchina spingeva a ritenere che anche le forze aeree alleate fossero simili al nemico<sup>34</sup>. Sul campo di battaglia

---

31 Galison (1994, 229)

32 La Stanford School è una scuola di filosofia della scienza di impostazione pluralista, cioè contro l'idea della scienza come un tutto unitario, i cui membri originari erano passati per la Stanford University tra gli anni Ottanta e Novanta. Le tesi di questo gruppo di studiosi si concentravano sulla natura plurale dei modelli scientifici e su un approccio post-positivistico a basato sulle pratiche della conoscenza scientifica.

33 Galison (1994, 233)

34 Cfr. Galison 1994 "I will argue that the system of weaponry and people that Wiener had in mind was predicated on a picture of a particular kind of enemy. On the mechanized battlefield, the enemy was neither invisible nor irrational; this was an enemy

avveniva questa elisione, questa confusione del confine tra essere umano e macchina in generale.

Tale sconfinamento della macchina nell'ambito del vivente era stata già suggerita da un articolo scritto da Wiener con altri due suoi colleghi, Arturo Rosenblueth e Julian Bigelow, dal titolo *Behavior, purpose, teleology*, proprio durante la seconda guerra mondiale.

A further comparison of living organisms and machines leads to the following inferences. The methods of study for the two groups are at present similar. Whether they should always be the same may depend on whether or not there are one or more qualitatively distinct, unique characteristics present in one group and absent in the other. Such qualitative differences have not appeared so far. The broad classes of behavior are the same in machines and in living organisms.<sup>35</sup>

In questo articolo si mettevano le basi per affermare che non c'erano differenze di rilievo nei metodi di studio relativi a esseri viventi e alle macchine dal punto di vista della comunicazione e del controllo. Tale conclusione, quindi, suggeriva un abbattimento sostanziale della barriera che separava organico e inorganico. La prospettiva di un possibile studio congiunto di esseri viventi e macchine rispetto alla comunicazione – di cui il controllo era solo un caso particolare – consentiva di analizzare i dispositivi meccanici come casi analoghi a creature organiche, ma prospettava soprattutto la possibilità di un incontro, di una relazione, di un'integrazione tra viventi, in particolare umani, e macchine.

Se quindi le macchine potevano essere integrate negli esseri umani come una loro parte, come suggerivano le ricerche della cibernetica, il problema della radicale separazione tra loro sarebbe stato superato. In particolare sarebbe stata superata la principale mancanza dell'intelligenza artificiale, quella relativa alle capacità del corpo, a cui si sarebbe potuto sopperire attraverso una integrazione con il corpo dell'utente dell'interazione con la macchina.

L'idea di una integrazione tra esseri umani e macchine e di una loro collaborazione basata sul principio della comunicazione e del controllo fu estremamente proficua, molto più di quella dell'intelligenza artificiale almeno fino agli anni Duemila. Dall'interazione uomo-macchina derivarono alcuni dei maggiori successi dell'informatica, dal sistema operativo che si propone come *user-friendly*, basato sulla programmazione orientata agli oggetti (*object-oriented programming*), che introduce icone, finestre,

---

at home in the world of strategy, tactics, and maneuver, all the while thoroughly inaccessible to us, separated by a gulf of distance, speed, and metal" (p. 233).

<sup>35</sup> Rosenblueth, Wiener, Bigelow (1943, 21).



*groupware*, e la capacità intuitiva di cliccare con il mouse o col dito sulle icone, all'idea di una vera e propria simbiosi umano meccanica suggerita da Licklider<sup>36</sup>. L'integrazione con la macchina era alternativa alla sostituzione dell'attività umana da parte della macchina nello svolgere compiti intelligenti, prospettata dall'IA. L'integrazione, infatti, prevedeva una collaborazione nella quale ciascun agente avrebbe mantenuto le proprie caratteristiche più qualificanti integrandosi con l'altro: «To think in interaction with a computer in the same way that you think with a colleague whose competence supplements your own will require much tighter coupling between man and machine»<sup>37</sup>.

L'idea stessa di interazione con la macchina derivava dalla cibernetica come disciplina che si occupava della comunicazione e del controllo. La mia tesi è che il vero contributo rivoluzionario all'IA da parte della cibernetica consista nella riflessione sulla centralità della comunicazione tra esseri umani e macchine, e che dalle conseguenze di questa impostazione derivino i maggiori successi della disciplina in generale, e l'entrata in una nuova agenda di ricerca. Comunemente invece si ritiene che mentre l'IA era concentrata sulla riproduzione della mente, la cibernetica fosse interessata alla riproduzione del cervello. Sebbene fossero in atto questi due diversi orientamenti, ritengo che si trattasse comunque di modelli astratti da riprodurre nella macchina, nessuno dei quali aveva davvero a che fare né con la mente è col cervello umano. Si trattava di diverse impostazioni su come costruire un modello efficiente dell'attività umana. L'aspetto della riproduzione dell'attività neurale era oggetto del progetto di ricerca del connessionismo<sup>38</sup>, che spesso viene associato allo sviluppo delle macchine intelligenti della cibernetica<sup>39</sup>. L'identificazione tra cibernetica e interesse per una replica meccanica del funzionamento del cervello, poi incarnato dal connessionismo, rimanda alla tradizionale descrizione della storia dell'intelligenza meccanica di impostazione cibernetica<sup>40</sup>. Eppure l'articolazione dell'interazione uomo-macchina è stata l'eredità della cibernetica che ha avuto gli esiti di maggior impatto sull'IA, perché fu in grado di

---

36 Licklider (1960).

37 Licklider (1960, 4).

38 Cfr. McClelland, Rumelhart, Hinton, (1988)

39 A mio avviso l'esito del connessionismo come influenza della cibernetica sull'IA rappresenta un aspetto e nemmeno quello più rilevante, citato per esempio in Cardon *et al.* (2018), della cibernetica e del suo impatto sull'IA.

40 Vedi Cordeschi (2002) per una descrizione precisa dei diversi modelli di intelligenza in gioco all'epoca: dall'emulazione della mente attraverso un sistema fisico simbolico al connessionismo che invece si proponeva di emulare una rete neurale in cui i singoli nodi erano unità elementari che agivano in parallelo con tutti gli altri nodi collegati da una rete che si attivava a seconda della quantità di stimoli ricevuti.

costruire un metodo per la cattura dei modelli cognitivi umani necessari per l'evoluzione delle macchine e la loro progressiva autonomizzazione.

Fu Licklider, inoltre, che pure aveva partecipato alle fasi progettuali della cibernetica<sup>41</sup> insieme a Robert Taylor, a progettare l'idea del computer come strumento di comunicazione<sup>42</sup>. I due suggerivano l'esigenza di un dispositivo in grado di connettere macchine differenti, capaci sia di interagire tra loro, sia di mediare con gli esseri umani. L'obiettivo delle macchine interconnesse era aperto a ogni possibile uso, anche a usi imprevisi o non ancora ipotizzati:

These new computer systems we are describing differ from other computer systems advertised with the same labels: interactive, time-sharing, multiaccess. They differ by having a greater degree of open-endedness, by rendering more services, and above all by providing facilities that foster a working sense of community among their users.<sup>43</sup>

Tale articolo fu l'anticipazione della nascita di Arpanet, l'antesignana della rete Internet che si realizzò solo un anno dopo, sotto la guida di Taylor nell'ambito di un ufficio di ARPA (successivamente divenuta DARPA) chiamato IPTO (Information Processing Technique Office).

A very important part of each man's interaction with his on-line community will be mediated by his OLIVER.[...] At your command, your OLIVER will take notes (or refrain from taking notes) on what you do, what you read, what you buy and where you buy it. It will know who your friends are, your mere acquaintances. It will know your value structure, who is prestigious in your eyes, for whom you will do what with what priority, and who can have access to which of your personal files. It will know your organization's rules pertaining to proprietary information and the government's rules relating to security classification.<sup>44</sup>

La lungimiranza di Licklider e Taylor non solo anticipò e indirizzò la nascita della rete Arpanet, ma si spinse anche a introdurre il tema della datificazione e della possibilità di ottenere dati e connessioni sui comportamenti delle persone ai fini di anticiparne e orientarne i comportamenti<sup>45</sup>. OLIVER, che rappresenta una specie di assistente personale onnisciente che i due studiosi prevedono, è l'antesignano di tutta la nuova serie di

---

41 Numerico (2010).

42 Licklider, Taylor (1968).

43 Licklider, Taylor (1968, 31)

44 Licklider, Taylor (1968,38-39).

45 Cfr. Numerico (2017) per una trattazione di come Licklider abbia anticipato il tema della datificazione nel suo libro sul futuro delle biblioteche (Licklider 1965).

servizi e progetti legati all'analisi dei Big Data nell'ambito della ricerca sociale.

È a questo progetto di datificazione che si riferiscono i nuovi e più promettenti sviluppi della *data science* e degli algoritmi di *machine learning* che attualmente rappresentano la nuova ondata di intelligenza artificiale.

## 5. Data science e algoritmi

La diffusione della rete Internet e dei massicci processi di datificazione ha messo a disposizione dell'analisi tecnologica una grande quantità di dati prima impensabile. Fu proprio ARPA a finanziare il progetto della rete Arpanet e a sostenere il processo di integrazione, che al principio riguardò solo centri di ricerca e successivamente, con la diffusione del World Wide Web<sup>46</sup>, incluse anche tutti i computer che potevano essere connessi in rete e i loro utilizzatori. La grande disponibilità di dati ha riaccessato le speranze per un nuovo modello di intelligenza artificiale che non si basi sul metodo top-down della definizione di regole per risolvere problemi, come avveniva in passato, ma si concentri piuttosto su una logica induttiva: sulla capacità di trovare delle correlazioni utili per diversi obiettivi di carattere predittivo, tra le ingenti quantità di dati rilasciate in rete.

Questo è il mantra dei Big Data e degli algoritmi che vengono messi in azione per analizzare e organizzare le grandi quantità di dati. La statistica è la scienza principale utilizzata in questo contesto, ma gli esperti di *data science* sostengono che la quantità ingente di dati implichi una trasformazione parziale delle metodologie e delle pratiche per la loro gestione, richiedendo soluzioni completamente originali. L'obiettivo della *data science* che rappresenta la frontiera più promettente dell'attuale orientamento dell'IA, non è tanto spiegare i dati, fornendo un modello che ne renda conto, quanto costruire algoritmi in grado di fare previsioni sulla serie futura dei dati, indipendentemente dalle loro capacità di spiegazione. Cambia quindi la prospettiva generale attraverso la quale affrontare i dati rispetto alla più tradizionale ricerca statistica, che è orientata alla spiegazione<sup>47</sup>.

I dati sono analizzati con l'aiuto di algoritmi di *machine learning*. Tra questi quelli di maggior successo sono attualmente quelli di *deep learning*. Si tratta di metodi per analizzare i dati ricercando modelli che possano

---

<sup>46</sup> Il progetto promosso da Tim Berners-Lee nel 1989 decollò davvero solo nel 1993 con il lancio di Mosaic, il primo browser che aveva una diffusione globale indipendente dalla piattaforma informatica utilizzata.

<sup>47</sup> Kelleher, Tierney (2018, cap.1).

essere generalizzati e usati per fare delle previsioni per il futuro comportamento delle serie analizzate. Per esempio, nel caso di algoritmi per la diagnosi medica, si analizzano i dati di pazienti che hanno avuto un infarto, alla ricerca di caratteristiche ricorrenti che possano consentire a chi fa la diagnosi di prevedere l'avvento dell'infarto in anticipo e mettere in atto delle cure preventive<sup>48</sup>. Ma affinché un tale algoritmo possa funzionare, c'è bisogno di costruire i dati in un certo modo, costruire cioè dei cluster di pazienti a rischio di infarto che abbiano tutti le stesse caratteristiche.

Il metodo della *data science* è alla ricerca di correlazioni. Le correlazioni tra le serie di dati non possono essere considerate delle vere e proprie relazioni di causa effetto, ma rispondono piuttosto all'instaurazione di una reciprocità tra due serie di dati, per usare una categoria kantiana. La forza della correlazione deve essere misurata ed è rilevante solo a partire da una certa soglia<sup>49</sup>. Tuttavia, proprio in presenza di ingenti quantità di dati è possibile che le correlazioni, quando pure fossero rilevanti dal punto di vista quantitativo, potrebbero essere spurie, come mostra un brillante articolo di Calude e Longo<sup>50</sup>.

La datificazione e la costruzione di algoritmi che si propongono di fare previsioni dalle serie di dati, inoltre, ha bisogno di un presupposto imprescindibile, quello del controverso principio di induzione, tanto discusso in filosofia: il fatto che quello che è accaduto in passato continuerà a verificarsi in futuro. Inoltre, presuppongono la possibilità implicita di costruire cluster di individui che sono simili e condividono preferenze e comportamenti. La previsione appoggiata sulla serie di dati pregressi assume che il futuro non potrà che corrispondere al passato, principio che da Hume<sup>51</sup> in poi deve essere usato con cautela.

---

48 Kelleher, Tierney (2018, p. 98).

49 Kelleher, Tierney (2018, 105 e segg.).

50 Calude, Longo (2017).

51 La questione storicamente nota come il problema dell'induzione introdotto da David Hume (*A treatise of human nature*, 1739) è: come si fa partendo dalle passate esperienze a dimostrare che quelle stesse esperienze si ripresenteranno anche in futuro? «Our foregoing method of reasoning will easily convince us, that there can be no demonstrative arguments to prove, *that those instances, of which we have had no experience, resemble those, of which we have had experience*» (Hume 1888, Sect. VI, p.89). Questo problema classico dell'epistemologia dell'inferenza induttiva aleggia irrisolto anche nella ricerca di generalizzazione degli algoritmi. Gli algoritmi ad apprendimento supervisionato usano una base dati di training a partire dalla quale estrarre categorie e modelli che poi applicheranno sui dati oggetto delle inferenze. La replica nel futuro di quello che è già accaduto è tutta da dimostrare e non può essere assunta senza condizioni, soprattutto quando i dati sono normalizzati e la quantificazione è costruita ad arte per il reperimento dei meccanismi di riconoscimento delle regolarità (pattern recognition).

Il metodo generale che utilizza la nuova ondata di IA, in particolare quella applicata ai comportamenti umani, si basa sulla datificazione dell'agire umano e sull'identificazione di metodi per il *pattern recognition*, il riconoscimento di regolarità e probabilità di ripetizione di alcuni schemi di comportamento. Tuttavia tali regolarità, che si misurano sulla probabilità di una ripetizione, di un'abitudine – potremmo dire – hanno delle caratteristiche molto particolari. Da un lato si propongono come meccanismi di cattura dei comportamenti umani<sup>52</sup>, laddove la capacità di replicarli attraverso da definizione di regole top-down non è stata sufficientemente efficace, e dall'altro lato hanno una forte componente prescrittiva più che descrittiva<sup>53</sup>, perché tendono a orientare il comportamento delle persone a partire dagli schemi che si fanno delle loro preferenze o di quelle di altre persone che sono considerate appartenenti al medesimo cluster comportamentale. Inoltre, dal momento che la capacità di fare previsioni a partire dai dati è di carattere probabilistico, i giudizi che vengono espressi sulla pericolosità di alcuni individui, così come sulla tendenza a un certo stile di comportamento, mantengono comunque un carattere di interpretazione, che però viene occultato nel segreto sui meccanismi algoritmici prescelti<sup>54</sup>.

Sarebbe necessario, quindi, fare attenzione a quali siano gli ambiti nei quali adottare senza controindicazioni la capacità previsionale degli algoritmi di *machine intelligence* che sono tanto promettenti e tanto potenti. Il rischio di performatività e prescrittività degli algoritmi di *machine* e *deep learning* è segnalato anche da un report della Rand Corporation, dal titolo esplicativo: *An intelligence in our image*<sup>55</sup>. La Rand è un'agenzia di ricerca attiva nell'ambito della presa di decisione pubblica, che ha svolto un ruolo importante nello sviluppo dell'informatica negli US. Il risultato di questo report di monitoraggio e analisi dell'uso degli strumenti di Intelligenza Artificiale per prendere decisioni pubbliche e politiche è piuttosto problematico. Il report, dedicato all'analisi delle applicazioni sociali degli algoritmi di *machine learning* nell'ambito dell'IA, segnala che:

The opacity of algorithms makes it harder to judge correctness, evaluate risk, and assess fairness in social applications. It can also obscure the causal understanding behind decisions. These issues might be harmless if algorithms were (near) infallible. But most algorithms have only probabilistic guarantees of accuracy. And this is in the best possible scenarios, in which the right models and algorithms are applied appropriately, with the best intention to “perfect” data. Algorithm designers and users

---

52 Rouvroy, Berns (2013).

53 Chun (2019).

54 O'Neil 2016, Cramer, (2019).

55 Osoba e Welser (2017).

rarely have the luxury of such perfect scenarios. They must rely on assumptions that can fail and lead to unexpected results.<sup>56</sup>

La mancanza di una conoscenza totale delle situazioni nelle quali si fanno previsioni di tipo probabilistico, quindi, rischia di favorire – nell’ambito dell’uso sociale di questi metodi per la presa di decisione guidata dagli algoritmi intelligenti – pratiche non abbastanza affidabili e garantite, anzi opache e incomprensibili che si prestano a esiti iniqui e discriminatori nei confronti di gruppi di popolazione più deboli e incapaci di difendere i propri diritti.

Il rapporto tra presa di decisione, intelligenza e macchine è uno dei più controversi della rivoluzione informatica. Sebbene i metodi usati per l’intelligenza meccanica siano cambiati nel tempo, resta il problema che l’attribuzione alla macchina di sempre maggiori responsabilità decisionali e governamentali non permette di controllare le ragioni delle scelte che si compiono, proprio come sosteneva Wiener nel 1950. Esiste al momento un ampio dibattito nella letteratura sull’etica degli agenti artificiali a proposito di quanto e se si possa attribuire a tali macchine l’autonomia necessaria per essere un agente etico e quindi per essere responsabile delle proprie azioni<sup>57</sup>.

Sul problema è difficile dire una parola definitiva e non è questa la sede per gli approfondimenti, possiamo però segnalare la grande difficoltà di comprendere anche solo le ragioni di certe decisioni perché le macchine sono governate da algoritmi spesso opachi, come suggerisce Frank Pasquale<sup>58</sup> nel suo libro *Black box society*. Nel libro si discute dell’estrema segretezza di molti algoritmi governamentali che rendono impossibile controllare le pratiche di presa di decisione in settori come la finanza e l’informazione, tenendo il sistema e gli utenti in una situazione di grave asimmetria informativa. Tale stato di cose rischia di spostare gli *arcana imperii* della presa di decisione politica fuori dalle stanze dei governanti e dentro quelle degli algoritmisti che producono e diffondono “algoritmi intelligenti” per pren-

---

56 Osoba, Welser (2017, p. 3).

57 Per una ricognizione del problema della responsabilità legale degli agenti artificiali segnalo l’articolo di Peter Asaro (2016); inoltre la centralità del rapporto tra etica e tecnologia è testimoniata dall’aumento di riviste scientifiche dedicate a Etica e Tecnologia (per es. «Science and Engineering Ethics», «Science, Technology, & Human Values», «Ethics and Information Technology», oltre a «Philosophy and Technology» ecc.) a dimostrazione che esiste un problema sul rapporto tra tecnologia e questioni etiche, politiche e sociali. Nulla è più improbabile che ritenere che tra tecnologia e questioni politiche non ci siano collegamenti e che le decisioni sull’innovazione debbano essere indipendentemente dall’ingaggio politico e sociale che impongono, cfr. Latour (2010/2013).

58 Pasquale (2015).

dere decisioni in vari ambiti dello spazio pubblico, come segnala anche Rodotà. La sua posizione è chiarita nel passo che segue:

Ma quando l'algoritmo diviene il fondamento stesso del potere esercitato da un soggetto, com'è nel caso enfatizzato di Google, e tutto ciò che lo riguarda è avvolto dalla massima segretezza, allora siamo davvero di fronte alla nuova versione degli arcana imperii, che non tutelano solo la libertà di impresa ma si impadroniscono, direttamente o indirettamente, della vita stessa delle persone.<sup>59</sup>

E non si tratta solo di Google. Siamo di fronte a un processo di progressiva delegittimazione della decisione umana in favore di dispositivi commerciali, oscuri e non trasparenti, di proprietà di aziende for-profit che agiscono in modi impossibili da spiegare razionalmente che riguardano i cittadini e che impattano persino sulla libertà personale dei soggetti. Un esempio è l'algoritmo COMPAS dell'azienda Northpointe usato a supporto di alcuni tribunali americani per misurare il rischio di recidività dei colpevoli di un reato. Gli algoritmi di questo tipo misurano il *risk assessment score*, la valutazione del rischio del potenziale di recidività a commettere di nuovo il reato per il quale si viene condannati. Secondo un'indagine di Propublica, un network indipendente di giornalismo investigativo, poi supportato dai risultati di alcuni scienziati, è impossibile creare un algoritmo predittivo sulla recidività che sia corretto e insieme equo rispetto al pregiudizio razziale<sup>60</sup>.

## 6. Osservazioni finali

Abbiamo visto (Cfr. § 4) che l'ultima ondata dell'intelligenza artificiale basata sulla datificazione e sulla struttura algoritmica della ricerca quantitativa della capacità predittiva, di anticipazione e di influenza dell'azione umana e sociale ha la sua origine in una metafora del nemico come un agente artificiale parzialmente meccanico, metafora che si riverbera nell'umanità intera come suggerito da Galison<sup>61</sup> e Edwards<sup>62</sup>. Tale metafora ha permesso da un lato di incorporare la macchina nel corpo e quindi di accedere alla struttura della sensibilità e dell'esperienza umana trasformandola in dati da elaborare, e dall'altro ha costruito il meccanismo della datificazione

---

<sup>59</sup> Rodotà (2014, 38).

<sup>60</sup> Julia Ankwin, Jeff Larson (30 dic. 2016) "Bias in Criminal Risk Scores Is Mathematically Inevitable, Researchers Say", Propublica: URL: <https://www.propublica.org/article/bias-in-criminal-risk-scores-is-mathematically-inevitable-researchers-say>.

<sup>61</sup> Galison (1994).

<sup>62</sup> Edwards (1997).



come una discretizzazione, una riduzione alla quantità misurabile valutata attraverso il metodo dell'induzione. L'agire del corpo, le sue abitudini, i suoi comportamenti sono ridotti a dati con tutto quello che ne consegue in fatto di normalizzazione, rettificazione e cosiddetta pulitura delle informazioni. Il flusso così prodotto è analizzato attraverso algoritmi basati sulla teoria della probabilità che hanno il compito di prevedere, anticipare e talvolta persino provocare alcuni comportamenti.

Tale incorporazione della macchina nell'interazione umana porta con sé una riorganizzazione della struttura psichica e mentale dell'umano in una direzione difficile da valutare. La mediazione della macchina provoca una nuova individuazione psichica e collettiva della soggettività umana, suggerisce Bernard Stiegler<sup>63</sup>, introducendo il concetto di *pharmakon* per definire i dispositivi digitali: di possibile rimedio, ma anche potenziale veleno. Ogni tecnologia che costituisce un nuovo supporto per la memorizzazione, infatti, modifica il rapporto con l'interiorità e con la capacità cognitiva umana. Dürrenmatt, in un capitolo del racconto *L'incarico*<sup>64</sup>, descrive la trasformazione violenta di uno dei piloti bombardieri e l'incapacità del pilota di conservare la capacità di comprendere quello che sta facendo:

Lui pilota di un bombardiere, all'occorrenza poteva soltanto indicare quante città e quanti villaggi aveva bombardato, ma non quante persone aveva ucciso, e neppure come le aveva uccise[...] non lo sapeva si limitava a osservare i suoi strumenti e seguiva le indicazioni del suo marconista per guidare l'aereo [...] ma tra lui, Achille, e le sue vittime non c'era confronto le vittime non erano più nemmeno una razza inferiore, bensì qualcosa di vago, era come sterminare degli insetti [...] era una cosa astratta, puramente tecnica da considerare ormai soltanto per sommi capi, o meglio dal punto di vista finanziario [...] la morale era estirpata come un tumore maligno, l'odio era iniettato come uno stimolante contro un nemico che era un fantasma, se lui avesse visto un nemico reale prigioniero non avrebbe potuto odiarlo, certo combatteva contro un sistema contrario alla sua opinione politica, ma qualsiasi sistema, anche il più criminale, era un misto di innocenti e di colpevoli, [...] gli sembrava di non essere più una persona, ma soltanto un osservatore di lancette di orologi [...] il loro aereo era un computer volante, partiva volava fino alla meta, sganciava le bombe, tutto automatico, loro due avrebbero avuto soltanto una funzione di osservatori [...] l'uomo era un'illusione, o diventava una macchina senz'anima un apparecchio fotografico, un computer oppure una bestia".<sup>65</sup>

Dürrenmatt rimanda al carattere strutturalmente militare dei dispositivi intelligenti. Tale suggestione riguarda anche tecniche che non erano ancora in funzione quando venne scritto il testo. Si va dalle tavole da tiro

---

63 Stiegler (2015).

64 Dürrenmatt (1986).

65 Dürrenmatt (1986/1993, 1025-1026 §XXI).

dei missili durante la seconda guerra mondiale, alle bombe intelligenti e ai droni che uccidono manovrati da esseri umani che si trovano a migliaia di chilometri dal teatro di guerra, fino al soldato robot. L'intelligenza artificiale nasce e si applica in primo luogo allo scenario di guerra<sup>66</sup> e ha come proprio obiettivo la perdita di vista del nemico concreto e la costruzione di una rappresentazione parziale e distante dell'oggetto dell'azione. La questione al centro della follia di Achille è la completa automatizzazione del processo e la sua velocità di esecuzione che impediva all'essere umano di essere tenuto nel processo decisionale, mentre il dispositivo non smetteva mai di sorvegliare l'obiettivo e il pilota stesso.

L'uomo non è più padrone della decisione su come agire, perché questa dipende dai dispositivi di sorveglianza. Come in ogni processo di automazione l'azione è parcellizzata e deindividualizzata in modo che nessuno sappia esattamente cosa stia facendo. La macchina è quindi in capo a un processo di progressiva deresponsabilizzazione della presa di decisione. Questo meccanismo vale sia quando si tratti di un nemico da battere, sia quando si tratti di un progetto di marketing in cui si debba ricercare il target giusto per essere sollecitato dal prodotto da comunicare, come nel caso dello scandalo Cambridge Analytica<sup>67</sup>, sia quando si prende una decisione relativa alla valutazione del rischio di recidività di un condannato.

I dispositivi digitali interattivi sono, come ha suggerito Stiegler<sup>68</sup>, delle ritenzioni terziarie in quanto costituiscono un'esternalizzazione della memoria, e conseguentemente della capacità cognitiva umana. Si frappongono tra gli esseri umani in capo al processo di interpretazione e altri i cui comportamenti vengono analizzati attraverso la traccia digitale dei loro agiti raccolta conservata, processata, manipolata per fare supposizioni su come interpretare quei comportamenti. Tale esternalizzazione della memoria umana finisce per privare l'umano della sua capacità cognitiva che viene delegata alla macchina, lasciando all'essere umano nulla se non il processo di proletarianizzazione e un forte sentimento di risentimento e di odio, che è, secondo Stiegler, causato da questa assenza di capacità:

l'assenza dell'epoca essendo da parte a parte dominata dalla tecnologia reticolare costitutiva del "capitalismo cognitivo" che è innanzi tutto lo *sfruttamento totalizzante*

---

66 Edwards (1997).

67 Per i dettagli su questo scandalo si veda il recente intervento a Ted Talk di Carole Cadwalladr che aveva lavorato a scoprire come funzionava il sistema di acquisizione dei dati degli utenti Facebook per essere il target di messaggi pubblicitari politici prima a favore di Brexit e poi nelle elezioni americane a favore di Donald Trump [https://www.ted.com/talks/carole\\_cadwalladr\\_facebook\\_s\\_role\\_in\\_brexit\\_and\\_the\\_threat\\_to\\_democracy](https://www.ted.com/talks/carole_cadwalladr_facebook_s_role_in_brexit_and_the_threat_to_democracy)

68 Stiegler (2018).

*del farmaco* digitale a favore del capitalismo puramente e semplicemente computazionale, che raggiunge *in ciò* lo stadio della *proletarizzazione totale* nel non-sapere assoluto, che è la denoetizzazione compiuta: come *nichilismo funzionale* – questa funzione essendo quella dell'*informazione* di cui la nozione rimante gravemente impensata.<sup>69</sup>

Il farmaco rappresentato dal dispositivo digitale è completamente asservito al capitalismo e consegna l'essere umano al non sapere dal momento che lo priva delle sue capacità cognitive necessarie alla presa di decisione. Abbiamo visto che Wiener, per esempio, suggeriva che, anche nell'integrazione con la macchina, le decisioni avrebbero dovuto restare nelle mani dell'essere umano<sup>70</sup> in quanto unico agente in grado di anticipare con l'immaginazione l'esito finale dell'azione.

Il processo di integrazione con la macchina promosso dalla nuova ondata di Intelligenza Artificiale, tuttavia non consente di lasciare la presa di decisione agli esseri umani. Come abbiamo visto gli strati di funzionamento dell'algoritmo di *machine learning* – in particolare le soluzioni attualmente più efficienti dette *deep learning* – non consentono di seguire il funzionamento della procedura in tutto il suo progresso. È inevitabile come aveva già compreso Wiener<sup>71</sup> che: «It may be seen that the result of a programming technique of automatization is to remove from the mind of the designer and operator an effective understanding of many of the stages by which the machine comes to its conclusions and of what the real tactical intentions of many of its operations may be»<sup>72</sup>.

Tale asimmetria esperienziale della macchina è tattica perché i Big Data non possono essere controllati direttamente dall'operatore umano. Da una asimmetria gestionale si producono in conseguenza sia l'asimmetria cognitiva rispetto all'operatore umano sia la difficoltà oggettiva di contenere e sostenere la responsabilità dell'agire che viene artificialmente attribuita alla macchina, senza che la macchina abbia una piena *agency* morale. Se, come suggeriva Turing<sup>73</sup>, l'individuazione dell'intelligenza è costruita socialmen-

---

69 Stiegler (2018, 63, trad. mia).

70 Cfr. § 2 per la discussione sulla responsabilità decisionali che avrebbero dovuto rimanere saldamente in mano all'essere umano, come dimostra anche discutendo il problema sulla cosiddetta, *push button war* Wiener (1960). «If we use, to achieve our purposes, a mechanical agency with whose operation we cannot efficiently interfere once we have started it, because the action is so fast and irrevocable that we have not the data to intervene before the action is complete, then we had better be quite sure that the purpose put into the machine is the purpose which we really desire and not merely a colourful imitation of it» (p.1358).

71 Wiener (1960).

72 Wiener (1960, 1357).

73 Turing (1948).

te<sup>74</sup> ed è anche il frutto dell'ignoranza di chi la attribuisce, e se la struttura della digitalizzazione come esternalizzazione della memoria produce il non-sapere assoluto e la proletarizzazione dell'umano<sup>75</sup>, allora nessuno è in grado di dubitare dell'intelligenza della macchina, che determina il suo primato a partire dall'esternalizzazione delle capacità di memorizzazione dell'umano.

Da questa prospettiva, quindi, i metodi dell'IA, in particolare i metodi quantitativi usati dagli algoritmi per interpretare i Big Data di natura sociale non si porrebbero in una logica della competizione rispetto agli esseri umani, ma proporrebbero piuttosto un cambiamento del paradigma epistemologico e conseguentemente anche politico della presa di decisione e dell'analisi nell'ambito delle scienze sociali. Questo cambio di paradigma, però, come suggerisce ancora Stiegler<sup>76</sup>, ha un carattere politico prima che epistemologico, e avrebbe come conseguenza, se non viene adottato con molta cautela, la perdita della capacità cognitiva umana di valutarne l'efficacia e la correttezza. Le decisioni prese dalle macchine non possono essere controllate, se non con sistemi *ad hoc*. Costruire dispositivi psicosociali di controllo degli algoritmi è una scelta che attiene al sistema di regole sociali e politiche per l'uso di questi strumenti, a meno di sposare l'interpretazione del determinismo tecnologico. Del resto abbiamo visto che la tecnologia si propone come possibile organizzazione della società, suggerisce un dispositivo complesso che introietta e proietta un certo modello di convivenza progettato da forze geo-politicamente e storicamente collocate, come nel caso dei Big Data<sup>77</sup>. Tale disegno politico di impostazione tecnologica può essere controllato sia dal sistema del diritto, sia dalle regole di convivenza di una collettività. Come implementare gli algoritmi di intelligenza artificiale e a che cosa applicarli è una decisione sociale e politica che non può esserci imposta come un obbligo inevitabile, ma deve essere oggetto di una costante negoziazione.

## **Bibliografia**

Agre, P. E. (2005), *The soul gained and lost: artificial intelligence as a philosophical project*, in Franchi S. Güzeldere G. (2005) (Eds.) *Mechanical*

---

74 Cfr. § 2 per maggiori dettagli sulla posizione di Turing al riguardo.

75 Stiegler (2015a).

76 Stiegler (2015b).

77 Come è ben noto la culla della maggior parte delle aziende Internet capaci di trattare i Big è nella Silicon Valley, in California (Morozov 2017).

- bodies, computational minds: artificial intelligence from automata to cyborgs*, Cambridge (Mass.): MIT Press: 153-173.
- Agre, P.E. (1997), *Computation and human Experience*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Ankwin, J., Larson, J. (2016) *Bias in Criminal Risk Scores Is Mathematically Inevitable, Researchers Say*, in «Propublica» (30 dec. 2016), URL: <https://www.propublica.org/article/bias-in-criminal-risk-scores-is-mathematically-inevitable-researchers-say>.
- Asaro, P. (2016) *The liability problem for autonomous artificial agents*, «AAAI Spring Symposium Series» Ethical and Moral Considerations in Non-Human Agents, URL: <https://www.aaai.org/ocs/index.php/SSS/SSS16/paper/view/12699/11949>
- Calude, C.S. & Longo, G. (2017) “The Deluge of Spurious Correlations in Big Data”. *Found Sci* (2017) 22: 595. <https://doi.org/10.1007/s10699-016-9489-4>
- Cardon, D., Cointet, J.P., Mazières, A. (2018) *La revanche des neurones. L'invention des machines inductives et la controverse de l'intelligence artificielle*, «Réseaux» 2018/5 (n° 211): 173-220. DOI 10.3917/res.211.0173.
- Chun, W. H. (2019), *Queerying Homophily*, In Apprich, C., Chun, W. H., Cramer, F., Steyerl, H. *Pattern Discrimination*, Minneapolis: University of Minnesota Press and Meson Press, 59-97.
- Clark A., Chalmers D. (1998) *The extended mind* in «Analysis» 58:10-23.
- Cordeschi R. (2002) *The discovery of the artificial*. Dordrecht: Kluwer.
- Cramer, F. (2019), *Crapularity hermeneutics: interpretation as the blind spot of analytics, artificial intelligence, and other algorithmic producers of the postapocalyptic present*. In Apprich, C., Chun, W. H., Cramer, F., Steyerl H. *Pattern Discrimination*, Minneapolis: University of Minnesota Press and Meson Press, 23- 58.
- Dürrenmatt F. (1986/1993), *Der Auftrag*, Zurich: Diogenes, 1986; trad. It. *L'incarico*, in *Romanzi e Racconti* (a cura di Eugenio Bernardi), Torino: Einaudi- Gallimard, pp. 974-1032.
- Edwards P. (1997), *The Closed World*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Epstein, R., Roberts, G., Beber, G. (Eds.) (2009), *Parsing the Turing Test*, Berlin: Springer Science.
- Franchi S. Güzeldere G. (2005), *Machinations of the mind: Cybernetics and Artificial intelligence from automat to cyborgs*, in Franchi S. Güzeldere G. (Eds.) *Mechanical bodies, computational minds: artificial intelligence from automata to cyborgs*, Cambridge (Mass.): MIT Press: 15-149.

- Fry H. (2019), *Hello World. Being Human in the Age of Algorithms*, New York: W. W. Norton & Company.
- Galison P. (1994) *The Ontology of the Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic Vision*, «Critical Inquiry», Vol. 21, No. 1 (Autumn, 1994), pp. 228-266.
- Hume, D. (1888) *A Treatise of human nature* [1739]. Ed. by Selby.Bigge L.A. Oxford: Clarendon Press.
- Kelleher, J. D., Tierney, B. (2018), *Data Science*, Cambridge (Mass.): Mit Press.
- Knight W. (2019) Google employees are lining up to trash Google's AI ethics council. Mit Technology Review, 1 apr. 2019. <https://www.technologyreview.com/s/613253/googles-ai-council-faces-blowback-over-a-conservative-member/>
- Latour B. (2010), *Cogitamus. Six lettres sur les humanités scientifiques*, Paris: La Découverte, (trad. it. *Cogitamus. Sei lettere sull'umanesimo scientifico*, Bologna: Il Mulino 2013).
- Licklider, J.C.R. (1960), *Man computer symbiosis*, «IRE Transactions on Human Factors in Electronics», Volume: HFE-1 , Issue: 1 , March 1960: 4 – 11; ristampato In Memoriam: J. C. R. Licklider 1915-1990 Research Report 61 Digital Equipment Corporation Systems Research Center August 1990 <http://memex.org/licklider.pdf>.
- Licklider, J. C. R. (1965), *Libraries of the Future*, Cambridge (Mass.): Mit Press.
- Licklider J. C. R., Taylor R. W. (1968), The Computer as a Communication Device. *Science and Technology*, no.76, Apr. 1968, pp. 21 31; ristampato In Memoriam: J. C. R. Licklider 1915-1990 Research Report 61 Digital Equipment Corporation Systems Research Center August 1990 <http://memex.org/licklider.pdf>
- McCarthy, J. (1959), *Programs with common sense*, in *Mechanization of thought processes*, in *Proceedings of a symposium held at the National Physical Laboratory on 24th, 25th, 26th and 27th November 1958*, Her Majesty's Stationary Office, London, URL: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/mcc59.pdf>.
- McCarthy, J. (1971/1987), *Generality in artificial intelligence*, «Communication of the ACM», 30: 1030-1035. URL: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/generality.pdf>.
- McCarthy, John; Minsky, Marvin; Rochester, Nathan; Shannon, Claude (31 agosto, 1955), A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence, ristampato in AI Magazine Volume 27 Number 4 (2006), pp. 12-14, URL: <http://www-formal.stanford.edu>



- edu/jmc/history/dartmouth/dartmouth.html; (trad it «Sistemi intelligenti», XVIII, Dic. 2006, pp. 413-428.
- McClelland, J. L., Rumelhart, D. E., & Hinton, G. E. (1988), *The appeal of parallel distributed processing*, New York: Morgan Kaufmann.
- Moor, J. H. (Ed.), (2006), *The Turing Test. The elusive standard of Artificial Intelligence*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Morozov E. (2017), *Silicon Valley: i signori del silicio*. Codice, Milano.
- Newell, A., Shaw, J.C., Simon, H. (1958), *Chess Playing programs and the problem of complexity*, «IBM Journal of research and development», October 1958, 2: 320-335; Reprinted in Feigenbaum E.A., Feldman J. (Eds) *Computers and thought*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1963: 39-70.
- Numerico, T. (2005), *Alan Turing e l'intelligenza delle macchine*, Milano: FrancoAngeli.
- Numerico, T. (2010), *Alle origini di Arpanet. Il contributo cognitivo di Norbert Wiener*. «Sistemi Intelligenti», vol. XXI: 533-542.
- Numerico, T. (2017) *La memoria e la rete*, in Bertollini A. Finelli R. (a cura di) *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, Società*, Roma: Roma Tre University Press, 81-102.
- O'Neil, C. (2016), *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, New York: Crown; trad. it. *Armi di distruzione matematica. Come i big data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*, Milano: Bompiani, 2017.
- Osoba, O. A., & Welser IV, W. (2017). *An intelligence in our image: The risks of bias and errors in artificial intelligence*. Rand Corporation.
- Pasquale, F. (2015), *The black box society*, Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Rodotà, S. (2014), *Il mondo nella rete. Quali i diritti quali i vincoli*, Roma: Laterza, Repubblica.
- Rosenblueth, A. Wiener, N. Bigelow J. (1943) *Behavior, Purpose and Teleology*, «Philosophy of Science»,10,1:18-24.
- Rouvroy, A. & Berns, T. (2013), *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation: Le disparate comme condition d'individuation par la relation ?* «Réseaux», no 177,(1): 163-196. doi:10.3917/res.177.0163.
- Shieber, S. (Ed.) (2004), *The Turing Test. Verbal behavior as the hallmark of intelligence*, Cambridge (Mass.): Mit Press.
- Stiegler, B. (2015a), *La société automatique : Tome 1, L'avenir du travail*, Paris: Fayard.
- Stiegler, B. (2015b), *Platone Digitale*, Milano: Mimesis.
- Stiegler, B. (2018), *Qu'appelle-t-on panser?*, Paris: Les Liens qui Libèrent.



