Il Mulino - Rivisteweb

Mattia Di Pierro

Leggere il Novecento europeo attraverso Danilo Montaldi

(doi: 10.4479/104953)

Storia del pensiero politico (ISSN 2279-9818)
Fascicolo 2, maggio-agosto 2022

Ente di afferenza:
Università statale di Milano (unimi)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.
Per altre informazioni si veda https://www.rivisteweb.it

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

Recensioni

VICO TRA POLITICA E STORIA

di Pietro Sebastianelli

Gennaro Maria Barbuto e Giovanni Scarpato (a cura di), *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, Milano, Mimesis, 2022, pp. 356.

Per diversi decenni inquadrato all'interno di una tradizione interpretativa che lo aveva relegato tra le fila degli autori «impolitici» – in ritardo sul tempo storico appena trascorso e in anticipo su quello che veniva – la figura di Vico viene restituita alla sua vocazione politica nella raccolta di saggi curata da Gennaro Maria Barbuto e Giovanni Scarpato, intitolata significativamente *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*. La considerazione di Vico come di un autore poco rilevante per la storia del pensiero politico proviene da una radicata tradizione interpretativa – che annovera, tra gli altri, Francesco De Sanctis e Benedetto Croce – che è stata messa tuttavia in discussione dagli studi del secondo Novecento (si pensi ai lavori di Salvo Mastellone e di Pietro Piovani, per citarne solo alcuni) orientati invece a una considerazione più attenta dei risvolti politici del pensiero del filosofo napoletano.

Il volume curato da Gennaro Maria Barbuto e da Giovanni Scarpato si inserisce all'interno di questa tendenza, caratterizzata dal tentativo di indagare la vocazione civile della filosofia vichiana. Aspetto, quest'ultimo, che viene sottolineato a partire dal saggio introduttivo dei curatori, che insiste con particolare rilievo su questo punto. La connessione etimologica, che Vico stabilisce tra *polis* e *polemos*, segnala infatti la volontà, da parte del filosofo napoletano, di radicare la propria riflessione sul terreno delle tensioni materiali che attraversano il divenire storico degli uomini. Per Vico, come sottolineano i curatori, la storia «non era il lineare e progressivo evolversi delle vicende umane, ma in essa si manifesta il *polemos*, la contesa, il cui fulgido esempio è la contesa tra patrizi e plebei nella Roma antica» (Introduzione, p. 9). A partire da questa traccia fondamentale, che chiarisce in modo netto il taglio

Pietro Sebastianelli, Università degli Studi di Napoli «Federico II», Dipartimento di Studi umanistici, Via Porta di Massa 1, 80133 Napoli, pietro.sebastianelli@unina.it.

interpretativo del volume, i saggi ospitati ne sondano le diramazioni presentandosi come frammenti di un mosaico, la cui figura finale appare comunque in tutta la sua coerente definizione.

Quattro sono, a mio avviso, i fuochi tematici principali che, oltre a conferire coerenza ai diversi saggi, segnalano l'originalità e il contributo rilevante che questo volume apporta agli studi su Vico.

In primo luogo, come già evidenziato, la politicità intrinseca del pensiero di Vico si manifesta a partire dalla vocazione «pratica» della sua filosofia, «civile» nel senso in cui, come recita una celebre *Degnità*, introdotta nella versione del 1730 della *Scienza nuova*, essa deve «giovar al Gener'Umano, tanto che la Scuola di questa scienza ammette solamente i filosofi politici». Essa deve, inoltre, «sollevar', e reggere l'uomo caduto, e debole, non convellergli la natura, né abbandonarlo nella sua corrozione».

In polemica con il giusnaturalismo razionalistico di impronta hobbesiana, Vico – come segnala Giuseppe Cacciatore – si avvale del ricorso alle categorie classiche aristoteliche, non per rigettare l'autorità del Moderno, ma al contrario per conferirgli quella profondità storica, che le astratte speculazioni dei filosofi giusnaturalisti avevano espunto con il ricorso al fondamento di una ragione universale, priva di aderenza con la storicità dell'umano. La nuova scienza dell'uomo, che Vico intendeva approntare, si presentava come eminentemente civile proprio perché socievole è la costituzione dell'uomo, nella misura in cui, però, essa si qualifica in termini storico-antropologici: le formazioni sociali e gli ordinamenti politici sono infatti, per Vico, sempre storicamente situati. L'esperienza umana appare dunque, per Vico, «immersa nella politica» – come afferma Biagio de Giovanni – poiché questa manifesta la sua presenza tra gli uomini a partire dal momento in cui il «bestione errante» dismette il proprio nomadismo per darsi un'esistenza sedentaria, embrione della polis. A partire da questo momento, è il conflitto che interviene a regolare l'umano divenire delle istituzioni e delle forme politiche. Polemos che apre al divenire molteplice dell'esperienza umana, che tuttavia accade sempre sotto l'egida dell'Uno, che si manifesta come Provvedenza. Polemos che, se da un lato apre la storia degli uomini al divenire, dall'altro minaccia il ritorno della solitudine originaria, ovvero la rottura di quegli argini che contengono il vivere civile all'interno dei solchi che presiedono alla conservazione della vita. Provvedenza, d'altra parte, che non sottrae agli uomini l'agire, ma che si presenta come dotazione di senso e come paradossale garanzia di libertà. Nella ricerca di una «continua mediazione tra il piano metafisico e l'empirico» si dà – come afferma Giuseppe Cacciatore – la consistenza della moderna etica vichiana della politica.

È proprio la polemica vichiana contro «l'indifferenza in materia di politica tipica del cartesianesimo» – come afferma Giovanni Scarpato – a segnalare in maniera inequivocabile la volontà vichiana di radicare la propria filosofia sul terreno di un'etica «in grado di favorire un'apertura positiva alla realtà sociale»,

anche accogliendo la necessità di confrontarsi, sul terreno strettamente politico del governo degli stati, con le pratiche della «dissimulazione».

La politica segna dunque, per Vico, la fuoriuscita degli uomini dalla preistoria e i fondatori delle nazioni – come sottolinea Manuela Sanna nel suo saggio – sono assimilati dal filosofo napoletano a «pastori di popoli», in quanto il loro gesto fondativo non assume rilievo in virtù delle azioni militari contro altri popoli, ma sulla base della loro capacità di guidare gli uomini contro le avversità della natura nel predisporre un'organizzazione sociale che sappia soddisfare i loro bisogni. In questo senso, secondo Sanna, si segnala l'elemento di differenziazione che Vico introduce rispetto al coevo giusnaturalismo: il diritto è nomos, ovvero atto politico fondamentale con il quale gli uomini si appropriano e distribuiscono la terra, gesto che è all'origine «della distinzione delle Città e de' popoli e alfin delle nazioni».