- Turing, A.M. (1948/2004), *Intelligent machinery*, in Copeland J. (Ed.) (2004) *The essential Turing*, Oxford: Clarendon Press, 410-432.
- Turing, A. (1950), *Computing machinery and intelligence*, «Mind», 59: 433-460; reprinted in Copeland (2004), *The essential Turing*, Oxford: Clarendon Press, 441-464.
- Turing, A.M. (1952/2004), *Can Automatic calculating machines be said to think?* discussione registrata alla BBC il 10 gennaio 1952 tra Turing, Max Newman, Richard Braithwaite e Geoffrey Jefferson, pubblicata in Copeland J. (Ed.) (2004), *The essential Turing*, Oxford: Clarendon Press 494-506.
- Varela, F. J., Thompson, E. Rosch, E.(1993) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (Mass.): Mit Press.
- Weizenbaum, J. (1966), *ELIZA-A Computer Program For the Study of Natural Language Communication Between Man and Machine*, «Communication of the ACM», 9, Number 1 (January 1966): 33-35.
- Weizenbaum, J. (1976), *Computer power and human reason. From judgement to calculation*, New York: W.H. Freeman and Company.
- Wiener, N. (1948/1965), *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Wiener, N. (1950/1954), *The human use of human being*, Boston: Houghton Mifflin.
- Wiener, N. (1960) Some Moral and Technical Consequences of Automation. «Science». 06 May 1960: 131, Issue 3410:1355-1358.



# L'uomo senza dimensione

## Viaggio intorno agli ossimori del “mondo digitale”

Carmelo Albanese

**Abstract:** One-dimensional man of which Marcuse wrote is the ancestor of the contemporary digital man, who through the progressive loss of critical capacity is no longer anchored even to that single dimension which the author already indicated as the collapse of human rationality. In the seventies of the twentieth century, capitalism sought to overcome the resistance of public opinion in the face of technological productions functional to the war, formulating oxymorons that aspired to become customary terms: the “father of the H-bomb”. In the absurd synthesis of terms attributable to spheres of opposite meanings, power magnified its strength and initiated a slow process of convincing individuals, who through clever propaganda actions, ended up deeming it capable of managing the absurd and abandoned themselves to its destructive policies. The mechanism identified by the German philosopher was the same used by religion to capture new faithful. Strong of the first successes, neoliberalism, allied with a technology turned to its service, after the crisis of socialism, in the nineties and up to our days, continued with the same strategy. Coining among others the oxymorons “virtual reality” and “artificial intelligence”, he started another ten-year propaganda campaign, through which he was able not only to confirm the crushing of human thought on the only Marcusean dimension, but even to deprive the man of the last logical vertigo, letting him sink into the indistinct sea of the ephemeral potentialities of the computer and technological tools of the digital age.

**Keywords:** Oxymoron; Marcuse; Neoliberalism; Virtual Reality; Artificial Intelligence.

### 1. L'unica dimensione dell'ossimoro

Ciò che distingue la rivoluzione tecno-informativa da quella industriale, oltre alla mancata percezione che l'avvento delle nuove tecnologie equivale per forza d'impatto a una rivoluzione in nulla inferiore alla precedente, è l'assenza pressoché totale di interpretazioni critiche legate ai suoi effetti.

La rivoluzione industriale, che segnò l'inizio del mondo moderno, stimolò la formulazione di teorie politiche capaci di analizzarne i rischi e indicare vie di emancipazione in grado di resistere alle innumerevoli contraddizioni che poneva in essere. Al contrario, la rivoluzione tecno-informativa, che sancisce ufficialmente la nascita dell'epoca contemporanea, si

---

Sapienza Università di Roma (ca.albanese@tiscali.it)

è affermata apparentemente in modo indolore, in una sospensione della razionalità umana che si farebbe davvero fatica a spiegare se non vi fossero state, nel corso del tempo, lente quanto inesorabili forzature cognitive nei confronti degli individui portate avanti innanzi tutto sul piano del linguaggio, attraverso la creazione di ossimori pensati per affermare di volta in volta determinate categorie di potere.

Alla fine degli anni sessanta, Marcuse, ne *L'uomo a una dimensione*, aveva già compreso che una delle principali caratteristiche attraverso le quali il capitalismo avrebbe cercato di imporsi nelle società in epoca moderna vincendo ogni possibile resistenza critica, consisteva nella riduzione a una sola dimensione della pluridimensionalità del pensiero umano. Riduzione messa in atto attraverso una forzatura delle categorie logiche e analitiche intorno alle quali tale pensiero era solito organizzarsi, proprio a partire dal linguaggio: «*La riduzione di ogni cosa a fatto commerciale unisce sfere di vita un tempo antagonistiche, e l'unione si esprime nella fluente congiunzione linguistica di parti del discorso in conflitto tra loro*»<sup>1</sup>.

Coniare locuzioni linguistiche capaci di offrire un'apparente e insostenibile gestione della vertigine ossimorica, era l'intuizione di un capitalismo che si candidava a gestire il pensiero umano e le sue contraddizioni, destrutturando ogni ipotesi oppositiva, dunque potenzialmente critica. Per forzare le basi logiche del pensiero umano, era necessaria la condiscendenza dell'opinione pubblica, la sua disponibilità a credere fideisticamente alla menzogna insostenibile del potere, a permetterla, così come avviene solitamente per una religione. Solo in questo modo, entrando capillarmente nel tessuto sociale, come ben rappresenta Foucault<sup>2</sup>, le multinazionali avrebbero potuto imporre il loro potere in modo persistente:

Quel che fa sì che il potere regga, che lo si accetti, ebbene, è semplicemente che non pesa solo come una potenza che dice no, ma che nei fatti attraverso i corpi, produce delle cose, induce del piacere, forma del sapere, produce discorsi; bisogna considerarlo come una rete produttiva che passa attraverso tutto il corpo sociale, molto più che come un'istanza negativa che avrebbe per funzione di reprimere.<sup>3</sup>

Lo scopo persuasivo poteva essere raggiunto solo tramite un uso sempre più padronale dell'informazione, fino a farla divenire vera e propria propaganda. Scrive Marcuse a questo proposito:

---

1 Marcuse (1967, 107).

2 Foucault (1977, 13).

3 Ivi, 67.

Relativamente nuova è l'accettazione generale di queste menzogne da parte dell'opinione pubblica e privata, la soppressione del loro mostruoso contenuto. La diffusione e l'efficacia di questo linguaggio testimoniano del trionfo della società sulle contraddizioni che albergano in essa; le contraddizioni sono riprodotte senza far saltare il sistema sociale. Ed è la contraddizione dichiarata, clamorosa, che viene usata come strumento di discorso e di pubblicità. La sintassi dell'abbreviazione riduttiva proclama la conciliazione degli opposti saldandoli insieme in una struttura solida e familiare. [...] Considerata un tempo l'offesa principale contro la logica, la contraddizione appare ora come un principio della logica della manipolazione - caricatura realistica della dialettica. È la logica di una società che può permettersi di fare a meno della logica e di giocare con la distruzione, una società in grado di dominare con mezzi tecnologici la mente e la materia.<sup>4</sup>

Nell'unificazione degli opposti attraverso il linguaggio, secondo il filosofo tedesco, poteva compiersi lo schiacciamento su una sola dimensione della complessità cognitiva ed emozionale dell'individuo, privato a quel punto dei presupposti logici necessari al discernimento della differenza tra sfere di significato opposte tra loro, condizione fondamentale per comprendere la realtà, percepire il disagio di un'unione impossibile e, conseguentemente, elaborare strade oppositive di riscatto:

È questo il terreno razionale e materiale su cui si fonda l'unificazione degli opposti, il comportamento politico unidimensionale. Su questo terreno le forze politiche trascendenti che esistono entro la società sono bloccate, ed un mutamento qualitativo appare possibile soltanto come mutamento proveniente dall'esterno.<sup>5</sup>

## **2. Dagli ossimori unidimensionali all'uomo senza dimensione dell'era digitale**

Dalla prima intuizione marcusiana dell'unidimensionalità umana come premessa all'affermazione del nuovo capitalismo, si è arrivati, attraverso il compimento della rivoluzione informatica (negli anni settanta in una fase poco più che embrionale), prima alla materializzazione dell'uomo a una dimensione paventata dal filosofo tedesco e, in seguito, all'uomo senza più nessuna dimensione della contemporaneità. Leggere l'uomo senza dimensione nell'epoca dei *social network*, non è però possibile senza ripercorrere alcuni passi fondamentali che lo hanno precipitato in tale stato.

Anche in questo caso, tutto nasce con il conio di una serie di ossimori insostenibili, proprio come indicato da Marcuse e come in fondo è capitato per la nascita di ogni religione<sup>6</sup>. Il primo è senz'altro contenuto

---

<sup>4</sup> Marcuse (1967, 106-107).

<sup>5</sup> Ivi, 69.

<sup>6</sup> Gli ossimori "vergine madre" e Dio "uno e trino" ne costituiscono un valido esempio.

nella locuzione “realtà virtuale”, in quella prima originaria forzatura delle categorie di “realtà” e “virtualità”, che continuavano a rimanere separate e contrapposte, ma per le quali negli anni novanta, con le sirene spiegate della propaganda e l’avallo di una già compromessa accademia scientifica, si proponeva una via d’uscita nuova che avrebbe consentito a ciò che è reale di diventare virtuale e viceversa. Il tutto al di là di qualsiasi considerazione razionale che, seguendo le parole di Guido Calogero, avrebbe dovuto quantomeno ancorarsi al necessario postulato:

Se è vero che A è B, non è vero che A non è B; se è vero che A non è B, non è vero che A è B [...] Ecco dunque la norma fondamentale della predicazione, che va sempre rispettata lungo il processo deduttivo: quando si è affermata una cosa a proposito di un’altra, non si può nello stesso tempo, negarla: e viceversa.<sup>7</sup>

Per far passare l’ossimoro come termine linguistico consuetudinario, il martellamento dell’informazione fu incessante e molti intellettuali di diverse accademie, invaghiti da miraggi tecnici che non riuscivano a comprendere fino in fondo, ma dei quali sbalordivano gli effetti, diedero il loro *bene placet* ufficiale e si prodigarono affinché qualsiasi dubbio fosse cancellato preliminarmente.

L’ossimoro “realtà-virtuale” si affermò così, cavalcando la “religione” scienziata che rendeva anacronistica e fuori dalla storia qualsiasi ipotesi critica:

Nell’esibire le proprie contraddizioni come contrassegno della sua verità, questo universo di discorso si chiude in sé escludendo ogni altro discorso che non si svolga nei suoi termini. E, grazie alla capacità di assimilare tutti gli altri termini ai propri, esso promette di combinare la maggiore tolleranza possibile con la maggiore unità possibile. Il suo linguaggio sta non di meno a provare il carattere repressivo di questa unità. Tale linguaggio si articola in costruzioni che impongono all’ascoltatore un significato obliquo ed abbreviato, che bloccano lo sviluppo del contenuto, che spingono ad accettare ciò che viene offerto nella forma in cui è offerto. Il predicato analitico è una costruzione repressiva di questo tipo. Il fatto che un nome specifico sia quasi sempre accoppiato con i medesimi aggettivi ed attributi “esplicativi” trasforma la proposizione in una formula ipnotica la quale, ripetuta senza fine, fissa il significato nella mente del destinatario. Egli non pensa ad altre spiegazioni del nome, essenzialmente differenti (e magari vere). [...] Esse hanno in comune una compressione telescopica ed un accorciamento della sintassi che taglia lo sviluppo del significato, creando immagini fisse che si impongono con concretezza sopraffattoria e pietrificata. È la tecnica ben nota dell’industria della pubblicità, che la usa metodicamente per “stabilire un’immagine” che aderisca alla mente ed al prodotto, ed aiuti a vendere gli uomini e i beni.<sup>8</sup>

---

7 Calogero (1960, 27).

8 Ivi, 108-9.

Un altro ossimoro fu propedeutico a quello della “realtà virtuale”, senza il quale sarebbe stato difficile poter accettare l’interscambio tra altre due dimensioni cognitivamente contrapposte del pensiero umano: “intelligenza artificiale”.

Crederci nell’intelligenza artificiale era il presupposto necessario all’idea che gli strumenti tecnologici potessero, in prospettiva, sostituire completamente ogni aspetto psichico e fisico dell’individuo. Era necessario convincersi che i *personal computer* fossero dotati dell’unica discriminante che fino ad allora aveva distinto l’essere umano non solo dalle cose, ma persino, forse in un eccesso di considerazione intraspecifico, dalle altre specie animali e dall’ecosistema: l’intelligenza.

La tecnologia sarebbe riuscita, nei suoi sviluppi futuri, a pensare, scegliere e provare emozioni. La promessa di questo ipotetico traguardo prossimo venturo della cibernetica, doveva bastare per convincere anche i più riottosi del fatto che i progressi tecnologici non avrebbero potuto incontrare più limiti lungo la via della loro affermazione. Anche in questo caso si eludevano alcune basilari considerazioni di semplice buon senso che sempre Calogero, già nel 1967, con largo anticipo e in quasi totale solitudine, opponeva ai sostenitori di una scienza progressiva e indiscutibile che finiva per somigliare sempre di più a una religione:

Quello che io ho detto, è che tanto i filosofi quanto gli specialisti di cibernetica debbono rendersi conto che il salto essenziale non è tra macchine “non pensanti” e macchine “pensanti”, tra macchine “stupide” e macchine “intelligenti”, bensì tra macchine che non abbiano un qualsiasi personale interesse, e macchine che lo abbiano. Solo queste ultime, infatti, non sono più “macchine”, cioè entità adoperabili senza chieder loro il permesso.<sup>9</sup>

L’idea della mente scissa dal corpo, così come della parte intesa come tutto<sup>10</sup> e dell’equiparazione tra processi mentali e calcolo, aberrazioni logiche che facilmente potevano essere confutate e falsificate da qualsiasi seria analisi scientifica, ma che si affermavano con la pretesa dell’inconfutabilità<sup>11</sup>; furono ulteriori condizioni preliminari che facilitarono l’accettazione acritica dell’assioma ossimorico. La falsa verità si insinuò così progressivamente nel contesto sociale, rispettando tutte le condizioni che Lewontin individua come fondamentali affinché un’istituzione generalmente intesa,

---

9 Calogero (1967a, 58).

10 Insieme agli ossimori c’è una sineddoche del virtuale.

11 «L’inconfutabilità di una teoria non è (come spesso si crede) un pregio, bensì un difetto. Ogni controllo genuino di una teoria è un tentativo di falsificarla, o di confutarla. La controllabilità coincide con la falsificabilità; alcune teorie sono controllabili, o esposte alla confutazione, più di altre; esse per così dire, corrono rischi maggiori» (Popper 1972, 66).



possa acquisire prestigio e fiducia, dunque potere, presso l'opinione pubblica, in una sorta di persuasione mistica delle coscienze:

Affinché un'istituzione possa spiegare il mondo in modo tale da legittimarlo, deve possedere parecchie caratteristiche. In primo luogo, deve apparire che l'istituzione nel suo insieme derivi da fonti estranee alla consueta lotta umana nell'ambito del sociale. Non deve sembrare che essa sia la creazione di forze politiche, economiche o sociali, ma che discenda sulla società da una fonte sovrumana. In secondo luogo le idee, le dichiarazioni, le regole e i risultati dell'attività svolta dall'istituzione devono avere una validità e una verità trascendente che travalichi qualsiasi possibilità di compromesso o errore umano. Le sue spiegazioni e le sue dichiarazioni devono sembrare vere in senso assoluto e provenire in qualche modo da una fonte assoluta. Devono essere vere per sempre e dovunque. E, infine, l'istituzione deve avere una qualche qualità mistica e misteriosa, cosicché il suo funzionamento più recondito non sia immediatamente chiaro a chiunque. Deve esprimersi in un linguaggio esoterico, che necessiti di essere spiegato alle persone normali da coloro che sono particolarmente bene informati e possono intervenire tra la vita di tutti i giorni e le fonti misteriose della comprensione e della conoscenza.<sup>12</sup>

Per questa via, che da una parte paralizzava il pensiero critico e dall'altra sfornava a intervalli regolari tecnologie sempre più sofisticate e attraenti, le multinazionali della tecnologia riuscirono facilmente a invadere le sfere più intime di un individuo che si dimostrava gradualmente sempre più cedevole, impaurito e incapace di elaborare strategie difensive: «La comprensione nasce dalla capacità di gestire. Ciò che non siamo in grado di gestire ci è «ignoto»; e l'«ignoto» fa paura. La paura è un altro nome che diamo al nostro essere senza difese»<sup>13</sup>.

Allo stupore iniziale del “mondo di Internet”, che invece di essere inteso come un sottoinsieme del mondo di sempre sembrava viaggiare in una dimensione parallela e altra; sono lentamente seguiti altri mondi nuovi e alieni nei quali si è lasciato facilmente scaraventare e dove la sua quotidianità, le pratiche abituali e finanche alcune delle sue funzioni psicofisiche, venivano totalmente stravolte senza incontrare la benché minima opposizione: il “mondo dei *social*” con *facebook*, *twitter* e *instagram*; la geolocalizzazione satellitare; e infine l'*e-commerce*; fino alla micidiale integrazione tra ognuna di queste dimensioni.

Il contesto sociale, culturale e politico, in cui la menzogna divenne realtà, era quello di fine millennio che voleva, anzi pretendeva, un'umanità proiettata verso “magnifiche sorti e progressive” proprio in virtù di una fiducia smisurata nella tecnologia intesa arbitrariamente come materializzazione del metodo scientifico, nella convinzione che il neoliberismo fosse

---

12 Lewontin (1993, 6).

13 Bauman (2009, 13).

uscito trionfalmente dalle obiezioni socialiste novecentesche e non dovesse trovare più ostacoli lungo il cammino.

Lo stesso capitalismo che durante la rivoluzione industriale aveva incontrato lungo la strada un'opposizione serrata e che in definitiva non era riuscito ad avere ragione di un individuo ancora capace di costruire barricate intorno a ogni tentativo di alienazione; con la rivoluzione tecno-informatica, nel breve arco di vent'anni, è riuscito ad avere quasi totalmente ragione dell'essere umano, che ad oggi si trova completamente esposto al suo strapotere.

La nuova religione nata dal connubio micidiale tra tecnologia e capitalismo neoliberista, avrebbe sollevato l'essere umano dal peso della responsabilità del pensiero, liberandolo dalla sofferenza e dai vincoli della realtà. In prospettiva, non sarebbe stato neppure più necessario che partecipasse attivamente, con la sua forza lavoro, al processo produttivo. La tecnologia e in seguito l'organizzazione globale del lavoro, con la delocalizzazione, avrebbero nascosto ai suoi occhi i momenti reali della produzione. All'essere umano veniva richiesto solo di aderire alla fase finale del processo, all'atto sacro e indolore del consumo e, tutto sommato, sembrava uno scambio conveniente.

Dagli anni novanta fino a oggi, a cicli regolari, quasi sempre poco prima di lanciare un nuovo prodotto tecnologico che avrebbe contribuito in qualche modo allo stravolgimento delle relazioni e delle abitudini umane, una propaganda incessante andava e va ad insistere sempre su questi due ossimori, senza tuttavia che la tecnologia sia ancora riuscita a pensare, ragionare, o provare emozioni. Né mai potrà riuscirci, perché, come ci ricorda ancora Calogero:

Coscienza implica sempre piacere o dolore, cose che stanno al di là del regno della matematica e dei sillogismi. L'“altro” è colui che soffre, non colui che ragiona. Più esattamente, l'“altro” è colui che può soffrire o godere, secondo il quadro della presenza che contrappone al suo passato il suo futuro; è colui che possiamo comprendere e aiutare nelle sue aspirazioni, e per cui diveniamo moralmente responsabili se non ci curiamo di farlo. Che importa allora, se l'“altro” non è in grado di fare un'addizione! Un automa può risolvere problemi di calcolo infinitesimale, e non essere un “altro”, se il risolvere quei problemi non gli dà né gioia né noia. Ma se egli è un automa di vecchio modello che sa fare soltanto addizioni, e che però si sente stanco, poveretto, quando ne ha fatte per mezz'ora, allora è un “altro”. Allora ha i suoi diritti: non possiamo più fare con lui quello che vogliamo, perché non adopereremmo più una macchina ma sfrutteremmo uno schiavo.<sup>14</sup>

---

14 Calogero (1967b, 65).

Proprio nel periodo in cui scriviamo, le sirene suadenti dell'informazione tornano insistentemente a parlarci di "intelligenza artificiale" e di "realtà virtuale". C'è quindi da pensare che sia imminente il lancio sul mercato di nuove tecnologie ancora più invasive, ammesso che ciò sia possibile, per le società umane e per l'integrità psico-fisica dell'individuo. A questo proposito è stata coniata anche una nuova locuzione, che ossimoro non è, ma gli somiglia molto: "realtà aumentata" (come se fosse possibile aumentare il reale e il termine "realtà" non fosse già comprensivo di qualsiasi stregoneria aggiuntiva).

C'è da dire che ci troviamo in un'altra epoca rispetto agli anni novanta. Dal miraggio di un mondo anestetizzato all'interno del quale le contraddizioni e le opposizioni del mondo reale avrebbero smesso di esistere grazie alla sintesi ossimorica, capace di tenere insieme gli opposti, l'individuo si è ritrovato proiettato in un altrove privo di dimensioni, senza più neppure l'illusione della "coscienza felice"<sup>15</sup> garantita dalla permanenza dell'unica dimensione di cui scriveva Marcuse (che è pur sempre meglio di niente). In uno stato che potremmo definire di coscienza infelice, molto prossima a divenire vera e propria incoscienza.

Le promesse non mantenute tanto sul piano del modello politico neoliberista<sup>16</sup>, quanto su quello più specifico degli orizzonti che le nuove tecnologie avrebbero dovuto aprire ma non hanno aperto (riuscendo semmai a togliere ampie prospettive agli orizzonti precedenti); cominciano a sedimentare una certa insoddisfazione, che malgrado non sia diventata ancora consapevolezza, apre il varco alla possibilità che finalmente un'interpretazione critica della rivoluzione informatica e dei suoi effetti sia possibile e necessaria.

### **3. La città senza dimensione**

L'uomo senza dimensione è oggi completamente immerso nel liquido amniotico della tecnologia. Ha delegato gran parte dei processi che regolano la sua vita individuale e sociale ad algoritmi informatici che per lo più non conosce e meno che mai comprende. Agli stessi ha offerto magnanimamente i suoi dati personali in una contrattazione sui limiti della *privacy* pressoché quotidiana e dagli esiti incerti. Quasi tutto il suo tempo libero lo

---

<sup>15</sup> Cfr. Marcuse (1967, 101).

<sup>16</sup> La tecnologia e il neoliberismo unite in un sodalizio potentissimo sono riuscite nel miracolo al contrario di moltiplicare la ricchezza distribuendo nuove, e solo qualche decennio prima impensabili, povertà.

impiega in improbabili confronti condannati alla superficialità e all'impermanenza con il molteplice semivirtuale dei *social network*<sup>17</sup> (traguardo che i villaggi operai adiacenti alle fabbriche di fordista memoria hanno inseguito per anni senza mai riuscire pienamente nell'intento). È geolocalizzato ovunque e vengono intercettati i suoi spostamenti, così come vengono costantemente tracciati i suoi gusti per fini commerciali. È sommerso da posta elettronica e da centinaia di messaggi provenienti da gruppi *WhatsApp* di varia natura che si sono impossessate di ognuna delle sue attività reali residuali in attesa di portarlo a definitivo sfinimento e soppiarle. È in costante collegamento con tutti i contatti della sua vita dall'asilo nido fino alle case di cura geriatriche in cui passa i suoi ultimi giorni in attesa che gli eredi possano mettere il *post* del necrologio sulla rete per ricevere un'infinità di *like* che il *de cuius* però non potrà leggere. Si riempie di *selfie* in ogni frangente strappato a fatica al virtuale: mentre mangia; quando dorme o guarda un tramonto; nei pressi di un disastro ecologico o sul luogo di un attentato. Fotografa ogni emozione o portata del pranzo per poi postarla sui *social* con la missione di riportare nel virtuale i frammenti di realtà che era riuscito a difendere, in un automatismo obbligatorio che ormai prescinde la sua volontà. È connesso alla rete sempre e comunque: mentre ama; quando attraversa le strisce, durante il lavoro o la guida; anche a rischio della vita, nel tributo finale che si deve a ogni divinità che si rispetti. Ha da tempo modificato le abitudini e persino la fisionomia. Cambiato i suoi processi mentali. Alterato le capacità di reazione biologiche elaborate in milioni di anni di evoluzione. Sta vedendo scomparire il pianeta in un disastro ecologico imminente con l'indifferenza di chi, nel tempo, è andato convincendosi che il "mondo della rete" potesse fare tranquillamente a meno di quello reale. Il tutto senza che la cosa lo preoccupi. Senza che sia stato capace di elaborare una qualsivoglia teoria critica compiuta capace di opporsi alla deriva liquida<sup>18</sup> del virtuale per rivendicare il bisogno di un fondo di umanità e di realtà del quale, malgrado tutto,

---

17 Malgrado, paradossalmente, nei *social network* manchino i presupposti elementari affinché vi sia una reale comunicazione. "A comunica a B un'informazione" descrive il senso di una telefonata e tale postulato costituisce il requisito minimo perché si possa parlare di comunicazione; nei *social network* invece, il postulato è: "tutti comunicano" "tutte le informazioni" a "tutti gli altri", negando così il presupposto minimo di qualsiasi ipotesi comunicativa.

18 «"Vita liquida" e "modernità liquida" sono profondamente connesse tra loro. "Liquido" è il tipo di vita che si tende a vivere nella società liquido-moderna. Una società può essere definita "liquido moderna" se le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure. Il carattere liquido della vita e quello della società si alimentano e si rafforzano a vicenda. La vita liquida, come la società liquido-moderna non è in grado di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo» Bauman (2006, VII).

avverte sempre più emergenzialmente il bisogno. Anche le città dell'uomo senza dimensione sembrano riflettere questa sua particolare condizione. L'impossibilità di leggerle secondo i criteri urbanistici utilizzati finora, la loro vocazione ad accrescersi senza rispondere alla benché minima ipotesi di progetto o pianificazione e solo vagamente rispondenti alle leggi e ai richiami del consumo, diventano la prova tangibile di una generalizzata perdita della presenza dell'individuo a se stesso<sup>19</sup> e attestano la sua incapacità di ricostruirsi umanamente in un tessuto di relazioni sociali compiute.

L'e-commerce, vale a dire il *click* fatto con il *mouse* da un individuo comodamente seduto nel suo salotto attraverso il quale riesce a consumare senza neppure più dover spendere energia fisica nell'atto sacro dell'acquisto presso un centro commerciale reale, disegna le città in cui si troverà a vivere in modo a lui completamente trasparente e con una forza d'impatto oltremodo superiore a quella di qualsiasi progettista. Il pianificatore delle città dell'uomo senza dimensione è il capitalismo delle piattaforme come *Amazon*, che realizza intorno alle scelte del consumatore virtuale sulla rete digitale, una rete reale sempre più estesa, capillare e indecifrabile per l'individuo, divenendo metafora materiale di uno smarrimento che caratterizza ogni suo ambito di relazione<sup>20</sup>. L'unica prospettiva di salvezza è un cammino all'indietro, di disillusione. Nel tentativo di riprendersi, una alla volta, ognuna delle dimensioni di cui è stato privato, ricostruendo pazientemente a partire dallo stato liquido in cui è precipitato i posizionamenti fondamentali di cui necessita per sopravvivere politicamente ed ecologicamente sulla Terra<sup>21</sup>.

---

19 «La perdita della presenza come rischio comporta la esperienza di una spossessione e, al tempo stesso, di una possessione. Vi è un attentato alle radici stesse della personalità, e tale attentato comporta un "essere privato di" e "un essere posseduto da". Ciò di cui si è privati è la stessa possibilità di esserci in una storia umana, scegliendo valori e oltrepassando situazioni, e ciò da cui si è posseduti è nient'altro che il riflesso esistenziale di questa perdita, che è morte culturale, schiavitù radicale, recessione adialettica della vita spirituale» De Martino (1995, 118).

20 «La domanda sul tipo di città che vogliamo non può... essere separata da altre domande, sul tipo di persone che vogliamo essere, sui legami sociali che cerchiamo di stabilire, sui rapporti con l'ambiente naturale che coltiviamo, lo stile di vita che desideriamo e i valori estetici che perseguiamo» Harvey (2013, 22).

21 «Il nuovo appare meticciano, ibridato, chiaroscuro indicibile e inafferrabile a colui che continua a usare lo sguardo del solo passato. E seppure il mondo-che-viene è descritto come virtuale, accelerato, caotico, organizzato da relazioni invisibili, dominato da poteri inaccessibili, la vita quotidiana delle persone in carne ed ossa è ancora uncinata ai luoghi, ai territori, alle storie che continuano a definire identità e culture che marcano le esistenze dei singoli, che definiscono e ridefiniscono modelli, comportamenti, universi simbolici e affettivi. Si tratta, dice Barcellona, di produrre una «nuova cultura» capace di ritrovare il «senso» di una vera e propria metamorfosi dell'umano che rischia di sfuggire alla nostra capacità di comprensione» Scandurra (2007, 14).

Leonardo Da Vinci iscriveva l'uomo vitruviano in un quadrato e in un cerchio, che lo posizionavano saldamente nella realtà. Il quadrato lo dimensionava intorno alla realtà di uomo e il cerchio stabiliva un limite alla sua illusione, che Leonardo ammetteva in quanto religioso, ma alla quale comunque sentiva l'esigenza di dare limiti. Nel nuovo medioevo della contemporaneità, la prospettiva di un ritorno all'umanesimo capace di riportare l'essere umano quantomeno nella condizione pensata da Leonardo, sarebbe per l'uomo senza dimensione già una grande conquista, o meglio una riconquista, che magari non permetterà al *personal computer* di acquisire facoltà intellettive o emozionali, ma quantomeno lo salverà dalla prospettiva, altrimenti certa, di perdere le proprie.

## **Bibliografia**

- Bauman, Z. (2006), *Vita Liquida*, Bari: Laterza.  
Bauman, Z. (2009), *Paura liquida*, Bari: Laterza.  
Calogero, G. (1960), *Lezioni di Filosofia*, Torino: Einaudi, 3 voll., vol. I, *Logica, gnoseologia, ontologia*.  
Calogero, G. (1967a), *Lettera a Vittorio Somenzi*, «Filosofia», 18, 1: 58-60.  
Calogero, G. (1967b), *L'uomo, l'automa e lo schiavo*, «Filosofia», 18, 1: 60-67.  
De Martino, E. (1995), *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce: Argo.  
Foucault, M. (1977), *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino: Einaudi.  
Harvey, D. (2013) *Città ribelli*, Milano: Il Saggiatore.  
Lewontin, R. (1993), *La biologia come ideologia*, Torino: Bollati Boringhieri.  
Marcuse, H. (1967), *L'uomo a una dimensione*, Torino: Einaudi.  
Popper, K. (1972), *Congetture e confutazioni*, Bologna: Il Mulino.  
Scandurra, E. (2007), *Un Paese ci vuole*, Troina: Città aperta edizioni.





# Intervista a Gerhard Banse su *Tecnica e Tecnologia*

a cura di Roberto Finelli e Pierluigi Marinucci

**Bio-note:** Gerhard Banse is President of the “Leibniz-Sozietät” (Berlin). He was a member of the *Karlsruher Institut für Technologie* and of the *Academy of Sciences of the German Democratic Republic*. He edited the entries *Technik e Technologie* of the *Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften* (Dietz Verlag, Berlin 1983). He is one of the most prominent researcher about Technology and its polysemous significance. Banse’s scientific interest focuses, on the one hand, on the ecological, cultural and civil impact of technological innovation within the knowledge-based society and, on the other hand, on the history of technology. Among his publications, it is worth mentioning: *Philosophie und Technik* (in collaboration with Siegfried Wollgast), *Allgemeine Technologie. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft* (in collaboration with Ernst-Otto Reher), *Technik und Kultur. Bedingungs- und Beeinflussungsverhältnisse*.

**D.** *La «Technologie» nell’ambito del 700 tedesco si sviluppa come disciplina che viene insegnata nelle Università. La sua destinazione è quella di formare i burocrati dell’amministrazione del Principe, che dovevano organizzare e dirigere la produzione delle diverse manifatture, miniere e imprese pubbliche. In questo senso essa nasce come disciplina dal carattere duplice: tecnico e politico insieme. Potrebbe chiarirci meglio qual’è stato il contributo di Johann Beckmann in questo ambito e in che senso la Technologie tedesca fin dal suo inizio mantiene questo duplice volto? Di essere cioè «scienza applicata» che guarda da un lato alle leggi e alle caratteristiche della fisica, della botanica, della metallurgia e, contemporaneamente, è «scienza sociale» che ha come scopo, attraverso la direzione del burocrate cameralista, l’aumento del benessere e della ricchezza dell’intero corpo sociale.*

**R.** La nascita della tecnologia come scienza [*Technologie als Wissenschaft*] è avvenuta nell’ambito di uno sviluppo intensissimo per le condizioni dell’epoca, specialmente nel campo del commercio, delle manifatture e delle fabbriche. In quell’ambito era assai difficile avere una visione d’insieme sui lavori utilizzati, sugli strumenti, i materiali e i beni usati, compararli tra loro e sistematizzarli, così come era assai difficile avere una visione

---

Gerhard Banse: Berlin Centre Technology & Culture (gerhard.banse@t-online.de);  
Roberto Finelli: Università degli Studi Roma Tre (roberto.finelli@uniroma3.it);  
Pierluigi Marinucci: Sapienza Università di Roma (pierluigimarinucci4@gmail.com).

d'insieme del sapere pratico accumulato e stratificato a diversi livelli in tali contesti. È a questo punto che è giunto Johann Beckmann: Nella *Introduzione alla tecnologia, o conoscenza dell'artigianato, fabbriche e manifatture*, pubblicata nel 1777, Beckmann non concepisce la tecnologia - come fin'allora era consueto - come «dottrina dell'arte» [*Kunstlehre*], ma come «la scienza che insegna il modo di lavorare le cose naturali [*Naturalien*] o conoscenza dei mestieri», una «scienza, che spiega in modo completo, ordinato e chiaro, tutti i lavori, le loro conseguenze e i loro principi». In questo primo passo sulla strada verso una *Technik* fondata in modo più fortemente teoretico si trattava per lui in primo luogo di procedere ad una sistematizzazione dei diversi lavori, che andasse oltre una mera enumerazione di mezzi e procedure. Ciò che richiedeva a tal scopo era una considerazione più approfondita di conoscenze scientifiche e una terminologia unitaria, e quindi unificante.

Per Beckmann si trattava, nel suo intento, di fondare la tecnologia come scienza, di connettere *veri principi e esperienze affidabili*. Con «veri principi» si devono intendere i principi scientifici per la penetrazione teoretica dei processi tecnologici, mentre con le «esperienze affidabili» sono definiti gli elementi stabili della capacità creativa tecnica acquisita sulla base delle esperienze passate. Per Beckmann, queste «esperienze affidabili» sono la conoscenza (e l'abilità) pratica acquisita nel corso dei secoli, che è raramente generalizzabile e desoggettavizzabile fino a poterne quantificare le regole processuali. Nell'attività di ingegneria come nel sapere tecnico ci si è sempre occupati di un rapporto appropriato (*bilanciato*) tra entrambe queste due componenti: rapporto che costituisce sia la peculiarità della professione di ingegnere che lo sviluppo delle scienze tecniche.

Va aggiunto che, se Beckmann nella *Anleitung zur Technologie* si era proposto una fondazione della scienza della Tecnologia, nell'*Entwurf der allgemeine Technologie* del 1806 egli si prefigge un ulteriore passo in avanti. Infatti introduce, innanzitutto, una divisione nella *Technologie*, distinguendo la *tecnologia speciale* (la «parte speciale» della tecnologia) dalla tecnologia generale (considerata come «prima o parte generale della tecnologia») [*Allgemeine Technologie*]. Alla tecnologia speciale spetta la «descrizione dei singoli mestieri» nel senso già richiesto del 1770. Con la tecnologia generale Beckmann procede invece verso un'unica sistematizzazione comparativa dei mezzi tecnico-tecnologici utilizzabili per la realizzazione di scopi.

La *allgemeine Technologie* deve infatti «mostrare le finalità comuni e particolari dei lavori e dei mezzi di lavoro, chiarire i principi, su cui essi si basano, e brevemente insegnare cosa possa servire per la comprensione e la valutazione di ogni singolo mezzo quanto alla possibilità di applicarlo ad

altri oggetti, di quelli fin qui utilizzati». «Giacché questo – egli continua a scrivere – avrebbe dato ai produttori e agli artigiani dei concetti basilari e generali degli oggetti del loro lavoro, li avrebbe illuminati sul processo del loro lavoro, e avrebbe assicurato una visione generale che poteva guidare mente inventive a nuovi miglioramenti utili». Come motivazione *scientifica* a ciò, ossia come *interesse di preminente natura teorica*, egli sottolinea che:

Colui che si è dedicato a tale studio, della conoscenza di molti mestieri e delle molti arti, e che si è esercitato in una visione complessiva, deve ben osservare quanti mestieri siano diversi tra loro e quanto diversi siano i loro materiali e merci, quanto un lavoro si possa applicare per un unico scopo, o quanto un unico scopo si possa raggiungere con modalità molto diverse.

L'intento di Beckmann, come risulta chiaramente dalle sue riflessioni, è quello di 1) fare un sistema delle conoscenze tecnico-tecnologiche finora accumulate; 2) di dare a questo sistema una più sicura fondazione teorica sicura; 3) di fondare, su questa base, il programma metodologico di una euristica dell'invenzione [*Erfindungsheuristik*]. Infatti per Johann Beckmann, la *Allgemeine Technologie* era concepibile solo nella forma di una scienza processuale funzionale.

Nella relazione mezzo-fine da lui sviluppata, egli si è riferito fin dall'inizio non solo agli aspetti scientifico-tecnici ma parimenti anche a quelli economici, sociali e politici (egli era stato nominato prima come professore di economia e poi di filosofia [*Weltweisheit*]!). Ciò corrisponde al punto di vista «socio-tecnico» contemporaneo (in contrasto con un intendimento che mette a tema solo l'arte-fattuale [*das Arte-Faktische*], cioè il sistema tecnico-materiale). In questo modo la tecnica [*Technik*] non viene analizzata come un ambito isolato e indipendente bensì come strettamente intrecciato con l'economia, la società, la politica e la cultura. Concerne non solo la creazione ma anche l'applicazione della tecnica. La questione, ieri come oggi, è quella di *armonizzare* queste diverse componenti. Cosa non facile da realizzare, non solo ai tempi di Beckmann, ma anche ai giorni nostri. Va detto assai meno sul piano scientifico (come illustrano i concetti di sviluppo sostenibile, di valutazione delle conseguenze della tecnica, o di «innovazione responsabile»), quanto invece assai più a livello pratico (come dimostrano le discussioni sulla *svolta energetica*, su *Industria 4.0* o sulla elettromobilità).

Il *dualismo* nella comprensione della tecnica moderna (che è in realtà un *Pluralismus*!) si basa, da un lato, sugli sviluppi di tecnica e tecnologia nel

XVIII-XIX sec. e dall'altro sulla sua elaborazione scientifica anche grazie all'opera di Joseph Beckmann.

**D.** *La connessione originaria tra Technologie tedesca e burocrazia cameralista non portava all'interno dei processi di lavoro una separazione profonda tra esecutori e pianificatori della produzione? Vale a dire, il burocrate cameralista, valendosi della sua funzione amministrativo-politica, non portava, secondo lei, all'interno del processo produttivo una direzione basata non solo su competenze scientifiche ma anche su poteri e autorità di carattere politico?*

**R.** A questa domanda non si può rispondere né con un sì né con un no. Ci sarebbe bisogno di un'analisi dettagliata, che dipenderebbe a sua volta dalla regione considerata della Germania, dal settore industriale e dalle dimensioni della manifattura / fabbrica. Non sono a conoscenza di analisi di tal genere, dato che io non lavoro nell'ambito della storia economica. Ci saranno state sicuramente diverse tipologie-guida. Ma con sicurezza hanno avuto successo quelle che hanno potuto abbinare, cioè armonizzare, le competenze tecnico-scientifiche con obiettivi politici corrispondenti (nel verso di un aumento generale del benessere). Anche se non rientrava nei compiti di quelle tipologie-guida rispondere alla questione se tale aumento del benessere dovesse raggiungere tutti gli abitanti della regione politica interessata o invece principalmente solo determinate persone.

**D.** *Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che esista una notevole differenza di significato fra il lemma 'Technik' e il lemma 'Technologie'? Questi autori sostengono che il termine 'Technik' fa riferimento a una concezione soggettivistica del processo di lavoro, seconda la quale tecnica designa il complesso di strumenti e di mezzi di cui l'essere umano produttore dispone per realizzare i suoi scopi nel modo più economico ed efficace possibile. Da questo punto di vista tale definizione di tecnica non sarebbe lontana dalla visione di Max Weber e dalla sua concezione della modernità come processo di razionalizzazione. Invece 'Technologie' implicherebbe una organizzazione del lavoro mediata da relazioni sociali, presenti nella scelta del prodotto, nella sua destinazione finale e nella sua ricaduta complessiva all'interno del mondo-ambiente. Cosa pensa lei di questa possibile distinzione di significato tra 'Technik' e 'Technologie'?*

**R.** Fin dall'inizio, «tecnica» e «tecnologia» sono sempre state e vengono utilizzate secondo diversi significati, giacché non vi sono definizioni uniformi. Questa differenza riguarda sia il contenuto concettuale che il contesto significativo del termine. Ad esempio viene utilizzato il termine

*tecnica* in un senso più stretto e in un senso più largo (ad esempio, «veicolo passeggeri» contro «tecnica del pianoforte») così come *Tecnologia* viene riferita da un lato all'insegnamento di una tecnica, dall'altro al processo tecnico (ad es. «tecnologia dell'acciaio»).

Una distinzione di base utilizzata di frequente è quella indicata nella domanda. *Technik* è la (immediata) interazione sistemica di forza-lavoro, mezzo di lavoro e oggetto di lavoro, avente come scopo la produzione di uno specifico prodotto (intermedio). Mentre con *Tecnologie* si concepisce l'intero sistema processuale di tale immediato processo di produzione insieme alle fasi che lo precedono e lo susseguono in un ambiente (*Umwelt*) determinato. Questo punto di vista ha la sua base nella scomposizione dei processi (meccanici) di produzione in fasi *elementari*, come accade nella catena di montaggio. Ma non si può applicare alla produzione chimica o alle tecniche dell'informazione e della comunicazione, che operano con altri principi. La distinzione dei termini a cui voi fate riferimento può essere dunque chiarita dunque secondo una considerazione di carattere storico: la produzione meccanica è stata nel 18°-19° secolo quella più diffusa e ad essa si è rivolta in primo luogo la ricerca scientifica. Ma questo significa che si era assunta, e si assume ancora, una prospettiva *riduttiva* (come possibilità o come necessità?), a cui si opponeva, e si oppone ancora una prospettiva più ampia e complessa, che è quella di Beckmann e di Marx.

**D.** *Si potrebbe pensare che esista una differenza tra il significato di Tecnica come si è sviluppato nel mondo anglosassone e il significato di Technologie come si è sviluppato nel mondo tedesco? Nel primo caso si potrebbe pensare che il significato di tecnica è concentrato sulla relazione soggetto del lavoro – oggetto del lavoro (mediato dalla tecnica), mentre nel secondo caso potremmo pensare a una relazione soggetto-oggetto attraversata e mediata da una relazione soggetto-soggetto.*

**R.** Nel significato proposto nella vostra domanda, che può fare riferimento a un'area culturale angloamericana, l'accento è posto sulla visione sistemica delle relazioni *Soggetto/Oggetto – Mezzo/Scopo* (corrispondente grosso modo al concetto di *ingegneria del sistema* di origine nord-americana), che si riferisce prevalentemente all'oggettualità, alla datità della tecnica nella sua struttura. Invece nella prospettiva coltivata del mondo tedesco si guarda più all'origine culturale, allo svolgimento e al divenire della tecnica, al processo della sua oggettivazione. Solo va aggiunto che queste non sono distinzioni o opposizioni di principio, ma piuttosto diversi punti di vista e modalità di mettere a fuoco, che non si escludono ma sono com-

plementari. Sono molti i passaggi che si danno tra questi idealtipi. Torno a ripeterlo: in ogni concettualizzazione della tecnica ciò che è importante è lo scopo che orienta e dirige, di volta in volta, la comprensione.

# The Politics of (Postcolonial) History: the case of *Provincializing Europe*

Vasant Kaiwar\*

**Abstract:** The critique of what is called postcolonial-studies in the Anglophone metropolitan academy that is elaborated in this paper, takes place via a detailed engagement with one of its most important recent texts, Dipesh Chakrabarty's *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000). It is intended to enable fresh critical thinking about the claims of postcolonial-studies to represent a subversive approach to history, politics, etc. It also engages the claims of postcolonial-studies regarding the limits of *Eurocentrism*, i.e. the tendency to view world history through the lens of European developments. The essay is only incidentally about India, or indeed about Asia. It is more about the ways in which the gravitational sphere of the metropolitan, particularly US/UK, academy has significantly affected, even skewed, critical thought from the margins. *Provincializing Europe* derives its inspiration from the work of the Indian Subaltern-Studies historical collective, of which Chakrabarty was a founding member<sup>1</sup>. Subaltern-Studies began life as an attempt to correct the bureaucratic, stifling conformism of the Stalinist parties. Its intention was to bring history, culture, the actual lived textures of life in a country like India to speak to the potentialities and, indeed, limitations of strategies of mobilization, revolutionary politics, etc, of the political parties in question. The result, judging by the post-1989 output of Chakrabarty and his cohort group, has been quite different<sup>2</sup>. In its 'post-colonial' moment, under the pressure of post-1989 developments – including the triumphalism of Western mainstream thought, the turning away from Marxism of a metropolitan (mainly US/UK) variety of postmodernist thought and the like – the original impetus has been lost, more or less entirely. At best, what began as critical Marxist thought from the margins has become a branch of left-liberal multiculturalist thought in its scholarly directions and even its political orientations. More often, it is a reprise of a kind of existential phenomenology one associates with the

---

Duke University (vkaiwar@duke.edu)

\* Vasant Kaiwar is the author of *The Postcolonial Orient: the politics of difference and the project of provincialising Europe* (2014). A French version of this book was published as: *L'Orient postcolonial. Sur la 'provincialisation de l'Europe' et la théorie postcoloniale*, Paris: Éditions Syllepse, 2013. He is also a founder and editor of the journal, *South Asia Bulletin* (1981-1993) and *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (1993-2001). Many thanks to Sucheta Mazumdar, Jean-Jacques Lecercle, and Thierry Labica, for their comments on an earlier version of this paper.

1 The first six volumes of *Subaltern-Studies* were published under the editorship of Ranajit Guha. The series continues under other editors and the geographic coverage encompasses much of what was referred to as the *Third World*.

2 For a more inclusive and detailed critique of the postcolonial impact on Subaltern-Studies, see my book, *The Postcolonial Orient* (2014).



reactionary-romantic side of Orientalism, trotting out clichés about *Eastern* difference and the hollow pretensions of *Western* epistemology. It is a postmodernist reprise of one of the many curious afterlives of Orientalism, as Samir Amin (see the first epigraph above) was aware. I call this afterlife a form of self-Orientalization. What began as a thrust in the direction of subversive thought has become part of a liberal, *multiculturalist* mainstream. Its readership largely sits comfortably in the precincts of the multiculturalist environment of elite US and UK universities. The irony of the situation cannot be lost. As the second epigraph (above), a quote from Jameson, encapsulates this is one of those moments when the forces of history impose their own logic «refus[ing] desire and set[ting] inexorable limits to individual as well as collective praxis».

**Keywords:** Eurocentrism; Orientalism; Postcolonialism; Subaltern-Studies; Identity Politics.

*At one pole are the literatures of religious fundamentalism of every kind [...] and of provincialisms which extol the supposed superiority of folklore, all of them founded on the hypothesis of the incommensurability of different cultures. At the other pole is the insipid revival of bourgeois praise for capitalist society, completely inconscient of its fundamental Eurocentrism.*

Samir Amin (1989, 147)

*History is what hurts, it is what refuses desire and sets inexorable limits to individual as well as collective praxis, which its 'ruses' turn into grisly and ironic reversals of their overt intention [...]. We may be sure that its alienating necessities will not forget us, however much we might prefer to ignore them.*

Fredric Jameson (1981, 102)

## 1. Introduction

The development of postcolonial-studies from *the margins* in the post-Cold War metropolitan academy of the Anglophone world marks an important development. It signals the arrival in the Anglophone metropolitan academy of significant theoretical and political concerns – if not intellectuals themselves<sup>3</sup> – from the ex-colonies; and represents a concerted effort to engage postmodernist thought, in particular the issue of space in a supposedly globalized world, and the thorny issue of the spatialization

---

3 Dirlik (1994, 328-329).

of time<sup>4</sup>, from the point of view of the formerly colonized. Combined with the issues of social justice in the context of past and present debates about global inequalities, postcolonial thought had the potential to pose a significant challenge to the triumphalism of much current thinking in the metropolitan academy and beyond. The extent to which it can indeed do so is taken up in this essay via an in-depth critique of Dipesh Chakrabarty's *Provincializing Europe* [henceforth *PE*]. Published in the year 2000 to much critical acclaim it is a significant intervention in the field of postcolonial studies, as it brought to the latter the insights of arguably the foremost historian of the Subaltern Studies group in India<sup>5</sup>. The iconic status this work has acquired since its publication and the increasing density of citation of it by Europeanists and others, who do not work in the field of postcolonial studies and may therefore not be cognizant of earlier critiques of it<sup>6</sup>, necessitates revisiting it, prompted by the ideas expressed in the two epigraphs to this essay.

In what follows, I shall discuss some of the important issues raised by this work as a way of engaging postcolonial thought. Of course, it goes without saying that such an engagement cannot be comprehensive – neither with every aspect of *PE* nor with postcolonial thought as a whole. What this essay will try to do is investigate the possibilities and limits of thinking through issues of social justice and indeed difference within the framework developed by *PE*.

The place to begin, I suppose, is at the end, where after over two-hundred-and-fifty pages Chakrabarty summarizes his argument thus:

This book is not committed to either Marx or Heidegger in any doctrinaire or dogmatic way, the spirit of their thinking and their guiding concepts preside over the two poles of thought [the analytic and the hermeneutic as Chakrabarty presents them] that direct the movements of this book.<sup>7</sup>

The analytic heritage, the practice of abstraction helps us to universalize and we do need universals, Chakrabarty argues, to produce critical readings of social justice. Yet, he maintains, this critical analytic tradition «evacuate[s] the place of the local» and such thought tends to «sever the relationship between thought and modes of human belonging». To restore this latter, Chakrabarty has recourse to the thought of Heidegger, rein-

---

4 Jameson (1998, 62).

5 Chakrabarty (2000).

6 See, for example, Kaiwar 2004.

7 Chakrabarty (2000, 254).

stituting in the process the relationship «within thought itself between thought and dwelling»<sup>8</sup>.

Three aspects of the larger agenda developed in the work are important to note right away: (1) the apparent neutrality between Marx and Heidegger is something of a ruse; nowhere is the critique of Marxist thought for evacuating the local and the many ways of being-in-the-world paralleled in the book by an exploration of the limits of Heideggerian thought for developing a project of social justice adequate to the challenges of our time; (2) the act of «writing some very particular ways of being-in-the-world» (Chakrabarty's vignettes of Bengali life, which I shall examine below) «into some of the universal, abstract, and European categories of capitalist/political modernity»<sup>9</sup> has no counterpart in *writing* the abstract categories of Enlightenment thought in ways that might have a meaning for a third-world person of the subaltern classes facing injustice; (3) the invocation of a capitalist/political modernity – and its implicit and problematic equation with Europe – remains curiously disembodied, despite its evident centrality to constituting the very fabric of life in colonial India. The ways in which some colonial subjects themselves shaped colonial capitalism and profited at the expense of those most proximate to them is the subject of considerable amnesia in Chakrabarty's tale. When we are told that what is needed is a way to create «conjoined and disjunctive genealogies for European categories of political modernity as we contemplate the *necessarily fragmentary histories* of human belonging» [my emphasis] the politics of provincializing Europe begins to surface.

*PE* appears to have seamlessly incorporated some aspects of American academic and political life that are quite seriously disabling for any kind of project of social justice, or for that matter even the more limited objective of really provincializing Europe. In the wake of a series of recent political disasters, not to mention the hammering the poor have taken in Latin America, Asia and Africa, and in the United States itself, projects for social justice need to do more than engage in polite chatter about provincializing Europe or rescuing from oblivion «different ways of being-in-the-world»<sup>10</sup>. Celebrating difference would have some meaning in a world in which the basic needs of all humans were met, really democratic institutions were able to safeguard precisely different ways of being-in-the-world without pushing many of those into dire poverty and catastrophic crises, and in which difference was not tied to primordialized ascriptive identities that

---

8 Ivi, 255.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

the many who suffer under them did not choose and would not perpetuate. Oddly, for a historian of the subaltern, Chakrabarty's project appears to be a somewhat top-down history, unable to develop even a rudimentary agenda of what needs redress in this world, of what a properly subaltern history might look like, and *what history's cruel ruses have done to projects of social emancipation*. As for the hypothetically many ways of being-in-the-world, some have been and are being lost now – even as others are being generated – under the iron discipline of neoliberalism, structural adjustment, new age crusades of the imperialist powers, and so on. Separating the question of being-in-the-world from capital appears a curious way of combating Eurocentrism, much less posing the question of transformative politics under late capitalism when capital is intent on colonizing every hitherto autonomous sphere of life, when it has all-but obliterated the last vestiges of pre-capitalist social forms, harnessed every wilderness in a world «abluted of nature», a world in which the economy has expanded to become «virtually co-extensive» with culture itself, where every pore of the world is saturated in the «serum of capital»<sup>11</sup>.

What is deeply ironic, of course, is that Subaltern Studies at its inception was informed by concerns specific to Marxist thought and praxis, even as it challenged the bureaucratized, mechanical and, dare one say, brutal aspects of what one used to call really existing communism and its epigones in the South Asian subcontinent. This distinguished and, in the work of Dipesh Chakrabarty, still distinguishes Subaltern Studies from other varieties of postcolonial thought which are indifferent if not actually quite hostile to Marxism. Since many postcolonial theorists have known Marxism only in its Stalinist version and can be dismissive if not contemptuous of it, one must I suppose be somewhat grateful that Chakrabarty is still able to present the indispensable, if limited, value of Marx to his enterprise of keeping alive some notion of projects for social justice and simultaneously provincializing Europe by showing the hollow pretenses of European universalism. As he puts it, the place of the universal is but a place holder into which steps a proxy which usurps its position in a gesture of «pretension and domination»<sup>12</sup>.

Provincializing Europe cannot, however, *pace* Chakrabarty, just be a matter of elaborating difference as it reveals itself in middle-class Bengali (or Chinese or Senegalese, for that matter) writing. It has to be the task of politics based on some new concept of universalism that creates higher ground than the limited, and Eurocentric, universalism of our day. This

---

11 Anderson (1998, 55).

12 Chakrabarty (2000, 70-71).

requires thinking and writing in an altogether more militant register. The task of theory is to map the terrain that needs to be transformed and the struggles that contribute, however inchoately to this process. Perhaps only when the present unjust world order is transformed can one even conceive of its gestures of pretension and domination dying with it. *PE* does not have much to say about this need, the injustices of the current world, or even the injustices endemic to the world that Chakrabarty writes about with great familiarity – the world of colonial middle-class Bengal. It is apologist in that sense.

*PE* also seems to pull on some familiar Orientalist strings, exemplified by the fatuity of quoting Jarava Lal Mehta's work on Heidegger to the effect that:

There is no way open, to us in the East, but to go through this Europeanization and to go through it. Only through this voyage into the *foreign and the strange* can we win back *our own self-hood*; here as elsewhere, the way to what is closest to us is the longest way back.<sup>13</sup>

This piece of pseudo-philosophizing that so unproblematically assumes the truth of the spatial geography and categories of Orientalism is central to the kind of postcolonial thought that we are being treated to in the safe spaces of the Euro-American academy. Lurking beneath this fairly banal surface though is something of greater political significance that I will come back to in my concluding thoughts on this paper. Chakrabarty's neo-Orientalism is perhaps a decoy drawing us into the unspoken logic of a post-McCarthyite academy that allows us to invoke Marx if we are careful to distance ourselves from his relentlessly revolutionary thought and acerbic critique of capital. Anodyne formulae about different ways of being-in-the-world are likely to be better received in this academic world than a head-on confrontation with the immense suffering, cruelty and injustices so casually and thoughtlessly inflicted on the exploited and oppressed poor by the increasingly destructive course of late capitalism. If one can point to the use of abstractions, transition narratives or something else – anything but capital – as the source of the inequalities and distress from which the many actually existing ways of being-in-the-world must be rescued then the project of social justice is already a quixotic enterprise, where it is

---

13 Mehta (1976, 466). The quote is on p. 298 of *Provincializing Europe*. I've added the emphases to the quotes to underline the Orientalist categories of Mehta's thought, so naturally reproduced by Chakrabarty.

not slyly and knowingly self-co-opted into the project of capital's devastating production of difference.

## 2. Chakrabarty's Provincializing Europe: The Project Outlined

Chakrabarty proposes an account that can include both the global development of capitalism and the affective narratives of belonging that seemingly resist the invincible tide of «progress» and «modernity» and give us «conjoined and disjunctive» genealogies of modernity, the better to resist the blithely superficial division of societies into the modern and the traditional<sup>14</sup>. It also proposes to challenge the still widespread notion whereby those arbitrarily declared «ancestral in time» are also considered «lower in scale»<sup>15</sup>? To this end, he puts forward a scheme whereby subaltern histories will have a split running through them: the split captured by his use of the terms *History 1* and *History 2*. *History 1* is what he calls «the history of the becoming of capital», the «past as posited by capital itself». Under this rubric, one might include «transition narratives» and modernization theory. However, there is something else, much more vital to Chakrabarty's scheme: that is, *History 2*, which he describes as history whose antecedents are not established by capital, not «forms of its life process», but the «still partially unconquered» remnants of «vanished social formations»<sup>16</sup>. This is the history that resists vast abstractions, and where the politics of human belonging posits limits to capital's triumphalism. This is life itself in its «biological/conscious capacity for willful activity [...] the *excess* that capital [...] always needs but can never quite control or domesticate»<sup>17</sup>. Capital takes over antecedent social forms but just as surely posits limits to its subsumption of those forms. Difference, then, is not external to capital, but lives in «intimate and plural relationships to [it], ranging from opposition to neutrality». *History 2* is charged with the function of constantly interrupting the totalizing thrusts of *History 1*<sup>18</sup>.

Subaltern histories will, thus, have a split running through them. On the one hand, they are histories written within the «master code of secular history» (modernization, progress, use of abstractions, and homogeneous, empty time) but they cannot give this master code the claim of being a

---

14 Chakrabarty (2000, 255).

15 This is a phrase used by Raymond Schwab (1984, 403, 477). I think it captures, via graphic imagery, the idea that Chakrabarty wishes to convey.

16 Chakrabarty (2000, 63-64).

17 Ivi, 58-60.

18 Ivi, 66.

mode of thought that «comes naturally to all, or even treat it as something that exists in nature itself»<sup>19</sup>. Subaltern history remembers history as an imperious code, part of the *civilizing mission* of the Enlightenment and colonialism; the point is to deploy this code so as to allow a glimpse of its own finitude, to make its unworking visible. This is a past in which the time of gods and spirits is quite as real, and requiring no translation, as our more familiar notions of time. Subaltern pasts, in this context, act as a supplement to historian's pasts, reminding us of a modernity shared with those who might live with radically different notions of agency, time, and place; it is about the contemporaneousness of the non-contemporaneous, so to speak. Subaltern pasts are thus an intimation of a «shared, unhistoricizable and ontological now»<sup>20</sup>.

Chakrabarty is critical of nationalist narratives that are captive to capitalist-triumphalist and modernization imperatives in which peasants and workers need to be educated out of their ignorance, parochialism, or even their false consciousness. Even today, he notes, the Anglo-Indian word *communalism* refers to those who fail to measure up to «the secular ideals of citizenship». Historicism subsumes a variety of works not produced from a «modern subject position» into narratives that bear approximation to that of a [bourgeois] private citizen, erasing in the process the multiplicity and contradictory themes of, for example, Indian writing. The attempt to write Indian history as a «chapter in European history» has the effect of making it an inferior laggard and renders our understanding of the modern merely into the production of «a known history [...] with a local content»<sup>21</sup>. Quoting Meaghan Morris, he calls this «a project of positive unoriginality»<sup>22</sup>. Chakrabarty wants to rescue subaltern pasts from the stigma of *lack* and *inadequacy*, substituting other terms like *plenitude* and *creativity*, which will at least restore some sense of their originality and difference. Indian political culture was neither a replica of Europe's nor was it a carry-over of an archaic past, but a specificity of its own in which capitalist dominance existed without a hegemonic bourgeois culture<sup>23</sup>. Further, the understanding that we all *do* European history with our different and often non-European archive opens up the possibility of a politics and a project of alliances between dominant metropolitan histories and modern subaltern pasts. Let us call this, Chakrabarty says, the

---

19 Ivi, 93.

20 Ivi, 93-94; 112-113.

21 Ivi, 33, 35.

22 Ivi, 38, 39.

23 This is the burden of Ranajit Guha's argument (Guha 1997).



«project of provincializing Europe», the Europe that modern imperialism and third-world nationalism have, by their «collaborative venture and violence» made universal<sup>24</sup>.

### **3. Can Provincializing Europe Deal with Projects of Social Justice?**

Can this framework deal with projects of social justice? To ask this question might seem a bit daft considering that Chakrabarty states quite clearly that he wishes neither to give up Marx nor difference, Marx predictably standing in for projects of social justice. However, the question must be asked and answered if the claims of *PE* are to be sustained. In the first place, Chakrabarty's tendency to associate Marx with a tradition that elevated the abstract Human or the equally abstract Reason as the fit subject for projects of social transformation is questionable. If anything, I have always believed that Marx ridiculed the notion of the abstract Human. He might have called upon workers to solidarize and fight together against capital's numerous mystifications that bound them to the latter's oppressive rule; he certainly saw through ruling-class blandishments whereby wage differences, racial arguments, phony advances were offered as sops against real hardships. As Marx argued in *Capital*, «labour cannot emancipate itself in the white skin where in the black it is branded», a statement as relevant in today's globalized world as it was in the period of slavery<sup>25</sup>. In circumstances like this, hiding behind the figure of difference might be construed as a convenient piece of forgetfulness about exploitation. If you wish to contribute to «destabilizing» working-class solidarity, weak enough as it is, or work to prevent its emergence, then you must at least have the decency to declare your class allegiances.

Chakrabarty attacks the analytic tradition of which again he considers Marx a proponent for evacuating the local, by assimilating it to some abstract universal and for its desire to «demystify ideology in order to produce a critique that looks forward to a just social order». He expresses a clear preference for the hermeneutic tradition (associated with Heidegger) for its intimate connections to «places and particular forms of life» and for being «innately critical of that which is purely nihilistic»<sup>26</sup>. I confess to being a little mystified by the associations that Chakrabarty's argument conjures up. For instance, why should a program that looks forward to

---

24 Chakrabarty (2000, 15; 42).

25 Marx (1996, 305).

26 Chakrabarty (2000, 18).

a just social order be considered innately nihilistic? Further, I would say in defense of Marx that ideologies associated with capitalism – even such soothing phrases as «a fair day's wage for a fair day's labor» – do stand in need of demystification. If, in the process, some abstractions have to be used, then that is a necessary analytic device for getting to some important, and probably subversive, results. I am also not entirely clear why thought tied to local places and particular forms of life should not be associated with injustices and tyrannies of all kinds from the point of view of workers, peasants, women, and other subaltern groups. A cynic might see this as cleverly disguised support for ruling-class positions that take advantage precisely of place-bound notions of superiority and inferiority that are absolute and categorical.

Chakrabarty is surely being extremely economical with the truth when he suggests that the Anglo-Indian word «communalism» is applied to workers and peasants as a sign of their failure to measure up to modern secular ideals. In fact, the Indian discourse on communalism has gone out of its way to indict the bourgeoisie and petite-bourgeoisie while absolving workers and peasants. Communalism, leading to violence inflicted on lower-ranked castes, Untouchables and Muslims in India, is *a failure* – there can be no question about it – but it is the failure of the upper classes of society. As for the replacement of words like *lack and inadequacy* with *plenty and creativity*, this kind of rhetorical inversion might reveal something about middle-class Indian sensitivities or the self-deception of a Western multicultural academy. However, for someone who lives and dies on the streets of Calcutta, it must be surely one more cruel joke at their expense. Some of the latter might even wish to see development projects succeed occasionally, if that would lift them out of dire and life-degrading poverty. As for the time of the gods and spirits vis-à-vis abstract, homogeneous, empty time, are these the only alternatives? How about something more imaginative, perhaps even Utopian, a time beyond *socially necessary labor*, a time beyond that of the dull compulsion of value-positing, value-producing labor, a time that places capitalist exploitation at the heart of an exploration of an alternative temporality, a time for which we don't yet have a proper name?

Perhaps what we need is the vision that Jameson suggests is offered by Marx in which a politics of revolt is combined with the «poetry of the future», in which socialism will be «more modern than capitalism and more productive», and more properly global in its reach and appeal<sup>27</sup>. Overall,

---

27 Jameson (2011, 90) continues: «To recover that futurism and that excitement is surely the fundamental task of any left 'discursive struggle' today».

the spurious organicism of local places in Chakrabarty's narrative has the effect of spiriting projects of social justice out of sight.

#### **4. Subversive History versus Good History**

It is in chapters 5-8 of *PE* where Chakrabarty develops his claims about subversive history versus good history that this effect is most clearly visible. Broadly, these chapters deal with different aspects of the social and cultural history of colonial Bengal and are written *under the sign of Heidegger* and are thus essays purporting to engage the histories of difference, narratives of affective local belonging. But since, one would imagine, social justice issues do not simply disappear when these histories are being considered, one wonders how, if at all, Chakrabarty proposes to discuss those issues in the context of affective narratives of belonging.

Perhaps it is appropriate that Chakrabarty should call on J.L. Mehta, once again, to help him with this part of his enterprise. Mehta notes: «The appropriation of what is our very own occurs only as a homecoming, as a return from a journey into the alien and the other; this is the law of being at home, as a making oneself at home»<sup>28</sup>. Leaving aside for the moment what *our very own* might signify – the sort of appropriation involved and the dubious essentialism on offer – he quote signifies the way in which Chakrabarty proposes to go about dealing with the conjoined and disjunctive genealogies of Bengali modernity. The comparative-contrastive study of European and Bengali approaches to issues of domestic cruelty, familial fraternity, the larger fraternity of nation, or urban culture is meant to illustrate precisely this homecoming process. That is, we all *do* modern European history with our provincial archives; ironically, this is chosen as the method of provincializing Europe. It seems on the face of it more like the presentation of a petition to a European power rather than a particularly militant struggle against Eurocentric diffusionism.

Chapter 8 (*Family, Fraternity, and Salaried Labor*) is an example of what Chakrabarty has in mind when he writes about the inextricably conjoined but disjunctive nature of colonial modernity and calls into dispute historicist (evolutionist) notions of modernity. Among other things this chapter

---

<sup>28</sup> Mehta (1976, 481, n.101), quoted in *PE*, 180.

deals with the idealization by the nineteenth-century Bengali middle-class of the *grihalakshmi* figure (the idealized housewife, member of a clan and indeed its savior, so to speak, against the ravages of modern life) and *griha-karma* (the disinterested work of maintaining the familial collective) versus the denigration of office work as routinized, soul-killing stuff and perhaps also as individualistic and utilitarian! Perhaps we are meant to conclude from this that Indian (or, more specifically, Bengali) patriarchy wasn't as oppressive as its European counterpart. Along the way, Chakrabarty also examines differences in the ways conceptions and practices of fraternity were developed in Europe versus Bengal. The history of Bengali nationalism, he informs us, gives us a glimpse into a colonial modernity intimately tied to European modernity but one that avoided reproducing the latter's autonomous individual as a figure of its own desire. This problematizes, for Chakrabarty, the place of liberalism in Bengali modernity while avoiding the temptation to think of the more collective (familial) fraternal bonds that accompanied it as somehow incomplete, compensatory or an ideological cover for the grosser forms of exploitation of women and younger siblings.

Citing an 1823 text (*Kalikata kamalalaya*, Calcutta the abode of Kamala) to make the point about difference, Chakrabarty argues that the author of that text displayed a steadfast desire to maintain a critical symbolic boundary between the realms of gods and ancestors on the one hand and that of the public secular domain on the other, and resisted disciplining the time of the household to that of *civil society*, which is conceived of as the site of compulsion and unfreedom, a forced interruption of higher duties to one's gods and ancestors. However, and this is the point Chakrabarty wishes to emphasize, the author himself was a member of a voluntary association that followed European rules and was dedicated to *improvement*<sup>29</sup>. If the story were to end there, perhaps it would neatly illustrate one of the points Chakrabarty wishes to make, though it is very doubtful that office work as such was ever the subject of sustained poetic rapture by a salariat anywhere. It is also certain that symbolic inversions of gender hierarchies do nothing to reduce the oppression of women.

Be that as it may, within a few pages, another story starts to emerge. For instance, he notes that by the late nineteenth century, in contrast to the world of *Kalikata kamalalaya*, «Victorian fetishes of discipline, routine, and order had become some of the most privileged and desired elements in Bengali imaginings of domestic and personal arrangements».

---

29 Chakrabarty (2000, 220-222).

Time, it seems, had become the essence of this reconfigured Bengali bourgeois life<sup>30</sup>. There is certainly the making of transition narrative here but Chakrabarty neither follows this through, nor does he inquire into its materialist coordinates with the level of historical detail that he devotes to *difference*. Instead, we are offered a rather dubious conclusion. Quoting Sudipto Kaviraj to the effect that

The more modernity unfolds [the more] it seems to appear inescapably plural [...] [t]ransition narratives [creating] the untenable illusion that given all the right conditions [...] the Bengali rich and poor would 'understand' the principles of being private and public in the right ways<sup>31</sup>

– an extremely platitudinous statement, to put it mildly – Chakrabarty asks, can we make room for reason, even as we acknowledge the plural ways of being human that we ourselves posit? Of course, it goes without saying that modernity is inescapably plural but can it be subjected to good historical analysis or do we take refuge in vague generalizations, verging on essentialization, of an East-West dichotomy?

One certainly ought to be able to track the development of notions of time and space in colonial modernity without necessarily giving into hard notions of transition, whereby every society is bound to follow a rigid sequence of social and economic forms and arrive at more or less the same end point. This would be more the approach of a rigidly bureaucratized and Stalinist version of Marxism, captured or recuperated for neoclassical economics in the Cold War period by people like W.W. Rostow and latterly at least in claims about the end point by Francis Fukuyama – impeccably bourgeois thinkers – than of any critical school of Marxism<sup>32</sup>. It might be far more useful to ask how and in what forms older cultural themes survived and were modified as a new regime of time and space emerged in the urbanism of Calcutta during the colonial period under the sheer pressures of capital accumulation, class differentiation, economic marginalization, the prospects of unemployment, and so on.

In that context, I would posit three overlapping moments of modernity:

---

30 Ivi, 224-225.

31 Kaviraj (1997).

32 See, for example, Rostow (1960) and Fukuyama (1992). Much recent Marxism has been critical of Stalinist theory and has thereby problematized the notion of transition altogether. See, for example, Mészáros (1995), Jameson (1988, 155) and Jameson (2002).

(I) a pre-colonial moment, in which ritual, religion and economy are inextricably imbricated;

(II) a moment when colonial rules of socio-economic reproduction are being institutionalized, a moment of genuine tension when ritual, religion and economy are being pulled apart, largely through the initiatives of a self-consciously *superior* and alien power; ritual and religion achieve significant autonomy and become associated with an agenda of purity and authenticity over against the foreign rulers;

(III) and finally, a moment in which the cleavage is far advanced and the economy begins to exert its gravitational power over the symbolic arenas of identity and culture.

The antinomies generated in the process and the contradictions they signal would tell us something significant about the ways Bengalis themselves mobilized old and new ideas for their projects, and take us beyond a substantialized aesthetic agency acting behind the backs, and seemingly above the control, of social agents. But, of course, this would take us well beyond the rather facile genealogies that Chakrabarty wants to develop.

This is not a trivial consideration, especially when examining the issue of patriarchy that recurs in several registers in chapters 5-8 in considering, for example, the idealized figure of the housewife (grihalakshmi), the Hindu widow, and even *Adda*, a supposedly non-end-oriented practice of orality that Bengalis came to prize as part of their adaptation to the exigencies of urban living. How does Chakrabarty's brand of subversive history cope with patriarchy?

Chakrabarty is uneasy about a purely historicized explanation of the emergence of the idealization/romance around the figure of grihalakshmi and grihakarma. He dismisses the tendency in Indian historiography to see this as the particular way in which a middle class constructed new patriarchal norms in the face of colonial exclusions and racism and the shock of being subjected to *foreign* norms in the public domain, not to mention the anxieties accompanying this situation. There are two major shortcomings to this approach, according to Chakrabarty: *one*, that it effectively reduces the aesthetic to its mere ideological functions; *two*, that it foreshortens historical inquiry. To reduce the categories of a nationalist aesthetic to its ideological function alone would be to miss out on the histories of contesting desires contained in them. Imagination and desire are «always more than rationalizations of interests and power»<sup>33</sup>. From Chakrabarty's point of view, it is crucial that we investigate the proposition that Bengali

---

33 Chakrabarty (2000, 216-217; 218).

modernity may have imagined life-worlds in ways that never aimed to replicate the political or domestic ideals of modern European thought, that instead of the contractual individualism of European fraternity, a conception of fraternity based on *the solidarity of brothers* in an extended family developed in which *bhakti* was mobilized as a «modern political sentiment». And in keeping with the emphasis on difference, one ought to resist the temptation to see this as a lack, a deficiency among middle-class Bengalis<sup>34</sup>.

However, as we well know, there was a ferocious amount of litigation between family members, including brothers, over inheritance matters. Occasional instances of solidarity were massively undercut by a near-constant sense of grievance and mutual suspicion. This suggests, if nothing else, that individualistic tendencies existed in tension, perhaps contradiction, with the male familial solidarities that normative ideology emphasized. Chakrabarty might respond by saying that one must not confuse the actual situation on the ground for the idealizations involved in this aesthetic practice. If we were to follow this approach, we could do nothing much more than a side-by-side narration of how different civilizations moved by high-textual aesthetic/philosophical traditions gave voice to those *traditions*. Difference could be spun out to the *n*<sup>th</sup> degree and description would displace explanation altogether. This could easily lead to a variety of historicism that Chakrabarty would not wish to deal with.

Lest we see this patriarchal culture as singularly oppressive of women, Chakrabarty assures us that women did not necessarily view it as an «iron cage of unfreedom». He cites the example of a book entitled *Patibrata Dharma* (English subtitle: *A Treatise on Female Chastity*) by Dayamayi Das which goes on to celebrate the land blessed with women devoted to their husbands, and which celebrates women as goddesses. The book also gave its author an opportunity to celebrate her eroticism and individuality and express her exhilaration at becoming literate<sup>35</sup>. Depending on what the baseline is, this might indeed be construed as bringing out the «creative side» of this nonliberal patriarchy. But, should this be a surprise? After all, bourgeois women are given some space – as patriarchy becomes less private and more civic-national – to exercise a degree of power over the proletariat (male and female) and to develop a social role. As we know, this sense of power and the exhilaration that goes with it – confined to a very few women, even of the dominant classes – is something that women of the Hindu

---

34 Ivi, 235; 217.

35 Ivi, 232-234.



Right now experience<sup>36</sup>. After all, they can participate, if only vicariously, in the blood-rites of Hindutva. Fascism offered *Aryan* women some sense of mission and accomplishment. This may be creative but hardly something to celebrate.

What is the idealization of housewife and housework, grihalakshmi and grihakarma, but a local statement of the widespread tendency to develop and institutionalize a cult of domesticity, to build in sanctions against those women who would stray from rather narrowly stated norms of behavior, and to accompany the idealization of the female figure of virtue with a denigration of the male world of work and sordid compromise? This kind of inversion of the symbolic and socio-economic hierarchies is common to patriarchal structures everywhere. Bengali patriarchy may have idealized the extended family as the unit of solidarity, but even so it did not violate rather wider norms of controlling female sexuality, branding and punishing those women whose personal desires may have driven them to violate those norms – the figure of Alakshmi, the malevolent counterpart of Lakshmi, has its likeness in other cultures.

What larger solidarities and anxieties were being expressed in this dialectical counterpositioning of Lakshmi/Alakshmi? On the one hand, the mobilization of an indigenous idiom is one way of limiting the assimilation of the Bengali bourgeois woman to alien, e.g. European, norms even if that alien figure was also bound by the limits of Victorian patriarchy. On the other, there is the anxiety of upper-caste, not necessarily upper class, men thrown into the maelstrom of capital and into an indifferent public sphere by a foreign power that professed contempt for them. Conceivably that could lead to a leveling down of their pretensions to those of people below them in the caste hierarchy, whose values in matters of sexuality might be more distinctly liberated. If the role of grihalakshmi was to maintain the «integrity of the kula»<sup>37</sup>, this may well have been because that integrity was always fragile, under threat from within and without.

In this context, one would have to reconsider Chakrabarty's contention that Bengali modernity rejected the agonistic individualism of modern Europe in favor of a «natural solidarity». In the first place, rejection implies active consideration before a decision is made. Arguably, colonial rule itself – for reasons of economical governance, among others – may not have encouraged and may actually have actively restrained the emergence of agonistic individualism, not that it could contain all countervailing tendencies in that regard. Overall, colonial rule, and not only in India, was

---

36 Mazumdar (1995).

37 Chakrabarty (2000, 227-228).

decidedly conservative. The historic conditions may have played a significant – if undiscussed in *PE* – part in the ways in which an older aesthetic/philosophical tradition gained the effectivity it did, if only in a limited historical conjuncture. Aesthetics and high-textual traditions cannot be made into a self-moving force in history. This is precisely how a civilization-narrative model short-circuits historical investigation.

But it is the larger – in this case, nationalist – significance of solidarities based on kinship or pseudo-kinship that we must sift through. Whatever the actualities of family solidarities on the ground, it is clear that ethno-nationalism in India mobilized religious solidarities even as they were being crafted<sup>38</sup>. Nationalism operates simultaneously in the civic-universal and ethnic-particularist registers and membership of the imagined community of a nation modifies and qualifies unmarked universal individualism. Individuality is historically conditional on membership of the group<sup>39</sup>. Chakrabarty deals with this rather complex development of nationalism using his by-now formulaic invocation of the idioms of family solidarity that mark a crucial difference with Europe. He informs us that an assumed fraternal compact underlay the tendency – pervasive in *Bengali* and *Indian* nationalism – to think of the country as Mother. *Hindu nationalists* portrayed themselves as children of the mother. Popular nationalist songs capture the affective side of the brotherly unity on which this «patriarchal nationalism» is based and the myth of fraternity is «one crucial difference between the patriarchal assumptions of nationalist politics in Bengal and the classical themes of European political thought»<sup>40</sup>.

A similar notion of difference underlies the argument in Chapter 6 (*Nation and Imagination*). Chakrabarty argues that India was not imagined according to some European conception alone, but owed a lot to the mobilization of an «ancient» Indian tradition (*darshan*), a «subjectless practice» which implies the cessation of the world – the ordinary historical world, *samsara* – and its sudden replacement by a new dimension of reality. To enjoy the essence [*rasa*] of Indian nationalism requires going beyond an Enlightenment notion of the imagination and entering into the world of Sanskrit aesthetics. Chakrabarty is further interested in linking the peasant mode of imagining and seeing with the ancient (and undoubtedly elite) tradition of Sanskrit aesthetics. Thus, he asserts, the «Bharat Mata» of the peasants – as opposed to the «India» of the deracinated in-

---

38 For a critical study of this topic, see Kaiwar (2003) and also Kaiwar and Mazumdar (2003).

39 Kaiwar and Mazumdar (2003, 278-285).

40 Chakrabarty (2000, 229).

telligentsia – is imbued with this age-old practice of darshan, and refers to «practices, aesthetic and spiritual, sedimented into language itself and not referring to concepts that the mind elaborates or that contain experiential truths», and that such practices were the «legitimate ground of peasant nationalism»<sup>41</sup>. Chakrabarty insists that «plural and heterogeneous ways of seeing [...] raise questions about the analytical reach of the European category ‘imagination’»<sup>42</sup>.