Qui si apre il secondo asse dell'indagine, che segnala con rigore il taglio interpretativo del volume – ovvero la questione antropologica. Vico rigetta, infatti, l'astratta configurazione del soggetto cartesiano disincarnato, mentre riflette sulla dimensione corporea e affettiva dell'esistenza umana. È nel «senso comune», dunque, che l'esperienza umana trova riscontro della propria socievolezza: «Sottolineare le funzioni della corporeità significa – afferma Fabrizio Lomonaco – rompere i confini della ragione cartesiana, metterla in movimento e aprirla alla temporalità. Gli uomini non sono uniti solo dall'essere pensiero, ma prima di esserlo sono esistenze temporali nei loro corpi». L'impresa della politica, in Vico, è quindi un «fare» che espone le moltitudini alla costruzione del senso che si dà solo in comune, tra il trascendentale e l'empirico, perché non si dà solo come premessa, ma anche come risultato dell'umano agire. La Provvedenza, che dota gli uomini del senso comune, non ne tarpa, in questo senso, le possibilità creative nella costruzione positiva dell'ordine civile.

È qui – nel senso comune – che si scopre la radice storica del diritto naturale, il suo carattere di opera umana che si radica nel conflitto. In primo luogo, perché, come spiega Andrea Suggi, la natura per Vico è fonte del diritto naturale non in quanto stato pre-politico o come sua condizione di possibilità ipotetico-logica, ma come determinazione del vivere civile a partire dalla concreta esperienza del tempo storico. La «storia ideal eterna» non risolve, ma è comunque garante del divenire del «diritto naturale delle genti», che si innesta sul conflitto. Lo si chiarisce a partire dal tema – affrontato nel saggio di Gennaro Maria Barbuto – del confronto di Vico con il problema delle cause della grandezza di Roma. Come sottolinea Barbuto, a differenza di Plutarco, Vico infatti non ritiene che la grandezza di Roma sia opera della fortuna, ma di una «sapienza giuridica» che si incardina sul conflitto tra patrizi e plebei, in questo delineando un punto di vista diverso anche da Machiavelli. Se, infatti, l'autore di riferimento di Vico è, in questo caso, il Segretario fiorentino, d'altra parte il filosofo napoletano ritiene che il conflitto sia sempre

accompagnato da una «tutela provvidenziale», che ne garantisce lo sbocco come sapienza giuridica che si tramanda nel tempo.

La dimensione politica del pensiero di Vico trova infine un punto di condensazione particolarmente rilevante all'interno del quarto fuoco tematico, corrispondente al problema della concezione vichiana della temporalità storica, che si lega a quello del rapporto tra il filosofo napoletano e il proprio tempo. Si tratta, per quanto riguarda Vico, di una questione decisiva dal punto di vista interpretativo, come viene messo in evidenza nel saggio di Enrico Nuzzo. Da tale questione, infatti, dipende la qualifica del filosofo napoletano come autore anti-moderno – che avrebbe cioè rigettato il proprio tempo – o come pensatore che invece avrebbe aderito senza esitazione alle sfide della contemporaneità, facendosi interprete delle forme più alte del vivere civile (repubbliche popolari e monarchie) e offrendo ad esse il quadro di una filosofia civile di riferimento. Vico sarebbe, in sostanza, autore della denuncia della decadenza dei tempi o del riconoscimento di un più «felice assetto delle facoltà dell'uomo» nell'epoca a lui contemporanea? Autore che anticipa la temporalità lineare, caratteristica del progressismo illuministico, o pensatore vincolato ad una temporalità ciclica, pre-moderna, del «ricorso»? Nuzzo argomenta in dettaglio la presenza, in Vico, di diversi modelli di temporalità, che sarebbero compresenti e sovrapponibili nell'opera del filosofo napoletano e che evidenziano la dimensione inquieta, drammatica, ma sempre aperta del rapporto di Vico con il Moderno. Del resto, il rapporto positivo che Vico intrattiene con il Moderno era già stato colto, in divergente accordo, da Gian Domenico Romagnosi. Il saggio di Maurizio Martirano approfondisce ad esempio le declinazioni delle influenze vichiane sull'aspro confronto tra Romagnosi e Rosmini, in particolare rispetto al ruolo che la religione svolge nei processi di incivilimento dell'umanità.

La seconda parte del volume è dedicata ad alcuni momenti della ricezione di Vico e ai suoi interpreti: dalla presenza di Vico nel dibattito illuministico napoletano, in autori quali Genovesi e Filangieri, che viene approfondita nei saggi di Monica Riccio, di Raffaele Ruggiero, e di Pierre Girard. Inoltre si affronta in questa seconda parte, nel saggio di Alberto Clerici, il rapporto tra Vico e la riflessione sul diritto di guerra attraverso la figura di Appiano Buonafede, che, sulla convergenza di idee tra Vico e Emer de Vattel, innesta le proprie tesi contro il diritto di conquista in funzione propagandistica antiprussiana; l'interpretazione in senso naturalistico della provvidenza vichiana da parte di Nicola Badaloni nel saggio di Roberto Evangelista. Per chiudere, infine, nel saggio di Maurizio Griffo, con l'indagine sulla presenza di Vico nel pensiero di uno degli allievi più importanti di Benedetto Croce, Carlo Antoni, per il quale Vico si inseriva appieno nella tradizione dello storicismo, con la sua «fede nella progressiva educazione e redenzione dell'umanità».

In conclusione, il volume curato da Barbuto e Scarpato costituisce un prezioso strumento a disposizione degli studiosi che, sulle base delle più recenti

acquisizioni interpretative, intendono tornare a interrogarsi sulla rilevanza del filosofo napoletano per la storia del pensiero politico.

TRA VIRTÙ, LIBERTÀ E GIUSTIZIA: NEL LABIRINTO DEI PENSIERI DI MONTESQUIEU

di Gregorio Fiori Carones

Montesquieu, *Pensieri. Riflessioni. Massime*, a cura di Domenico Felice, Sesto San Giovanni, Edizioni Società Aperta, 2021, pp. 472.

Alcuni dei concetti proposti da Montesquieu – un ordine costituzionale che preveda la separazione dei poteri, la difesa delle libertà degli individui, la «douceur du commerce» – sono entrati a far parte del lessico del pensiero politico e hanno assicurato al Barone de La Brède il titolo di padre nobile del pensiero liberale. Il continuo studio del complesso *corpus* del pensatore francese ha inoltre portato negli ultimi decenni a chiarificare la complessità delle posizioni teoriche di un autore considerato sia un maestro del pensiero sociologico (da Durkheim ad Aron) sia un filosofo morale e politico *tout court*.

La pubblicazione della traduzione delle *Pensées* non costituisce una novità assoluta nel panorama italiano e arriva a seguito di un rinnovato interesse per un testo che per lungo tempo era stato trascurato dagli studiosi, sia per il suo carattere frammentario di abbozzo, riconosciuto dallo stesso Montesquieu, sia per la sua mole, oltre duemilacinquecento articoli di lunghezza e argomenti eterogenei. Il curatore Domenico Felice aveva già pubblicato precedentemente le raccolte *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)* (Bologna, Clueb, 2010) e *Pensieri* (Napoli, Liguori, 2010). La nuova edizione si presenta tuttavia con un corpus notevolmente accresciuto: le traduzioni presentate sono state condotte ancora sul testo integrale curato da Louis Desgraves e pubblicato a Parigi nel 1991 (*Pensées – Le Spicilège*, Paris, Laffont), ma tenendo in considerazione le versioni pubblicate nel ponderoso volume Montesquieu, *Scritti postumi (1757-2006)* (Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2017), in cui veniva fornita la prima edizione integrale del testo in italiano. Il risultato è un'edizione agile dello zibaldone di pensieri, divisa in sezioni tematiche con utili rimandi tra i diversi pensieri, in modo da avere una rappresentazione completa delle questioni sollevate dal pensatore francese.