The suggestion of an ancient Indian tradition shared by the subcontinent’s elite and plebeians alike and forming the basis of a perduring distinction between *India* and *Europe* might rightly evoke some skepticism. Where do the subcontinent’s Muslims, for example, fit in this xenology? According to Bhudev Mukhopadhyay, one of Chakrabarty’s oft-quoted sources, a Maratha leader is made to say:

Even though India is truly the motherland of the Hindus alone [...] still the Muslims are no longer alien to her for long has she held them to her heart and nourished them. Therefore the Muslims are his [sic] foster children. If a child is born to his mother’s womb and another child is breastfed [...] by her, are not the two siblings? <sup>43</sup>

And so on, in this somewhat inane vein. Who can doubt that this is an anticipation of the sentimental streak in present-day Hindutva, a racist, xenophobic and patronizing communal discourse surely as damaging as its violent, exterminationist side. This kind of kinship-based ethno-nationalist discourse was, and is, not the essence of Indian nationalism. It was as contested by a civic-universal nationalism (no less Indian than the communalism that Chakrabarty gives so much play to) as ethno-nationalism in modern Europe challenged the Lockean vision of agonistic individualism<sup>44</sup>.

It is worth noting the implication of the slide that Chakrabarty executes – from Sanskrit aesthetics to Bengali and Indian nationalism and on to Hindu nationalism – suggesting quite clearly that such aesthetics constituted an important component of right-wing Indian political discourse, as end-oriented and instrumental as any other modern-day political theory. Sanskrit aesthetics, valorized by colonial rulers and Hindu elites alike, each for their own ends, was thus fully implicated in the construction of patriarchy, the surveillance of female sexuality, and boundary marking between

---

41 Ivi, 176-177.

42 Ivi, 174, citing Raniero Gnoli; Chari (1990, 59-63); Mishra (1964, 412-415).

43 Chakrabarty (2000, 232).

44 The ethno-nationalism of Edmund Burke and more generally the kind of organicist conservatism that he and others like Carlyle represented come to mind.

Hindus and Muslims. It was an instrument for the construction of patriarchy and communalism, a world of *insiders* (e.g., the *kulastree* married into a kula and protected by it; and the upper-caste Hindu householder) and *outsiders* (e.g., the *kulata* unprotected by the kula, a prostitute, in effect, who could be subjected to unspeakable cruelties rather like the Hindu widow, the subject of another of Chakrabarty's unfortunate excursions into difference<sup>45</sup>; and India's Muslims *en masse* declared outsiders, therefore without rights and protections).

## **5. Anti-Colonial Spirit of Gratitude or Post-Colonial Spirit of Surrender?**

I find Chakrabarty's discussion of what he calls colonial modernity curiously incomplete and ahistorical. We must remind ourselves that modernity emerges at, and draws its energies from, the conjunction of two sets of circumstances: the legacy of a still-living pre-industrial past and a situation in which a global (capitalist/colonial) system inscribes its imperatives at the very heart of human experience, those two circumstances, in turn, affecting artistic and political endeavors<sup>46</sup>. This context in which both European and Indian modernity emerged enabled the creation of «remarkable new languages and forms», «haunted by the exotic» and «tattooed with foreign place names»<sup>47</sup>. The historian of colonial modernity might wish to consider that the foreign and the exotic lie not on the other side of the globe, but in the intimate proximity of the colony itself. Chakrabarty betrays a misunderstanding of colonial – in his case, Bengali – modernity when he suggests that subaltern pasts act as a supplement to the historian's pasts, ironically ending up with the kinds of self-exoticizing and self-Orientalizing moves that a *good* history might have enabled him to resist.

Indeed, by the end I was left wondering exactly who the oft-invoked subaltern might be. In Chapter 3 of *PE* Chakrabarty more or less tears up any lingering sentimental illusion that the subalterns in Subaltern Studies refer to members of a particular, and oppressed, social group. Presumably anyone, including a professor of history at Chicago who worlds the earth in ways that challenge the universalizing tyranny of Enlightenment-derived abstractions could be considered a subaltern. On the other hand, a worker or peasant who wholeheartedly embraced Marxism might cease to

---

<sup>45</sup> See Kaiwar (2004: 527-528).

<sup>46</sup> Anderson (1998, 55-56).

<sup>47</sup> Jameson (1991, 411).

be a subaltern and become part of the universalizing tyranny of the Enlightenment. *PE* has accomplished the not-inconsiderable feat of replacing a socio-political understanding of the subaltern with an aesthetico-ideological one. The politics of this maneuver invite careful scrutiny<sup>48</sup>.

A book that supposedly leans on both Marx and Heidegger, but in which the former is progressively hobbled with the help of the latter, cannot contribute to provincializing Europe. It only succeeds in obliterating the former's radical critique of capitalism, rendering one's understanding of economics, culture and politics vague, if not downright vapid and reactionary. So does a method in which an idealized European modernity serves as the fixed point for variable others, whose variance from this idealized norm is precisely the measure of their subalternity. Overall, the result is a more complete universalization of Europe than any variant of modernization theory has managed to achieve. The more complete the political paralysis into which *PE* sinks the more comprehensive is the triumph of bourgeois capitalist Europe. The modernity that Chakrabarty speaks of so blithely is an example of that triumph. The Bengali stories merely add a dash of exoticism to European proceedings, just as the world's fairs of an earlier time used to bring in artifacts and people from the colonies to illustrate Europe's pre-eminent stature. The anti-colonial spirit of gratitude to Europe with which Chakrabarty concludes his book might be more accurately seen as a postcolonial spirit of surrender. Perhaps, this is an example of what Jameson has in mind when he writes of history's «grisly and ironic reversals».

There is a more imaginative approach to provincializing Europe that does not require the dubious recourse to *History 1* and *History 2*, or subaltern pasts that live on in the present, or rambling discussions of Sanskrit aesthetics. This alternative approach might take as its point of departure what Jameson calls the «growing contradiction between lived experience and structure», or between «a phenomenological description of the life of an individual», as in the chapters from *PE* discussed above, and «a more properly structural model of the conditions of existence of that experience». While in older societies or earlier moments in the development of capital, the immediate and limited experience of individuals was still able to encompass and coincide with the economic and social form that governed that experience, at a later moment these two levels drift ever further apart and «really begin to constitute themselves into an opposi-

---

48 Brennan (2006, 260) points out that the subaltern has become a personification of the «essential resistance of the voiceless», an example of «jumbled, useless, noble suffering, revelatory excess».

tion», «essence and appearance, structure and lived experience»<sup>49</sup>. During the nineteenth century and thereafter, the phenomenological experience of an individual becomes limited to a tiny corner of the socio-economic world, while the «truth of that experience» no longer coincides with the place in which it takes place. The truth of the «limited, daily experience» of someone in London may lie, Jameson points out, in India, Jamaica or Hong Kong, bound up with the whole colonial system of the British empire. The latter determines the very quality of the individual's «subjective life» and yet the «structural coordinates are no longer accessible to the individual's lived experience and are often not even conceptualizable for most people»<sup>50</sup>. The experience of the metropolis is no longer a universal referent. Global capitalism scrambles the relatively stable geographies of «core» and «periphery». A stage theory of politics loses all meaning. It is this materiality of advanced capitalism that affords the objective basis of provincializing Europe, while keeping in full view the need for a universal discourse of rights and justice. It may, of course, be historicist in one of the ways in which Chakrabarty defines historicism, but it is a much more promising line of inquiry, not only to explain the contours of modernity but also to create a politics adequate to countering capital's relentless drive to planetary dominance.

## **6. Social Justice and the Limits of Difference**

One can grasp the nettle by outlining the ways in which a radical critique of political economy has sometimes been used to launch a devastating attack on European dominance and finding ways to deploy it at the margins of world capitalism. This was integral to the political projects of decolonization, national liberation, and communist revolutions in the world that Europe had colonized. Their objective was – in addition to political emancipation from formal colonialism – a resolute resistance to the «seemingly blind and natural laws of socio-economic fatality»<sup>51</sup>, the infamous TINA doctrine of Margaret Thatcher anticipated by generations of her predecessors. From the late-1970s the tide of Marxism-inspired resistance and combat began to ebb. Almost certainly from 1989 onwards it has more or less completely gone out, taking with it those who call themselves postcolonial critics. The spirit of the postcolonial history that

---

49 Jameson (1991, 410-411).

50 Ivi, 411.

51 Jameson (1998, 35).

Chakrabarty aims to tell us is a sign of this post-1989 moment of world history. His vignettes of Bengali life come across as a polite cover for the exploitation, cruelty, indifference, if not downright resistance to projects of social and economic justice in the various ranks of Bengali society.

I couldn't resist the feeling that the author of *PE* is as charmed by Hindu nationalism as he is by the version of Sanskrit aesthetics that Bengali intellectuals mobilized in the course of constructing their modern identities and agenda. Both, after all, have in common a patriarchal, if not a communalist, outlook. For the postcolonial critic to forgo the opportunity to subject the cultural politics of middle-class Bengal to a good historical analysis *en route* to a serious political critique is egregious in its implicit silence about the violence of communalism and patriarchy. An emphasis on difference, it seems, leads inevitably in the direction of complicity<sup>52</sup>. If this is *History 2*, then perhaps it is a sign of some deeper impasse in the world of postcolonial thought.

The irony of this situation is that there were plenty of Utopian, indeed transformative, impulses in the culture of colonial Calcutta that could have been the focus of Chakrabarty's study of urbanism. He himself cites in Chapter 7 (*Adda: A History of Sociality*) the case of the Four Arts Club, founded by two men of modest background: one, Dineshranjan Das who worked at a pharmacy and the other Gokulchandra Nag who worked at a florist's. A transformative vision informed their outlook on the «redemptive role of art»:

I imagine a resting-house where people tired by the burden of their lives can come and rest, where *nationality, sex and position* will not be barriers, [where] men will make their own work joyful and by freely mixing with others will find themselves fulfilled in the easy working out of their own desires.<sup>53</sup>

Further, the same chapter quotes Nripendrakrishna Chattopadhyay who points out that the import of books to Calcutta's burgeoning reading culture had acquainted young Bengalis with «trends in world literature and thinking». He also quotes an anonymous source to the effect that behind all the seeming disorder of meter and rhyme in the poetry being published in Europe of the late 1910s and 1920s there is «a very big tragedy.

---

52 It has been over eighteen years since David Hardiman (1986) declared Subaltern Studies to be at a crossroads. In the meantime, the variety that has found its home in the postcolonial-studies niche in the US academy – with *PE* at its masthead – seems to have taken a decisively wrong turn.

53 Chakrabarty (2000, 198-199), emphasis added.



The Great War came and destroyed all the old-world beliefs in the minds of their young; their restless minds are seeking a new refuge [...]»<sup>54</sup>.

What does Chakrabarty make of this? That the *market* and the *taste* in the consumption of literature are all mediated by the conversation of the *adda*, whose non-end-orientation we have already been told was a distinctive feature of Bengali modernity! The irony of coupling the market to a supposedly non-transactional activity seems to have escaped Chakrabarty altogether. His *subversive* move here is unfortunately quite banal, not to mention conservative. He does nothing to explore what might have given impetus to the kind of Utopian impulses behind the founding of the Four Arts Club and the interest in world literature. So much of it at this period seems to reflect Marshall Berman's understanding of modernity as a «flaring up of the most radical hopes in the midst of their radical negations» and people's desire to «explode [their world] from within» even if at another level they were at home, or tried to make themselves at home, in it<sup>55</sup>. How did the churning of the world by war, revolution and emergent fascism generate at the same time a deep desire to transform it?

In this context of revolution and counter-revolution, it is imperative to question the project of provincializing Europe. Which Europe is being provincialized and to what ends? What does it mean when a global circulation of books and news media (not as totally contained and asphyxiated by corporate control then as now) helped to carry radical impulses across different domains? What relationships developed between print media and orality in the construction of movements against fascism and colonial rule? The mediations are, one would imagine, too complex to be contained in Chakrabarty's superficial formula.

Is it a sign of some profound difference that people adapted world events to their local place-bound lives? In the modern period, the universal not only arises out of the most particular but the universal also creates, in turn, new senses of locality. How did the responses to war, colonialism and imperialism differ among the radical reading public of London and Calcutta, and is this sufficient to qualify as *Difference*? I can only say that the term *Adda* itself – used variously to refer to conversations about tigers in zoos and to more momentous concerns – is too indiscriminate at one level and too homogenizing at another to be useful. In Chakrabarty's usage it is also much too self-exoticizing to yield insights about the contours of the urban culture of colonial Calcutta.

---

54 Ivi, 200.

55 Berman (1982, 19; 121).

The challenge now is to think about difference without falling over into exoticism and about identity without concluding that it refers to sameness. After all, the history of capital in its planetary extension gives us the opportunity to do so, to see beneath all the most «astonishing mutations and expansions» the operation of some basic, persistent structure<sup>56</sup>. Perhaps, too, some hypertrophied concern with historicism – as implying an evolutionary scale of cultures – ought not to prod us into a historicism-in-reverse whereby cultures are but extrusions of some putatively indigenous theology or aesthetics, ultimately linked to some deeper ecological exchange between socialized humans and the life of the land, a kind of *ecological racism* in fact. The end result will be nothing more than the reinvention of Orientalism, albeit in a romantic-reactionary register rather than a Utilitarian-administrative one.

To go beyond the antinomies of East and West, Europe and India (or whatever the poles of the antinomy, always Europe or the West at one end, however), we might begin to work at a different level, whereby we recognize that Difference becomes the keyword of a period in which the easy promises of development and social justice through economic growth no longer obtain. Distancing oneself from thinking about a transition to a better world order, and the hopes that go with it, is a sign of something else: the exhaustion of the hope and the promise of social justice for all. Postcolonial thought becomes an intervention from a postmodern position that both registers this pessimistic moment and a turning away from the very possibility of some larger concept of justice<sup>57</sup>. It is, for all practical purposes, an intervention from the Right. The strategy of containment represented by these developments, and the likely audience for it, cannot be separated from the corporatization of the academy and the commodification of knowledge. As it is, I imagine if corporate capitalists had the time to read texts like *PE*, they would be very happy to support its underlying desire to promote the ‘many ways of being-in-the-world’ while limiting the focus to the ways in which people try to make themselves at home amidst the detritus left in the wake of precisely the operations of capital. A program that steadfastly refuses to ask what that making-oneself-at-home signifies in a world of profound socio-economic and regional inequalities is hardly subversive of capitalist interests.

We could, I expect, read texts for the buried and repressed histories of class struggles, to look beyond the ideological antinomies for systemic social and historical contradictions. We could also, as Jameson suggests,

---

<sup>56</sup> Jameson (1998, 171).

<sup>57</sup> See, for example, Dirlik (1994, 342-347).

recognize the simultaneously ideological and Utopian functions of literary texts and evaluate their potentialities for a radical political praxis<sup>58</sup>. But this would take us too far into the territory of Marxism for the comfort of postcolonial thought.

## 7. History, Historicism and Questions of Social Justice

Postcolonial theory in its late subaltern-studies version seems to be a settling of accounts with Marxism, leaving it behind as if it were no more than a youthful enthusiasm. What we now have is Difference axialized along the old Orientalist divide. East is East and West is West.... I have tried to put some of the rationalizations provided for this reversion to Orientalism, and settling comfortably into a neoconservative, post-McCarthyite metropolitan academy into some critical perspective. It remains briefly to deal with the issues of historicism and abstraction – one accused of being evolutionist and the other of doing violence to the many ways of being-in-the-world, both of which we are told post-Enlightenment thought is guilty of and both allegedly brought to a fine point in Marx and post-Marx Marxism<sup>59</sup>.

It should be noted that what might be called *genetic historicism*, a kind of evolutionary pathway for human social life with identifiable beginnings and an unfolding process was, as Jameson points out, characteristic of but a brief moment when a single lifespan could see a shift from small-scale, face-to-face agrarian communities to urban/imagined industrial communities. Or, at any rate, it signifies a moment when one was confronted by their simultaneity, the former appearing to disintegrate in the face of the onslaught of the latter<sup>60</sup>. Certainly this cannot be said to have affected Marx's writings, particularly in *Capital*, which do not trace elements of the precapitalist system – commerce or merchant capital, for example – as evolutionary forerunners of the modern-day capital system. Arguably, Marx's method is synchronic; it *artificially* isolates, from the vantage point of a fully established capital system, those entirely autonomous phenomena as the

---

58 Jameson (1981, 20; 229).

59 There is a grain of truth in thinking of some post-Marx Marxist writings as being guilty of both tendencies in their more ethnocentric and discriminatory forms but it is possible, and necessary, to use the tools of Marxism for a globally emancipatory project. Marx's writings, as also that of many Marxists still constitute the best means of challenging the rule of capital, itself the single greatest obstacle to the realization of a world of plenitude and justice.

60 Jameson (1988, 156).

latter's objective preconditions<sup>61</sup>. In and of themselves, neither merchant's capital nor commerce have any tendency to debouch into modern-day capitalism, that is, they were not in a feudal system anticipatory of anything<sup>62</sup>. By the same token, this anti-genetic method does not predict an evolutionary pathway to the future, however one wishes to name it. Transition debates are not necessarily metanarratives with progress as the key motif nor for that matter are they evolutionary in some simplistic sense. They enable us at best to historicize, rather than naturalize, the workings of the capital system. The transformative potentials of that approach ought to be reasonably apparent<sup>63</sup>.

Abstraction, Chakrabarty argues, essentially creates a global history out of European experience and often finds non-European societies inadequate in comparison. In other words, comparison is implicit in abstraction but its terms are often hierarchical. There is some truth to this argument, but again it can become rather simplistic. For a start, to refuse abstraction is to invite a multiplication of exotic details, a meaningless empiricism. Marx's development of a «value theory of labor»<sup>64</sup>, for example, involved the use of historically determinate abstractions, but it is an invaluable contribution to understanding the exploitation of labor under capitalism, rescuing it from ahistorical, sentimental, and disempowering notions of a fair remuneration for labor, while also serving as the lynchpin for an elaboration of crises of overproduction and the massively counterproductive dynamic of a system that requires a disproportionately vast consumption of natural resources and human labor for dubious returns in terms of human welfare<sup>65</sup>.

The moment of colonial modernity was, in some ways, also the moment of comparative social sciences, and a study of colonial and postcolonial society still seems inevitably to lead in that direction: difference is profoundly implicated in that method. Difference from what, or whom? Bringing in comparison without proper theorizing is to compare anything and everything, not as in *transition* narratives but as in casual gossip (*Adda*). Comparison can become, as does in modernization theory, merely a numerical exercise: literacy rates, GDP figures, and so on, quantitative exercises from which all notions of a systematically and systemically unequal world system

---

61 Jameson (1981, 139).

62 Robert Brenner's work may be seen as perhaps the most extensive demonstration of this anti-genetic tendency in the *transition* debates. See, for example, Ashton and Philip, eds. (1985) and Brenner (1986).

63 See, for example, Daniel Bensaid's (2002) exposition, 3 ff., 28-29, 323.

64 The title of an important essay by Diane Elson (1979). See also, Rubin (1973).

65 Marx (1975); Burkett (1999, 192); Postone (1996, 352); Kaiwar (2004, 537-543).

are removed, but one which provides a seemingly scientific rank-ordering of nations and regions. Chakrabarty implicitly conflates the method of comparative history – which progressive thinkers have used and continue to use – and that of modernization theory. As such, Chakrabarty's approach makes it difficult to understand why so many Indian and, it should be added, British critics of British colonialism found it so productive to develop a comparative approach based on a critique of political economy to enlarge on the vastly different economic trajectories of Britain/Europe on the one hand and India on the other: for example, Romesh Chunder Dutt's devastating analysis of colonial economic policies, or even the latter-day modes-of-production debates in India<sup>66</sup>. To think of these latter as somehow examples of evolutionist or modernization discourses rather than progressive, even radical, interventions in politics is to miss a rather key point about the politics of knowledge.

What then are the uses of history, even if we disagree on the abuses of historicism? The «irreplaceable will of the Marxist heritage», Jameson argues, is to «master» history in whatever ways that turns out to be possible, to escape the nightmare of the seemingly blind and natural *laws* of socioeconomic fatality – a prospect that can hold no attraction for those uninterested in seizing control of their own destinies<sup>67</sup>. Could it be that to *master* history is to let history speak critically to us of our alienated, monadic life and thus to open a way to the «Utopian impulse» that can suggest alternatives to a dehistoricized and decontextualized existence in an eternal ethnographic present? This cannot take the form of a spatialized antinomy but must make room for the past to speak to us of «our own virtual and unrealized human potentialities' calling into question our commodified daily life, the reified spectacles» and so on, a perspective in which we also hold open the possibility of being able to hear the faint glimmers of «anticipatory expression(s) of a future society»<sup>68</sup>.

\*\*\*

All *PE*'s stock critiques of historicism and metanarratives, of Marx's myopia about difference, the advocacy of fragments, different ways of being-in-the-world, and so on, strike one as a celebration of diversity as *a secret*

---

<sup>66</sup> Dutt (1897); on the mode-of-production debates in India, there are too many entries to list here but two useful collections are: Ashok *et al.* (1978) and Patnaik (1990).

<sup>67</sup> Jameson (1998, 37).

<sup>68</sup> Ivi, 175-176. If this is a Marxian historicism, as Jameson suggests, then it is far from being evolutionary and homogenizing.

*analogue of the marketplace*. It is about making oneself at home in the market economy, now implicitly naturalized as the human condition. What is ruled out – a systematic study of systemic oppression that equalizes as it were the Bolivian miner with the Filipino fishworker and the Indian peasant and many, many others – is indicative of what *PE* seeks to avoid bringing to the level of theoretical scrutiny and transformative action.

Let me end with an observation or two: first to the reinvention of Orientalism by postcolonial thought. It is certainly not the Utilitarian Orientalism of colonial rule or post-war modernization theory, though it does draw abundantly on Romantic Orientalism, and sometimes on a kind of Narodnik Romanticism. I would call it neo-Orientalism partly because it has been developed within a multiculturalist academic environment. Within this environment, it is acceptable to engage in a sentimental essentialization of your favorite slice of the *Orient* – especially if you happen to have some direct or ancestral connection to that society or if you have been credentialized by someone from that society – while deflecting charges of Ontological-Orientalism-in-reverse by calling it «strategic essentialism», or some rough-and-ready equivalent<sup>69</sup>. I find «strategic essentialism» a rather clumsy self-concocted vaccine to immunize oneself from criticism. I'm also left wondering what strategy this kind of essentialism might serve. A reading of *PE* suggests that the strategy is conservative if not downright reactionary. Reinforcing this point is the seamless fit in the substance and texture of *PE* with the conventional anti-Marxism of what I alluded to earlier as the conventions of a post-McCarthyite US academia.

The very onward march of global capital may have succeeded in provincializing Europe in some respects but this very process has seen the rise of the United States as the apotheosis and safeguard of *Western Civilization*. This second coming of the West is a phenomenon of a different order to Eurocentrism in that it has allowed for a regrouping of global power relations in ways that make those relations quite impervious to what we used to think of as the emancipatory potentialities of anti-colonial nationalism and/or piecemeal detachments from the status quo. This has created challenges of a very different order to which theory must respond, so as to play

---

69 As Sadik Al-Azm (1981, 18-19) explains the vast and readily discernible differences between Islamic societies and cultures on the one hand and European ones on the other are portrayed not a matter of complex historical processes, empirical facts to be acknowledged and dealt with accordingly, but, above all, «a matter of emanations from a certain enduring Oriental (or Islamic) cultural, psychic, or racial essence, as the case may be, bearing identifiable fundamental unchanging attributes. This ahistorical [...] and even anti-historical Orientalist doctrine, I shall call Ontological Orientalism». Applying these methods to one's own society, Al-Azm calls «Ontological Orientalism-in-reverse» .

a vital part – in conjunction with the many forms of resistance to global capital now in evidence – in the transformation of the unjust world that capital has generated and perpetuates. Arguably, it is only when the world order that gave birth to the gestures of pretension and domination of Eurocentric universalism is transformed that the invidious gestures that accompanied it will become largely a matter of historical interest. If *Provincializing Europe* is an example of the ways in which postcolonial thought proposes to address those challenges it is, at best, simply inadequate and, at worst, complicit in the very order it purports to criticize.

## **Bibliografia**

- Al-Azm, S.J. (1981), *Orientalism and Orientalism-in-Reverse*, «Khamasin, Journal of the Revolutionary Socialists of the Middle East», 8: 5-26.
- Amin, S. (1989), *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press.
- Anderson, P. (1998), *The Origins of Postmodernity*, London: Verso.
- Ashok, R. et al. (1978), *Studies in the Development of Capitalism in India*, Lahore: Vanguard Books.
- Ashton, T.H. and Philpin, C.H.E., eds. (1985), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bensaïd, D. (2002), *Marx for Our Times*, London: Verso.
- Berman, M. (1982), *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, New York: Simon and Schuster.
- Brennan, T. (2006), *Wars of Position: The Cultural Politics of Left and Right*, New York: Columbia University Press.
- Brenner, R. (1986), *The Social Basis of Economic Development*, in Roemer, J., ed., *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press, 23-53.
- Burkett, P. (1999), *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, New York: St. Martin's Press.
- Chakrabarty, D. (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Chari, V.K. (1990), *Sanskrit Criticism*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Dirlik, A. (1994), *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, «Critical Inquiry», 20, Winter: 328-356.
- Dutt, R.C. (1897), *England and India: A record of progress during a hundred years, 1785-1885*, London: Chatto and Windus.



- Elson, D. (1979), *The Value Theory of Labour*, in Elson, D., ed., *Value, The Representation of Labour in Capitalism*, London: CSE Books, 115-180.
- Fukuyama, F. (1992), *End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- Guha, R. (1997), *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hardiman, D. (1986), *Subaltern Studies at Crossroads*, «Economic and Political Weekly», 21, Feb.15: 5-24.
- Jameson, F. (1981), *The Political Unconscious*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jameson, F. (1988), *Syntax of History*, in *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*, Vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jameson, F. (1991), *Postmodernism. Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press, 1991.
- Jameson, F. (1998), *The Cultural Turn*, London: Verso.
- Jameson, F. (2002), *A Singular Modernity*, London: Verso.
- Jameson, F. (2011), *Representing Capital. A Reading of Volume One*, London, New York: Verso.
- Kaiwar, V. (1991), *On Provincialism and Popular Nationalism: Reflections on Samir Amin's Eurocentrism*, «South Asia Bulletin», 11: 69-78.
- Kaiwar, V. (2003), *The Aryan Model of History and the Oriental Renaissance: The Politics of Identity in an Age of Revolutions, Colonialism and Nationalism*, in Kaiwar, V. and Mazumdar, S., eds., *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Durham, NC: Duke University Press, 13-61.
- Kaiwar, V. and Mazumdar, S. (2003), *Race, Orient, Nation in the Time-Space of Modernity*, in Kaiwar, V. and Mazumdar, S., eds., *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Durham, NC: Duke University Press, 261-298.
- Kaiwar, V. (2004) *Towards Orientalism and Nativism: The Impasse of Subaltern Studies*, «Historical Materialism», 12, 2: 189–247.
- Kaiwar, V. (2014), *The Postcolonial Orient: the politics of difference and the project of provincialising Europe*, Historical Materialism Book Series No. 68, Leiden: Brill.
- Kaviraj, S. (1997), *Filth and the Public Sphere: Concepts and Practices about Space in Calcutta*, «Public Culture», 10, 1: 83–113.
- Marx, K. (1975), *Wages, Prices and Profit (1865)*, Beijing: Foreign Languages Press.

- Marx, K. (1996), *Capital Vol. I*, in *Karl Marx and Frederick Engels Collected Works*, Vol. 35, New York: International Publishers.
- Mazumdar, S. (1995), *Women on the March: Right-Wing Mobilization*, «Contemporary India, Feminist Review», 49, Spring: 1-28.
- Mészáros, I. (1995), *Beyond Capital*, London: Merlin Press.
- Mehta, J.L. (1976), *Martin Heidegger: The Way and the Vision*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mishra, H.R. (1964), *The Theory of Rasa*, Chattarpur, M.P.: Vindhyachal Prakashan.
- Patnaik, U. (1990), *Agrarian Relations and Accumulation: The 'Mode of Production' Debate in India*, Bombay: Oxford University Press.
- Postone, M. (1996), *Time, Labor and Social Domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Rostow, W.W. (1960), *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubin, I.I. (1973), *Essays on Marx's Theory of Labor*, Montreal: Black Rose Books.
- Schwab, R. (1984), *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the Far East*, trans. Patterson-Black G. and Reinking V., New York: Columbia University Press.



# La “nuda vita” in Aristotele

## A partire da Giorgio Agamben

Giulia Angelini

**Abstract:** This paper focuses on the Agambenian interpretation of Aristotle, which arises from the analysis of the relation between “ζω ” and “βίος” and of the figure of the slave. The aim of the work is the following: on the one hand, we will follow Agamben and his revision of the Aristotelian thought, which leads him to elaborate the crucial notion of “bare life”; on the other hand, we will verify whether the possibility to trace such a notion back to Aristotle is legitimate.

**Keywords:** Agamben; “Bare Life”; Aristotle; ζω ; β ος; Slave.

### Preambolo

Anche se in maniera eterogenea, è ormai da tempo che si è imposto nel dibattito pubblico il concetto di ‘nuda vita’ (*bloßes Leben*), utilizzato perlopiù in contrapposizione a una vita politicamente riconosciuta e che, quindi, ha valore. La ‘nuda vita’ è la vita offesa, che non può porre alcuna resistenza di fronte alla violenza del diritto statale – quella *Gewalt* dove, in un’endiadi mancata, si trovano racchiusi entrambi i termini. Infatti, per la depoliticizzazione e spoliticizzazione a cui viene sottoposta, essa è la vita sacrificabile – in un perverso meccanismo per cui, se uccisa, non comporta nessuno spargimento di sangue dato che il suo portatore (l’anima che la abita) non fa più parte di un ordine costituito. Se non si commette un vero e proprio delitto nei suoi confronti, è perché non c’è nessuna persona a cui si sta arrecando danno. La “persona” stessa non è altro che una *factio* giuridica che può essere data a un corpo, ma anche toltavi con piena arbitrarietà.

Al di là della sua effettiva paternità<sup>1</sup>, il pensatore che più di tutti ha contribuito alla diffusione di quest’idea è stato Giorgio Agamben: da *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995) fino ad *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita* (2011), passando per *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* (2007), la posizione, differenziale e differenziata, tra una vita qualificata e una sacrificabile, è centra-

---

Università degli Studi di Padova (giulia.angelini@phd.unipd.it)

1 Ovviamente, il riferimento è a Benjamin (1977), dove se ne ha una prima formulazione.

le, tant'è che tutte le categorie che Agamben sviluppa nelle opere di mezzo, ma anche in quelle successive, prendono il via da essa. Si sta pensando, ad esempio, sia a *L'uso dei corpi* (2014) che a *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (2015), dove il nodo del controllo che il potere costituito opera sulle esistenze umane, è fondamentale.

Sulla base di un'archeologia molto particolare, ciò che ci interessa veramente però è che, solo nel momento in cui mette in campo la scansione aristotelica tra ζω e β ος, Agamben riesce a porre, nella sua archetipicità, la “nuda vita”<sup>2</sup>.

Limitandoci a una loro descrizione preliminare, a cui segue il tentativo della loro conflittualizzazione<sup>3</sup>, si può per il momento affermare questo: se la ζω è la mera vita animale, quella che si ha in comune con gli altri viventi e non ha nessun attributo specifico, la seconda – come è chiarissimo in Aristotele – è la vita propriamente umana, grazie alla quale un essere biologicamente uguale all'uomo può dirsi uomo, cioè, assumerne la forma. Il cittadino, modello di quel β ος che è opposto, per sottrazione, alla “nuda vita”, non esiste di per sé, ma, se si arriva a postularlo, è per un atto eminentemente razionale, così come, sulla scorta di Aristotele, lo sono tutti i β οι che compaiono in una comunità. In questo senso, anche se la ζω appartiene, biologicamente, a qualsiasi animale, essa dà origine alla “nuda vita” solo se si contrappone al β ος del cittadino<sup>4</sup>.

Se questo è ormai assodato, lo è altrettanto che il fatto che, con una forte eco del pensiero di Walter Benjamin e Carl Schmitt, questo discorso si concluderà solo dopo più di un millennio con la logica dello “stato di eccezione” (*Ausnahmezustand*), che è coestensiva a qualsiasi Stato di diritto (*Rechtsstaat*): esso corrisponde a quella zona in cui lo Stato ha piena disponibilità di una vita proprio perché non c'è nessun diritto che possa essere fatto valere in sua difesa contro lo Stato – al di là dei diritti che esso stesso concede e che, quindi, può ritirare. Se questo succede, è perché lo “stato di eccezione” non è una vera *Ausnahme* – nel rimando all'eccezionalità della

---

2 La stessa idea di biopolitica, che è strettamente collegata a quella di ‘nuda vita’, è formulata su una scansione simile.

3 Di questo, si darà ampiamente ragione nel corso dell'articolo.

4 Al di là dei punti che passeremo ad analizzare, il debito che Agamben nutre nei confronti di Aristotele non si esaurisce qui: la stessa elaborazione di un potenza destituyente che punta a un agire inoperoso parte da *Pol.* I 4, 1254 a 2, dove si parla di «τ κτ μα πρακτικόν». Proprio questa affermazione aristotelica, offre la possibilità di capovolgere e, quindi, rompere le griglie categoriali con cui si è soliti rapportarci nel/al mondo. Se alla formulazione «τ κτ μα πρακτικόν» di *Pol.* I 4, 1254 a 2 ci si riferisce, è proprio per le risorse che essa racchiude.

pratica del termine –, ma è la regola che caratterizza qualsiasi costruito di tal fatta, che si può attivare a discrezione dello Stato stesso.

Ora, senza approfondire questo scenario, in questo articolo ci si vuole porre un'unica domanda, che è anacronistica solo fino a un certo punto: si può effettivamente parlare di “nuda vita” in Aristotele?

Al di là di un'analisi storico-filosofica, la posta in gioco è molto alta: per Agamben il riferimento ad Aristotele non è solo possibile, ma è necessario per il fatto che così si può istaurare un precedente filosofico a partire dal quale riscrivere la stessa storia del pensiero occidentale, che, non a caso, si darebbe sulla scorta del suo lento ma costante dispiegamento. Infatti, Aristotele non fornisce ad Agamben solamente il bagaglio terminologico per portare avanti la sua proposta, ma esso corrisponde al fondamento della sua stessa tesi, con la conseguenza che, se venisse meno, lo stesso rapporto tra l'antico e il moderno che qui si istaura, deve essere per forza di cose rilanciato su un altro piano. O meglio, si riapre di contro alla determinazione precisa che Agamben gli conferisce.

## **1. Lo schiavo**

### **1.1. Agamben legge Aristotele e viceversa (parte I)**

Prendendola alla larga, bisogna osservare come Agamben abbia sempre attribuito una grande importanza alla figura greca dello schiavo: lo schiavo è colui che è condannato a vita a svolgere questo ruolo ed è il suo impiego che permette al padrone di fuoriuscire dall'ο κος ed entrare nella comunità politica vera e propria. L'unica vita propriamente detta è quella del cittadino (il padrone pensato nell'ambito della πόλις e non più in quello dell'ο κος), che può prendere delle decisioni all'interno della πόλις e partecipare, attivamente e passivamente, al suo governo. Quindi, è l'unico elemento politico in senso stretto, anche perché lo schiavo deve limitarsi a eseguire i suoi ordini in ogni ambito della sua esistenza, proprio perché solo così il padrone può realizzarsi come cittadino.

Ora, dato che si è deciso di indagare la possibilità della “nuda vita” in Aristotele, in questo articolo si ripercorrerà abbastanza fedelmente la trattazione agambeniana, problematizzandone però la lettura in una maniera un po' particolare per poter arrivare a questa conclusione: essendo che lo schiavo è letto come archetipo della “nuda vita”, si vuole provare a smontare quest'affermazione tramite l'analisi della κοινωvία aristotelica, che è ciò che permette di inquadrare lo stesso schiavo in maniera diversa. Tenendo

conto di come per Aristotele a ogni κοινωμία appartenga una determinata logica, si vuole dimostrare come lo schiavo non possa essere assunto ad archetipo della “nuda vita” proprio perché la struttura di questo raggruppamento non ammette una simile eventualità

Ad ogni modo, cominciando dall’inizio, se Agamben tiene in particolare considerazione la figura greca dello schiavo, è però solo nella trattazione aristotelica che quest’ultimo acquista una fisionomia più precisa: innanzitutto, l’ ῥγον dello schiavo è, per Aristotele, « το σώματος χρ σις »<sup>5</sup>, cioè, l’uso del corpo. In altri termini, la sua funzione specifica corrisponde all’utilizzo (la χρ σις) del suo σ μα, quando invece l’ ῥγον di tutti gli altri uomini coincide con l’esercizio del λόγος. «Che lo schiavo sia e resti un uomo è, per Aristotele, fuori questione». Ma il problema è che con esso si crea l’anomalia di «uomini il cui *ergon* non è propriamente umano o è diverso da quello degli altri uomini»<sup>6</sup>. Se accade questo, è per il totale schiacciamento di questo tipo d’uomo alla χρ σις della sola materia da cui è composto – senza che venga presa in considerazione nessun’altra istanza più spirituale, a cui rimanda proprio il λόγος.

Inoltre, ricollegandoci sempre a questa ripresa<sup>7</sup>, il padrone non esercita sullo schiavo un governo politico (πολιτι ή ρχ ), ma un vero e proprio governo dispotico (δεσποτι ρχ ), che sfocia nel dominio. Esso è rivolto all’esclusivo utilizzo di questo tipo d’uomo senza che le istanze di quest’ultimo vengano minimamente prese in considerazione. Infatti, alla base di questo rapporto non c’è una vera e propria guida politica. La πολιτι ή ρχ prevede la continua armonizzazione di diverse tensioni, che non possono essere semplicemente controllate, dato che l’ ρχ πολιτι ή fuoriesce dal mero dominio per crearsi esclusivamente grazie all’accordo tra i cittadini. All’opposto, con la δεσποτι ρχ si ha l’asservimento di esseri pensati come inferiori, i quali sono a totale disposizione di chi è in posizione di comando.

Pur con questi pochi elementi, si può già iniziare a capire il vero ruolo dello schiavo, su cui si fa pian piano strada il fantasma della “nuda vita”: se, da una parte, lo schiavo sta alla base di una considerazione solo corporale di un’umanità che è stata spogliata di tutto, dall’altra fornisce il modello per il controllo di questa corporalità, cioè, per l’effettivo dominio che si può esercitare su essa. Non si potrebbe comandare politicamente su un corpo, così come non si potrebbe dominare un cittadino, se i due orizzonti non si implicassero già automaticamente. Infatti, lo schiavo è quell’umano

5 Cfr. *Pol.* I 5, 1154 b 18.

6 Agamben (2014, 23).

7 Per quanto riguarda il riferimento ad Aristotele, cfr. *Pol.* I 3.



a cui viene continuamente tolta qualsiasi umanità, che si presta a tutti gli usi proprio perché, al di fuori di qualsiasi governo politico, questo è il tipo di dominio, a monte del suo darsi stesso, che esso subisce.

Utilizzando altri termini, che però si ricollegano a quelli del preambolo, si potrebbe dire anche questo: lo schiavo non è una semplice espressione della ζω di contro al β ος, ma egli si muove in quella zona grigia tra la ζω e il β ος che si genera dalla negazione della seconda per la prima. Nonostante debba avere un β ος, allo schiavo è di fatto precluso quest’orizzonte, con la conseguenza che a esso non appartiene una ζω in generale, ma quella ζω che deriva proprio dall’esclusione del β ος. Quindi, non si tratta tanto di pensare allo schiavo come a una mera ζω, ma di porlo in quella zona grigia generata dalla tensione interna tra la ζω e il β ος, che tendono sì ad escludersi, ma anche a permettere questo meccanismo<sup>8</sup>.

In questo senso, com’è affermato ne *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, non è un caso che poi si arrivi a quest’ulteriore conclusione, che, a partire dall’approfondimento della δεσποτι ρχ, vuole fugare ogni dubbio sulla possibile politicità dello schiavo: sullo schiavo si esercita solo una gestione economica di un ente ridotto alla sua corporalità, o meglio, si ha a che fare con una considerazione meramente corporale di esso. «L’*oikonomia* si presenta qui come un’organizzazione funzionale, un’attività di gestione che non è vincolata ad altre regole che l’ordinato funzionamento della casa (o dell’impresa in questione)». Inoltre, «è questo paradigma ‘gestionale’ che definisce la sfera semantica del termine *oikonomia* (come del verbo *oikonomein* e del sostantivo *oikonomos*)»<sup>9</sup>, dove la “gestionalità” deriva proprio dall’aver di fronte del materiale, cioè, lo schiavo, assolutamente plasmabile<sup>10</sup>.

Ora, fermandoci per il momento con l’analisi, che pure continua cercando di mostrare le potenzialità nascoste in questa figura<sup>11</sup>, noi vogliamo

8 Di nuovo, questa è la stessa logica che sottende il darsi della “nuda vita”.

9 Agamben (2007, 32-33).

10 Anche se il problema dell’interpretazione agambeniana non si annida solo in questo, è importante fare subito la seguente precisazione: per quanto la δεσποτι ρχ sia una parte dell’οικονομία, quest’ultima non si riassume solo nella prima perché contempla anche i rapporti che si istaurano tra marito-moglie e genitori-figli, rapporti che, a differenza di quello padrone-schiavo, non generano una δεσποτι ρχ, ma dei legami che sono definiti γαμική, da una parte, e dall’altra, τεκνοποιητική. In questo senso, dato che prende in considerazione anche le moglie e i figli, oltre a tutta la questione della proprietà, l’οικονομία ha un raggio di interesse molto maggiore rispetto alla sola assunzione della δεσποτι ρχ. Per questa considerazione, cfr. *Pol.* I 3 1253 b 5-10.

11 Infatti, Agamben si arrischia a dire anche questo: leggendo la sua figura a partire dal binomio δύναμις/ νέργεια, lo schiavo contiene anche la possibilità di creare l’unica potenza destituente che è in grado di farci uscire dalle secche in cui ci troviamo, oltre ad avere un’incredibile potenzialità ontologica, la quale, se portata alle estreme conseguenze,

complicare quanto emerso con una lettura dei testi aristotelici, che ci offrono un quadro diverso della situazione.

## 1.2. Agamben legge Aristotele e viceversa (parte II)

Procedendo con ordine, non bisogna assolutamente nascondersi che, nel momento in cui Aristotele si occupa dello schiavo, incorre in non poche difficoltà<sup>12</sup>: dal punto di vista filologico, sono numerosi i passi in cui fa una determinata affermazione sullo schiavo per poi sostenere l'esatto opposto da un'altra parte. Se in *Pol.* I 4, 1253 b 32 chiama lo schiavo uno strumento "animato" ( μψυχον), in *Eth. Nic.* V 9, 1136 b 30 lo schiavo diventa una "cosa" – che, come termine, non è di per sé in contrapposizione con "strumento" –, ma "inanimata" ( ψυχα). Se in *Eth. Eu.* VII 10, 1242 a 28-31 e in *Eth. Nic.* VIII 11, 1161 b 1-3, Aristotele afferma che non può esservi né giustizia né tantomeno amicizia nel rapporto padrone-schiavo, in *M. M.* I 33, 1194 b 19-21 accenna a un "giusto economico" che, in alcuni casi, si può instaurare tra i due.

Tuttavia, è anche dal punto di vista filosofico che la schiavitù fa problema<sup>13</sup>: nel momento in cui Aristotele cerca di giustificarla sulla base di una presunta inferiorità dello schiavo in ordine al suo identificarsi nell'"animale razionale", nega di fatto l'essenza che attribuisce, in generale, all'essere umano. "Animale razionale" è la definizione ( ρισμ ζ) dell'uomo in senso ontologico: "animale" è il genere prossimo, mentre "razionale" è la sua differenza specifica, cioè, ciò che lo distingue da tutti gli altri enti che, come lui, sono degli "animali"<sup>14</sup>. Quando Aristotele dà questo ρισμ ζ all'uomo, ne segue che non sono ammesse altre differenze specifiche tali da determinare uno scarto ontologico tra gli uomini, motivo per cui tutti gli uomini,

---

è capace di ribaltare le categorie con cui si interpreta il mondo. Egli può mettere in crisi il rapporto δύναμις/ véργεια, proprio perché lo stesso viene meno a partire da un esame più attento del suo dispiegarsi.

12 Oltre a Berti (2008 a), che tende a un approccio più unitario, per un approfondimento di questa questione cfr. Fermani (2015), dove si mantengono aperte le varie tensioni che i testi presentano.

13 Rispetto a quello che si dirà, si ha la stessa lettura agambeniana dello schiavo per cui, se il suo πρῶν da schiavo è dato dall'uso del suo corpo, il suo πρῶν da essere umano si ritrova nell'esercizio della ragione, cosa che però viene negata ogniqualvolta lo schiavo si comporta da schiavo, o meglio, viene utilizzato in questo senso. Il suo πρῶν specifico, infatti, si scontra con quello di ogni uomo, mettendo in dubbio questa stessa attribuzione.

14 A tal proposito, cfr. *Eth. Nic.* I 6, 1098 a 7 e *Top.* V 4, 132 b 1-3.

schiaivo compreso, devono essere considerati tali proprio perché hanno, quindi, una qualche razionalità<sup>15</sup>.

Di fronte a questi indugi, non è assolutamente strano che, come Agamben legga la figura dello schiaivo in una certa maniera, la stessa si presti alle più svariate interpretazioni, che continuano ad affastellarsi le une sulle altre proprio per le difficoltà che i testi presentano<sup>16</sup>.

Tuttavia, limitandoci solo ad Agamben, non ci interessa tanto che la sua posizione non sia totalmente aderente ad Aristotele<sup>17</sup>, ma che il punto di massima incomprensione si annidi, come vedremo, proprio in ciò che la fonda, cioè, nella più precisa tematizzazione della ζω e del β ος.

Al di là di quello che può sembrare inizialmente, Agamben gioca di continuo su due piani, sempre sullo sfondo della conflittualizzazione di queste categorie: da una parte, la ζω e il β ος sono separate in ordine al tipo di vita che descrivono, essendo che per Agamben i due termini non sono solo «semanticamente e morfologicamente distinti», ma la ζω è «la semplice vita naturale»<sup>18</sup>, che, nella sua mancanza del plurale, indica come sia diversa da quei tipi di vita – il riferimento è al β ος – che appartengono alla vita umana in senso stretto e che corrispondono a una vita specifica. Sempre per Agamben, la ζω è una vita senza nessun attributo, che è sempre equivalente a se stessa, mentre il β ος è il tipo di vita organizzato al suo stesso interno.

---

15 Per un approfondimento di questa questione, Berti (2008 b, 149-150).

16 Tra le tante, rimandiamo a Goldschmidt (1979), che si ritrova poi in Agamben (2014, 27-28): di sicuro essa ha il merito di distinguere i vari tipi di schiavitù, da quella di guerra a quella naturale, ma il problema è che, a tratti, la schiavitù naturale viene letta a partire da un'assunzione biologistica della stessa natura. Non basta infatti definire la schiavitù naturale sulla base della differenza rispetto a quella di guerra, ma essa deve essere analizzata anche in sé, senza un'assunzione pregiudizievole, cioè, biologistica, del dato naturale.

17 Ad esempio, con una grande enfasi Agamben contrappone nel pensiero aristotelico la κοινωvία τ ζω ζ alla κοινωvία πολιτική: la prima è «una comunità del semplice vivere», mentre la seconda è la vera e propria «comunità politica» (Agamben 2014, 251), dove tra i due tipi di comunità ci sarebbe una piena inconciliabilità. La κοινωvία τ ζω ζ è interpretata come l'unione di semplici viventi, senza nessuna qualifica precisa, qualifica che, invece, possiede la comunità politica. Se Agamben può arrivare ad affermare questo, però, è per una totale decontestualizzazione del passo a qui si ricollega, ovvero, *Pol.* III 6, 1278 b 16. In quest'ultimo, infatti, si afferma la necessità di identificare i vari tipi di ρχ a seconda della κοινωvία a cui ci si sta riferendo, con la conseguenza che, per richiamare le varie comunità senza indicarne una specifica, è necessario far riferimento alla κοινωvία τ ζω ζ, che è il minimo comun denominatore tra tutte queste comunità. Per questo, essa non costituisce una vera e propria alternativa ad esse: la κοινωvία πολιτική è una κοινωvία τ ζω ζ, ma la κοινωvία τ ζω ζ può realizzarsi anche in altre forme, che non sono necessariamente politiche. Ciò che conta è che non c'è una contrapposizione così netta tra le due.

18 Agamben (1995, 3).

Dall'altra, la ζω si oppone anche spazialmente al β ος – in quella spazializzazione della vita comune che non è neutrale. Se per Agamben la ζω si riferisce, per negazione, all'ο κος, il β ος si dà nella πόλις, in un procedimento che non pone solo una netta inconciliabilità tra i due tipi di vita, ma che fonda un divario tra le due formazioni a cui essi rimandano. In riferimento alla ζω, che non può essere politica proprio perché emerge da questa sottrazione della stessa politicità, Agamben afferma che «la semplice vita naturale è, però, esclusa, nel momento classico, dalla πόλις in senso proprio e resta saldamente confinata, come mera vita riproduttiva, nell'ambito dell'οίκος». Questo perché ci si pone «ogni cura nel distinguere l'οικονόμος (il capo di un'impresa) e il δεσπότης (il capofamiglia), che si occupa della riproduzione della vita e della sua sussistenza, dal politico»<sup>19</sup>, cioè, dal tipo di vita che appartiene al cittadino. Solo il β ος è politico, in altri termini, con la conseguenza che sono politiche esclusivamente le figure che orbitano nella πόλις.

È così che il discorso agambeniano sullo schiavo si completa, permettendogli di essere la scaturigine della “nuda vita”: per Agamben non è sufficiente creare un determinato tipo d'uomo per poterla postulare, né lo è specificare il tipo di comando che esso subisce, ma è necessario leggere la stessa realtà in maniera dicotomica tramite la delimitazione di zone politiche da zone che, per sottrazione, non lo sono. Agamben ha ben chiaro che senza il rapporto di polarità/tensione tra i vari campi, lo schiavo non potrebbe prestarsi a essere l'archetipo della “nuda vita”. Ovverosia, relegato a *essere* – e non già ad *avere* – un'esistenza senza nessun attributo preciso. Senza un ambito privo e continuamente privato di politicità come quello dell'ο κος, non si potrebbe leggere lo schiavo solo sulla base della sua corporalità. È la sua determinazione come negazione di quello che è il tipo di vita propriamente politico, che permette di porre, archetipicamente, questo tipo d'uomo come “nuda vita”.

Ora, con la speranza di essere il più chiari possibile, la situazione in Aristotele è un po' più complicata: per quanto la ζω e il β ος siano effettivamente diversi, essi non sono in così forte contrapposizione. Anzi, questa diversità non si dà nei termini sopraesposti, dato che la ζω e β ος possono anche compenetrarsi.

Per capire questo punto, è necessario aprire una breve parentesi sulla κοινωμία aristotelica, che, anche se è stata nominata solo velocemente, è la vera chiave di volta della situazione<sup>20</sup>: la κοινωμία non è solo l'insie-

---

19 Ivi.

20 Per approfondire questa questione, oltre ad Accattino (1986), si rimanda anche ad Angelini (2017), dove si è sviluppato con più particolari questa precisa tesi.

me dove l'uomo si dà, ma è ciò che, più propriamente, lo forma. Questo deve essere inteso in senso letterale, perché la *κοινωνία* preesiste allo stesso uomo. Tra la *κοινωνία* e l'uomo vi è lo stesso rapporto logico e ontologico che c'è tra l'insieme e la parte, per cui, se nessun uomo può essere pensato al suo di fuori, la comunità stessa si costituisce come somma di determinati elementi. Una parte fuori dal suo insieme, infatti, si priva della sua specificità e non può nemmeno più essere considerata in quanto tale. Per questo motivo, la *κοινωνία* precede logicamente e ontologicamente l'uomo, visto che, al suo di fuori, nessun uomo è concepibile. Quest'ultimo è propriamente un suo prodotto, dato che corrisponde a quella parte che si dà solo in un insieme<sup>21</sup>.

A tal proposito, è importante questa citazione, che pure si riferisce solo alla πόλις:

È dunque chiaro che la città è per natura e che è anteriore all'individuo ( *τιμν ο ν πόλις κα φύσει πρότερον καστος*) perché, se l'individuo, preso da sé, non è autosufficiente ( *α τάρκης*), sarà rispetto al tutto nella stessa relazione in cui lo sono le altre parti ( *μοίως το ς λλοις μέρεσιν ξειπρ ςτ λον*).<sup>22</sup>

Per quanto riguarda la sua composizione<sup>23</sup>, si ha una radicale differenza tra la πόλις greca e lo Stato moderno: se in quest'ultimo tutti i cittadini sono liberi e uguali e cedono la propria volontà allo Stato, che è il rappresentante, la comunità è formata dalla somma di vari gruppi, che sono tali – e vengono mantenuti così – perché distinti l'uno dall'altro. Essi precedono il governo che si esercita su di loro e, per far ciò, devono essere qualcosa di determinato, mentre la concettualità statale presuppone l'indeterminatezza a monte della sua riflessione. In base alla comunità di riferimento, ogni differenza è necessaria essendo che contribuisce a fare sì che l'insieme ci sia. L'insieme non è formato da elementi casuali – o identici l'uno all'altro come nello Stato –, ma da parti specifiche che sono necessitate dalla logica del raggruppamento. Se il moderno si fonda sull'annullamento delle differenze, nella πόλις greca esse sono ben salde, oltre a essere riconosciute in ogni momento del dispiegarsi della vita comune. Il governo consiste proprio nel costante tentativo di armonizzarle.

---

21 Tenendo conto di come questi studi rientrino nella cosiddetta mereologia, in Aristotele ciò si esprime con una precisa formula, dove il “tutto” e la “parte” sono, rispettivamente, l’“ *λον*” e il “*μ ρος*”. Per questa questione, cfr. Rini (2015).

22 Cfr. *Pol.* I 2, 1253 a 25-28.

23 Per approfondire questa questione, che costituisce la premessa di quest'analisi, si rimanda a Biral (1999), Chignola, Duso (2008) e Duso (2007), che, a partire da una comune riflessione, sottolineano la differenza storico-concettuale tra le due formazioni, che qui si è costretti a lasciare sullo sfondo.

Ora, rispetto al quadro appena delineato, bisogna osservare come, iniziando ad aprire l'idea di politicità in Aristotele, è pur vero che la πόλις è la κοινωμία per eccellenza, ma, seppure in termini diversi, lo è anche l'ο κος<sup>24</sup>: anche se l'ο κος rientra di fatto nella πόλις, esso rimane una κοινωμία. Ha una sua organizzazione interna, così come una sua tenuta, motivo per cui, come la πόλις è una κοινωμία, lo stesso ο κος può dirsi tale. Il fatto di confluire nella πόλις non toglie la sua specificità, che si manifesta proprio nella particolare struttura che lo forma.

Se questo punto è importante, è perché, al di là della tipologia precisa, all'interno di ogni κοινωμία non si ha mai un uomo generale, ma sempre qualcosa di specifico, come il "padrone", i "cittadini", gli "artigiani", i "difensori", i "religiosi" e così via. Ognuno di essi è una parte del tutto e quindi è ineliminabile, ma lo è proprio perché corrisponde a una parte determinata in un certo modo. Non si tratta di pensare a una κοινωμία a partire da uomini senza nessun attributo e, per questo, identici – questo scenario si dà solo in un'estrema astrazione. Ciò che si deve mettere alla base della comunità sono proprio quei gruppi in cui poi ogni uomo, a seconda del ruolo che ha, è ricompreso. Per questo, non vi si può trovare l'uomo in generale, ma sempre e solo un determinato tipo, che non si esaurisce nel "padrone", nei "cittadini", negli "artigiani", nei "difensori", nei "religiosi" e così via. Di volta in volta, gli uomini prendono le loro caratteristiche dalla struttura della κοινωμία in cui sono, con la conseguenza che, a seconda della stessa, si danno diverse determinazioni<sup>25</sup>.

In questo senso<sup>26</sup>, per quanto possa sembrare paradossale, non è caso che i testi di Aristotele permettano quest'ulteriore tesi, che è ovviamente agli antipodi di quella di Agamben: è pur vero che il cittadino è l'unico che può esercitare la politica in senso stretto, ma ciò non toglie che anche lo schiavo sia, in senso ampio, uno ζ ον πολιτικόν. Essendo che solo le bestie e gli dei vivono al suo di fuori, l'essere uno ζ ον πολιτικόν appartiene a tutti gli uomini che si danno in una κοινωμία e, in questo senso, lo è anche lo schiavo, che ne è una parte necessaria e che esiste, tra l'altro, solo

---

24 Che una κοινωμία possa essere formata anche da un'altra κοινωμία, è evidente in *Pol. I* (in particolare, 2, 3, 12 e 13), dove si arriva a sostenere che anche le coppie più particolari come formano l'ο κος sono κοινωμιαί.

25 Cfr. Biral (2012), che, approfondendo questo punto, finisce per sancire la totale diversità tra la concezione aristotelica dell'uomo e quella che si svilupperà, ad esempio, con Thomas Hobbes: se in Aristotele l'uomo è uno ζ ον πολιτικόν, in Hobbes è un individuo, che non ha nemmeno bisogno dell'altro uomo per darsi. L'uomo come ζ ον πολιτικόν rimanda alla necessità di un contesto plurale e differenziato, contesto che l'individuo hobbesiano inevitabilmente non contempla.

26 Per la famosa definizione dell'uomo come ζ ον πολιτικόν, che per Aristotele appartiene proprio a tutti gli uomini, cfr. *Pol. I 2*, 1253 a 3-10.

in essa. Che poi solo il cittadino possa ricoprire delle cariche politiche ed essere il vero e proprio uomo politico, indica semplicemente un senso più stretto di politicità, dove il senso più ampio, che include anche lo schiavo, è proprio quello dato dall'essere uno ζ ον πολιτικόν, cioè, dall'essere una parte imprescindibile di quel tutto che è la κοινωμία. Rimandare alla bestie e agli dei per indicare chi non è tale, indica proprio che l'uomo come ζ ον πολιτικόν sia da riferirsi a tutti gli uomini che vivono in un raggruppamento, senza cui non ci potrebbero nemmeno essere. Da qui, il senso ampio di politicità, che non vuole prendere il posto del politico che è espresso dal cittadino, ma sottolinearne semplicemente un altro risvolto<sup>27</sup>.

Ad ogni modo, senza contrapporre un'interpretazione a un'altra, ma cercando di entrare nel merito di quella agambeniana, nella duplice conflittualizzazione che si fa tra la ζω e il β ος, che fonda quella tra l'ο κος e la πόλις, ciò che viene totalmente distorto è proprio il fatto che l'ο κος sia più vicino alla πόλις di quanto possa sembrare.

Scendendo più nei particolari, come insieme entrambi devono essere autosufficienti e, almeno in questi termini, non ha senso contrapporli. Dato che il fine della πόλις è l'ε ζ ν, a essa sono necessari dei determinati tipi d'uomo, che per forza di cose sono diversi da quelli dell'ο κος. Lo scopo di quest'ultimo è solo lo ζ ν, cioè, quel vivere che assomiglia molto di più alla sopravvivenza, dato che non ha la bellezza della vita cittadina vera e propria. Anche se lo ζ ν è meno complesso dell'ε ζ ν, ciononostante abbisogna di un costrutto che va al di là della mera vita naturale, proprio perché, per permettere la vita tra gli uomini, c'è bisogno di un ο κος con una forte organizzazione interna. Infatti, nel loro diverso tipo di autosufficienza, sia la πόλις che l'ο κος sono due insiemi ben definiti e non si può conflittualizzarli tra loro in base ai tipi di vita che dovrebbero rispettare. Ogni uomo al loro interno ha delle determinazioni che servono proprio per raggiungere il fine di questi due insiemi (l'ε ζ ν, da una parte, e dall'altra lo ζ ν), che, essendo diverso, presuppone per forza di cose dei diversi tipi d'uomo.

In questo senso, da un punto di vista strettamente interpretativo, non è un caso che, a partire dalle sue premesse *ad hoc*, Agamben sia costretto a eludere due punti fondamentali del discorso aristotelico, che, se smentiscono la sua lettura, avallano quella appena proposta: da un parte, Agamben

---

27 A tal proposito, permettendoci sempre di rimandare ad Angelini (2017, 142) non è assolutamente un caso che in Eth. Eud. VII 10, 1242 a 25 si affermi che l'uomo è uno ζ ον κοινωνικόν: la sua politicità, nel senso ampio del termine, deriva dalla struttura stessa della κοινωμία, motivo per cui la κοινωμία è il campo in cui pensare questa senso ulteriore del politico.



non fa mai riferimento alla κώμη, il villaggio<sup>28</sup>, che per Aristotele stesso è l'organizzazione di mezzo tra l'ο κος e la πόλις. Essa però si può pensare – cosa che Agamben non può evidentemente fare – solo se si rinuncia a una visione conflittuale degli stessi. Infatti, se le uniche due realtà ammesse, antitetiche ma esaustive dell'intera realtà, sono queste due, non c'è spazio per un'altra, come la κώμη, che, proprio per il suo essere un terzo elemento, spezza di fatto il binomio tra l'ο κος e la πόλις e la conflittualità, così netta, tra le due<sup>29</sup>.

Inoltre, facendo sempre leva sull'apertura dell'idea di politicità in Aristotele<sup>30</sup>, che è impraticabile proprio nel momento in cui ci si concentra solo sul cittadino..., vi è anche dell'altro<sup>31</sup>: dato che Agamben interpreta il β ος come quell'unico modo di vita che è politico perché si riferisce alla πόλις – mentre la ζω non lo è –, ciò che non prende in considerazione sono tutti quei luoghi in cui Aristotele parla di quegli ζ α πολιτικά che sono tali senza nemmeno appartenere alla specie umana – come l'ape, la vespa, la formica e la gru. Per vivere, essi hanno sempre bisogno di un insieme organizzato in cui stare simile ma non uguale alla κοινωνία – insieme che però non si concretizza mai nella πόλις. In ogni caso, ciò che conta è che, se possono dirsi ζ α πολιτικά, è perché la politicità non appartiene solo al β ος. O meglio, alla lettura che Agamben fa del β ος. Infatti, se per Aristotele anche l'ape, la vespa, la formica e la gru sono degli ζ α πολιτικά, è perché vivono all'interno di un raggruppamento ben determinato, senza cui, replicando la logica della κοινωνία, non potrebbero nemmeno esistere. La politicità è a monte del loro darsi proprio perché va a formare la precisa modalità in cui esistono<sup>32</sup>.

---

28 Per una trattazione di questo punto in Aristotele, cfr. *Pol.* I 2, 1252 b 15-30.

29 A ben guardare, quest'assenza la si ha anche in Nicole Loraux, cioè, nella pensatrice a cui Agamben si riferisce nel momento in cui teorizza il conflitto tra l'ο κος e la πόλις. Nell'opera della Loraux, come in quella di Agamben, la κώμη non solo non risulta essere mai assunta in senso forte, ma di essa non c'è nemmeno traccia – anche se pensare al conflitto tra l'ο κος e la πόλις senza porsi il problema dell'ordinamento che è il vero collegamento tra i due, risulta effettivamente problematico. Per questa questione, oltre ad Agamben (2015), cfr. Loraux (1997).

30 In questo caso, i passi di riferimento sono *Pol.* I 2, 1253 a 7-10 e *Hist. anim.* I 1, 488 a 1-33.

31 Per l'ipotesi che presentiamo, oltre a Mulgan (1974), cfr. Kullmann (1989 e 1992), che è uno dei più importanti interpreti aristotelici a parlare della politicità in questa precisa direzione.

32 Senza entrare nei particolari, quello che ci interessa è questo: porre la politicità di alcuni animali rappresenta un concreto caso – e quindi un palese contro-esempio della proposta agambeniana – di come la stessa ζω, al di là del β ος, possa essere politica, motivo per cui nei testi di Agamben non si trova alcuna loro tematizzazione. Pensare la

Ad ogni modo, tornando a noi, lo schiavo non può essere assunto a prototipo della “nuda vita”, anche perché non è assolutamente sacrificabile come quest’ultima: non solo il padrone non potrebbe governare se non ci fosse lo schiavo che gli offre il tempo libero per farlo, ma senza lo schiavo l’ο κος stesso si disgregherebbe, cosa che succederebbe anche se venisse meno qualsiasi altra sua parte. La dipendenza che lo schiavo ha rispetto all’ο κος in cui è inserito, deriva dal fatto che, tolto il caso del padrone, anche l’insieme stesso ne abbisogna radicalmente.

## 1.2. La χρ σις

Ora, se questa è la situazione, a ben vedere Agamben potrebbe rimanere ancora d’accordo, insistendo però sul fatto che, alla maniera dell’*ex-ceptio* latina, lo schiavo è, sì, “dentro” la κοινωvία, ma lo è a partire dalla sua assunzione come “fuori”, cioè, a partire da una sua negazione, sullo sfondo dell’indistinzione totale dei due piani, che non si escludono come ci si potrebbe aspettare, ma si compenetrano. L’*ex-ceptio* è ciò che è preso dentro mantenendosi, però, come alterità – dove quest’ultima è data proprio dalla logica della κοινωvία che la produce.

In questo senso, per indagare sempre la possibilità della “nuda vita” in Aristotele, è necessario ritornare sull’espressione “ το σώματος χρ σις” riferita allo schiavo, che, portando all’estremo il ragionamento fin qui condotto, non può più lasciare incertezze.

In risposta alle innumerevoli ricerche foucaultiane sull’ πινέλια αυτο <sup>33</sup>, ne *L’uso dei corpi* la χρ σις è assunta come categoria dominante: a differenza della cura, l’uso di sé costituisce la dimensione primaria in cui si costituisce lo stesso essere umano, oltre al fatto che lo stesso uso non ha un significato univoco, ma cambia a seconda del termine che accompagna. Paradossalmente, esso racchiude al suo interno le due dimensioni più proprie dell’umano – tanto la ποιησις quanto πρ ξις, che, nell’ossimoro che compongono, ne determinano la specificità. Se la cura di sé si riferisce solo al singolo e alla sua costruzione, la χρ σις si apre in direzione della ποιησις e della πρ ξις andando a riguardare ogni ambito della vita umana.

---

politicità in generale al di là dell’umano e al di là del β ος umano, non è tanto difficile in sé, ma lo è perché costringe a politicizzare la stessa ζω , cosa che Agamben però non può concedersi.

33 Ad esempio, si sta pensando a Foucault (1984 e 2001).

È proprio perché ha un significato di per sé neutro, che può indicare anche la stessa realizzazione di uomo<sup>34</sup>.

Riallacciando le fila del discorso, è però indubbio che nel darsi dello schiavo solo come το σώματος χρο σις, ci sia da parte di Agamben una connotazione volutamente negativa: quest'uso logora lo schiavo per il fatto che, così, gli si toglie la stessa umanità. L'uso coincide con un totale sfruttamento della sua parte corporale, con la conseguenza che lo schiavo può essere associato a un qualsiasi altro strumento, cioè, a una qualsiasi cosa impiegata per ottenere un fine non suo. Non c'è una valorizzazione delle sue peculiarità, ma soltanto lo sfruttamento, costante e prolungato nel tempo, della sua fisicità, che, proprio per il cambiamento del fine, porta alla lunga lo schiavo a non essere più uomo.

Lasciando sullo sfondo altri nodi per prendere in considerazione solamente la struttura della κοινωμία, ciò però non determina il confinamento dello schiavo in quella zona grigia tra la ζω e il β ος, ma una continua compenetrazione tra i due, che è fattibile proprio per la logica di ogni κοινωμία. Senza quest'ultima non si avrebbe nessun uso del corpo dato che verrebbe meno la stessa necessità sottesa a questo utilizzo. Accantonando qualsiasi zona grigia, la κοινωμία suppone un'interazione tra la ζω e il β ος proprio perché, senza l'una o senza l'altra, essa stessa verrebbe meno. Non c'è infatti lo schiacciamento da parte del β ος sulla ζω , o viceversa, ma sempre e comunque l'unione tra questi due tipi di vita.

Con una considerazione di ampio respiro, il padrone non utilizza (il rimando è alla “χρο σις”) il σ μα di un uomo generico – e quindi una ζω –, ma quello di uno schiavo, cioè, di un uomo ben determinato in un β ος. Il fatto che si impieghi il suo corpo – che implica la ζω –, non vuol dire che esso sia pura materia, bensì che è una materia organizzata in un determinato modo e che non è intercambiabile. Lo schiavo non esiste di per sé e, anche se la sua χρο σις lo riduce a una cosa, ciò non toglie che questo utilizzo è possibile solo nel momento in cui si pensano insieme la ζω e il β ος. Senza la comunità di riferimento, non ci potrebbe essere nessuna χρο σις perché la stessa χρο σις ha bisogno di un fine superiore in cui essere sussunta<sup>35</sup>.

Per mettere meglio a fuoco la questione, ci si può riferire a Senofonte, il quale, piuttosto che concentrarsi su una determinata πόλις, ci offre il

---

34 Per i vari significati del verbo “χρο σθαι”, che vengono in realtà ripresi da Redard (1953), cfr. Agamben (2014, 49).

35 Ovviamente, questa considerazione deve valere per chiunque si trovi in una κοινωμία.

particolare caso dello scontro in guerra tra due πόλεις, che vedrà la vincita di una e la sconfitta di un'altra:

È una legge eterna tra tutti gli uomini (νόμος γ ρ ν π σιν νθρώποις ιδιός σιν) che, se una città viene conquistata in guerra, i corpi (τ σώματα) di quelli nella città (τ ν ντ πόλει) e i loro beni (τ χρήματα) appartengano ai conquistatori<sup>36</sup>.

Dato l'importanza attribuita alla κοινωνία<sup>37</sup>, non è un caso che, se quest'ultima non c'è più, i suoi abitanti sono solo σώματα – cioè, corpi spogliati da qualsiasi particolarità: il “padrone”, i “cittadini”, gli “artigiani”, i “difensori”, i “religiosi” e così via, sono tali proprio grazie all'insieme di cui sono parte. Al suo di fuori, sono solo materia, cioè, totalmente identificati con il loro σώμα. Qualsiasi caratteristica ulteriore, gli deriva proprio da quell'aggregazione che, però, è stata appena tolta. Si tratta di pensare a un insieme che ha lasciato orfane le sue parti. O meglio, si tratta di pensare alle parti fuori da un tutto – cosa che ci costringe a non poterle pensare perché senza un insieme cadono nell'indeterminato e, quindi, perdono la loro vera e propria fisionomia. Il “padrone”, i “cittadini”, gli “artigiani”, i “difensori”, i “religiosi” e così via, ci sono solo in una comunità. Senza quest'ultima non ci sarebbero nemmeno degli uomini perché si precipiterebbe nell'indistinzione per il prevalere totale del σώμα.

In questo senso, lo schiavo non è un “fuori” della comunità, perché non è semplicemente un corpo, né lo si vuole far diventare. È proprio la χρ σις del σώμα, che permette allo schiavo di far parte dell'ordine comunitario – a partire da un'istanza superiore che non è meramente biologica per il fatto che la comunità punta a determinati fini che poi la informano dalle fondamenta. Un corpo fuori dalla comunità non può nemmeno essere utilizzato, nel senso che non ci sarebbe nemmeno la χρ σις del σώμα essendo che non c'è nessuna istanza che presiede il suo utilizzo, istanza che, scavalcando la biologia come qualsiasi fine fa, fornisce solo la comunità. L'essere “dentro” va al di là della precisa modalità in cui lo si è e, per lo schiavo, ciò non viene smentito da nessuna sua manifestazione<sup>38</sup>.

---

36 Senofonte, *Ciropedia* VII 5, 73, traduzione mia.

37 Qui, assumiamo di nuovo la πόλις non tanto in sé, ma come una specificazione della κοινωνία.

38 Tra l'altro, a essere bene attenti, la stessa δεσποτι ρχ esercitata sullo schiavo si può dare solo in una κοινωνία, perché è indice di un rapporto ben preciso. È solo nel caso in cui non c'è un' ρχ, che la κοινωνία vien meno. Infatti, la stessa δεσποτι ρχ è una manifestazione di quell' ρχ necessaria per qualsiasi raggruppamento, con la conseguenza che, al di là del fatto che lo schiavo è costretto a subirla, la δεσποτι ρχ è un'ennesima manifestazione della κοινωνία e dell'importanza che lo schiavo riveste al suo

## 2. La donna

Prima di giungere alla conclusione di questo articolo, si vuole aprire una parentesi sulla trattazione aristotelica della donna, che, sebbene non compaia con forza nei testi di Agamben, è una figura molto importante per approfondire il nostro stesso tema.

Infatti, tenendo conto di come il nostro *focus* sia la possibilità della “nuda vita” in Aristotele, non basta escludere che essa sia rintracciabile nello schiavo, ma bisogna smontarne il meccanismo alla radice. Che lo schiavo aristotelico non sia “nuda vita”, non prova infatti ancora che quest’ultima non si possa mai avere, proprio perché lo si può definitivamente affermare solo andando a scomporre la logica su cui essa si fonda.

Da un punto di vista biologico, la donna è, per Aristotele, un “maschio menomato”<sup>39</sup>, nel senso che, se l’essere umano è rappresentato dal maschio, la donna si costituisce come devianza rispetto a esso. In tutte le specie animali, la femmina è sempre l’elemento più debole e meno perfetto, proprio perché il suo corpo non si è sviluppato appieno come quello della sua controparte. In altri termini, per Aristotele esse sono quei viventi che non hanno avuto la forza di portare a termine il loro processo di crescita a livello meramente fisico (il loro corpo è freddo: non genera abbastanza calore per potersi sviluppare). Per questo motivo, la donna non è uguale al maschio e gli è inferiore. Tra l’altro, è la sua stessa elaborazione che permette l’emergere del maschio vero e proprio, dato che la donna, che, per l’appunto, è un “maschio menomato”, si costruisce come suo contraltare per creare, nel contrasto, la norma dell’essere umano in generale.

Ora, riprendendo lo studio fondamentale di Silvia Campese<sup>40</sup>, ciò che bisogna ulteriormente notare è che la sua funzione sociale si dà esclusivamente nella sua capacità di riprodurre la specie, senza che essa sia utilizzata per quale altro scopo. «La donna ha un ventre capace di generare, e [...] è ciò che richiede la città», dato che ogni πόλις ha bisogno, ogni volta, di una nuova generazione di uomini. Infatti, alla donna non è dato nessun’altro compito se non quello che deriva dal suo essere femmina. «Essa non si confronta direttamente con la città e con le regole di accesso al potere, ma la sua condizione è solo il riverbero di quella del maschio»<sup>41</sup>. Deve riprodurre la πόλις, ma non può entrare nel suo ordinamento vero e proprio.

---

interno. Per un approfondimento di questa questione si rimanda sempre a *Pol.* I dove, appunto, anche il rapporto tra padrone e schiavo è letto in questa direzione.

<sup>39</sup> Per questa definizione, cfr. *De gen. anim.* II 3, 737 a 26-737 b 3.

<sup>40</sup> Oltre a Campese (1983), che citeremo con forza, si può far riferimento anche a Campese (1997).

<sup>41</sup> Campese (1983, 16).

Da qui, rispetto al rapporto con il marito, che è sempre quel padrone dell’ο κος che poi diventa il cittadino della πόλις, si ha il paradosso che la donna rimane, in qualsiasi κοινωνία, una γυν <sup>42</sup>, cioè, si identifica con il suo elemento biologico senza prendere altre determinazioni: «la figura femminile si costruisce all’interno di una lineare consequenzialità» nel senso che «la funzione sociale deriva dal biologico senza interventi di violenza su cui produrre un discorso normalizzatore»<sup>43</sup>. Infatti, lo stesso ruolo di moglie è funzionale a quello di madre – cioè, di nuovo, alle peculiarità date dall’essere femmina. Questo è stigmatizzato dalla logica della κοινωνία e assunto come tale, senza che si cerchi di utilizzare la donna per nessun’altro scopo rispetto al suo essere moglie e, quindi, madre.

A dimostrazione di ciò, sono degni di nota due fatti, che raramente vengono sottolineati: innanzitutto, nell’antica Grecia esiste la ginecologia e non l’androgologia e, anzi, uno dei primi trattati medici che ci sono giunti, risalente addirittura al 1800 a.C. (il papiro ginecologico di Kahun), si riferisce propria a essa, così come molte pagine dei testi di Ippocrate. Ciò si spiega facilmente: dato che l’essere umano è rappresentato dal maschio, la medicina cura già di per sé tutte le sue patologie – quelle che adesso rientrerebbero nell’androgologia, che è nata solo a metà del 1900 e che porta un nome greco per esclusiva volontà del suo ideatore, tedesco. Viceversa, essendo la donna una devianza, serve una branca del sapere apposta che curi se stessa in quanto tale. La medicina si occupa solo dell’essere umano e, quindi, del maschio, con la conseguenza che, per definizione, essa è coestensiva in tutto e per tutto con quella che oggi è l’androgologia<sup>44</sup>.

Poi, con una testimonianza che ci è consegnata proprio dalle pagine aristoteliche<sup>45</sup>, per quanto la riproduzione costituisca il segno distintivo della donna, essa lo fa in una maniera molto particolare: a partire da una sua totale passività, all’atto della procreazione la donna fornisce la materia, informe, a cui poi dà, letteralmente, la forma il maschio. Se la donna è pas-

---

42 A livello comunitario, l’uomo, o meglio, il maschio non viene considerato solo in quanto tale, ma egli assume le varie determinazioni a seconda del ruolo che occupa. In questo senso, è sicuramente degno di nota che la donna rimanga una donna, nel senso che il suo ruolo è già determinato dal suo essere femmina, cosa che con il vero e proprio uomo, che è quel maschio che si dà in contrapposizione con la femmina, non accade.

43 Campese (1983, 16).

44 Per quanto riguarda l’androgologia, come scienza a sé stante essa è nata solo alla fine degli anni ’60 per opera del dermatologo Carl Schirren, che fondò un giornale sull’argomento (per l’appunto, *Andrologia*, che ricalca il greco “ginecologia”). Sei anni più tardi, nel 1975, nasce finalmente negli USA l’A.S.A., *American Society of Andrology*, che costituisce il riconoscimento di questa disciplina a livello della comunità internazionale.

45 Per questo punto, cfr. *De. gen. anim.* II 1, 732 a 6-7 e, più in generale, *De gen. anim.* II 4.

siva, è perché genera materia umana senza poter generare uomini. Anche se li partorisce, i cittadini non sono prettamente suoi figli, ma sono figli del padre. La donna è una sorta di uomo sterile e non tanto perché non può generare, ma perché l'anima è portata dal seme del padre, dove il maschio è l'unica vera e propria parte attiva della coppia.

Al di là della *Lisistrata* di Aristofane, questa funzione della donna è esemplare nelle *Supplici* di Eschilo, che, nella loro potenza tragica, esprimono l'unico rifiuto che una donna è in grado di fare, cioè, quello della generazione – unico rifiuto loro concesso proprio perché la possibilità di essere madri è l'unica che viene loro offerta. Queste supplici, infatti, non vogliono essere il ventre gravido o da ingravidare che diventerebbero unendosi agli Egizi. Per questo, l'alternativa che le Danaidi hanno di fronte a sé è brutalmente duplice: o il suicidio, che consiste nella loro negazione totale, oppure l'offrire la loro verginità al dio, diventando sacerdotesse in un tempio. Oltre al suicidio, infatti, è accettabile solo il loro annullamento in questa eterna devozione, la quale corrisponde, come la morte, al rifiuto del loro essere madri. Questo è il destino che le attende e per cui lottano strenuamente, soprattutto perché l'unione con gli Egizi sarebbe ancora più intollerabile.

Ad ogni modo, si deve comunque riconoscere questo: la donna risulta una parte imprescindibile della κοινωμία, anche se condannata a questo ruolo. Infatti, pur relegata alla produzione di materia in-forme (vale a dire, a-morfa), la donna non è sostituibile perché è necessaria per l'ordinamento stesso. Essa produce il materiale umano su cui la κοινωμία si fonda e grazie a cui si espande. Quindi, ne è un elemento indispensabile. Essa permette la vita stessa, con l'ovvia evidenza che nessun'altra figura può prendere il suo posto all'interno di una κοινωμία<sup>46</sup>.

### 3. Un confronto tra lo schiavo e la donna

Ora, se la donna non presenta nessuna particolarità in questa accezione, la sua importanza la si deve a un altro fatto.

Riallacciando le fila del discorso<sup>47</sup>, se Agamben si concentra così tanto sullo schiavo, è per una precisa istanza teoretica che non solo è funzionale all'elaborazione della "nuda vita", ma ci sembra spingersi anche oltre nel

---

<sup>46</sup> Tenendo sempre presente il senso ampio di politicità, si può infatti affermare che anche la donna è uno ζ ὄν πολιτικόν.

<sup>47</sup> Il rimando è al primo capitolo dell'articolo.



diretto collegamento con l’οίκονομία<sup>48</sup>: lo schiavo fonda quella δεσποτι ρχ che tende a essere alla base di tutti i rapporti gerarchici, dove, per Agamben, il governo rischia di essere sempre dominio, cioè, esercizio arbitrario della forza. Si stratta di amministrare un “che” annullando la sua umanità per rivolgersi esclusivamente all’utilizzo del σ μα (cioè, alla sua gestione per uno scopo ben preciso). Nel momento in cui ci si relaziona a un essere prendendo in considerazione solo l’utilizzo del σ μα, non può che derivare anche il preciso tipo di dominio che si deve esercitare su di lui, dominio che, al di là del suo essere dispotico, è come se per Agamben descrivesse il potere insito in ogni rapporto di subordinazione.