Dal testo emerge innanzitutto un carattere che il curatore si è più volte premurato di sottolineare: Montesquieu non sarebbe tanto colui che ha meditato sulla libertà, ma piuttosto colui che ha elaborato una nozione sistematica di oppressione e che si è interrogato sui possibili rimedi ad essa. Questo tema rappresenta, accanto alla contrapposizione Asia – Europa, e al binomio

Gregorio Fiori Carones, Università di Torino, Dipartimento di Culture, Politica e Società, Lungo Dora Siena 100, 10153 Torino, gregorio.fioricarones@unito.it.

dispotismo-governo moderato, uno dei capisaldi teorici della sua riflessione. Proprio grazie alle *Pensées* è possibile ragionare sulla genesi dell'*Esprit des lois*, vero caposaldo del pensiero politico moderno, e osservare con quali assunti di due tra i più grandi filosofi del Seicento, Hobbes e Spinoza, sia in aperta polemica. A livello metodologico, Montesquieu contesta il presupposto antropologico del filosofo inglese, reo di non aver neanche condotto un'analisi del criterio assiologico in base al quale viene esercitato il potere da parte di chi governa. L'attenzione di Montesquieu per il concetto di legge si sviluppa proprio per colmare questa lacuna. Del filosofo olandese si rifiutano invece alcuni assunti di fondo, ritenuti immorali. In un passo, poi espunto dal *Traité des devoirs*, Montesquieu, a sua volta accusato di spinozismo dopo il 1748, accusa il filosofo del *conatus* di voler distruggere la libertà umana, privando di ogni movente morale ciascuna azione e esentando il soggetto da ogni giudizio morale. Proprio intorno al nesso morale, libertà e azione politica si gioca tutta la raccolta in esame. Montesquieu, come emerge ampiamente dal testo, non separa politica e morale, e neppure morale e religione. Si interroga quindi sulla funzione del soggetto in relazione alle diverse forme di governo, non mancando di segnalare la sua predilezione complessiva per il cittadino moderato di matrice ciceroniana.

A Cicerone sono dedicati due dei pensieri più interessanti per comprendere due concetti che saranno centrali nelle tipizzazioni delle forme di governo: quello di virtù e quello di religione. Riprendendo il *De Officiis* ciceroniano la virtù viene considerata come amore per le scienze e per la ricerca della verità, conservazione della società civile, grandezza d'animo e opportunità di azione *secundum ordinem et modum*. Cicerone, esempio di legislatore testimone della decadenza romana, su cui il giudizio del francese è netto, fu anche uno dei responsabili della fine del paganesimo romano, sostituito dalla nuova religione cristiana. Montesquieu, come una abbondante letteratura ha evidenziato, era tanto ostile ad una chiesa romana il cui potere era già in costante declino, quanto interessato ai motivi del nascere e del crescere dei grandi sistemi religiosi. Nella formulazione definitiva dell'*Esprit des lois* si mostra convinto che il sentimento religioso sia utile per l'amor di patria in una repubblica fondata sulla virtù, ugualmente come forza differenziante e moderatrice, mediante la tolleranza, in una monarchia centrata sull'onore e, infine, come fattore di stabilità, ma anche limite alla volontà assoluta del despota, in un dispotismo centrato sulla paura.

Un'altra tematica centrale riguarda lo spirito generale e il carattere specifico di nazioni ed epoche. Ogni periodo ha un proprio spirito o carattere peculiare che possiede una coerenza interna, che il legislatore deve sapere osservare. La diversità delle realtà umane è oggetto di studio per il sociologo e il teorico politico, in quanto si lega strettamente alla genesi della legge. Quest'ultima altro non è che un rapporto tale da rendere possibile la libertà del cittadino dopo la sua determinazione istituzionale. La libertà di Montesquieu è lontana

dall'ideale kantiano di autonomia o da quello rousseauiano di autodeterminazione perché è istituzionalmente formale, garantita dalla legge. Quest'ultima, tuttavia, non è solamente legge positiva. Una legge politica è tale perché ha alla sua base un sentimento di giustizia: il positivismo giuridico hobbesiano è agli antipodi del pensiero di Montesquieu. La legge deve garantire la preesistenza di un mondo comune che trascende i singoli individui. Per questo la libertà, quella civile, non quella filosofica, non può che essere assicurata dalla separazione dei poteri, almeno sul versante istituzionale. Se da un lato è vero che le leggi vanno sottratte all'arbitrio del legislatore, è però ugualmente sbagliato pensarle dettate da una ragione unica e ugualmente uniforme, ignara della natura esterna delle cose. Come sostenuto anche da Sergio Cotta, Montesquieu riconosce una dinamica, tutta interna al popolo e originata dalle passioni, che garantisce la pluralità dei partiti, e l'affermazione di una libertà pratica. Proprio per bilanciare quest'ultima, diventa necessaria la separazione dei poteri, specialmente di quello giudiziario che, a sua volta, necessita della spinta sociale assicurata dal pluralismo partitico. L'uomo, infatti, non è vincolato a seguire la legge naturale, sia perché fallibile sia perché libero, cosicché le sue leggi possono contrastare, modificare e interpretare la legge naturale.

La libertà, intesa come possibilità di fare tutto ciò che è consentito dalla legge, è allora garantita sia dal pluralismo partitico sia dalla separazione dei poteri. Il soggetto provvisto di libertà negativa è tuttavia tenuto a confrontarsi con problemi morali che ne assicurino la statura di uomo, impedendone la degenerazione nella massa sottoposta a paura del regime dispotico, vero spauracchio della concezione tripartita delle forme di governo. La paura che lì domina impedisce lo sviluppo della proprietà mediante commercio e libertà, trinomio già sottolineato da John Locke, un altro degli autori citati a più riprese nella raccolta.

Se la libertà è garantita dalla legge, questa è dipendente dalla giustizia. Richiamandosi alla *virtus* ciceroniana, il bene personale viene coniugato con la ricerca della pace e dell'ordine sociale. La giustizia si fonda allora sui doveri reciproci, dando vita a quella famosa similitudine con la grande rete in cui i pesci credono di essere liberi pur essendo catturati. Senza questa giustizia la libertà morale dell'individuo attraverso il rapporto paritario con l'altro non sarebbe possibile, così come non lo sarebbero l'amore e l'amicizia, su cui spesso i pensieri del magistrato si soffermano.

In modo asistematico vengono enunciati anche i doveri dello studioso: avere ingegno non per mettere tutto in contrasto, ma per conciliare tutto (o tutto ciò che è possibile) e scrivere «da uomo» che guarda a tutti i popoli d'Europa con la medesima imparzialità, lasciando il piano dell'azione al ruolo di cittadino. Solo con queste premesse è possibile l'educazione, attraverso la quale si insegna agli uomini sia ciò che il genere umano ha imparato e affinato in secoli, sia il corretto uso della propria ragione, che è alla base dei propri doveri. Questi, a loro volta, sono considerati i moventi di ogni azione non sot-

toposta alla cieca tirannia delle passioni. Assume allora senso la nozione di vera politica, che non è scienza d'astuzia e artificio, ma condotta cauta e ponderata, esercizio delle virtù ciceroniane, in primo luogo la moderazione.

Il volume in esame presenta quindi un notevole interesse, non perché, come in passato si era pensato, permette di conoscere un Montesquieu più intimo, ma perché ci consente di uscire da interpretazioni rigidamente appiattite sulle tre opere più conosciute del filosofo, cioè le *Lettres persanes*, le *Considération sur les causes de la grandeur des Romains et des leur décadence* e il *De l'Esprit des Lois*, e di cogliere la genesi e lo sviluppo unitario della sua riflessione.

IL PENSIERO DI MARY WOLLSTONECRAFT: PER UN FEMMINISMO REPUBBLICANO

di Giulia Longoni

Carlotta Cossutta, *Avere potere su se stesse: politica e femminilità in Mary Wollstonecraft*, Prefazione di Adriana Cavarero, Pisa, Edizioni ETS, 2020, pp. 236.

Il volume oggetto della presente recensione intende ricostruire il pensiero politico della pensatrice inglese Mary Wollstonecraft, attraverso una lettura combinata dei suoi testi, concentrandosi su quattro temi principali: la riflessione sull'educazione, la proposta di una differente concezione della virtù, la critica della proprietà privata e della società mercantile e, infine, la delineazione di possibili forme di autogoverno per le donne. L'obiettivo di Cossutta è di rintracciare una continuità che leghi tutte le opere di Wollstonecraft, evidenziando come l'autrice «sia la prima a ripensare i confini tra sfera pubblica e sfera privata, sostenendo la porosità tra identità sociali e configurazioni politiche» (pp. 18-19). In questo senso, «femminilità» diventa la parola chiave per identificare una condizione di dipendenza che ostacola la libertà individuale e la giustizia di una società intera.

Secondo Wollstonecraft, uno dei fattori sociali che più contribuiscono a fare delle donne l'oggetto di una discriminazione subordinante è l'educazione, volta a renderle superficiali e incapaci di adempiere ai loro ruoli nella società. In un momento storico in cui l'educazione dei ragazzi trova una sua sistematica codificazione, Wollstonecraft si occupa dell'educazione delle ragazze, rimasta fino ad allora in ombra, per metterne in luce gli errori più comuni e proporre una radicale riforma dell'intero sistema educativo. Cossutta definisce il piano educativo di Wollstonecraft come una proposta di socializzazione, ovvero come un processo di formazione che metta in discussione i modi in cui un'intera organizzazione sociale si riflette sugli individui. Le principali

Giulia Longoni, Università di Pisa, Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, giulia.longoni@phd.unipi.it.

critiche di Wollstonecraft si concentrano, infatti, su quegli aspetti che mirano a rendere le ragazze dipendenti dal giudizio maschile e sempre bisognose di protezione, distogliendo la loro mente da occupazioni più intellettualmente stimolanti. Le donne, inoltre, vengono quasi costrette all'immobilità poiché, fin dall'infanzia, possono mettersi alla prova solo in giochi sedentari. La naturale inferiorità rispetto alla forza fisica maschile viene così rafforzata, trasformando le donne in creature annoiate, unicamente interessate ad un ideale di bellezza cristallizzato. Wollstonecraft evidenzia, infine, come l'unica effettiva differenza che persiste tra uomini e donne, quella della forza, non fondi alcuna diversità morale. È dunque necessario offrire alle donne un'educazione pari a quella degli uomini prima di giudicare le loro mancanze. Una riforma educativa basata su un sistema misto, non solo dal punto di vista del genere ma anche della classe, che costituisca un unico modello per ceti diversi, secondo Wollstonecraft, è una misura necessaria per trasformare radicalmente la società. L'autrice inglese, quindi, non mira a includere le donne nelle forme ineguali ed escludenti di istruzione maschile, ma auspica invece una completa rivoluzione nei modi di pensare l'istruzione stessa.

Intorno alla differenza tra natura e abitudine si sviluppa la critica di Wollstonecraft a uno dei suoi principali riferimenti teorici: il Rousseau dell'*Emilio* (1762), secondo cui l'educazione femminile deve mirare a rendere le donne coscienti della loro costitutiva dipendenza. La pensatrice accusa il filosofo ginevrino di confondere natura e consuetudine: di aver attribuito agli esseri umani, in questo caso alle donne, nello stato di natura, i vizi degli individui civilizzati. Rousseau sembra temere che le donne, se lasciate in libertà, possano acquisire troppo potere; Wollstonecraft, invece, rivendica per le donne una libertà che non è mai dominio, ma permette un atteggiamento virtuoso, a vantaggio di tutta la società. La polemica con Rousseau evidenzia come l'inferiorità delle donne non sia altro che un prodotto sociale, funzionale al mantenimento di precise gerarchie. Secondo l'autrice, ciò permette di «allargare il campo della politica per evidenziare come alcune esclusioni apparentemente incontrovertibili siano il risultato di un preciso ordine della società che continua a riprodurre disuguaglianze» (p. 95).

Lungi dall'inserirsi in quella tradizione femminista che vede in Wollstonecraft l'iniziatrice del femminismo liberale, l'interpretazione di Cossutta ne restituisce un profilo più legato al repubblicanesimo, che mette in discussione la formazione stessa del soggetto in grado di rivendicare diritti. Questo approccio fa emergere il progetto politico della pensatrice inglese che, attraverso una risignificazione della modestia, analizza la società a partire dall'esperienza delle donne. Tale punto di vista permette di mostrare come vivere in una repubblica, per quanto ben ordinata, non sia sufficiente per essere libere. Wollstonecraft sceglie il metodo del «partire da sé» per tentare una ripresa dell'idea repubblicana di libertà come assenza di dipendenza, mentre amplia questo presupposto per comprendere la subordinazione delle donne che vengono educate ad amare

la loro forma di sottomissione al dominio maschile. Wollstonecraft non mira unicamente a estendere i diritti degli uomini alle donne, ma vuole ripensare la società intera per favorire la virtù e contrastare il dispotismo. Già in *A Vindication of the Rights of Men* (1790), per esempio, è evidente come dalla mancanza di libertà nascano servilismo e adulazione; tale argomento viene successivamente esteso alle donne, che sono deboli proprio perché «schiave». La libertà sociale, intesa come possibilità di pensare e agire liberamente, è dunque condizione necessaria per intraprendere la lotta che porta ad essere padrone/i di sé.

Per Wollstonecraft dare valore all'indipendenza non significa immaginare individui isolati; al contrario, l'autrice ritiene che il carattere di ciascuno si formi in relazione continua con altri individui e con le circostanze in cui si trova a vivere. Wollstonecraft sostiene l'idea secondo cui la virtù non possa pienamente svilupparsi in un soggetto escluso dalla vita attiva e dalla cosa pubblica; per questo rivendica per le donne una rappresentanza e un'istituzione che permettano loro di esercitare la propria virtù in maniera autonoma, senza però imitare quella maschile. «Il tema di Wollstonecraft, in questo senso, non è tanto quello di liberare le donne dai doveri domestici, ma di cambiarne lo statuto e l'atteggiamento col quale le donne li svolgono, trasformandole da schiave in cittadine che hanno dei diritti in virtù del compimento di doveri riconosciuti» (p. 124). La famiglia, da modificare secondo i dettami del repubblicanesimo, diventa così il punto di partenza per immaginare una società ben ordinata e il concetto di indipendenza non è solo assenza di dominio, ma anche possibilità di costruire relazioni che la rendano in pieno possibile.