Tenendo conto di tutto ciò, è indubbio che in un confronto tra lo schiavo e la donna, l’assoggettamento che il padrone, nella veste di marito, compie su di loro è abbastanza simile. Come lo schiavo viene utilizzato per il suo corpo, così viene utilizzata anche la donna. Anche se le due figure non sono totalmente sovrapponibili, emergono le loro somiglianze proprio nel contrasto con quel padrone che, sotto un altro punto di vista, è il marito.

A dir la verità, riprendendo un punto precedente, ci si potrebbe arrischiare nel dire che la stessa espressione « το σώματος χρ σις » sia più radicale nella donna rispetto che nello schiavo, anche se questo non è mai stato esplicitamente affermato né da Aristotele né da Agamben: la donna è talmente legata al meccanismo passivo della procreazione che, qualora si unisca a uno schiavo, sarà lo schiavo a trasmettere la forma al nascituro – proprio perché quest’ultima la dà sempre il maschio, al di là del ruolo che riveste in una comunità. In questo senso, per quanto sottomesso, lo schiavo è attivo nell’in-formare la madre-materia: esso è almeno in grado di trasmettere la sua forma di uomo, che è una peculiarità data dal suo essere maschio, cosa che invece la passività della donna non è in grado di fare.

Ad ogni modo, senza approfondire ulteriormente questa questione, l’elemento estremamente rilevante, che poi va a smontare in maniera un po’ particolare la stessa visione agambeniana, è che nella trattazione aristotelica sulla donna non viene esercitata una δεσποτι ρχ , cosa che, alla fin fine, ci si aspetterebbe, ma su di essa si ha un governo quasi politico<sup>49</sup>:

---

48 Com’è evidente in Agamben (1995), seppure si riconosca la differenza tra πολιτι ή ρχ e δεσποτι ρχ , è come se poi, con la totale dimenticanza della prima, l’unica ρχ degna di nota diventi la seconda.

49 Per l’importanza, riportiamo l’intero passo: «Allora tre sono le parti dell’amministrazione domestica, una padronale, di cui si è parlato prima, una seconda che riguarda il padre, una terza coniugale – infatti consiste nell’esercitare l’autorità su moglie e figli, in quanto liberi l’una e gli altri, però non lo stesso tipo di autorità, ma sulla moglie un’autorità del tipo di quella del politico ( μ π ), sui figli invece del tipo di quella del re» (*Pol.* I 12, 1259 a 37-1259 b 1).

la donna, in fondo, risulta essere libera alla stregua del cittadino, motivo per cui essa non può essere gestita economicamente come lo schiavo, ma nei suoi confronti si esercita un governo che è quasi come quello che i cittadini esercitano tra di loro. Anche se può sembrare strano, il fatto che la comunità la utilizzi solo per i suoi scopi, non riassume in tutto e per tutto la sua figura – che è inserita in una fitta rete di rapporti che, soli, ne configurano in ultima istanza la determinazione più precisa. Proprio facendo leva sul suo essere libera, Aristotele può ipotizzare nei suoi confronti un governo quasi politico, che non indica assolutamente il dispotismo che poi si è assolutizzato nel rapporto meramente economico<sup>50</sup>.

In questo senso, proprio rispetto alla “nuda vita”, si spezza il legame necessario tra l'utilizzo del corpo e la δεσποτι ρχ<sup>51</sup>, dato che l'uso del corpo può implicare i più svariati tipi di governo. Quest'utilizzo porta a diversi risultati e non necessariamente a quel rapporto dispotico che, se fonda il dominio, permette anche la gestione economica del sottoposto. Solo il corpo di uno schiavo presuppone e genera la δεσποτι ρχ, ma non il corpo in generale, con la conseguenza che la paradigmaticità della figura dello schiavo vien meno. Al di là del nodo economico, l'impiego di quella materia che è il corpo, può essere sussunto anche da vere e proprie istanze politiche, dando vita a rapporti che non sono di dominio proprio perché non c'è un'assunzione pregiudizievole di questo dato. Ogni corporalità, che di per sé è nulla, acquista la sua determinazione più precisa dai legami che vengono via via stabiliti, che non sono già dati, così come non sono immutabili.

#### 4. Oltre A.

Siamo giunti al termine di questo intervento, che ha cercato di intrecciare il pensiero di Agamben con quello di Aristotele in un rapporto di contaminazione reciproca per mettere in dialogo le due proposte.

Rispetto alla domanda di partenza, dovrebbe essere ormai chiaro che non solo che non esiste la “nuda vita” in Aristotele, ma che non si può rintracciarne in esso nemmeno l'archetipo: la ζω e il β ος risultano fissamente legati e meno antitetici di quello che potrebbe sembrare, oltre al fatto che

---

50 Si faccia attenzione: ciò non significa che la donna potrà comandare al posto dell'uomo, ma che, pur essendo soggiogata a quest'ultimo, il governo che si esercita su di lei è simile a quello politico. Per la sua inferiorità, è sempre l'uomo che dovrà, di fatto, esercitarlo, ma, ciononostante, quest'ultimo dovrà cercare di rapportarsi alla donna sulla falsariga del governo che i cittadini esercitano tra di loro.

51 Di questa questione si è trattato nella prima parte di questo articolo.

proprio in Aristotele l'idea di un governo dispotico derivato dall'utilizzo del corpo, viene smontata per il fatto che il corpo stesso può dar luogo anche a un governo quasi politico. Il rapporto tra la ζω e il β ος prevede anche questo, dato che ciò che conta non è tanto il dato quel materiale rappresentato dal corpo, ma i precisi rapporti che lo circondano.

Se questa è la situazione, vogliamo abbandonare l'Autore su cui finora ci siamo concentrati per dedicarci a un'ultima suggestione, che ci permette di parlare sì di “nuda vita”, ma in termini radicalmente diversi da quelli attuali, con la conseguenza che, anche in questa sua apparente affermazione, si ha una volta di più la riprova dell'inutilizzabilità di questa categoria.

Infatti, nel nostro ripercorrimento, ciò che ci è sembrato più simile alla “nuda vita” è stata proprio l'espressione di Senofonte, per cui, al di fuori della κοινωμία, gli uomini sono solo σώματα: i σώματα non solo appartengono a ognuno, ma rimandano a quella materialità che è privata di qualsiasi attributo più spirituale, che deriva proprio dal far parte di una κοινωμία umana. Pensare gli uomini solo come σώματα, significa negarli come uomini per riferirsi a quel loro elemento che ormai non ha più nessuna caratteristica ulteriore.

A questo punto, è forse necessaria un'ultima precisazione storico-concettuale sul cosiddetto rapporto tra l'antico e il moderno: nel moderno la “nuda vita” è esclusa sì dallo Stato, ma essa è un tipico prodotto dei suoi meccanismi. Infatti, è lo Stato che dà dei diritti a una persona e che rende, quindi, la sua vita una vita qualificata. Senza questi diritti, l'uomo si riduce a materia inerte – ma ciò che è importante è che solo lo Stato può togliere questi diritti per il fatto che è lui la vera fonte degli stessi. Lo Stato decide tutto e, più in particolare, decide sulla “nuda vita”. Nella comunità greca, invece, una vita ben determinata c'è nonostante il governo che si esercita su essa, proprio perché preesiste a qualsiasi associazione, essendo che l'associazione è la stessa unione di elementi differenti. In questo senso, il governo non può ridurre un corpo a “nuda vita” per il fatto che il governo non ha questa prerogativa: essendo che tutte le figure che si danno in una comunità sono necessarie per quest'ultima, non è nemmeno lui che può privarle delle loro determinazioni, dato che, finché c'è, ci saranno sempre dei tipi d'uomo ben precisi<sup>52</sup>.

In questo senso, nello scarto che Agamben mette sempre in campo tra la ζω e il β ος, l'importanza dell'espressione di Senofonte si annida nel rigettare, in ultima istanza, questa determinata assunzione di “nuda vita”: gli uomini come σώματα sono infatti al di fuori di una κοινωμία e indi-

---

52 Come si è detto anche all'inizio, senza la logica dell'*Ausnahmezustand* di qualsiasi *Rechtsstaat*, la “nuda vita” non potrebbe prodursi.

cano quella vita non-vita che è stata spogliata di tutto proprio perché è fuori da un ordinamento. Finché è al suo interno, essa non può darsi e non è nemmeno nelle prerogative di un governo, al di là della sua forma, escluderla dalla *κοινωνία* – mentre è in quella dello Stato creare la “nuda vita”. Solo se non si appartiene più alla *κοινωνία*, si è mera vita, o meglio, una vita che non è più e che non è nemmeno sacrificabile proprio perché è già sacrificata. In questo senso, non è la comunità a produrre gli uomini solo come *ώματα*, ma è la sua assenza, mentre, rispetto alla “nuda vita”, essa deriva proprio dai meccanismi dello Stato, e non dal fatto che lo Stato non c’è più.

## Bibliografia

- Accattino, P. (1986), *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino: Tirrenia.
- Accattino, P. (a cura di) (2013), *Aristotele. La Politica. Libro III*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Agamben, G. (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (2007), *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, 1*, Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2014), *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2015), *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Angelini, G. (2017), *L'uomo come ζ ον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, «Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine», 30, 58: 131-154.
- Benjamin, W. (1977), *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften, Bd. II, 1*, Schweppenhäuser, H. und Tiedemann, R. (hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 179-293.
- Berti, E. (2008 a), *I “barbari” di Platone e Aristotele*, in Id., *Nuovi studi aristotelici. Vol. 3. Filosofia pratica*, Brescia: Morcelliana, 251-267.
- Berti, E. (2008 b), *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari: Laterza.
- Besso, G. e Curnis, M. (a cura di) (2011), *Aristotele. La Politica, Libro I*, Roma: L'Erma di Bretschneider.

- Biral, A. (1999), *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano: FrancoAngeli.
- Biral, A. (2012), *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, Padova: il Prato.
- Campese, S. (1983), *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in Campese, S., Manuli, P. e Sissa, G. (a cura di), *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino: Bollati Boringhieri, 15-79.
- Campese, S. (1997), *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Palermo: Sellerio.
- Chignola, S., Duso, G. (2008), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano: FrancoAngeli.
- Duso, G. (2007), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano: FrancoAngeli.
- Fermani, A. (2008 a), *Aristotele. Etica Eudemia*, in Id., *Aristotele. Le tre etiche*, Milano: Bompiani, 2-430.
- Fermani, A. (2008 b), *Aristotele. Grande etica*, in Id., *Aristotele. Le tre etiche*, cit., 995-1208.
- Fermani, A. (2015), *Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele*, in Cattanei, E., Fronterotta, F. e Maso, S. (a cura di), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 77-92.
- Ferrari, F. (a cura di) (1995), *Senofonte. Ciropedia*, Milano: BUR.
- Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité: vol III. Le Souci de soi*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001), *L'Herméneutique du sujet*, Frédéric Gros (éd.), Paris: EHESS.
- Goldschmidt, V. (1979), *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, in Sichirollo, L. (a cura di), *Schiavitù antica e moderna: problema, storia, istituzioni*, Napoli: Guida Editori, 183-203.
- Kullmann, W. (1989), *La concezione dell'uomo nella "Politica" di Aristotele*, in Berti, E. e Napolitano Valditara, L. M. (a cura di), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila-Roma: Japadre, 39-55.
- Kullmann, W. (1992), *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano: Guerini e Associati.
- Lanza, D. (a cura di) (1971), *Aristotele. Riproduzione degli animali*, in Lanza, D. e Vegetti, M. (a cura di) *Aristotele. Opere biologiche*, Torino: UTET, 775-1042
- Loroux, N. (1997), *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris: Payot.

- Mulgan, R. G. (1974), *Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal*, «Hermes», 102: 438-445.
- Natali, C. (a cura di) (2001), *Aristotele. Etica Nicomachea*, Roma-Bari: Laterza.
- Paduano, G. (a cura di) (2016), *Eschilo. Le supplici*, Pisa: ETS.
- Redard, G. (1953), *Recherches sur χρή, χρ σθαι*. Étude sémantique, Paris: Champion.
- Rini, E. (2015), *Il nostro metodo consueto. Parte e tutto in Aristotele: dal continuo alle forme degli animali*, Milano: Vita e Pensiero.
- Vegetti, M. (1971), *Aristotele. Ricerche sugli animali*, in Lanza, D. e Vegetti, M. (a cura di) *Aristotele. Opere biologiche*, cit., 129-482.
- Zadro, A. (a cura di) (1974), *Aristotele. I Topici*, Napoli: Loffredo.

# Dal riconoscimento al socialismo: la teoria della giustizia di Axel Honneth

Francesco Leone

**Abstract:** The aim of this paper is to retrace the philosophical developments of Axel Honneth's social theory after his rediscovery of Hegel's *Philosophy of Right*. In *Freedom's Right*, Honneth's original normative theory of society based on recognition leave room for a normative theory of institutions grounded on the concept of social freedom. Honneth uses the Hegelian methodological procedure of normative reconstruction to develop a theory of justice based on social analysis. The resort of a teleological philosophy of history makes possible the normative reconstruction and justify the developments of societies. In *The Idea of Socialism*, Honneth revamps and updates the socialist project, highlighting the connection between socialism and social freedom. In this way, socialism becomes the idea for realizing a future better form of life and brings the institutionalized normative principles of social freedom towards the future. Nevertheless, the idea of a future democratic form of life intended by Honneth *contains some criticalities*, which concern his Eurocentric perspective and an overly prominent functional role of the democratic public sphere.

**Keywords:** Honneth; Theory of Justice; Moral Progress; Socialism; Eurocentrism.

## 1. La teoria della giustizia di Honneth tra riconoscimento e spirito oggettivo

Il concetto filosofico a cui viene immancabilmente accostata la figura di Axel Honneth è quello del riconoscimento. Categoria nobile della filosofia hegeliana, già presente nelle riflessioni del suo maestro Habermas, il riconoscimento può essere ritenuto il punto archimedeo dell'intera filosofia sociale honnethiana. Anche negli scritti successivi a *Lotta per il riconoscimento* (2002), testo che ha consentito ad Honneth di confrontarsi con eminenti figure del pensiero filosofico contemporaneo, il concetto del riconoscimento ha mantenuto la sua posizione di assoluta centralità fino a manifestare pienamente, in *Il diritto della libertà* (2015), la sua funzione portante all'interno delle pratiche sociali cristallizzatesi nella stessa realtà istituzionalizzata, nell'hegeliano spirito oggettivo. Riconoscimento significa propriamente intersoggettività: la realtà primigenia entro cui il soggetto – attraverso la realizzazione di un positivo rapporto con se stesso (*Selbst-*

---

Università degli Studi di Bari (francescoleone1985@libero.it)



*beziehung*) – e la società – conoscendo il momento della comunicazione e della contrapposizione – si fanno e progrediscono. È questa, al fondo, l'idea che non verrà mai meno e accompagnerà la ricerca di una teoria sociale normativa o, come anche si può dire, di una teoria della giustizia<sup>1</sup>, che è diventata la cifra costante, almeno in una forma pienamente esplicitata, della filosofia honnethiana da *Lotta per il riconoscimento* in poi.

Stando attenti a non perdere di vista il ruolo giocato dal concetto di intersoggettività all'interno della filosofia sociale di Honneth diventa agevole inquadrare nella giusta prospettiva quella cesura, rappresentata dalla riscoperta della *Filosofia del diritto* hegeliana, che ci permette di individuare la presenza di due fasi interne alla sua produzione: una prima, incentrata sulla valorizzazione delle riflessioni dello Hegel jenese, e una seconda, inaugurata intorno agli anni duemila<sup>2</sup> proprio dalla rilettura della *Filosofia del diritto*. Il senso di questo scarto nella continuità dell'intersoggettivismo ce lo offre lo stesso Honneth quando afferma:

Mentre in *Lotta per il riconoscimento* assumevo ancora che solo le letture dello Hegel di Jena contenessero elementi coerenti alla teoria del riconoscimento, a seguito di uno studio maggiormente approfondito dei suoi scritti più maturi sono giunto a comprendere quanto io fossi in errore. Adesso non credo più che Hegel abbia sacrificato il suo intersoggettivismo iniziale nel corso dello sviluppo di un concetto monologico di spirito; piuttosto, Hegel ha cercato per tutta la sua vita di interpretare lo spirito oggettivo, cioè la realtà sociale, come un insieme di livelli di relazioni di riconoscimento.<sup>3</sup>

Il limite che Honneth si era dato in *Lotta per il riconoscimento*, e stando al quale la sua teoria sociale avrebbe potuto accogliere al suo interno unicamente le riflessioni dello Hegel jenese viene a cadere.

In *Lotta per il riconoscimento* era stato il tentativo di condurre la prospettiva discorsivista habermasiana verso un maggiore radicamento alle concrete pratiche etico-sociali a portare Honneth alla riscoperta delle intuizioni del primissimo Hegel. In particolare era stata l'idea hegeliana di

---

1 Petrucciani fa notare come Honneth assorba gradualmente il linguaggio delle teorie della giustizia presentando, a partire dal testo *Redistribuzione o riconoscimento?* (Fraser, Honneth 2003), la sua teoria del riconoscimento «non più come una proposta alternativa rispetto alla teoria della giustizia, ma invece come una *teoria alternativa della giustizia*» (Petrucciani 2009, 199).

2 Honneth palesa il suo cammino di avvicinamento alla *Filosofia del diritto* hegeliana nel 1999 con il suo intervento alle *Spinoza Lectures* organizzate dall'Università di Amsterdam. Le riflessioni esposte in tale occasione troveranno veste editoriale nel saggio del 2001 *Il dolore dell'indeterminato* (Honneth 2003).

3 Honneth (2010, VII), traduzione mia.

una intersoggettività intesa in senso «forte»<sup>4</sup>, capace di guardare alla trama ordita dalle interazioni sociali come il *primum* che rende possibile i processi di individualizzazione e socializzazione dei soggetti all'interno della comunità, a suggerirgli una ripresa delle pagine jenesi. La stessa ricerca di un quadro interpretativo di stampo intersoggettivista lo aveva riportato, poi, a rileggere gli scritti di psicologia sociale di G.H. Mead nella speranza di trovare nella teoria dell'azione del filosofo pragmatista la chiave per una traduzione «della teoria intersoggettivista in un linguaggio teorico post-metafisico»<sup>5</sup>. Due contributi, quelli di Hegel e di Mead, uno in linguaggio idealistico e l'altro in linguaggio materialistico, per uno stesso paradigma intersoggettivista capace di spiegare i processi di formazione delle individualità e, al contempo, di interpretare il momento della contrapposizione e del conflitto come una forza storicamente produttiva di sviluppo sociale. Tra *Lotta per il riconoscimento* e la stesura di *Il diritto della libertà* si consuma quel passaggio che vede il riconoscimento reciproco trasformarsi da modalità relazionale privilegiata per una *antropologia debole* capace di sostenere il suo progetto di filosofia sociale<sup>6</sup>, a sostanza stessa che innerva la realtà nella sua oggettività, nel suo essere costituita da istituzioni concrete. Il riconoscimento diventa, ora, il *medium* relazionale su cui riposano i sistema d'azione istituzionalizzati.

*Il dolore dell'indeterminato* (2003) ci restituisce uno Honneth disposto ad accordare a un testo hegeliano ben più tardo della *Fenomenologia dello spirito*, opera che aveva cronologicamente chiuso la stagione jenesi e che già seguiva di qualche anno la «precipitosa rinuncia all'alternativa comunicativa»<sup>7</sup> di Hegel, la presenza di quelle intuizioni su un'intersoggettività forte che un tempo aveva ritenuto essersi gradualmente annacquate a fronte della contestuale affermazione di un concetto monologico e totalizzante di spirito. Egli nutre, ora, l'ambizione di poter scorporare dal «sistema» hegeliano già compiuto le intuizioni intersoggettivistiche presenti nella *Filosofia del diritto*. È il caso di notare, tuttavia, come le pagine di *Il dolore dell'indeterminato*, oltre al pienamente esplicitato tentativo di demetafisicizzazione della *Filosofia del diritto*, contengano una strategia di lettura *indiretta* che, come fa opportunamente tenuta presente la particolare storia editoriale – come nel caso della formula hegeliana sull'amicizia come *essere presso di sé nell'altro* definita una «osservazione marginale [...] che Honneth scopre nell'aggiunta al §7 dell'Introduzione dei *Lineamenti* e

---

4 Honneth (2002, 41).

5 Ivi, 87.

6 Cfr. Honneth (2017a).

7 Honneth (2002, 41).

che trasforma in una sorta di filo conduttore per una ripresa del contenuto della totalità dell'opera»<sup>8</sup>.

Attraverso questo cammino di avvicinamento e di studio della *Filosofia del diritto* matura lentamente in Honneth il progetto, che prenderà pienamente corpo solo nelle pagine del suo *Il diritto della libertà*, di fare per il presente ciò che Hegel avrebbe fatto per il suo tempo: elaborare una teoria della giustizia «direttamente nella forma di un'analisi della società»<sup>9</sup>. Honneth abbandona, ora, anche la sua originaria convinzione secondo cui le riflessioni di Hegel sul riconoscimento sarebbero state incapaci di sostenere «una teoria normativa delle istituzioni»<sup>10</sup> a causa di un vero e proprio *deficit* sociologico presente all'interno della sua filosofia pratica<sup>11</sup>. Si spiega anche così quello spostamento di campo compiuto da Honneth dalla psicologia sociale di G. H. Mead alla sociologia di Durkheim e Parson, dall'attenzione rivolta verso quell'*antropologia debole*, capace di indicare le precondizioni per una vita buona dei soggetti, a una più marcata considerazione delle forme e delle pratiche sociali storicamente istituzionalizzate nella realtà concreta<sup>12</sup>.

## 2. Il diritto della libertà

In *Il diritto della libertà* Honneth individua il proprio bersaglio nelle teorie della giustizia formalistiche a vario titolo ascrivibili al costruttivismo di matrice kantiana: teorie che, da Rawls a Habermas, cercano di pervenire ai principi della giustizia per via meramente razionale, provando solo in seguito una problematica sovrapposizione normativa su di una realtà sociale che comunque continua a vivere di una propria inerzia e di una propria

---

8 Macherey (2012, 151).

9 Honneth (2015, XXIX).

10 Honneth (2002, 84).

11 In *Lotta per il riconoscimento* Honneth esplicita: «[Con Siep] condivido l'idea di intendere la teoria hegeliana del riconoscimento, peraltro solo dopo la sua completa trasformazione entro un quadro postmetafisico, come una teoria necessaria della socializzazione umana. Tuttavia, ritengo sbagliato voler trarre direttamente da ciò un criterio normativo di valutazione delle istituzioni, poiché per principio non siamo in grado di conoscere la forma istituzionale che può assumere l'attuazione di determinate, necessarie modalità di riconoscimento. Siep fa troppo affidamento sul contenuto sociologico della filosofia pratica di Hegel quando vuole sviluppare da essa una teoria normativa delle istituzioni» (Ivi, 220, n. 2).

12 Sul passaggio da una teoria del riconoscimento fondata antropologicamente ad una teoria della giustizia schiacciata sulla dimensione dell'analisi sociale e sulle difficoltà in termini di giustificazione della teoria che esso comporta si veda Pìromalli (2012, 267-270).

fatticità; tutte finirebbero, secondo Honneth, per svilire la considerazione delle storicamente determinate forme di vita socialmente invalse. È come se queste teorie promettessero di entrare in gioco, con la loro forza normativa, semplicemente troppo tardi. Per Honneth una teoria della giustizia stabilmente ancorata *ab origine* alla concreta realtà sociale non può che scaturire da un gesto, allo stesso tempo, *ricostruttivo e critico*: questo gesto è ciò che lui chiama *ricostruzione normativa*. Metodo analitico recuperato dalle pagine della *Filosofia del diritto*, già utilizzato dagli esponenti della Teoria Critica fin dalle proprie origini<sup>13</sup>, la ricostruzione normativa promette di isolare e selezionare «dalla massa delle routine e delle istituzioni sociali» solo quelle che possono essere considerate come «irrinunciabili per la riproduzione sociale»<sup>14</sup>. L'imprescindibile assunzione di fondo – e qui Honneth contrae un ulteriore debito con la sociologia di Parson – è che ci siano nella società moderna dei valori ultimi condivisi capaci, da un lato, di presiedere alla riproduzione sociale orientandone l'effettiva direzione e, dall'altro, di cristallizzarsi in forme istituzionalizzate all'interno di specifiche sfere caratterizzate da proprie pratiche sociali e specifiche modalità di riconoscimento reciproco. Utilizzando questi valori come criteri normativi c'è, allora, lo spazio per ricostruire il cammino di istituzioni e società guadagnando al contempo la possibilità di criticarle nella misura in cui esse abbiano eventualmente deviato dall'applicazione di questi valori o abbiano mostrato uno scollamento con essi. È questa, al fondo, una forma di critica immanente.

Secondo Honneth, nelle nostre società liberaldemocratiche questi valori condivisi sarebbero in realtà fusi in uno solo: quello della libertà individuale, della libertà come autonomia. I diversi valori etici che attraversano le società occidentali sarebbero, a ben vedere, un'articolazione del valore della libertà individuale che tutti li ricomprende. Se così è, le sfere costitutive della società andranno a incarnare istituzionalmente, sotto differenti aspetti, quell'unico valore primo e superiore che è la libertà individuale. Un unico valore, quello della libertà individuale su cui si fonda la stessa autocomprensione delle società liberaldemocratiche e che ha ispirato lotte e rivendicazioni sociali dalla modernità in poi. Per Honneth, le declinazioni che il concetto di libertà individuale ha storicamente assunto sono tre, e non due; alle forme *negativa e riflessiva*, a grandi linee sovrapponibili alle due celeberrime libertà di Berlin, se ne aggiunge una terza: quella *sociale*. La *libertà sociale* è quella libertà che il soggetto può esperire solamente in una dimensione relazionale e comunicativa che fa sì che la libertà dell'al-

---

13 Cfr. Honneth (2017b).

14 Honneth (2015, XLI).

tro diventi la condizione della propria libertà. I fini e gli obiettivi che il soggetto sceglie di perseguire autonomamente troveranno così conferma, incoraggiamento e sostegno, nella realtà oggettiva come nei fini e nelle azioni altrui. Il concetto della sociale, un concetto che mette al centro la possibilità di rendere gli altri soggetti e l'oggettività complessiva del reale, non già ostacoli, ma il necessario sostegno al pieno compimento delle soggettività, è il contributo più prezioso e ancora spendibile che la *La filosofia del diritto* hegeliana possa dare a una teoria della giustizia. Con buona pace di Marx e della Teoria Critica, che hanno ammonito sulla possibile natura coercitiva delle istituzioni, Honneth intende fare delle istituzioni succedutesi dall'epoca moderna in poi non *un* luogo, ma *il* luogo della libertà più piena e autentica.

La teoria della giustizia che viene fuori dallo sforzo ricostruttivo honnethiano, seppur ricomprendendo le due forme classiche di libertà, e attribuendo loro un effettivo ruolo funzionale e istituzionalizzato, ne ridimensiona il contributo sociale: la *libertà giuridica* e la *libertà morale* – i corrispondenti momenti dello spirito oggettivo hegeliano del *diritto astratto* e della *moralità* – pur rendendo possibile al soggetto l'esperienza della libertà possiedono un mero carattere sospensivo, di messa tra parentesi dei ruoli e degli obblighi imposti dalle relazioni sociali. Esse aprono al soggetto soltanto una mera *possibilità* di libertà, una possibilità che, peraltro, minaccia continuamente di veicolare e ingenerare un processo patologico<sup>15</sup>. La libertà diventa oggettiva solo nelle sfere dell'eticità, vale a dire il luogo dove è la libertà sociale a trovare cittadinanza nei complessi di pratiche socialmente istituzionalizzate. Anche l'ambito dell'eticità contemporanea honnethiana mantiene una sua forma tripartita che, però, resta solo parzialmente sovrapponibile all'articolata struttura hegeliana. A una prima sfera delle *relazioni personali* dove a trovare spazio sono le pratiche istituzionalizzate dell'*amicizia*, delle *relazioni intime* e della *famiglia*, Honneth fa seguire una seconda sfera, quella dell'*agire economico* del *mercato dei consumi* e del *mercato del lavoro*, e una terza sfera, quella della *formazione democratica della volontà*, costituita dalla *sfera pubblica democratica* e dallo *Stato democratico di diritto*, dove la distanza tra Honneth e Hegel, e non potrebbe essere altrimenti, aumenta considerevolmente.

---

15 In *Il diritto della libertà*, Honneth assume che si possa propriamente parlare di *patologia sociale* solamente in riferimento agli ambiti della *libertà giuridica* e della *libertà morale*; qui sono le stesse regole di comportamento ricomprese in esse a «incoraggiare» lo sviluppo di interpretazioni sociali erronee. All'interno delle sfere dell'eticità, al contrario, si possono produrre soltanto *distorsioni sociali*, che restano non imputabili agli specifici sistemi d'azione.

Il cammino verso un'applicazione sempre più adeguata dei principi istituzionalizzati di libertà sociale all'interno delle istituzioni dell'eticità, un cammino che si fa attraverso momenti di lotta e contrapposizione, spiega, secondo Honneth, gli sviluppi normativi delle società democratiche avvenuti fin qui e quelli che, auspicabilmente, potranno palesarsi; sviluppi che nel corso della sua *diagnosi epocale*, una sorta di ricognizione sullo stato di salute in cui versano attualmente le tre sfere dell'eticità, egli ritiene essere minacciati, e questo soprattutto per quanto riguarda la seconda e la terza sfera dell'eticità, dall'affermarsi dell'ideologia neoliberista la quale, attraverso l'offensiva portata avanti a partire dagli anni Ottanta del Novecento in poi, ha compresso gli spazi di libertà sociale promessi all'interno di esse e ha ingenerato quelle *distorsioni sociali* che una teoria critica è chiamata a smascherare.

### **3. Il ritorno a Kant sulla strada del progresso**

La via d'uscita all'attuale crisi che ha investito una sfera dell'agire economico, che sembra aver bandito ogni forma di agire cooperativo, e una sfera pubblica democratica, che assiste a un graduale ripiegamento dei cittadini verso una dimensione di disillusione e impotenza, viene rintracciata da Honneth nella disponibilità di associazioni e movimenti sociali a lottare sinergicamente per una piena reintegrazione delle regole normative secondo uno schema che ricorda da vicino le riflessioni sui *contromovimenti* del Polanyi di *La grande trasformazione* (1957). Indicare l'obiettivo da perseguire in una transnazionalizzazione degli spazi di confronto pubblico e degli orizzonti d'azione dei contromovimenti sociali, dopo che la diagnosi della concreta situazione delle sfere deputate alla promozione della libertà sociale ha restituito una situazione poco favorevole al loro raggiungimento, ha l'effetto di apparire al lettore come poco più che una esortazione alla speranza senza effetti concreti sull'incisività critica della sua teoria. Che le cose possano stare diversamente, però, appare chiaro se si ritorna ad allargare la visione sull'intera cornice della sua teoria della giustizia.

Honneth si dice certo che il futuro delle società liberaldemocratiche non possa riservare alcun processo realmente involutivo poiché è convinto che «la fusione della rappresentazione della giustizia con l'idea di autonomia» sia oramai una conquista irreversibilmente acquisita della modernità e, come tale, non possa essere revocata se non «al prezzo di un imbarbarimento cognitivo»; peraltro anche «là dove una simile regressione avviene

effettivamente», aggiunge, essa «suscita un'indignazione morale»<sup>16</sup> e, quindi, un nuovo momento di lotta e di contrapposizione capace di rimettere in moto l'intero cammino di affermazione della libertà individuale. L'epoca moderna, in altre parole, costituirebbe una tappa fondamentale, una sorta di soglia che una volta varcata non permetterebbe più un transito in senso inverso. La certezza di Honneth poggia, a ben vedere, su una categoria di pensiero la cui fortuna è stata irrimediabilmente intaccata dai tragici eventi del ventesimo secolo e che, tuttavia, possiamo ritrovare operante all'interno della sua teoria della giustizia. Honneth, infatti, recupera ambiziosamente una prospettiva teleologica<sup>17</sup> con cui guardare al divenire storico e alla realtà la quale può, così, perdere il suo carattere contingente e manifestare il suo essere parte di un processo progressivo.

Il ricorso alla teleologia della storia ha un'importanza cruciale nella costruzione di Honneth. Essa non solo agisce come dispositivo di sicurezza nei confronti di processi regressivi ma anche come giustificazione della sua teoria della giustizia che, altrimenti, non potrebbe restare in piedi: la possibilità stessa di mettere in campo un tentativo ricostruttivo normativamente orientato, infatti, per quanto suffragato da un ampio ricorso a materiale storico e sociologico, ha pur sempre bisogno di presupporre una qualche forma di linearità del divenire storico.

A livello teorico, il programma esplicito di Honneth è quello di affiancare a una concezione kantiana del progresso storico-universale «l'idea di una lotta per il riconoscimento mediata da elementi normativi» desunti dalla filosofia di Hegel, in modo da fare leva su «considerazioni hegeliane per effettuare un passo indietro da Hegel a Kant nel campo della filosofia della storia»<sup>18</sup>. In breve, egli punta a conservare gli elementi di dinamismo storico presupposti dal concetto hegeliano di *Sittlichkeit*, sostituendo la connessa teleologia della storia di stampo oggettivista con una filosofia della storia di segno kantiano la quale agisce, soprattutto, motivando soggetti, gruppi e comunità all'azione. Si tratta, ancora una volta, di *deme-tafisicizzare* Hegel; questa volta, però, Honneth non procede ricorrendo all'armamentario «scientifico» della psicologia sociale o della sociologia, ma attraverso il contributo di un controverso concetto recuperato dalla filosofia kantiana.

---

16 Ivi, 9.

17 Sulla graduale radicalizzazione della prospettiva teleologica nella filosofia di Honneth e sul rischio di una «de-politicizzazione del ruolo della critica sociale» che essa potrebbe comportare vedi Solinas (2018).

18 Honneth (2017c, 269, n. 13).



Ci si potrebbe chiedere come mai il ricorso a un elemento di pensiero storico-teleologico diventi proprio adesso imprescindibile in un programma filosofico che ambisce a restare in un quadro postmetafisico? Senza entrare nel merito di quanto la teleologia della storia kantiana possa conservare ancora residui metafisici agli occhi dell'uomo del ventunesimo secolo, sicuramente il ricorso ad essa permette ad Honneth di guardare agli altri-menti singoli e avulsi fatti storici degli snodi significativi, qualcosa di simile a ciò che il Kant de *Il conflitto delle facoltà* aveva inizialmente visto nelle vicende della Rivoluzione francese, vale a dire dei segni capaci di mostrare come la storia può procedere verso il meglio perché capace di agire sulla dimensione *sentimentale* degli uomini. Il recupero da parte di Honneth della teleologia della storia kantiana, intesa in senso non solo ipotetico ma alla stregua di una *tesi trascendentale*, di «qualcosa d'inevitabile»<sup>19</sup>, risponde alla volontà di trattenere il concetto hegeliano di *Sittlichkeit* completamente all'interno della concreta processualità storica così da poter conservare una visione conflittuale, ma pur sempre ordinata, dello svolgersi degli eventi; una visione che la sola *Sittlichkeit*, privata della consistenza ontologica di uno spirito che si autorealizza, non permetteva più di sostenere. Una filosofia della storia che ci dice che il passato è stato un susseguirsi di tappe di realizzazione di progresso morale, legittima ciò che è giusto nel *presente* – si badi, non tutto ciò che è nel presente, ma solo ciò che mostra di meritare sostegno – e ci induce a pensare che questo cammino possa continuare in *futuro*, a patto che soggetti e comunità siano disposti a impegnarsi nella difesa delle conquiste normative fin qui acquisite. Il concetto di progresso che ha in mente Honneth, infatti, non include alcuna forma di automatismo<sup>20</sup> ma fa leva sulla motivazione degli individui. Si può dire che la storia del progresso etico è una storia umana che per continuare ha bisogno di camminare sulle gambe di essere umani.

Una simile prospettiva teleologica, inoltre, fa sì che la teoria della giustizia possa tenere per sé la facoltà di indicare quali debbano essere gli sviluppi normativi che la società auspicabilmente potrà perseguire. In *Lotta per il riconoscimento*, l'esito della ricerca di un «concetto formale di un'eticità post-tradizionale» si limitava a individuare nella modalità di riconoscimento reciproco della *solidarietà* il «luogo» dove sarebbero

---

19 Honneth, Di Nucci (2014, 100).

20 «Non che questo sguardo retrospettivo incoraggi a sperare che, per lo meno all'interno dell'Europa occidentale, avanziamo su un binario di continuo progresso nell'estensione delle libertà individuali e sociali; proprio nel passato più recente è accaduto fin troppo spesso che minacce sociali mettersero in discussione conquiste storicamente già ottenute [...] per poter ritenere plausibile l'idea di una simile progressione automatica» (Honneth 2015, 480).

dovuti auspicabilmente comparire i «valori materiali» senza, tuttavia, che egli si spingesse a «riempire automaticamente il posto così individuato come luogo del particolare»<sup>21</sup> con valori determinati. Spiegava infatti Honneth:

Se quei valori materiali punteranno in direzione di un repubblicanesimo politico, di un ascetismo ecologicamente motivato, oppure di un esistenzialismo collettivo, e se presupporanno trasformazioni nella realtà economica delle nostre società, oppure rimarranno compatibili con le condizioni di una società capitalistica, sono questioni che non sta più alla teoria determinare, ma al futuro delle lotte sociali.<sup>22</sup>

In *Il diritto della libertà*, Honneth, accantonando la cautela che lo aveva prudentemente portato, con il suo concetto formale di eticità, a collocarsi a metà strada tra comunitarismo e liberalismo, non solo sembra inclinare maggiormente verso una concezione sostanzialistica della giustizia, ma sembra ritenere che la teoria stessa possa spingersi a determinare le concrete forme che i principi etici socialmente istituzionalizzati potranno assumere. L'affermazione – o ri-affermazione – dei principi di codeterminazione nell'ambito economico-produttivo, ad esempio, o, ancora, il richiamo a una maggiore integrazione culturale europea nell'ambito della formazione democratica della volontà, sono obiettivi che la stessa teoria può, ora, legittimamente additare. È l'esistenza di una cornice teleologica della storia saldata a una torsione sostanzialistica della sua teoria della giustizia che permette ad Honneth, una volta attuata la ricostruzione normativa, di poter illuminare prospetticamente il futuro scorgendo le specifiche e adeguate forme oggettive che la libertà sociale sarà in grado di guadagnare. Certo, le lotte sociali restano pur sempre, hegelianamente, il motore di questo cammino, ma questo cammino può ora essere illuminato, se non annunciato, dalla teoria, in quanto non sono più le singole esperienze di misconoscimento sociale a metterlo in moto, ma il comune riferimento dei soggetti a una «memoria collettiva»<sup>23</sup> conoscibile, che kantianamente motiva alla difesa e al rilancio degli spazi della libertà sociale.

#### **4. L'idea di socialismo: un sogno mancato**

Come spesso è accaduto per gli scritti di Honneth, anche la pubblicazione di *Il diritto della libertà* è stata seguita da un intenso dibattito e da qual-

---

21 Honneth (2002, 208-209).

22 Ivi, 209.

23 Honneth (2015, 481).

che critica. Al di là delle obiezioni avanzate su singoli aspetti e passaggi del testo, la gran parte dei rilievi si è concentrata sul carattere eccessivamente conciliatorio della teoria della giustizia delineata nelle sue pagine, sull'inadeguatezza del metodo della ricostruzione normativa e sul presunto congedo dell'attuale direttore dell'*Institut für Sozialforschung* da una reale prospettiva critica e trasformativa della società. È proprio la volontà di Honneth di confrontarsi direttamente con questa serie di critiche a definire una delle motivazioni alla base della scrittura di *L'idea di socialismo. Un sogno necessario* (2016). Qui la prospettiva di una trasformazione della società viene ad essere tematizzata esplicitamente: non si tratta solamente di recuperare quella «scintilla viva»<sup>24</sup> che sarebbe ancora presente nell'idea del socialismo, ma di riempire il cammino del progresso tracciato in *Il diritto della libertà* con una visione concreta di società da perseguire effettivamente, con una determinata *forma di vita*. In realtà, afferma Honneth, è sufficiente «una piccola rotazione della prospettiva assunta in *Il diritto della libertà* perché essa venga a dischiudere la possibilità di articolare sul piano istituzionale un ordinamento sociale completamente diverso»<sup>25</sup>, appunto, trasformato.

Secondo Honneth, il socialismo, reso ormai orfano del suo storico legame con il proletariato, rischia sempre più di essere percepito come una teoria puramente normativa tra le altre, sganciata dalla concreta situazione storico-sociale. Anche qui, allora, una sua ripresa va considerata a partire da un necessario ricollegamento tra normatività e realtà sociale. Ma le affinità con la precedente impresa consegnata alle pagine di *Il diritto della libertà* non si fermano qui. Se si vuole rilanciare l'idea socialista deve essere riportato alla luce il suo originario rapporto con la *libertà sociale*. La *scintilla viva*, ciò che merita di essere recuperato e trasportato nel nuovo millennio, sarebbe quella «originaria intenzionalità normativa» del socialismo che, dai protosocialisti a Marx, ha guardato alla libertà individuale come un bene da realizzare in una dimensione intersoggettiva e su cui costruire una futura società liberata<sup>26</sup>.

---

24 Honneth (2016, 10).

25 Ivi, 8.

26 Delimitare la futura società socialista a partire dal valore normativo della libertà sociale potrebbe nascondere uno slittamento imprevisto della filosofia di Honneth dall'ambito della *Sittlichkeit* a quello della *Moralität*. In questo senso Cortella afferma: «Ciò che appare con chiarezza è infatti l'abbandono del punto di vista hegeliano dell'eticità. [...] la libertà sociale non è per Hegel un ideale ma una realtà già esistente nelle pratiche, nelle istituzioni e nelle forme del vivere moderno, che è alla base della nostra già raggiunta libertà individuale. Qui invece la libertà sociale diventa un progetto da perseguire, un valore sui cui disegnare il modello di società futura, addirittura il nucleo di una *ideale*

Ovviamente questa tesi rischia di apparire a prima vista eccessivamente audace sia sul piano storico, dove non sempre l'idea di socialismo è stata effettivamente percepita in questi termini<sup>27</sup>, sia su un piano di storia delle idee, dal momento che, abbastanza curiosamente, i teorici del socialismo e un pensatore "borghese" come Hegel si ritroverebbero qui accomunati nell'individuazione di una stessa prospettiva normativa. Il collegamento proposto tra l'idea di socialismo e l'idea di libertà individuale appare più chiaro, però, se si volge lo sguardo a quella che Honneth afferma essere l'*idea originaria* dei primi pensatori socialisti. Secondo Honneth, nei loro tentativi di riforma dell'ordinamento sociale, i padri del socialismo si sarebbero costantemente richiamati alle pretese normative istituzionalizzate con la Rivoluzione francese, vale a dire i principi di libertà, fraternità e uguaglianza, ricercando una soluzione a quello che Honneth chiama l'*enigma* di una loro possibile conciliazione. L'idea originaria di socialismo, la risposta all'enigma apparso nella storia con la Rivoluzione francese, sarebbe, allora, tutta nella visione, declinata al futuro, di una società ricalcata sul modello di una comunità solidale all'interno della quale l'interpretazione della libertà individuale come completamento di sé nell'altro giunge a ricomprendere gli ideali di fraternità e uguaglianza. In altre parole la risposta era stata rintracciata nella libertà sociale. Questa, evidentemente, sarebbe tutt'altro che una coincidenza, in quanto la cifra costitutiva del movimento socialista che le pagine di Honneth ci riconsegnano è quella di essere una forza pienamente situata nella processualità storica e che, anzi, ne occupa il punto più estremo sulla via del progresso.

Se l'intuizione normativa originaria dell'idea socialista non solo non ha potuto dispiegare a pieno le proprie potenzialità ma è stata oscurata, fino a diventare nel presente del tutto irriconoscibile, lo si deve a una serie di assunti legati all'interpretazione della storia e della società a cui i primi socialisti avevano fatto riferimento e che Honneth considera alla stregua di «tare originarie»<sup>28</sup> che insieme individuano quel *vecchio guscio concettuale* di cui sbarazzarsi.

La prima di queste assunzioni riguarda lo statuto dell'ambito economico, individuato dai socialisti delle origini come il vero e unico campo di lotta al fine di ottenere una futura comunità propriamente *sociale*. Questa convinzione si sarebbe rivelata un ostacolo particolarmente tenace sulla via di una piena realizzazione della libertà sociale nella misura in cui

---

forma di vita. La *moralità* torna perciò a riprendersi il primato sull'*eticità*. E, alla fine, diventa un vero e proprio progetto politico» (Cortella 2016, 4).

27 Cfr. Solinas (2016).

28 Honneth (2016, 41).

avrebbe finito per spingere i socialisti a rigettare *in toto* i diritti di libertà «liberali» o a ritenerli, come nel caso di Marx, validi soltanto per un tempo limitato. Ciò avrebbe generato quella cronica incapacità dei movimenti socialisti a riconoscere il ruolo funzionale che una sfera della formazione democratica della volontà avrebbe potuto rivestire per la realizzazione della libertà sociale. La seconda assunzione riguarda la postulata esistenza nella società di un'unica e individuata forza di opposizione al sistema economico, già presente all'interno di quest'ultimo ambito e dotata di una coscienza permanentemente rivoluzionaria, su cui riporre ogni speranza di trascendimento dell'ordine sociale dato: il proletariato. Tale premessa ha il demerito agli occhi di Honneth di aver storicamente contribuito a privare la teoria socialista di qualsiasi flessibilità e adattabilità sociale, rinchiodandola in un cieco vicolo di autoreferenzialità e allontanandola dal reale corso dello sviluppo sociale. Questa seconda assunzione trova, poi, compimento nella terza premessa su cui il socialismo ha storicamente fondato la sua autocomprensione, vale a dire «l'aspettativa di filosofia della storia nell'imminente e necessaria vittoria del movimento d'opposizione esistente»<sup>29</sup>, ossia il proletariato, sulle cui sole gambe il socialismo si sarebbe potuto inevitabilmente affermare con necessità storica e in forza di leggi oggettive. Una simile prospettiva teleologica e, in definitiva, deterministica, avrebbe impedito ai movimenti socialisti di guardare al futuro come una serie di sfide a cui rispondere in maniera flessibile e diversificata, portandoli a riporre ogni fiducia in una futura organizzazione economica pianificata centralmente, invariabilmente buona per qualunque società. Ciò non va inteso come il disconoscimento da parte di Honneth di ogni forma di teleologismo storico, ma come la constatazione che il fine di una futura società trasformata possa essere raggiunto solamente attraverso un approccio fallibilista.

## **5. La via socialista a un'altra forma di vita**

In positivo, la proposta avanzata da Honneth per il rilancio dell'idea socialista passa attraverso l'introduzione di uno sperimentalismo metodologico di carattere deweyano e una riconnessione della libertà sociale con l'intero dominio delle sfere etiche.

Più da vicino, la prospettiva di un superamento del capitalismo da ottenere unicamente attraverso la trasformazione del mercato economico secondo le logiche della pianificazione centralizzata deve, ora, lasciare il

---

<sup>29</sup> Ivi, 48.

campo a uno sperimentalismo capace di muoversi senza stabilire a priori quale possa essere il modo più adatto per giungere a realizzare la libertà sociale all'interno della sfera economica, ma che si impegni ad apprenderlo solamente a seguito di un costante esame delle concrete esperienze messe in atto. A questo riguardo, Honneth parla di un «archivio interno» al socialismo che contempra «tutti i tentativi già intrapresi in passato volti a socializzare in modo ampio la sfera economica»<sup>30</sup> e capace, in questo modo, di illuminare prospetticamente il campo d'azione per il futuro.

Quella che egli chiama la «questione della costituzione liberale di una società futura definibile come 'socialista'»<sup>31</sup> fa, invece, maggiore riferimento alle categorie dell'eticità hegeliana. A un socialismo tutto rinchiuso entro una dimensione economicista che non ha mai messo a frutto la lezione di Hegel sulla *differenziazione* delle sfere sociali e che contiene, in questo senso, un elemento premoderno, Honneth contrappone l'idea di un socialismo che possa effettivamente orientare la sua azione verso una futura *forma di vita democratica*, un ordinamento sociale «articolato in modo armonico e strutturato in modo sensato che sia più della mera somma delle sue parti»<sup>32</sup>, ossia le singole sfere etiche. In maniera più circostanziata che nelle pagine di *Il diritto della libertà*, in questo luogo Honneth delinea il rapporto di interconnessione tra sfere sociali attingendolo dal modello dell'*unità organica* di ascendenza hegeliana. Il suo esplicito ricorso a un concetto come la «totalità organica»<sup>33</sup> ha, però, l'effetto di rimandare al lettore l'immagine di una futura società liberata, che ricorda troppo da vicino quelle esperienze totalitarie novecentesche rivelatesi tutt'altro che libertarie e attente alla partecipazione democratica.

Possiamo affermare che il come prefigurare l'effettiva relazione che le sfere etiche dovrebbero auspicabilmente intrattenere tra di loro per evitare una loro eccessiva interferenza reciproca, guidare la riproduzione sociale e promuovere la libertà sociale, resti in definitiva uno dei punti più problematici della teoria sociale di Honneth. Questo perché, come già in *Il diritto della libertà*, è la sfera della formazione della volontà democratica a ergersi in una posizione sovradeterminata con «funzione di controllo»<sup>34</sup>. Honneth, infatti, allo schema funzionalistico utilizzato per delineare la futura integrazione delle sfere etiche aggiunge la designazione della sfera della formazione della volontà a luogo specifico capace di fungere da «centro

---

30 Ivi, 92.

31 Ivi, 75.

32 Ivi, 117.

33 Ivi, 118.

34 Ivi, 122.

attivo»<sup>35</sup> con funzione di guida e controllo dei processi di trasformazione della società. Per quanto orizzontale e inclusivo possa essere delineato il processo di discussione e deliberazione pubblica, e democratico il quadro istituzionale che ne garantisce la correttezza formale, rimane, tuttavia, altamente problematico subordinare così decisamente ambiti delicati come quelli delle relazioni personali o dell'economia al controllo di una sfera che, in ultima istanza, è quella che detiene realmente il compito di guida della riproduzione sociale. Si pensi solamente al potenziale impatto che decisioni «democraticamente» assunte possono avere sulla vita privata e affettiva delle persone o alla eventualità d'innescare pericolosi squilibri e guerre commerciali in un mondo, com'è quello attuale, dove accanto alla sopravvivenza della forma politica dello Stato-nazione vige una forte interconnessione a livello economico-finanziario. Tutto ciò senza contare i riverberi che un'eventuale comparsa di distorsioni sociali all'interno della sfera della formazione della volontà democratica – possibilità esplicitamente contemplata nella costruzione di Honneth – potrebbero sortire sulle altre sfere della società.

Non possiamo escludere, altresì, che sia in seguito maturato un parziale ripensamento di Honneth che lo abbia condotto ad una riconsiderazione più attenta alle pluralità dei soggetti in gioco. In una recente intervista infatti, Honneth esplicita come la sua sia la visione di una futura società socialista in cui

Le cittadine e i cittadini, da un punto di vista etico, non dovranno condividere molto di più di quanto oggi presuppongono reciprocamente quando sono orientati da un *ethos democratico*: ossia da quell'orientamento comune secondo cui nell'ambito della politica deve governare la norma della formazione democratica della volontà, nell'ambito della convivenza personale la norma dell'amore reciproco e dell'affetto, nell'ambito dell'agire economico – ossia in un sistema economico mediato *in parte* da un mercato regolato – la norma dell'interazione cooperativa.<sup>36</sup>

Egli ha, inoltre, avuto modo di chiarire come, a differenza dell'idea di comunismo, e della visione di comunità unitaria e liberata dal conflitto da essa promessa, la forma di vita da lui auspicata ambisca a tenere «in debito conto il 'fatto del pluralismo'» assumendo che i membri della società, pur nella diversità delle loro opinioni e orientamenti, debbano coordinarsi tra di loro, non in relazione a tutti i loro scopi, ma soltanto ad alcuni di essi

---

35 Ivi, 120.

36 Honneth, Fazio (2017, 115).



ritenuti essenziali, vale a dire unicamente «in riferimento a quei bisogni che essi non possono soddisfare senza l'aiuto degli altri»<sup>37</sup>.

## 6. La libertà sociale è veramente per tutti?

Importante risulta anche ciò che Honneth afferma intorno a una vecchia questione che ha storicamente accompagnato la travagliata storia dei movimenti socialisti: vale a dire se il progetto politico-sociale socialista debba avere un carattere nazionale o internazionalistico. La convinzione di Honneth è che un socialismo attualizzato, a vocazione sperimentale, debba assumere un taglio internazionalistico o cosmopolitico capace di rivolgersi

Non soltanto alle cittadine e ai cittadini degli Stati europei o delle aree economicamente sviluppate, ma agli abitanti di tutti i paesi che intendano realizzare i principi di libertà, uguaglianza e fraternità stabiliti dalla Rivoluzione francese in una forma superiore rispetto a quella liberale, al fine di rendere la società effettivamente 'sociale' nel senso forte del termine.<sup>38</sup>

Va rilevato come, del tutto repentinamente, il discorso di Honneth prenda qui una china fortemente eurocentrica e occidentalocentrica. Nelle pagine di *Il diritto della libertà* egli non aveva mai esplicitato una valenza cosmopolitica della sua teoria della giustizia o dei principi istituzionalizzati lungo la storia della modernità europea. Le sue considerazioni, sia in ambito storico-ricostruttivo e sia in prospettiva futura, erano restate circoscritte all'Europa, peraltro accompagnata quasi sempre dall'aggettivo occidentale, o alla società occidentale *tout court*. Adesso, ciò che era stato faticosamente distillato a partire da una ricostruzione normativa circoscritta a determinate coordinate storico-geografiche, viene nuovamente universalizzato. A poco sembra valere, sotto quest'aspetto, il suo tentativo di andare oltre il mero «internazionalismo inteso in senso normativo»<sup>39</sup> ricomprendendo le situate esperienze di estensione della libertà sociale maturate nei vari ambiti locali. Qui l'ostacolo maggiore al funzionamento di una prospettiva capace di tenere assieme locale e globale non sta tanto nell'auspicata creazione di ONG *centralizzate* che coordinino gli esperimenti intrapresi e sviluppati su scala locale, quanto nella convinzione secondo cui il socialismo debba comunque, «al di là di questo piano organizzativo», restare «radicato in quelle aree geografiche che dispongono di una struttura cul-

---

37 Ivi, 118.

38 Honneth (2016, 128).

39 Ivi, 128.

turale e giuridica collettiva tale per cui si possa formare una sfera pubblica politica»<sup>40</sup>. Questo significa che il socialismo internazionalista che ha in mente Honneth dovrebbe continuare a far leva sulle categorie e i principi istituzionalizzati di matrice europea e occidentale e, per di più, che le sfere pubbliche deputate a dirigere i processi di tematizzazione delle istanze e delle esperienze sperimentali, anche se più o meno internazionalizzate, resterebbero, almeno per il futuro prossimo, quelle delle democrazie dell'Occidente.

È evidente come emerga esplicitamente quella caratterizzazione eu-rocentrica presente, e non da ora, nella teoria sociale honnethiana. Ciò non può sorprendere dal momento che il suo socialismo emendato poggia entro lo stesso quadro teorico della sua teoria della giustizia normativamente ricostruita. In merito alle critiche avanzate da Gabriëls (2013) circa l'inadeguatezza del concetto di società<sup>41</sup> utilizzato da Honneth per la formulazione della teoria della giustizia contenuta in *Il diritto della libertà*, Honneth aveva avuto modo di rimarcare come il fatto che una data concezione della giustizia potesse rimanere vincolata a una specifica forma sociale rischiando, di conseguenza, di rivelarsi incapace di dare voce alle preoccupazioni morali avanzate in altri contesti mondiali fosse, in un certo senso, il prezzo che «una teoria ricostruttiva della giustizia deve pagare»<sup>42</sup>. Un prezzo, però, che Honneth intende far pagare interamente alle istanze sociali avanzate dalle popolazioni dei paesi extraeuropei dal momento che «le rimostranze manifestate legittimamente oggi in tante parti del mondo al di fuori dal continente europeo rientrano nell'ambito di tale teoria della giustizia solo nella misura in cui esse sono conformi ad alcune implicazioni della nostra stessa struttura istituzionale»<sup>43</sup>.

In un mondo in cui la forma dello Stato-nazione, almeno nell'immediato, non sembra destinata a lasciare spazio ad altre possibili configurazioni politico-organizzative, potrebbe essere il caso di integrare al quadro delineato da Honneth gli strumenti forniti da Panikkar. Un'*ermeneutica diatopica* capace di scavare all'interno delle diverse culture sembra l'unica strada percorribile per comprendere quali, tra quelle che Honneth afferma essere «le rimostranze manifestate legittimamente oggi in tante parti del mondo», debbano poi essere effettivamente considerate come suscettibili di attenzione normativa, evitando di ricadere in una prospettiva occiden-

---

40 Ivi, 129.

41 R. Gabriëls (2013) sostiene che una teoria della giustizia basata sull'analisi della società, nell'epoca della globalizzazione, debba far riferimento al concetto di *società mondiale* (*World society*).

42 Honneth (2013, 46), traduzione mia.

43 Ivi, 46.

talocentrica. Il processo di ricerca di un *equivalente omeomorfo* tra le varie culture, proposto da Panikkar anche in merito a questioni come quelle concernenti l'universalità dei diritti umani<sup>44</sup> si prefigge di «determinare, a partire dal *topos* di una determinata cultura, come capire le idee prodotte in un'altra»<sup>45</sup>. In questo modo, si potrebbe realmente partire dalle varie realtà locali per scoprire quali pratiche e quali idee, pur ricollegandosi alle specificità di una data cultura, soddisfino gli equivalenti bisogni di libertà e giustizia.

Va peraltro notato come Honneth stesso abbia ravvisato il rischio concreto di un predominio della dimensione del globale su quella del locale, del momento del controllo e della direzione centrale su quello della mobilitazione pratico-politica regionale, tanto da introdurre un ulteriore fattore di complicazione con lo sdoppiamento del socialismo in «due forme diverse» tali per cui

Esso può assumere la funzione di guardiano della libertà sociale su scala mondiale soltanto nella forma di una dottrina politica, mentre la forza per mobilitare le concrete sfere pubbliche ancorate localmente gli può essere conferita soltanto nella forma di una corposa forma etica legata alle circostanze culturali di una data regione.<sup>46</sup>

Così organizzato, il socialismo honnethiano si troverebbe, nondimeno, davanti all'immane compito di riuscire a presentarsi entro la sfera pubblica mondiale quale «dottrina 'politica' che sul piano etico risulti neutra» e astratta «da tutte le forme dell'eticità del mondo della vita» particolari, conservando, contemporaneamente, la «forma di una teoria declinata interamente nel mondo della vita» in relazione ai suoi destinatari locali, «così da conquistare non soltanto le menti, ma anche i cuori degli attori in gioco»<sup>47</sup>. Forse è anche per superare questa difficoltà che Honneth si ritrova a sperare e, contestualmente, fare appello, affinché i fenomeni di trans-nazionalizzazione delle sfere pubbliche dei diversi paesi possano continuare a svilupparsi: solo così, infatti, la frattura tra le due forme del socialismo potrà essere lentamente ridotta e ricomposta. Sotto quest'aspetto l'auspicio di Honneth va verso un progressivo sviluppo lungo gli assi dell'inclusione di sempre nuove voci all'interno della sfera pubblica mondiale e di un'estensione anche geografica via via maggiore di quest'ultima. Questa sembra ad Honneth l'unica strada capace di riavvicinare i due indirizzi del socialismo «fino al punto di farli effettivamente coincidere» in maniera tale da avere

---

44 Cfr. Pannikar (2003).

45 Fistetti (2016, 86).

46 Honneth (2016, 130).

47 Ivi, 130-131.

«un unico destinatario a cui rivolgersi»<sup>48</sup>. Il come garantire, in quest'ultimo caso, una effettiva e paritaria partecipazione di tutti i soggetti coinvolti a livello planetario in questa sfera pubblica pienamente transnazionalizzata, considerando le condizioni di disparità economica, tecnologica e socio-politica di partenza, continua a rappresentare una criticità non da poco.

## **7. Sul rapporto tra teoria della giustizia e idea di socialismo**

In un contesto storico come l'attuale, in cui sempre più l'idea socialista corre il concreto rischio, di venire recepita alla stregua di un coacervo di principi facenti unicamente appello al *dover essere* e attinenti a una prospettiva di trasformazione della società legata alla visione di cosiddette «*élite*», al tentativo di *riattualizzazione* intrapreso da Honneth va, quantomeno, ascritto il merito di tentare di rimettere al centro del dibattito politico-filosofico la necessità di ricucire lo strappo consumatosi tra ideologia e realtà sociale. Il progetto di Honneth, per sua stessa ammissione, intende innestarsi in una *lignée* filosofica che, da Castoriadis a Habermas, ha inteso guardare al rilancio dell'idea originaria del socialismo attraverso un suo aggiornamento mirante alla *realizzazione di un'altra forma di vita* piuttosto che al mero miglioramento di una determinata teoria normativa della società. L'orizzonte ad essi comune è quello che vede un

Utilizzo di concetti dinamici orientati verso il futuro [il quale] rimanda sempre anche alla possibilità che la società moderna, attraverso l'attivazione delle forze o dei potenziali a essa immanenti, diventi infine 'sociale' nel senso più pieno e forte del termine.<sup>49</sup>

Da ciò si capisce come l'idea di socialismo e la teoria della giustizia contenuta nelle pagine di *Il diritto della libertà* intrattengano un rapporto reciproco del tutto particolare; una relazione che gioca sull'asse della temporalità e del progresso. Innanzitutto di teoria normativa si può parlare compiutamente soltanto per la teoria della giustizia distillata attraverso il metodo della ricostruzione normativa dal momento che il socialismo riattualizzato di Honneth sembra dover ricomprendere al proprio interno, oltre a una dimensione propriamente etico-normativa, anche una declinazione nei termini di dottrina politica che possa abbracciare «il mondo intero anche dal punto di vista organizzativo»<sup>50</sup>. La funzione che l'idea riattua-

---

48 Ivi, 132.

49 Ivi, 72.

50 Ivi, 128.

lizzata di socialismo ricopre nell'economia della teoria sociale di Honneth è quella di legare, per il futuro, gli sviluppi della società alla realizzazione di una forma di vita diversa, di una società trasformata, attraverso l'*attivazione* di forze e di potenzialità *immanenti* alla società. Se da un lato, il socialismo, nella misura in cui prende le mosse dai principi istituzionalizzati a partire dalla Rivoluzione francese, è pienamente parte ed espressione di quella storia dell'Europa che Honneth ha ricostruito normativamente come un processo di graduale affermazione della libertà sociale, dall'altro, esso è in grado di produrre nella società un balzo in avanti verso una nuova forma di vita. Si capisce, dunque, cosa Honneth intendesse dire nella sua premessa a *L'idea di socialismo* quando affermava:

Ho continuato tuttavia ad avere la sensazione di dover ancora mostrare che è sufficiente una piccola rotazione della prospettiva assunta in *Il diritto della libertà* perché essa venga a dischiudere la possibilità di articolare sul piano istituzionale un ordinamento totalmente diverso.<sup>51</sup>

L'idea di una storia come affermazione sempre più completa dei principi istituzionalizzati della libertà sociale è effettivamente la stessa; di diverso c'è, ora, solamente una sua piccola *rotazione della prospettiva*. Si potrebbe essere tentati, a questo punto, di associare questa rotazione a una tardiva presa di coscienza da parte di Honneth del carattere effettivamente conciliatorio della sua teoria della giustizia. Che le cose possano stare in maniera differente, però, emerge prestando attenzione a queste altre parole di Honneth:

Di contro alla mia intenzione originaria, mi sono così visto costretto a far seguire, al primo, un secondo testo, questa volta più stringato; uno studio grazie al quale dovrebbe risultare chiaro quale sia la visione che deve essere effettivamente perseguita lungo il cammino del progresso, percorso che in precedenza [in *Il diritto della libertà*] ho invece ricostruito esclusivamente da una prospettiva interna.<sup>52</sup>

Se la carica critica della sua teoria sociale, dopo *Il diritto della libertà*, ha rischiato di apparire ormai affievolita, ciò sarebbe accaduto solamente a seguito di un'incomprensione di fondo sui limiti metodologici a cui lo stesso Honneth si sarebbe consapevolmente attenuto portando avanti una ricostruzione da una prospettiva *interna* tale per cui la visione nitida di una futura società trasformata sarebbe potuta emergere solamente in forma, per così dire, indiretta. I generici appelli che compaiono, soprattutto

---

51 Ivi, 10.

52 Ivi, 10.

nella parte finale di *Il diritto della libertà*, vengono, ora, ad assumere una luce diversa. A patto che soggetti e collettività si impegnino a difendere, sostenere e rilanciare i principi istituzionalizzati verso cui la storia ha finora teleologicamente marciato, la realizzazione di una società trasformata e stabilmente ancorata ai principi istituzionalizzati lungo la storia delle società europee è possibile e può adesso riempire il vagheggiato progresso futuro con una specifica *altra forma di vita*.

## **Bibliografia**

- Cortella, L. (2016), *La via normativa al socialismo. Considerazioni sul libro di Axel Honneth «L'idea di socialismo»*, «MicroMega - Il rasoio di Occam», <http://ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/files/2016/07/Micromega-La-via-normativa-al-socialismo-2.pdf>, [consultato il 2/4/2019].
- Fistetti, F. (2017), *Multiculturalismo, postcolonialismo e paradigma del dono: un dialogo necessario*, in *Convivialità. Una filosofia per il XXI secolo*, Genova: Il melangolo.
- Fraser, N., Honneth, A. (2007), *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma: Meltemi (ed. orig. *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003).
- Gabriëls, R. (2013), *There Must Be Some Way Out of Here In Search of a Critical Theory of World Society*, «Krisis», 33, 1, <http://krisis.eu/wp-content/uploads/2016/12/krisis-2013-1-02-gabriels.pdf>, [consultato il 2/4/2019].
- Hegel, G.W.F. (1970) *Grundlinien der Philosophie des Rechts [1821]*, in Michel K. M., Moldenhauer E., a cura di, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Marini G., a cura di, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Roma-Bari: Laterza, 1999).
- Honneth, A. (2017a), *Patologie del sociale, La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: Il Mulino, 37-84 (ed. orig. *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in Honneth, A., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, 11-69).
- Honneth, A. (2017b), *Una critica ricostruttiva con riserva genealogica*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: Il Mulino, 85-97 (ed. orig. *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbe-*

- halt. Zur Idee der «Kritik» in der Frankfurter Schule, in Honneth, A., *Pathologien der Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, 57-69).
- Honneth, A. (2017c), *La normatività della vita etica*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: Il Mulino, 257-272, (ed. orig. *Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 2014, 62:787-800).
- Honneth, A. (2016), *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Milano: Feltrinelli (ed. orig. *Die Idee des Sozialismus*, Berlin: Suhrkamp, 2015).
- Honneth, A. (2015), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino: Codice Edizioni (ed. orig. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2011).
- Honneth, A. (2013), *Replies*, «Krisis», 33, 1, <http://krisis.eu/wp-content/uploads/2016/12/krisis-2013-1-09-honneth.pdf>, [consultato il 2/4/2019].
- Honneth, A. (2010), *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge: Polity Press (ed. orig. *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, 2010).
- Honneth, A. (2003), *Il dolore dell'indeterminato. Una riattualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma: Manifestolibri, (ed. orig. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001).
- Honneth, A. (2002), *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: Il Saggiatore (ed. orig. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).
- Honneth, A., Di Nucci, E. (2014), *Un dialogo (socratico) sul progresso, le donne e il socialismo*, «Arel. La rivista», 2: 98-105.
- Honneth, A., Fazio, G. (2017), *Socialismo come libertà. Axel Honneth in conversazione con Giorgio Fazio*, «MicroMega», 1: 109-125.
- Macherey, P. (2012), *Lo Hegel husserlianizzato di Axel Honneth. Riattualizzare la filosofia hegeliana del diritto*, «Consecutio Temporum», 3, 1, <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2012/10/10-Lo-Hegel-husserlianizzato-di-Honneth-.pdf>, [consultato il 2/4/2019].
- Panikkar, R. (2003), *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, in Latouche, S., a cura di, *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, Torino: Bollati Boringhieri (ed. orig. *La notion de droits de l'homme est-elle un concept occidental?*, «Diogène», 1982, 120: 87-115).



- Petruciani, S. (2009), *Giustizia e riconoscimento. Paradigmi a confronto nella filosofia politica contemporanea*, «Archivio di Filosofia», 77, 1/2: 199-207.
- Piromalli, E. (2012), *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano-Udine: Mimesis.
- Polanyi, K. (1957), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press.
- Solinas, M. (2018), *Teleologie senza Spirito? Sui deficit politici della filosofia della storia di Honneth*, «Consecutio rerum», 2, 4, <http://www.consecutio.org/2018/04/teleologie-senza-spirito-sui-deficit-politici-della-filosofia-della-storia-di-honneth/>, [consultato il 2/4/2019].
- Solinas, M. (2016), *Sull'idea di socialismo di Axel Honneth*, «Il Ponte», 72, 6: 58-63, <https://www.ilpo-nterivista.com/blog/2016/05/23/sullidea-socialismo-axel-honneth/>, [consultato il 2/4/2019].



**Marco Maurizi, *Quanto lucente la tua inesistenza. L'Ottobre, il Sessantotto e il socialismo che viene* (Jacabook 2018)**

Domizio Saquella

*Quanto lucente la tua inesistenza*, (novembre 2018, Jaca Book, Milano) è un saggio monografico che, articolandosi in quattro sezioni secondo un criterio di ordine cronologico, propone una rilettura della filosofia marxiana, a partire della sua formulazione originaria alle sue più recenti interpretazioni ed emanazioni, passando per varie esperienze pratiche e riflessioni teoriche del Novecento. Il titolo del saggio è una citazione tratta dal sonetto di Franco Fortini *Per l'ultimo dell'anno 1975 ad Andrea Zanzotto*, pubblicato nel 1984 in *Paesaggio con serpente* – l'espressione originale riguardava metaforicamente la città di Gerusalemme, mentre Maurizi si riferisce implicitamente al «socialismo a venire *che* è costretto a fronteggiare la lucentezza accecante di questa inesistenza [...] a misurarla, a farle spazio» (p. 16).

La prima parte della monografia *Tornare a Marx, ripensare Marx* (pp. 31-82) si suddivide in tre capitoli, dedicati rispettivamente al capitale «come soggetto assoluto», alla *Scienza, teoria e prassi del marxismo*, e a tre concetti chiave per l'analisi storica della società, ovvero unità, totalità e divenire. Viene ripercorso e commentato l'apparato teorico marxiano, i suoi concetti e la sua terminologia, anche tenendo conto delle più autorevoli interpretazioni che ne sono state date: alcuni passaggi sono a esempio chiariti attraverso un confronto con il pensiero di Lenin (p. 47-51) e Lukács (p. 53). Particolare attenzione è data alla questione del feticismo delle merci.

Anche la seconda parte, *Lezioni dell'Ottobre: ciò che resta del marxismo* (pp. 83-126), è suddivisa in tre capitoli: *Sull'abuso del concetto di ideologia, Stalinismo e rivoluzione, Democrazia e socialismo*. In questa sezione del saggio, Maurizi entra maggiormente nel merito dell'applicazione storica del modello marxista. Tra i principali riferimenti teorici, oltre a Lenin, compaiono Althusser, Kautsky, Trotsky e soprattutto Rosa Luxemburg. L'autore rifiuta l'identificazione tra stalinismo e marxismo, o peggio ancora tra stalinismo e comunismo, notando come questa prospettiva sia propria degli «ideologi liberali», «ben felici» (p. 97) di screditare l'ideale marxiano di liberazione dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo facendolo corrispondere a una burocrazia autoritaria e sanguinaria. Lo stalinismo, conclude Maurizi, va in realtà interpretato come «una degenerazione del

---

Università di Bologna (domizio.s@hotmail.it)

marxismo» (p. 98), dovuta a cause storiche ben precise e a una mistificazione della filosofia di Marx.

*Passaggio a Francoforte: oltre il '68 e il '77*, terza parte della monografia (pp. 127-196), si concentra sul contributo teorico dato al marxismo e al socialismo dalla Scuola di Francoforte, anche alla luce delle recenti (per l'epoca) teorie psicanalitiche e sociologiche, e sulla fase storica della contestazione studentesca che ideologicamente dovette molto a opere come *Eros e civiltà* e alla *Dialettica dell'Illuminismo*. Gli autori di riferimento, in questo caso, sono Marcuse (pp. 133-160) e Adorno (pp. 161-182), minore spazio è dato a Horkheimer.

Com'è noto, i filosofi della Scuola di Francoforte si dichiaravano marxisti (almeno nella prima parte della loro carriera accademica), ma criticavano aspramente la dittatura sovietica considerandola in estrema sintesi una forma di autoritarismo non migliore del capitalismo. Questa posizione è sostanzialmente fatta propria da Maurizi, secondo cui «la Scuola di Francoforte ha rappresentato [...] l'impulso teorico più importante – al di fuori del cerchio ristretto degli intellettuali organici al movimento operaio – in vista di un ripensamento critico del socialismo nel secolo scorso» (p. 129). Pur non mancando di far notare quelle che considera le criticità nel pensiero di Marcuse e Adorno, e alcune carenze teoriche o errori “strategici” dei movimenti di contestazione, l'autore reputa l'interpretazione libertaria e moderna del marxismo lasciata in eredità dalla Scuola di Francoforte e dal Sessantotto il punto di partenza da cui costruire un socialismo nel XXI secolo. L'ultimo capitolo, *1977: desiderio, biopolitica e politica del non-identico* (pp. 183-196), è una sintesi del pensiero di vari autori che nella seconda metà del Novecento portarono un contributo originale al socialismo d'ispirazione marxista, come Agamben, Negri, Foucault e Derrida.

La quarta e ultima parte del saggio, dal titolo assai eloquente *Il socialismo del XXI secolo* (pp. 197-267), è quella più originale e innovativa. Dopo avere ricapitolato e commentato le tappe fondamentali del marxismo dalla sua formulazione originaria alla fine del XX secolo, Maurizi può infatti tentare la costruzione di una sintesi fra l'eredità di questa filosofia politica (filtrata dai vari contributi teorici e dalle esperienze pratiche del Novecento) e le nuove istanze dei movimenti anticapitalisti, femministi, queer, animalisti, antirazzisti ed ecologisti. Il primo capitolo, intitolato *Il personale, il politico e il capitale. Perché essere ecologista, femminista, queer, antirazzista, antispecista ecc. non fa di te un anticapitalista*, è un articolo già pubblicato dall'autore sulla rivista online «R/Project» che sviluppa, in dieci paragrafi, una interessantissima critica dell'antagonismo così com'è attualmente organizzato, considerato inefficace per rovesciare l'organizzazione capitalista

della società. Le pratiche comunitarie, su cui insiste gran parte dell'area antagonista (occupazioni di spazi urbani, riorganizzazione del commercio su base locale, ecc.), sono viste con sospetto da Maurizi, che nota come al di là della sicura buona fede e dell'antifascismo di chi le realizza, potrebbero tranquillamente essere adottate (e infatti a volte lo sono) anche dai movimenti reazionari. Anche l'intersezionalismo delle lotte, «pilastro indiscusso della mentalità “progressista” contemporanea» (p. 201), avrebbe il difetto di tendere «a sublimare i rapporti di potere in pratiche discorsive, traducendo tutte le forme di oppressione in forme di discriminazione» (p. 201).

La critica costruttiva dell'autore alle varie anime dell'antagonismo è portata avanti prendendo come caso esemplare il movimento animalista, spesso miope nel pensare un cambiamento su scala globale in termini di «moralismo identitario» (p. 203), di contrapposizione fra un ristretto gruppo di “illuminati” e tutti coloro che non ne fanno parte, considerati nemici in quanto tali. «Essi praticano la *politica* come un riflesso del proprio *privato*» (p. 204) è forse la frase che meglio sintetizza quello che l'autore considera l'errore fondamentale dei movimenti che attualmente si riconoscono nell'area socialista o “di sinistra”. All'*ecosocialismo e liberazione animale* è dedicato un intero capitolo in cui si auspica il riconoscimento all'animale della sua soggettività, indiscriminatamente negata, con lo sguardo teso verso una società che possa superare il dualismo tra spirito e materia.

In conclusione, lo stimolante saggio *Quanto lucente la tua inesistenza* è l'ambizioso tentativo di tracciare un bilancio storico e teorico del socialismo che catapulta il lettore nel dibattito contemporaneo, per proporre il socialismo stesso come alternativa attuale al capitalismo e in generale all'ideologia reazionaria, sollevando interrogativi e insistendo sulla responsabilità e il peso della filosofia politica in ciò che è futuro. Chiude Maurizi: «Non c'è io più realizzato che quello che sa chiedere aiuto. Non c'è corpo più sano che quello che sa riconoscere riconoscersi nelle piaghe dell'altro. È solo nell'universale sciagura che balena qualcosa che possiamo avere il pudore di chiamare giustizia e amore» (p. 277).



## Cathy O’Neil, *Armi di distruzione matematica* (Bompiani, 2017)

Andrea Chiantini

Il titolo *Armi di distruzione matematica* è un gioco di parole che richiama le classiche armi di distruzione di massa, che possono uccidere un numero illimitato di persone. L’unica differenza è che quelle di matematica uccidono metaforicamente, ovviamente.

O’Neil, da buon ex analista quantitativa e *data scientist*, sa bene che la matematica non è un’opinione, ma riconosce anche che, nei contesti informatici, questo principio non sempre dovrebbe essere valido. In queste situazioni, la matematica non è e non può essere indiscutibile. Quando è applicata alle moderne tecnologie, infatti, essa produce e riverbera una serie di classificazioni e pregiudizi discriminatori sulla società, molto spesso senza ammettere modalità di replica o di difesa a causa di una diffusa fiducia cieca nei confronti delle sue operative “armi di distruzioni”: gli algoritmi e i big data. Il principio che invece deve valere *primus omnium*, riguarda proprio il diritto di difesa dell’essere umano, in quanto il giudizio tecnologico dovrebbe avere un impatto minore sul giudizio umano, o meglio, dovrebbe supportarlo e rafforzarlo ma non prenderne le veci. O’Neil è consapevole che «la matematica merita ben altro di queste armi di distruzione, e altrettanto la democrazia» (p. 315).

Non a caso, come riporta il Dizionario Etimologico, il termine matematica deriva dal greco *mathēmatik* e significa «acconcio (disposto) all’imparare». In questo senso, il significato della parola stessa rimanda all’idea di un apprendimento continuo, una disposizione ad imparare in maniera continuativa. Questo implica una continua negoziazione e revisione dei risultati prodotti tramite gli algoritmi, che non devono esser certo presi per assiomi.

La matematica, come tutti sanno, genera dei modelli e «un modello è una rappresentazione astratta di un determinato processo» (p. 29), e in generale essi «ci dicono che cosa aspettarci e guidano le nostre decisioni» (p. 30). Ad ogni modo, «una formula [...] potrebbe in teoria essere del tutto innocua. Ma se cresce a tal punto da diventare uno standard nazionale o globale, crea una sua economia distorta e distopica» (p. 76). Tanto è vero che O’Neil, non appena si è accorta che i risultati prodotti dagli algoritmi venivano considerati dai decisori come la nuova bocca della verità e che

---

Sapienza Università di Roma (andrea.chiantini@live.it)



le armi di distruzione matematica avevano contribuito a generare la crisi finanziaria del 2008, si è definita «traumatizzata» (p. 49). Così, aderendo al movimento Occupy, movimento di protesta pacifico contro le iniquità prodotte dal capitalismo finanziario, ha poi voluto gettare nuova luce su un fenomeno che si presta a essere molto trendy e allettante, ma che in realtà contiene dei lati oscuri da non sottovalutare.

Molti sono i settori della società che si avvalgono degli algoritmi. Dalle assicurazioni al mondo accademico, alle campagne politiche. Ed essendo classificati in nuovi tipi di segmenti di mercato non c'è «nessuna *safe zone*» (p. 235), per nessuno. Questo perché spesso le tecnologie contengono dei pregiudizi. In altre parole, cosa può fare l'individuo se è una macchina a decidere per lui cosa debba fare o a giudicarlo? Una macchina che è paragonabile a una scatola nera, che produce degli output, ma di cui non conosciamo il funzionamento. Cosa si può fare se una valutazione algoritmica giudica uno dei migliori insegnanti di una scuola come non idoneo a svolgere la sua attività? Com'è possibile? Si tratta di semplice sfortuna o forse dietro ci sono delle manipolazioni e dei sistemi ingiusti? Analogamente, se un algoritmo ci giudica in base alla nostra personalità nel ricercare lavoro, a nostra insaputa, e quindi veniamo automaticamente esclusi da quella candidatura? E se un giudizio porta ad avere «persone innocenti circondate da criminali (che) vengono maltrattate, e criminali circondati da persone rispettose della legge (che) ottengono la promozione»? (p.153)

Se vogliamo provare a rispondere a questi interrogativi bisogna andare oltre lo stato delle cose, oltre le apparenze e, come sostiene O'Neil, «dobbiamo chiederci non soltanto chi ha progettato il modello ma anche lo scopo che quella persona o quell'azienda si sono prefissi di ottenere» (p. 34).