Wollstonecraft propone un ripensamento della sfera pubblica e dell'agire politico a partire da una diversa interpretazione della femminilità, incarnata dalle eroine dei suoi romanzi. In *The Wrongs of Woman: or, Maria* (1798) due donne vivono insieme, fuori dalle logiche della società mercantile maschile, provvedendo a loro stesse grazie a una piccola fattoria. Distanziandosi dalle opere contemporanee che contribuiscono a creare un'immagine di donna dipendente, i testi letterari di Wollstonecraft tentano di fornire alle donne uno strumento di educazione alternativo. I romanzi dunque «sottolineano come l'indipendenza delle donne sia possibile nella pratica e suggeriscono una diversa struttura sociale, basata su piccole comunità autosufficienti dove l'autogoverno e l'autonomia delle donne prosperano grazie all'uguaglianza» (p. 150).

L'analisi delle protagoniste letterarie di Wollstonecraft, evidenzia Cossutta, fa emergere la sua riflessione sul tema della proprietà e, più in generale, sulla società mercantile del tempo. Per Wollstonecraft, la chiave per l'indipendenza economica è la giusta ricompensa per il lavoro svolto, non il possesso della ricchezza. Limitare la proprietà al suo uso significa, di fatto, impedire il diritto alla pura accumulazione attraverso una ridistribuzione delle risorse che si basi su elementi come i seguenti: una frammentazione delle terre in piccoli appezzamenti, l'abolizione dei principi ereditari e il riconoscimento di salari pienamente commisurati al lavoro svolto. Questo progetto può essere

efficacemente messo in atto nei *cottage*, che si configurano come un'alternativa al diffuso ideale economico mercantile, incentrato sull'accumulazione competitiva. Wollstonecraft evidenzia così il carattere politico della sfera domestica e ripensa in modo radicale i rapporti sociali ed economici ad essa sottesi per sfuggire alla condizione di femminilità come schiavitù. La solidarietà che si instaura tra le eroine dei romanzi di Wollstonecraft, derivante da una discussione e una scelta consapevole, e cioè da un gesto politico, fa del *cottage* il luogo della risignificazione in cui le donne possono guarire dalle ferite passate e tentare di immaginare un futuro diverso per le proprie figlie. Prende così forma nel pensiero di Wollstonecraft quell'ideale di «cittadinanza materna» che, secondo Cossutta, garantisce spazi e tempi individuali senza, però, trasformare le donne in soggettività isolate ed egoiste.

In conclusione, Cossutta mostra come l'obiettivo di Wollstonecraft non sia quello di stabilire una volta per tutte il vero significato del termine «donna», ma quello di smantellare un'identità socialmente cristallizzata, usando il concetto di «femminilità», con tutte le esclusioni che esso comporta, come grimaldello. In questa prospettiva, un cambiamento sociale si presenta come necessario, al fine di modificare non solo i rapporti tra i sessi, ma anche la loro articolazione. «Chiedersi chi siamo *noi*, anche attraverso le pagine di Wollstonecraft, significa quindi chiedersi quali esclusioni e quali gerarchie producono le descrizioni di noi stesse, quali esperienze riteniamo significative e quali invece non riusciamo a vedere, quali condizioni materiali si intrecciano per dare vita a soggetti differenti, eppure capaci di riconoscersi come donne» (p. 198).

LEGGERE IL NOVECENTO EUROPEO ATTRAVERSO DANILO MONTALDI

di Mattia Di Pierro

Goffredo Fofi, Mariuccia Salvati (a cura di), *Lasciare un segno nella vita. Danilo Montaldi e il Novecento*, Roma, Viella, 2021, pp. 218.

Danilo Montaldi è una figura rilevante e al contempo isolata nel panorama della cultura italiana del secondo Novecento. Promotore di un nuovo pensiero di sinistra che si stava formando a margine dei partiti di massa, lavorò presso la casa editrice Feltrinelli, collaborò con Franco Fortini, venne elogiato da Pier Paolo Pasolini per le sue *Autobiografie della leggera* (Einaudi, 1961) e contribuì a numerose riviste, come «Quaderni Piacentini», «Prometeo», «Ragionamenti», «Questioni», l'«Avanti!», per nominarne solo alcune. Attento al dibattito trotskista statunitense e alle posizioni della Johnson-Forest Tendency, fu inoltre il *trait d'union* tra i gruppi italiani e quello francese di

Mattia Di Pierro, Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Filosofia «Piero Martinetti», Via Festa del Perdono 7, 20122 Milano, mattia.dipierro@unimi.it.

Socialisme ou Barbarie in cui militavano Cornelius Castoriadis e Claude Lefort. Insomma, Montaldi è un crocevia di generazioni – per usare l'immagine suggerita qualche anno fa da Sergio Bologna (G. Fiameni, a cura di, *Danilo Montaldi 1929-1975: azione politica e ricerca sociale*, Biblioteca Statale di Cremona, 2006, pp. 35-36) –, il punto di incontro di molteplici pratiche e tradizioni di pensiero. Nella sua figura un rigoroso approccio sociologico si coniuga alla prassi politica; la critica allo stalinismo, a Sartre e a Togliatti, si fonde con una radice leninista; un comunismo libertario si nutre della lettura di Simone Weil, Albert Camus e di André Gide; il pensiero anti-totalitario e anti-burocratico francese e americano si lega al primo operaismo italiano.

Allo stesso tempo, Montaldi è rimasto ai margini delle esperienze che hanno maggiormente connotato quelle stesse tradizioni con cui era entrato in contatto. Ispiratore di una sociologia nuova, politicamente impegnata, rifiutò sempre la carriera accademica e i ristretti panni del sociologo. Riconosciuto tra i progenitori dell'operaismo, non prese parte né ai «Quaderni Rossi» di Raniero Panzieri, né a «Classe Operaia» di Mario Tronti e Romano Alquati. Non per caso la sua figura, una «presenza anomala» difficile da inquadrare e da riferire a un contesto preciso, parte di molte storie ma a nessuna parallela, ha suscitato interesse e generato diversi studi negli ultimi decenni.

Da questa prospettiva è possibile comprendere perché il volume curato da Goffredo Fofi e Mariuccia Salvati intenda presentare una serie di testi che, attraverso il rapporto con Montaldi, tentano di portare nuova luce alla travagliata storia della sinistra del secondo Novecento italiano ed europeo (p. 7). La scelta, discutibilmente presentata come coerente al metodo d'inchiesta montaldiano (p. 8), è quella di valorizzare il racconto diretto e autobiografico di autori che hanno incontrato Montaldi nella loro esperienza politica e di vita. Si tratta di mostrare come quest'ultimo sia riuscito a influenzare una parte importante del pensiero politico, letterario, filosofico, sociologico italiano ed europeo dell'epoca, restandone fieramente ai margini (p. 8).