Oltre all'obiettivo di un irrefrenabile desiderio di controllo e di predominio, c'è da notare come questi modelli matematici contribuiscano indirettamente ad aumentare il cosiddetto effetto di polarizzazione dei mercati, per cui chi è povero verrà penalizzato sempre più, non avendo i giusti mezzi e le adeguate conoscenze per reagire, mentre chi è ricco si arricchirà ancor di più. Tuttavia, in questo ciclo, anche gli stessi ricchi subiscono dei danni, perché chiamati, ad esempio, a fare i conti con quella che O'Neil definisce «la corsa agli armamenti» (p. 75), per migliorarsi costantemente per stare sempre ai primi posti.

Per motivi analoghi, in questa bilancia che vede i due piatti in una situazione di squilibrio nei vantaggi, tra possessori e non possessori di «armi», è bene sottolineare che il confine tra le due categorie di soggetti è piuttosto sottile. Proprio perché gli svantaggi riguardano l'intera società, lo stesso *data scientist* o dirigente aziendale, a sua volta è un consumatore

che produce dati e quindi non è immune dall'essere costantemente controllato. Dunque, egli stesso può cadere vittima dei dati stessi, o meglio dei suoi dati personali, anche se, certamente, un *data scientist*, essendo più preparato, sa difendersi meglio. Ma, sebbene possa sembrare paradossale, l'uso dei dati può sfuggire di mano anche a chi di solito li usa, perché questi problemi riguardano tutti, indipendentemente dal ruolo che si ricopre. Anche chi sa utilizzare i dati non è detto che abbia sempre la possibilità di salvaguardarsi, perché ciò presuppone un'autocoscienza costante di ciò che accade a livello globale.

È evidente che non si sta parlando di un fenomeno da considerare come il male assoluto, poiché queste "armi" di per sé sono solo strumenti. Il fenomeno è solamente una delle molteplici declinazioni del capitalismo finanziario, per cui il principio dominante è l'accumulazione dei profitti, di cui questi mezzi tecnologici fungono da strumento amplificatore.

È quindi necessario per O'Neil, ripensare ai modelli matematici, che di per sé, per le loro intrinseche potenzialità e per quello che offrono, sono essenziali e funzionali alla società di oggi. Come sostiene O'Neil infatti, «ho visto tanti modelli matematici emergenti che potrebbero essere usati per una buona causa e altrettanti che hanno le potenzialità per dare ottimi risultati, a patto che non se ne faccia un uso sbagliato» (p. 312). In questa direzione, un esempio di modello matematico adoperato per il bene comune è quello che è stato sviluppato da Mira Bernstein (p. 312), che analizza le forniture industriali per scoprire se quei prodotti sono stati creati con il lavoro forzato. Dunque, si avverte l'esigenza di un utilizzo più etico e di ri-pensare e ri-progettare queste "armi" a favore dell'umanità.

Così come le più lontane "tecnologie" e invenzioni umane (si pensi alla scrittura, come anche alla stampa) sono state appositamente create a sostegno dell'attività umana nella sua interezza, anche le tecnologie informatiche devono sostenere e favorire, allo stesso modo, tutti quanti gli esseri umani.

Questo saggio di Cathy O'Neil, dal titolo originale *Weapons of Math Destruction*, edizione italiana Bompiani, ha il pregio di essere scritto in maniera sì professionale, ma utilizzando un linguaggio scorrevole che permette di essere accessibile a tutti, anche a chi non è del settore o a chi viene a contatto con queste tematiche per la prima volta. A quasi 3 anni dalla prima pubblicazione, questo testo si presta a essere un punto di riferimento per la letteratura epistemologica, poiché illustra diversi *case studies* di applicazione degli algoritmi, mostrandone gli effetti e gli impatti negativi sulla società: sono proprio i numerosi esempi e le storie realmente accadute, riportate da O'Neil, il punto di forza di questo libro.

Il contributo di O'Neil è ancor più fondato e lungimirante proprio per il suo non essere semplicemente una terza parte "esterna" con interessi in materia, bensì per essere una informatica che ha contribuito a sviluppare questi strumenti. La sua autorevolezza deriva dall'aver vissuto molte di quelle situazioni e dall'esser stata all'interno del contesto che descrive e soprattutto dal sapere cosa c'è dietro le quinte, sebbene alcune vicende non le abbia vissute in prima persona. Senza dubbio è una lettura che fa riflettere, ma il suo scopo non si esaurisce qui. Il testo deve essere inteso come uno strumento che fornisce delle linee guida per affrontare e vedere il mondo che ci circonda in un'altra ottica. Dunque, dalla teoria alla pratica. Dagli insegnamenti di autori come O'Neil alla messa in atto di soluzioni alternative e concrete, che possano venire incontro alle esigenze e al benessere di tutti, soprattutto di «tutti coloro che partono sfavoriti» (p. 5). È questo il fine ultimo, l'auspicio che la nostra autrice cerca di raggiungere diffondendo la sua conoscenza. Con la consapevolezza che nel futuro gli algoritmi e i big data faranno ancora più parte della nostra vita, dobbiamo cercare di conoscerli meglio. Questo non vuol dire che è sbagliato utilizzarli ma che, proprio perché lo sono, occorre incrementarne la conoscenza, la consapevolezza sia degli usi positivi che si possono fare con essi, sia degli usi negativi con le relative conseguenze che possono scaturire. Inoltre, O'Neil ci avverte riguardo all'importanza di rinunciare all'efficienza e all'accuratezza del modello matematico a favore di una maggiore giustizia, di una corretta equità e di una più forte democrazia. Diventa, dunque, importante assicurare la trasparenza, rivelare quali siano i dati presi come input e sottoporre i risultati a verifiche esterne. E per garantire tutto questo è altrettanto importante, come sottolinea O'Neil, non considerare questi modelli come entità potenti e inevitabili, ma ricordarci che la responsabilità delle scelte che facciamo sui dati che verranno utilizzati è anche nostra. Quindi, dobbiamo prestare molta attenzione, nel limite del possibile e laddove sarà possibile intervenire controllando i processi, a fornire i nostri dati personali. Tuttavia, essendo tecnologie recenti, necessitano ancora di una serie di miglioramenti a livello sociale, etico e normativo, quindi la questione è ancora aperta e i possibili futuri sviluppi della ricerca potrebbero dar luce a una auspicabile maggior conciliazione tra l'uso della tecnologia e l'etica di utilizzo. Ad ogni modo, possiamo dire, in conclusione, che bisogna riconoscere l'importanza del concetto che Davide Bennato definisce *dataumanesimo*, poiché quando vengono toccati con mano dei dati, l'attenzione deve essere massima, dal momento che dietro a essi, dietro a ogni informazione elaborata che ne deriva, c'è sempre un essere umano che merita il dovuto rispetto.

## **Bibliografia**

- Bennato, D. (2015), *Il computer come macroscopio. Big data e approccio computazionale per comprendere i cambiamenti sociali e culturali*, Milano, Franco Angeli.
- Matematica, Matematica* «Dizionario etimologico online», <https://www.etimo.it/?term=matematica> [consultato il 16/04/2019].



# Flavio Luzi, *Quodlibet. Il problema della presupposizione nell'ontologia politica di Giorgio Agamben* (Stamen, 2017)

Giorgio Astone

## 1. Introduzione

Si ha spesso l'impressione, nelle aule universitarie, che la filosofia agambeniana non sia stata ben assimilata dall'accademia italiana, pur avendo lasciato un segno della sua presenza in luoghi politici tanto distanti da esse. A prescindere da come ciò può essere valutato dagli studiosi, l'impresa ricostruttiva che la monografia di Flavio Luzi – intitolata *Quodlibet. Il problema della presupposizione nell'ontologia politica di Giorgio Agamben* (2017) – tenta di perseguire non può tralasciare la difficoltà inerente l'afferrare una produzione complessivamente distesa in 52 anni di scritti (il libro, infatti, stabilisce come punto di partenza uno dei primi articoli del filosofo romano, *La 121<sup>a</sup> giornata di Sodoma e Gomorra* del 1966). Quello che, inoltre, con più facilità si dimentica di ammettere quando si discorre della medesima produzione riguarda, a prescindere da altri filtri ermeneutici, la difficoltà delle sue forme: come si può evincere dalla tripartizione luziana, il contributo di Agamben alla messa-in-crisi del linguaggio tramite il linguaggio, della metafisica occidentale tramite la sua *Voce* e della politica sovranista schmittiana congiuntamente allo scandagliamento concettuale dell'*eccezione* (temi affrontati nella sezione del volume *Divide et impera*) occupa una maggiore quantità di spazio ed assume una densità ed un peso specifico diversi rispetto ai minori sforzi compiuti nel figurare concretamente il *de-* del *destituire* e del *deporre* e il *dis-* della *disattivazione* (*Omnis expositio est depositio*), così come in raffronto all'idea di 'comunità' che farebbero a meno non soltanto di qualsiasi principio di rappresentazione, ma di qualsiasi passato e memoria poiché prive di identità (*Quodlibet*).

L'esperimento di una riformulazione esaustiva, dichiaratamente *continuista* – che non trascura di fornire l'insieme delle numerose letture critiche europee e statunitensi del pensiero agambeniano – prova a mantenersi fedele al *gramma* pur stimolando, anche contrariamente alla propria

---

Sapienza Università di Roma (giorgio.astone@uniroma1.it)

volontà, ulteriori operazioni di semplificazione, forzatura e *scassinamento* che forse avrebbero contribuito negli anni passati, se più numerose, ad una circolazione e ad un dibattito maggiore. Altrettanto semplice, in una molteplicità di riflessioni complesse e finemente elaborate, è la scelta luziana d'iscrivere le modalità del filosofare agambeniano all'*ontologia politica*: sarà utile, perciò, imparare a trattare malamente i volumi del pensatore italiano, prendendoli tutti insieme sulle spalle, a guisa d'un fascio di rami secchi, al fine di saggiare quanto effettivamente l'approccio ontologico in sé e per sé possa o meno ravvivare, a volte in roghi, a volte fiamme, l'immaginazione politica.

## 2. La *presupposizione ontologica* e l'*immanentismo costruttivo*

Qual è il fondamento dell'esistenza? Da un tale domandare sembra essersi generata la filosofia occidentale, forse per l'eccedenza del quesito rispetto ad una reale determinazione di carattere sostanziale. La prima sezione di *Quodlibet* prende le mosse dall'analisi del concetto di 'presupposizione ontologica', che emergerebbe nella visione agambeniana della metafisica in quanto sistema di *operazioni* più che branca definita delle scienze filosofiche. I segmenti dell'operare metafisico, pur differenziandosi molto fra loro, vengono ricondotti, da Luzi in quanto interprete di Agamben, a due aree principali: «Le operazioni fondamentali del processo possono, allora, essere ridotte a due (una prima di *separazione, differenziazione, esclusione* e una seconda di *relazione, articolazione, inclusione*) ma occorre ribadire che esse, pur distinguibili logicamente, avvengono *simultaneamente*, nello stesso tempo» (p. 13). Perché da un commento del genere a ciò che è il procedere metafisico dovrebbe ancora scaturire qualcosa di nuovo? Si tratta di riflettere su un possibile collegamento che da decenni viene stabilito o contestato, quello riguardante la filosofia di Agamben e la tradizione nichilista.

Immaginare un presente in cui non vi sia più una 'scienza metafisica', sebbene molteplici *operazioni metafisiche* continuino ad essere compiute in sfere politico-sociali eteronome, ci porta ad aggiungere alle nostre osservazioni che 'processi di presupposizione' (dove, come *conditio sine qua non*, un elemento è *propriamente* detto in un modo perché *non-un-altro*) possono protrarre azioni performative anche nel contesto *nichilista*: «Il processo di presupposizione comincerebbe a girare a vuoto impedendo il prodursi di qualsivoglia significato, fondamento o soggetto. Che il *dentro* non riesca più a distinguersi dalla negatività del proprio *limite*, questo è – in ogni ambito – il *nichilismo*» (p. 14).



Rispetto a questo dubbio, che abbiamo cronologicamente siglato come decennale, la lettura luziana sembra tesa alla separazione: il filosofo romano non punterebbe, col suo filosofare, al *girare a vuoto* di un 'gioco del nichilismo', né si farebbe agente di un attentato di vanità. Se il 'fondare' non è mai stato altro che una disposizione ad un includere ed un escludere, quasi alla stregua dello stilare d'una lista di un burocrate, ciò che ha animato realmente quest'attività teoretica è il vivo legame che fra i due schieramenti (il *dentro* e il *fuori*), una volta definitivi, continua a pulsare, un *trait d'union* spesso assimilabile ad una gerarchia di potere o ad una linea di conflitto.

Ciò che accomunerebbe in un sol colpo gran parte degli scritti dell'autore di *Homo Sacer* riguarderebbe la *disgiunzione* fra due elementi di volta in volta scelti dal calderone dell'ontologia; focalizzarsi sull'*incomunicabilità* piuttosto che sulla comunicazione, su ciò che rimane *irrelato* e soprattutto sullo iato incolmabile che permetterebbe di liberare il pensiero da un asfissiante resoconto descrittivo di tutto ciò che esiste chiarirebbe meglio in che senso, a giudizio di Luzi, la filosofia agambeniana potrebbe essere una filosofia del *vuoto*: «A un processo di *fondazione* che si scandisce attraverso un'esclusione e un'inclusione, una separazione e un'articolazione, Agamben opporrebbe una strategia della *deposizione* che esclude nuovamente l'elemento incluso, intensificando ed esasperando la separazione dei due elementi, impedendo la loro articolazione e spalancando tra di essi solamente uno *spazio vuoto*» (pp. 14-15).

In che piano 'metafisico', perciò, potremmo porre le opere di Agamben? Quello che Luzi suggerisce in certi luoghi come «immanenza assoluta» (p. 18) potrebbe anche evolversi in una formula di *immanentismo costruttivo* per il semplice fatto che 'abitare' questo vuoto garantirebbe la possibilità d'accesso ad esperienze diverse, scintille d'immaginazione che il procedere identitario e bipolare della metafisica occidentale avrebbe inibito per millenni: «Ciò che si è cercato di sottolineare è che questo *spazio vuoto* costituisce il punto di arrivo e, al contempo, il vero e proprio punto di partenza della proposta *ontologico politica* di Agamben. Questo *vuoto* infatti sembrerebbe costituire il luogo di un'esperienza del *linguaggio*, dell'*essere* e della *comunità* priva di *fondamenti presupposti*, dunque, priva di *negatività*. Si tratterebbe, in altre parole, di cogliere positivamente (ma non sostanzialmente) questo *vuoto*, di coglierlo non come una *privazione* ma come il *luogo* del darsi di un'altra esperienza» (p. 15).

È possibile, ci si può chiedere legittimamente, avvertire una pericolosità del 'girare a vuoto' pur all'interno di una filosofia che tende a valorizzare al massimo grado il potenziale liberatorio della κένωσις? La monografia

di Luzi offre una raccolta di materiale estremamente utile nel tentativo di rendere più chiara la domanda, prima della risposta. La divaricazione, soprattutto fra elementi opposti, dello spazio vuoto, presentandosi come una delle costanti più rilevanti della produzione agambeniana – e della quale spesso si dimentica, come fa notare Luzi lavorando attorno agli scritti in cui è presente la nozione di *Verleugnung*, la matrice squisitamente psicoanalitica (Cfr. pp. 41-52) – acquista un accento politico negli anni che portano all'elaborazione della celebre riattualizzazione dello *Ausnahmestand*.

Un aspetto fondamentale per intendere nella sua complessità la teoria agambeniana dell'*eccezionalità* consiste prima di tutto nel conferirle, a seguito di quanto detto poc'anzi, un'ossatura operativa – ciò che Luzi precisamente fa adoperando l'espressione «relazione di eccezione» (p. 104) – e, successivamente, mirando alla comprensione *temporale* di questa forma di relazione. Non è, difatti, necessario che nel darsi dell'*eccezionalità* vi sia né uno 'Stato' in senso giuridico né uno 'stato' a livello psicofisico; si tratterebbe, piuttosto, di connettere quello che è 'fuori' rispetto a un 'dentro' tramite un protendersi e un ritrarsi di carattere temporale, un *non*-più ed un *non*-ancora: «Lo stato d'eccezione sembra, infatti, costituirsi attraverso un doppio processo: da un lato, l'ordinamento giuridico respinge *fuori* da sé un elemento (il non-giuridico) e, dall'altro, attraverso la propria sospensione, si tiene in relazione con esso reincludendolo al proprio interno nel modo dell'*eccezione*. Esso è il *non*-più del non-giuridico e il *non*-ancora dell'ordinamento» (p. 105).

Il testo luziano si muove, dunque, fra un insieme di energie che incorporano ed annettono proprio escludendo e differenziando, all'interno di un processo storico potenzialmente aperto ed infinito. Quello che maggiormente colpisce rispetto alla prima sezione dell'opera riguarda l'incrociarsi, quasi fino alla perdita di ogni distinzione, del sentiero ontologico (e della filosofia del linguaggio) con la strada politica (e la filosofia della storia e 'politica'): il meccanismo relazionale dell'*eccezionalità* si può riscontrare in ogni ambito ove «il limite si confonde con la norma e il caso-limite con la normalità» (p. 132). Man mano, però, che si protende verso il *côté* politico, sbrogliando un nodo così ben concepito, torna a vibrare nuovamente la domanda rispetto al 'corretto' modo d'immaginare un simile vuoto. I dubbi si fanno sempre più aggressivi nel momento in cui troviamo un *background* nichilistico che rende la sfera politica dell'oggi *ipso facto* contemporanea. Le forme 'spettacolari' dei poteri acquisirebbero consensi o meno soprattutto *esibendo il proprio vuoto*.

Tramite questa connotazione delle forze politiche, economiche e mediatiche abbiamo, in un certo qual modo, una prova del nove del *non-nichilismo* di Agamben; il ‘girare a vuoto’ che deturperebbe le coscienze degli esseri umani del villaggio globale, soprattutto compromettendo una qualsivoglia forma di *lucidità*, verrebbe ottenuto tramite la combinazione del ‘dispositivo ontologico’ (forte soprattutto del meccanismo *presupponente*) con la ‘macchina biopolitica’, domini che nel loro intrecciarsi e sfaldarsi come le trame della rete di Penelope ricorderebbero le *società dello spettacolo* dei situazionisti:

In altre parole, con la *morte di Dio* il processo di *presupposizione* – e, con esso, il *dispositivo ontologico* e la *macchina biopolitica* – sarebbe entrato in una crisi nella quale i due elementi (attraverso i quali si rende possibile la relazione) sarebbero giunti a un integrale e paradossale appiattimento, cadendo insieme in modo tale da far sembrare la loro articolazione ormai ineseguibile. Il processo di presupposizione, il dispositivo ontologico e la macchina biopolitica, ormai, girerebbero a vuoto mantenendo la storia nell’apparenza di un eterno presente. A ciò, secondo Agamben, corrisponderebbe l’ascesa dello *spettacolo* quale stadio estremo della forma-Stato, stadio estremo della separazione e dell’espropriazione del linguaggio, dello stesso *comune* agli esseri umani, tale da governare solo esibendo il proprio *vuoto* (p. 133).

### **3. Perché non costruire e non decostruire: Agamben e la ‘violenza pura’**

Ricapitolare quanto detto finora comporta assumere che la politica dei nostri tempi abbia imparato a farsi forza del nichilismo che la precede, incamerando nelle proprie azioni processi di presupposizione del *dentro* e *fuori* secolarizzati dalla tradizione metafisica della filosofia occidentale. Incamminarsi verso il modo in cui il *vuoto* agambeniano, se messo bene in risalto, lascerebbe scorgere nuove possibilità è, com’è già stato ammesso, molto più complesso. Ironicamente, un pensiero della negazione che non abbia più a che vedere con il ruolo attribuito precedentemente alla stessa in qualsivoglia forma di dialettica deve avvalersi, per profilarsi in maniera più definita, di *né* che, distanziandosi da criteri ed idee già esistenti, dovrebbero seminare ogni volta piccoli avanzamenti verso proposte originali. A questo riguardo troviamo nel volume di Luzi gli schieramenti intellettuali nei quali il filosofo romano ha esplicitamente ammesso di non riconoscere, pur mantenendo con essi un proficuo dialogo nell’arco della sua intera produzione; essi sono principalmente due: «L’autore sembra dividere queste correnti in due gruppi principali costituiti, l’uno, dalla *decostruzione*,

dall'*ermeneutica*, dal *pensiero negativo* e dalla *mistica*; l'altro, dalle teorie della *costituzione di sé* e del *potere costituente*» (pp. 138-139).

Analizzare le frizioni fra le fonti di Agamben e le sue elaborazioni è un lavoro che Luzi svolge, cercando di delineare nella maniera più precisa possibile cosa il pensatore italiano trovi incompatibile, soprattutto, col decostruzionismo francese da un lato e la serie di proposte di matrice foucaultiana e non solo in merito al paradigma della *cura* (oltre che costituzione) *di sé* dall'altro. Per quanto concerne la critica alla prima scuola filosofica menzionata, Agamben porrebbe ad essa l'accusa dell'«indecibilità» (p. 141): oscillando fra un polo e l'altro, pur enfatizzando il carattere strumentale ed *in-fondabile* del 'metafisico post-metafisico', il decostruzionismo, l'*ermeneutica* ed il *pensiero negativo* protrarrebbero il gioco senza fine del *tramandamento privo di contenuti*. La parete che separa la filosofia di Agamben, nella sua ermetica astrattezza, da questo genere di critica da lui stesso mossa sembrerebbe essere molto sottile; nell'ultima sezione del volume di Luzi, come vedremo a breve, proprio per tentare di fugare un simile dubbio vengono tracciate quelle che potremmo definire delle linee-guida per una teoria del vuoto (che si declina nel *presentismo* e nell'*immanenza* di singolarità senza ulteriori mediazioni), pensabile quantomeno come *scribendum*.

Per quanto riguarda, d'altro canto, il secondo gruppo di pensatori delle critiche agambeniane, un riferimento particolarmente dirimente concerne il cosiddetto 'potere costituente'. A tal riguardo, Luzi scrive che: «[Q]uesti autori muoverebbero la *presupposizione* contro il *presupposto* senza riuscire a scorgere la loro segreta solidarietà e, dunque, senza mai riuscire a distinguerli nitidamente, proponendo semplicemente un nuovo e più efficace processo di articolazione e di fondazione» (*Ibid.*). La posizione di Agamben attorno alla *costituzione del sé* risulta, al di là delle molteplici semplificazioni che saggi e articoli negli ultimi anni hanno presentato in una sorta di contrapposizione schematica fra il 'potere costituente' negriano ed un 'potere *destituente*' agambeniano, particolarmente sfumata e complessa.

Per un verso, ad esempio, sembrerebbe chiaro che la fiducia in un dinamismo maggiore del concetto di *presupposizione* rispetto ad un *presupposto* dato, analogamente a quella che si potrebbe attribuire all'idea di una *costituzione* attiva rispetto ad un *costituito* passivo, risulterebbe illusoria nel momento in cui s'impara a padroneggiare il lascito operativo e strumentale della metafisica nel *milieu* del disincanto nichilistico (*credere è marketing*). Il potere sovrano, come simbiosi di due aspetti simultanei, non permetterebbe di concepire una potenza *costituente* totalmente sganciata dall'emanazione, prima o poi, di un *atto* di sovranità: «Il potere sovrano non sarebbe cioè

che la conservazione all'*interno* del *potere costituito* del *potere costituente* da esso *presupposto* come *esterno*. In altre parole, il potere costituito presuppone se stesso nel potere costituente (il non-costituito) e vi si mantiene in relazione reincludendolo nel modo di un potere sovrano simultaneamente *esterno* e *interno* al potere costituito» (pp. 109-110).

Maggiormente intricata risulta, invece, la critica all'approccio 'pratico' derivante da molte letture dell'ultimo Foucault; da un lato, infatti, quanto ammesso di *presupponente* e di diacronico fra potere costituente e potere costituito potrebbe venire a galla in qualsiasi reiterazione prolungata delle pratiche (escludendo solamente pratiche rituali volte totalmente alla mistica, all'attimale e allo svuotamento di sé), così come, dall'altro lato, Agamben sembrerebbe suggerire per un allontanamento dalla presupposizione ontologico-politica una sorta di immanenza rispetto alle proprie pratiche: «Agamben non sta sostenendo la possibilità per la *sostanza* di *constituir-sé* attraverso una *pratica di sé* nei *modi* ma solo di *constituir-sé* nell'assoluta immanenza alla propria esistenza nei *modi*. Nell'assoluta *immanenza* alla propria *immanenza* ai *modi*» (p. 195).

Il ricorrere del lessico dell'*immanenza* (o dell'immanenza al quadrato) ci porta ad interrogarci sempre più spesso, procedendo nella lettura della presentazione della filosofia di Agamben fornitaci da Luzi, attorno al significato profondo di questo stato temporale. Con un *focus* specifico riguardante l'azione politica (e non solo), possiamo estrarre da una congerie di esempi – nei quali, facciamo notare, ritorna frequentemente anche l'aggettivo essenzialista *par excellence* 'puro' – il caso della *violenza pura* nel suo darsi senza pre-supposti e obiettivi (o 'post-posti'). Una selezione peculiare compiuta dall'autore consiste nel mettere insieme tutti quei passaggi della filosofia agambeniana tramite i quali sembrerebbe venirci incontro una *teoria dell'indecisione sovrana* nella quale proprio la suddetta 'violenza pura' occuperebbe un ruolo chiave, assumendo una valenza persino trascendente al reale: «L'esistenza di una *violenza divina* – anche in quanto condizione di possibilità della *violenza rivoluzionaria* – deassolutizza la sovranità, relativizza la trascendenza del sovrano, lo restituisce alla sua condizione creaturale, mostrando che egli verte nell'impossibilità di decidere sullo *stato d'eccezione*» (p. 158).

Abbassare il livello di enigmaticità di Luzi-Agamben rispetto al perseguire tali forme di violenza, così come il loro darsi in una schiera esemplificativa, non pare essere un compito da prendere con leggerezza: da una certa angolazione la *violenza pura* e *divina*, non essendo 'tracciabile' dai poteri e 'pre-vedibile' in nessun riguardo, amplificherebbe l'entropia sociale e potrebbe svelare il carattere strumentale e surrettizio del 'decisionismo'

dei poteri stessi. La sovranità porrebbe continuamente se stessa nell'eccezionalità (basti ricordare l'acronimo T.I.N.A., simbolo delle politiche neo-liberiste degli anni '90, nella sua intramontabile attualità) e legittimerebbe i propri interventi nella sfera pubblica in base al costruito incombere di *emergenze* sempre più frequenti. *Violenza pura*, dunque, significherebbe al contempo de-monopolizzare l'*auctoritas* (Cfr. pp. 158-159) e riportare l'azione violenta (che può essere, nelle sue molteplici forme, anche quella della resistenza o della rivoluzione) al di là del confine fittizio di un inquinato *uso pubblico* della ragione capitalista.

#### 4. Gocce e vortici a confronto

Se la prima parte della monografia di Luzi, dedicata all'indagine del tema della presupposizione ontologica nella produzione agambeniana, insieme alla seconda, corrispettivamente incentrata attorno alle critiche del filosofo romano rispetto alla decostruzione, al potere costituente e alle modalità 'strategiche' del pensare *contro*-potere, risultano molto più ricche di riferimenti e rinvii, la terza e ultima parte del lavoro, dedicata all'immanenza della *comunità che viene*, nel suo essere radicalmente meno corposa sembra riflettere uno sbilanciamento delle opere di riferimento originali piuttosto che una deficienza intenzionale dell'autore. Al fine di replicare in qualche modo alla difficoltà d'evincere dalle pagine agambeniane un'articolazione di modelli politici positivi, semplificheremo un lavoro da fare (che certamente non potrà fermarsi qui) isolando almeno due risultati: il procedimento analogico-paradigmatico del *platonismo agambeniano* e l'*evenemenzialità del vortice*.

Nel momento in cui si sceglie di cogliere la specificità della metafisica in meccanismi teoretici come quello *presupponente*, è lecito andare alla ricerca di processi *anti*-metafisici atti a mitigare, invertire o disinnescare i primi. In questo senso quello che Luzi conclude a seguito dell'auscultazione della metodologia agambeniana è che, nella valorizzazione del pensatore italiano della negazione multipla (*né/né*) che non si esaurisce necessariamente in una tesi o in alcuna forma di superamento dialettico, si possa parlare di un modello *paradigmatico* o *analogico* (da Agamben stesso attribuito ai dialoghi platonici) da contrapporre a quello *logico* o *dialettico*: «Agamben scorge nel procedimento *analogico* o *paradigmatico* (*né/né*) un meccanismo irriducibile a quello *logico* o *dialettico* di matrice aristotelico-hegeliana (non-più/non-ancora)» (p. 167).

L'elencazione negativa dei *nec* viene collegata in più punti a sperimentazioni filosofiche precedenti, fra cui una postazione preminente è occupata senza ombra di dubbio dalla *Dialektik im Stillstand* benjaminiana (detta anche 'immagine dialettica' ed affiancata allo stare in bilico sulla *soglia*, né fuori né dentro); il fine della sconfessione della dialettica è, a giudizio di Luzi, la predilezione nella lotta fra un primo e un secondo termine di un *tertium* che non deve ineluttabilmente protendere da una parte, né porsi come 'sintesi' o 'superamento'. Il *terzo* agambeniano può caratterizzarsi, infine, come 'indifferente' e di un'*intensiva indifferenza*: «[C]iò che si viene ad affermare *fra* i due termini, *nella* loro tensione reciproca, nel modo della loro *intensiva indifferenza*. La *strategia* agambeniana, pertanto, si verrebbe ad affermare come una teoria del *tertium datur*, un *tertium non sostanziale ma intensivo*» (p. 168). La categoria dell'*indifferenza*, perciò, non potrà più essere legata (almeno nella visione agambeniana) al sottrarsi dall'ambito politico, considerata nel suo essere una scelta di non scegliere.

Nonostante il 'valore dell'indifferenza' paia essere qualcosa di più che un'espressione quasi ossimorica all'interno dei riquadri agambeniani, un problema che potrebbe lasciare insoddisfatti rispetto ad esso se si volesse seguire una lettura ancora più radicale della visione politica agambeniana risulterebbe dal fatto che avrebbe a che fare con una *relazione* rispetto ad eventuali primi e secondi termini: la presupposizione, diramandosi, avrebbe ancora un suo potere. Un modo d'articolare eterogeneo rispetto alle potenzialità politiche della filosofia agambeniana viene rintracciato da Luzi, che dedica una sezione importante del suo scritto al commento di alcuni passi de *Il fuoco e il racconto* (2014), alla distinzione fra *esseri-goccia* ed *esseri-vortice*: «Vi sono esseri-goccia ed esseri-vortice, creature che con ogni forza cercano di separarsi in un fuori e altri che ostinatamente si avvolgono su di sé, s'inoltrano sempre più dentro. Ma è curioso che anche la goccia, ricadendo nell'acqua, produca ancora un vortice, si faccia gorgo e voluta» (citato in Luzi, p. 170). L'immagine del *vortice*, per come trattata e raffinata nell'interpretazione di *Quodlibet*, consente effettivamente di protrarsi molto più in là rispetto alla rottura del meccanismo della presupposizione. Ciò che gira attorno a un proprio centro sembrerebbe completo *in sé*: generatosi a partire da un sostrato materico (acqua, terra, storia, tempo, vita e così via) si sgancerebbe progressivamente dalla sua provenienza iniziando ad alimentarsi di una «temporalità *attimale* e *piena*» (p. 161).

Quello che sembra essere suggerito dalla metafora del vortice riguarda, in qualche modo, un orizzonte umano che potrebbe schiudersi senza più presupposti ontologico-politici aventi come obiettivo, in ultima analisi, definizioni di *identità*. Non è certamente esaustivo ridurre le infinite dira-



mazioni della metafisica occidentale alle politiche identitarie, per quanto esse stesse risultino, dopo una lettura dei testi agambeniani, molto più radicate in essa di quanto non sembri *prima facie*. Un'accezione che possiamo conferire al vortice riguarderà certamente il suo rapporto col 'divenire', che potremmo forzarci d'assimilare, con l'intento di una traduzione politica, alla sincronizzazione del tempo reale della globalizzazione o al concatenamento storico di cause ed effetti. Indubbiamente il vortice può e deve trarre il suo cominciamento dai movimenti che precedono la sua formazione, ma, oltre ad una genesi che visivamente sembra dovuta ad una *manca*nza improvvisa, ad una crisi del *continuum* – un'apertura verso l'abisso rispetto alla linearità della superficie, come una tonnellata di piombo scaraventata nell'oceano e ciò che si lascia a tergo –, esso per certi versi riesce a 'spingere' il divenire incontro ad una *via di fuga*:

È un essere in sé e, al contempo, non ha una consistenza diversa da quella della massa d'acqua che interrompe e stravolge trascinandola nella propria intensità. In tal senso, il *medio*, l'*idea*, non è qualcosa che preceda la storia e il divenire restando cronologicamente separato e isolato, *presupposto* a esso come la *goccia*. Esso, cioè, non precede il divenire ma, al contrario, balena *in* questo divenire, *nello* stesso campo di forze che lo separa dal divenire, analogamente al *vortice*, che avviene *nel* campo di forze della massa d'acqua come un varco, una soglia, una *via d'uscita* o, meglio, una *via di fuga* dal continuo fluire della massa d'acqua (p. 170).

Questo scatenamento bastevole di se stesso viene collegato da Luzi ad altri luoghi della produzione di Agamben, ove il profilarsi di una *comunità qualunque* viene chiarito a sufficienza solamente se i tasselli concettuali dell'*ipseità* e della *singularità* degli individui di una tale 'comunità senza presupposti' sono accompagnati dall'*immanenza* temporale e dalla *vorticosità* evenemenziale appena discusse. Quello che sembra essere a tratti troppo faticoso immaginare a partire dalle righe del pensatore italiano finisce per essere qualcosa d'*im*-mediato in più sensi: la *comunione* dei soggetti sarebbe data semplicemente dalla *com*-presenza fisica e linguistica, dal loro 'esser-si' presenti tramite lo sguardo, il corpo e la voce.

Ulteriori passi andrebbero compiuti nel tentativo di scoprire come quella che Agamben chiama «intimità senza relazione» (p. 201) possa intendersi: quand'anche si potesse discorrere di un *comunitarismo* all'interno della filosofia di Agamben (un'ipotesi interpretativa certo non trascurata da Luzi), quello che non può essere ignorato è che si avrebbe a che fare con una comunità che, per il semplice fatto di rivelarsi sufficiente a se stessa nella sua singularità-ipseità e nel suo costituirsi come un *vortice in fuga*,

diverrebbe immediatamente una pericolosa nemica dello Stato (uno degli ultimi apparati ancora in vita, in ultima analisi, della metafisica):

Di certo non si tratta né di un partito, né di una classe, né di una *societas* poiché le singolarità *qualsivoglia*, non sono provviste di alcuna identità, di alcuna *sostanza*, di alcun legame di *appartenenza* determinato. Esse hanno solo un'identità *qualunque*, una identità non *presupposta* e non *sostanziale* o, di un *comune* che *recide ogni comunità reale*. Se questa caratterizzazione fa di loro *il principale nemico dello Stato*, più complicato sembra rivelarsi il tentativo di cogliere il loro essere insieme, la comunità di coloro che in comune non hanno alcuna appartenenza determinata ma solo l'appartenenza stessa (p. 199).

## 5. Conclusione

Gli ultimi passi compiuti da Luzzi paiono molto cauti, volti quasi a trovare un corrimano accanto ad una zona paludosa e oscura. L'incompatibilità del meccanismo 'rappresentazionale' e semiotico con la svolta nichilista della filosofia occidentale ed il girare a vuoto che, in un legame simbiotico, ormai accomuna dispositivi ontologici (e le loro declinazioni più profane in politiche identitarie) e macchine biopolitiche, sembrano portare necessariamente ad un ripensamento radicale del legittimo e del legittimabile dei sistemi rappresentativi odierni («Ciò vuol dire unicamente che, a un linguaggio della non-significazione e a un'ontologia della non-relazione potrà corrispondere solamente una comunità irrepresentabile e una politica non rappresentativa», p. 203). Eppure ciò non pare ancora sufficiente per spingersi verso un futuro alternativo. Se combiniamo insieme elementi chiave dell'analisi luziana della filosofia agambeniana come *vuoto*, *immanenza* ed *evenemenzialità* rispetto alle comunità-a-venire che qui, a guisa di conclusione, ci sforziamo d'immaginare, quello che sarebbe lecito aggiungere alle nostre fantasie riguarda un modo diverso di pensare e vivere *il tempo*.

Senza l'illusione che qualsiasi forma di *traduzione* non sia al contempo un *tradire*, armati di 'nec' e 'nec' che non devono per forza portare all'affermazione di una tesi, il *tertium* agambeniano sembra profilarsi come un genuino divenire, uno 'stato-del-mondo' che applicato alla sfera politica potrebbe essere interpretato come un ritorno ad un'animalità *deumanizzata* (dunque un *nuovo* esser-animale, un *ri-torno* solo a livello teoretico). Cosa vorrebbe significare, altrimenti, un 'vortice' che pur non facendo più *storia* crea *evento* e *comunionel comunità* senza alcun presupposto ontologico-politico? Che ne sarebbe dell'essere umano se gli venisse sottratto, da un curioso Prometeo criminale, non tanto un *medium* quanto la *medialità*?

Il problema temporale nella filosofia di Agamben sembra approdare alle coscienze degli interpreti contemporanei solo negli ultimi anni, nonostante opere come *Ninfe* (2007) e *L'avventura* (2015) riportassero all'attenzione vie di fuga dal capitalismo siffatte. Da un lato vi sarebbe la sincronizzazione globale nel capitalismo accelerato, causa di nuove forme schizoidi molto lontane da quelle salvifiche immaginate da Deleuze e Guattari; dall'altra la possibilità inesauribile, nell'*hic et nunc*, della fioritura di un 'qualcosa' proprio a seguito del crollo di ogni presunto fondamento. Riportare la strumentalità del fondare all'oggi non sembrerebbe poi così arduo, considerata la riconferma drammatica dell'attualità del confine e del proprio: la presupposizione dell'*Altro* comporta molto spesso attribuzioni di colpe (o 'stati di emergenza') che garantiscono alibi per la pura esternazione dei poteri, alla stregua d'una relazione sadomasochistica o di un matrimonio fallimentare fra *network* e ὕλη umana. Il poema barbarico di Kavafis non sembra più, come a metà degli anni '90, stranamente stringente per una riflessione affacciata sul panorama internazionale, ma una *costante* riproposizione, quasi nauseante, di una 'quotidianità eternizzabile'.

Lo snodo verso cui l'*ontologia politica*, dopo la *teologia politica* nel secolo precedente, attrae non è più solamente la tensione identitaria dello Stato con se stesso, ormai anacronistica seppur carica di conseguenze, ma la diluizione del *fare* metafisico nell'*operare* politico-sociale della trasmissione, della sincronizzazione e della medialità di pratiche che reiterano, rinforzano e paradossalmente *girano sì a vuoto, ma nel senso sbagliato*. Questo enigmatico sdoppiarsi del vuoto parrebbe un bivio, a coloro che volessero proseguire un po' più in là nel terreno paludoso, decisamente più difficile da scovare per i nuovi esploratori dei testi agambeniani: cosa distanzia, nel *fare esplodere* il presente, nel trascinare dentro un vortice dove il passato e il futuro svaniscono e perdendosi liberano nuovamente un'*aura* per la vita, la sincronizzazione capitalista dall'ipseità attimale delle comunità dell'avvenire? Se il 'potere dell'anarchia' è anche 'l'anarchia del potere' (come espresso dallo stesso Agamben nell'ultimo volume, pubblicato lo stesso anno della monografia di Luzi, ossia *Creazione e anarchia*), in che modo porre un discrimine fra il *potlach* consumistico e la violenza pura che dovrebbe orientare un differente *attivismo*, senza più né un *poiché* né un *perché*?

Il derviscio della singolarità, che girando su se stessa (per quanto l'idea di 'sé' risulti, a questo punto, inappropriata) creerebbe *finalmente* un 'presente', potrebbe continuamente scomparire da un punto di vista sociale, lasciando posto al rinsaldarsi delle superfici terracquee perché privo di qualsiasi proposito di cambiamento *al di là di sé*, incurante nel *puro* gesto (ammesso che ne esistano) del prodursi di conseguenze effettive. Sabbie

mobili e mulinelli acquatici, come naturali pennellate dall'estetica ermetica e nobile, potrebbero *già* essere in atto e non ce ne avvedremo. Per concludere, si potrebbe dire che tale *ontologia della sparizione*, meritevole di trovare al transfuga di qualsiasi schieramento e definizione una dimensione vuota che gli valga come asilo – una soglia benjaminiana sulla quale poter attendere, giudicando come Minosse e sperando nel potenziale letterale della κρίσις –, che la si accosti o meno a sperimentazioni pratiche come le T.A.Z. di Bey o la si commenti preservando l'adamantina forma filosofica del suo darsi, insegni meglio a fuggire dal reale che a ferirlo.