Una traiettoria *sui generis* di cui prova a rendere conto, da un punto di vita inevitabilmente vicino, il saggio di Gabriella Montaldi Seelhorst (pp. 11-64). Il suo è un racconto a tratti sentimentale che si concentra sulla famiglia, sugli anni della formazione, nonché sui rapporti con Milano, con Parigi e con i compagni di strada. Ne emerge il ritratto di un pensatore autonomo, autodidatta, profondamente geloso della propria indipendenza – tanto da rifiutare la continuità di un lavoro intellettuale salariato presso Feltrinelli –, di un marxista critico, di un libertario intenzionato a non separare teoria e prassi politica e a dare voce e strumenti a quelle forme di vita che il capitalismo costringeva ai margini. Ecco allora le storie di Orlando P., di Cicci, di Teuta nelle *Autobiografie della leggera* o il ritratto delle periferie dell'emigrazione in *Milano, Corea* (Feltrinelli, 1960).

In tale quadro teorico, un ruolo fondamentale è giocato dalla critica dei partiti comunisti e della «forma partito» in generale, motivata dalla convin-

zione che gli interessi delle classi sfruttate fossero conflittuali rispetto a chi sosteneva di rappresentarle. Una critica condivisa all'epoca da una serie di esperienze differenti tra cui quella del gruppo *Socialisme ou Barbarie* con il quale Montaldi entrò in contatto durante la sua breve permanenza a Parigi nell'autunno del 1952 (p. 34). Come indicano diversi interventi del volume, con Lefort e Castoriadis egli condivise l'avversione allo stalinismo, al partito e alla differenza ad esso consustanziale tra dirigenti e diretti, nonché la descrizione di una sempre più accentuata burocratizzazione del capitale. Dei compagni francesi egli adottò anche il tentativo di intendere la classe non come oggetto meramente economico, ma come «esperienza». Con questo termine, proposto proprio da Lefort in un articolo apparso su «Socialisme ou Barbarie» nel 1952, l'autore intendeva cogliere la classe operaia come un soggetto politico irriducibile a un effetto del capitale – sarà questo un tema operaista e trontiano – ma autonomo e affermativo. La critica era così diretta verso le interpretazioni economicistiche del marxismo e quella del PCF in particolare.

Nello stesso articolo del 1952 Lefort, anch'egli formalmente un sociologo, proponeva un particolare metodo di inchiesta «concreto» da compiere non «su», ma «con» l'operaio e in cui quest'ultimo fosse soggetto attivo. Un metodo che venne ripreso e rielaborato da Montaldi – e poi, soprattutto, dal compagno di un tempo: Romano Alquati – nella «con-ricerca», ma anche mediante lo scavo nella razionalità del partito per scoprire i *Militanti politici di base* (Einaudi, 1971) e un'altra storia del comunismo italiano (*Saggio sulla politica comunista in Italia 1919-1970*, Quaderni Piacentini, 1976).

Come il gruppo di *Socialisme ou Barbarie*, Montaldi elaborò dunque il progetto di una storia dal basso che mettesse in luce l'esperienza operaia alla radice dell'identità della classe, escludendo economicismi, naturalismi e spontaneismi (p. 181). Una storia in cui, afferma Paolo Capuzzo, la «consapevolezza della riflessività della ricerca e l'attenzione alla complessità degli intrecci di cultura che ogni biografia restituisce si univano al rifiuto di ogni romanticizzazione dei mondi della marginalità» (p. 141).

Un'esigenza in realtà condivisa all'epoca da prospettive differenti e contraddittorie unite dal tentativo di «raggiungere» il popolo, di dare voce alla cultura popolare, a coloro che modernizzazione e capitale relegano ai margini. Si pensi al lavoro foucaultiano, alle ricerche archivistiche condotte da Jacques Rancière, alle opere di Pier Paolo Pasolini, ai film di Rossellini, ma anche al Menocchio di Carlo Ginzburg. Con queste prospettive, di cui il volume purtroppo non si occupa, la riflessione di Montaldi potrebbe entrare in relazione in modi differenti e interessanti.

Come mostrano gli interventi che compongono la seconda parte del libro – di Mariuccia Salvati, Enrico Pugliese, Paolo Capuzzo e Pino Ferraris –, fu questo stesso tentativo di raggiungere la voce operaia, guidato dagli strumenti dell'intervista e della con-ricerca, a donare elementi innovativi sia alla sociologia

nascente – intesa non come scienza oggettiva della società, ma come strumento critico e politico (pp. 81-84) – sia alla storia orale ai suoi primi passi (p. 181).

Al di là del ragionamento condiviso con i compagni di *Socialisme ou Barbarie*, il punto su cui sembra necessario riflettere, ma che nessun articolo mette in luce, riguarda la conclusione dell'articolo lefortiano del 1952. L'autore, da buon allievo di Merleau-Ponty attento alla riflessività del pensiero e al chiasma che unisce soggetto e oggetto, mette qui in luce le aporie del metodo da lui stesso proposto e mostra la difficoltà nel pensare la voce autonoma della classe. Ciò che Montaldi carpiva dai compagni francesi non era perciò solo un metodo, una procedura d'inchiesta, ma anche un insieme di problemi su cui potrebbe essere interessante soffermarsi. Si tratta di un modo di pensare e di una serie di riferimenti la cui personale rielaborazione è già rinvenibile nell'introduzione alle *Autobiografie*, nell'uso della categoria di «cultura» – pur ripresa da Ruth Benedict – e del maussiano «fenomeno sociale totale». La relazione con il gruppo di *Socialisme ou Barbarie* – e con Lefort in particolare – meriterebbe perciò di essere approfondita ed esaminata anche al di là dei contatti iniziali degli anni Cinquanta ricordati da tutti gli interventi del volume, ma mai realmente approfonditi. Un'ipotesi di ricerca la cui validità viene accreditata dall'amicizia duratura tra Montaldi e Lefort che, come ricorda Mariuccia Salvati (p. 86), si protrae fino alla morte del primo nel 1975 e ben oltre la conclusione della partecipazione di Lefort a *Socialisme ou Barbarie* nel 1958.

Attraverso i saggi raccolti nel volume emerge così una rete di rapporti e di esperienze umane, espressione di una «frattura epistemologica» e dell'«apertura di un campo» (p. 148), che ha profondamente segnato la cultura italiana ed europea degli ultimi decenni, ma il cui significato attuale resta sullo sfondo. Ciò dipende dalla scelta di privilegiare la dimensione autobiografica che caratterizza il libro e molti degli interventi che lo compongono. Scelta che costituisce al contempo un elemento di interesse e un limite. Essa, infatti, sembra impedire un'analisi adeguata del pensiero dell'autore – con cui entra in contatto in modo tangenziale e a volte aneddotico – e la valutazione della validità e dell'interesse attuale delle sue tesi.

LA POLITICA AL TEMPO DEL NUOVO REGIME CLIMATICO

di Claudia Terra

Bruno Latour, Nikolaj Schultz, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, Paris, La Découverte, 2022, pp. 96.

Non va da sé recensire un memorandum, ma nel caso del *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, scritto a quattro mani da Bruno Latour e da Nikolaj

Claudia Terra, Università di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Via Tommaso Gar 14, 38122 Trento, claudia.terra@unitn.it.

Schultz, ci sono ottime ragioni per farlo. Basterebbe forse prendere alla lettera l'etimologia di «memorandum»: ciò che si deve ricordare, e in particolare nel tempo inquieto del «nuovo regime climatico». Con questo sintagma Latour aveva infatti designato «la situazione attuale in cui il contesto fisico, che i moderni avevano dato per scontato, il terreno su cui la loro storia si era sempre dispiegata, è divenuto instabile» (*La sfida di Gaia*, Milano, Meltemi, 2020, p. 15). D'altra parte a chi obietterebbe che, almeno nel senso comune, un memorandum ha poco a che vedere con la teoria, essendo proiettato verso la pratica, si potrebbe rispondere che il pensiero di Latour ci aveva da tempo invitati a smontare queste distinzioni. Per coloro che abitano Gaia, i terrestri, non c'è *in principio* divorzio tra teoria e prassi, al contrario dei moderni scissi tra natura e cultura, scienza e politica, immanenza e trascendenza e dunque teoria e prassi. Che poi queste coppie antinomiche non reggano è la prova della grande menzogna della modernità. Il *mémo* vuole così rispondere alla sfida di ripensare, di rifare la politica, dal momento che è andata perduta nelle «evidenze» della modernità, all'occorrenza nelle evidenze del mercato (cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Eleuthera, 2009; Id., *Politiche della natura*, Milano, Cortina, 2000). In vista di tale ecologia politica, o politica ecologica, la ricerca di Latour incontra quella del giovane Schultz sulle «classi geosociali». Si tratta di un incontro non fortuito, e che anzi mette in scena la trasversalità della «lotta geosociale».

È proprio il riferimento alla «classe ecologica» a darci il tenore eminentemente politico del *mémo*. Ma prima di comprendere che ne è del concetto di classe, in che misura cioè riprende elementi della tradizione marxiana e come se ne distacca a favore delle mutate condizioni dell'esperienza sulla Terra, è opportuno evidenziare qual è la domanda cruciale del *mémo*. Lo scopriamo nella prima pagina: «A quali condizioni l'ecologia, invece di essere un insieme di movimenti tra gli altri, potrebbe organizzare la politica intorno ad essa?» (p. 9). In altre parole, si chiede se e come l'ecologia possa definire un orizzonte, come era stato per il socialismo e il liberalismo. Questa ecologia è così assimilabile ad altri movimenti? In parte sì, perché il compito della politica è sempre lo stesso. Ma, per altra parte, no, dal momento che l'Antropocene esige una sua ridefinizione. L'ecologia politica si scontra così con numerose difficoltà che tuttavia ne costituiscono la forza. In primo luogo, essa deve disfarsi della stretta spoliticizzante a cui la condanna la «metafisica» moderna. Infatti, finché la «natura» resta l'orizzonte reificato, lontano e immobile descritto dall'evidenza della Scienza non potrà darsi politica ecologica e si avrebbe, al massimo, un'applicazione regolata dei principi che da essa *naturalmente* discendono, se non una polizia (B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit., p. 323). Che questo non sia altro che un retaggio fallace – eppure potente – della modernità è confermato dal fatto che, notano gli autori del *mémo*, la «natura» al contrario moltiplica i conflitti sociali. «Lungi dall'unificare, la natura divi-

de» (p. 11). È in quest'ottica che possiamo afferrare l'emergenza delle classi geosociali.

La «natura» divide anche l'omogeneità del concetto di «classe» e quella della lotta che ne segue, che diviene così una «lotta di posizionamento». In francese *lutte de classement* (p. 15), che permette di intercettare più agilmente il campo semantico della lotta di classe. E tuttavia non vi è accordo su tali posizionamenti, dal momento che «persone che appartengono alla stessa classe […] si sentono completamente estranee ai loro pari non appena sorgono i conflitti ecologici; viceversa, altri riconoscono come loro "fratelli di lotta" attivisti che appartengono socialmente o culturalmente a forme di vita completamente diverse» (*ibidem*). Allo stesso modo, è chiaro che la lotta geosociale continua la storia della resistenza contro l'invasione dell'economico nel sociale. In questo senso essa è di sinistra, contrariamente a quanto contestato da molti. Si direbbe anzi che lo è «al quadrato» (p. 18), poiché essa contesta la nozione stessa di produzione. In che senso? Andando con ordine, in primo luogo questa politica è anch'essa *materialista*, vale a dire che fa i conti con le condizioni materiali che permettono alle società umane di sussistere. Ma, ecco il punto di rottura, non si tratta della stessa materialità: Marx pensava infatti la produzione e la riproduzione a fondamento della storia sociale solo in riferimento agli umani. «Oggi, tuttavia […] non siamo più nella stessa storia. La produzione non definisce più il nostro unico orizzonte. E, soprattutto, non ci troviamo più di fronte alla stessa *materia*» (p. 21). Si tratta di andare oltre la materia inerte del vecchio globo metafisico e comprendere che ciò che incorniciava la nostra storia è sceso nel campo di battaglia della storia stessa: Gaia, il pianeta Terra. Non è certo un compito facile, se si tiene a mente il pasticcio moderno tra trascendenza e immanenza che ha reso la materia, secondo Latour, un feticcio indiscutibile. Con il risultato non di conoscerla meglio, ma di perdere ogni contatto possibile con essa, dal momento che il mondo terrestre è divenuto l'altro mondo, trascendente, trasportato qui in basso, e una volta per tutte! Riprendendo la genealogia della modernità di Eric Voegelin, Latour ha potuto così farci comprendere che «se sfugge loro, a questi moderni, il mondo, non è per eccesso di materialismo, ma piuttosto per una overdose di trascendenza mal riposta…» (B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit., p. 274).

Questa ecologia politica è necessariamente radicale dal momento che «il sistema di produzione è divenuto sinonimo di *sistema di distruzione*» (p. 23). Essa aggiunge allora all'analisi marxiana un aspetto che potremmo definire «terrestre». Nel senso che prende in conto non solo la riproduzione delle condizioni materiali delle società ma anche le loro condizioni di *abitabilità*. Non si tratta allora, come la maggior parte delle politiche e/o delle strategie di marketing «verdi» fanno, di valorizzare le risorse, bensì di affrontare l'imponenza della realtà materiale del pianeta. Questo implica tenere alta la tensione, stabilire un rapporto polemico tra il mantenimento delle condizioni di abitabilità e il sistema della produzione. Occorre così invertire la priorità

della teoria classica: «le classi canoniche, quelle di Marx e dei liberali – le classi dipendenti da una lettura economica della storia – assoggettano le questioni di abitabilità ai rapporti di produzione, mentre la classe emergente *fa il contrario*» (p. 31). Non dobbiamo, tuttavia, immaginare un agente storico in grado di realizzare questo programma. Il vantaggio della nozione di Antropocene sta nel non concedere troppo all'*antropos* della sua radice: se è chiara l'origine antropica del nuovo regime climatico resta che nessun grande personaggio antropomorfo può partecipare alla nuova politica. Non è più il tempo dell'Umano ma quello della proliferazione di collettivi in conflitto tra loro. Essendo Gaia divisa, controversa, non pacificabile dalla Scienza, anche i terrestri, allora, saranno tali. Questo ci dice qualcosa anche dello stile del *Mémo*. Esso vorrebbe onorare la grande tradizione aperta dal *Manifesto*, rivolgendosi direttamente ai membri dei partiti ecologici e ai loro elettori presenti e futuri. Il testo è così agile e breve, senza note: ci parla dello spettro dell'ecologismo che si aggira per l'Europa e il resto del mondo (p. 61). Si costituisce di 76 piccoli paragrafi. Qualcosa che ricorda anche le 95 tesi di Lutero, almeno per il fatto che anch'esse aprivano un nuovo mondo, e una nuova lotta. Ma quando si tratta di Gaia, eccessivamente suscettibile, ci si deve affidare al più modesto (che non vuol dire riduttivo) memorandum, abbandonando ogni teologia politica e ricorrendo al massimo a una teologia geopolitica.

La politica di Gaia ci impone inoltre di rinunciare a un senso razionale della storia: non si tratta di cogliere l'unica «freccia del tempo» (p. 50), ma di vivere nella dispersione che quest'ultima pretendeva dominare. Se vi è un destino dei terrestri, questo non si misura attraverso il progresso o la provvidenza ma si esprime nei *limiti* di una condizione terrestre, come aveva scritto Hannah Arendt nel prologo di *Vita Activa*. Soltanto che questa ecologia politica ridefinisce anche l'umanità e la Terra. Nel nuovo regime climatico tutti i collettivi sono parte del dramma storico di Gaia, senza le classiche ripartizioni di un'umanità ormai introvabile, sebbene solo alcuni abbiano innescato il dramma. L'amara lezione, scrivono gli autori, è che adesso «noi siamo sprovvisti come gli antichi "selvaggi" colti dalla modernizzazione che ha devastato il loro mondo» (p. 52). E che continua a devastarlo. Dunque è da loro, è dai «selvaggi» che i «nuovi» devono imparare come resistere a questo processo. Le lotte condotte dai popoli «autoctoni» all'interno degli stati nazione pongono infatti un argine alla presa delle terre e ostacolano la marcia del progressismo. Le loro pratiche, inoltre, non rappresentano il passato dello sviluppo produttivo, ma sono ad esso contemporanee. E non alternative: non si tratta di decrescere, rimanendo così nello stesso modello, «ma finalmente di prosperare» (p. 30). Riecheggia la festosa floridezza delle conclusioni «di morale» del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss.

Per dirla come Mauss allora, per fare in modo che l'ecologia organizzi la politica intorno ad essa diventando un «fatto sociale totale», bisogna che i moderni abbandonino la loro veste per prendere quella del tempo tragico che

abitano, il tempo di Gaia. Tolta quella sorta di camicia di forza che è la modernità e atterrati su Gaia si aprirebbe così una nuova estetica, una nuova economia e una nuova politica. Per politicizzare l'ecologia bisogna allora prima «liberare» la politica, accettare la divisione radicale che essa implica, lasciar tracimare i conflitti. Ecco nascere una politica ecologica. A patto di escludere l'arbitro imparziale, quella natura che si pretendeva fissa e pacifica. Chi avrà l'audacia di rimettere in discussione lo Spirito delle sue Leggi?

L'OCCIDENTE, LA STORIA, LA MODERNITÀ

di Elia Zaru

Aldo Schiavone, *L'Occidente e la nascita di una civiltà planetaria*, Bologna, Il Mulino, 2022, pp. 184.

Il concetto di «Occidente» è tornato al centro del dibattito pubblico e intellettuale in seguito alla guerra scoppiata in Ucraina dopo l'invasione russa. Quale è la natura, quale l'identità e quali i confini dell'Occidente? Si tratta di questioni, tra loro legate, che attraversano da secoli la riflessione politologica euro-atlantica, a volte in maniera carsica, altre in modo più esplicito, soprattutto quando, di questo Occidente, si percepisce un imminente «tramonto».

Lo scopo dell'ultima opera di Aldo Schiavone, *L'Occidente e la nascita di una civiltà planetaria*, consiste precisamente nel delineare alcune risposte alle domande poste sopra, per restituire alla categoria di «Occidente» dei confini definiti e respingerne la «cultura della paura e della crisi» (p. 27). Il volume si compone di tre capitoli più una premessa, che ha lo scopo di inquadrare il senso complessivo dell'opera come primo mattone di una collana intitolata, appunto, «Faustiana. Il destino dell'Occidente». Qui Schiavone chiarisce, in modo netto, i due cardini che guidano il suo lavoro: la convinzione «che oggi l'Occidente abbia nelle sue mani, come mai prima, il destino della nostra specie», e che questo costituisca «l'inizio di una nuova, straordinaria, epoca» (p. 8). Lo sguardo rivolto al futuro è uno dei tratti caratteristici del modo in cui l'autore osserva quella che considera «una singolarità senza confronti nella storia dell'umano» (p. 18), vale a dire l'accelerazione del mutamento che ha investito le società contemporanee negli ultimi quattro decenni fino alla comparsa della «prima civiltà planetaria nella storia» (p. 39). Da un lato, afferma Schiavone, ci troviamo di fronte a una serie di modificazioni che riguardano le strutture fondamentali dell'agire e della convivenza umana in società; dall'altro, «alla forza delle novità non ha corrisposto, almeno finora, una valutazione adeguata – filosofica, storica, politica – con una capacità critica all'altezza degli avvenimenti che si stanno sviluppando» (p. 18), in grado

Elia Zaru, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali, Via del Santo 28, 35123, Padova, elia.zaru@unipd.it.

cioè di inquadrare il senso complessivo della «direzione di fondo» che tali eventi compongono.

È questa assenza, secondo Schiavone, a determinare l'incapacità di vedere il «tormentato inizio» di una nuova epoca in cui «proprio l'Occidente è il protagonista assoluto» (p. 32). Per sopperire a questa mancanza e inquadrare tale passaggio, l'autore delinea un quadro in cui riflessione storico-politica e teorico-filosofica si intrecciano. Tra le diverse interpretazioni di «Occidente», Schiavone individua un nucleo comune in grado di sintetizzare la complessità del concetto. L'Occidente può essere inteso come «un sistema geopolitico di potenze centrato in un primo tempo sull'Europa e, dopo la seconda guerra mondiale, sul primato degli Stati Uniti» (il cosiddetto «Global North»), e come «una forma di civiltà, […] una categoria universale dell'incivilimento umano» (p. 35). Questi due aspetti concorrono, uniti, a plasmare i tratti della «nuova civiltà planetaria», che si presenta segnata da un processo di «unificazione» fondato su tre «invenzioni» occidentali: la tecnica, il capitale e la democrazia.

Per quanto riguarda la prima innovazione, Schiavone respinge l'impianto filosofico heideggeriano (e di sua derivazione) che considera la tecnica come una minaccia (pp. 78-82). Al contrario, egli afferma l'esistenza di una «relazione strettissima tra potenza della tecnica ed emancipazione dell'umano» (p. 74). L'innovazione tecnologica sta alla base delle connessioni e interazioni che permettono (e permetteranno, secondo la visione dell'autore) lo sviluppo di un «Occidente-mondo» (p. 48). Nella visione dell'autore, la rivoluzione tecnologica accompagna e sostiene l'espansione delle altre due «invenzioni» occidentali: il capitale, che nella forma del «tecnocapitale finanziario» ha «trasformato l'Occidente e unificato il pianeta» (p. 91), e la democrazia, «modello universale» e «via obbligata dell'incivilimento (politico) umano» (p. 97). In questa triade – tecnica, capitale, democrazia – risiede, secondo Schiavone, il «nesso costitutivo della modernità occidentale» e, insieme, «il vettore della sua mondializzazione» (p. 103). Ciò a cui stiamo assistendo è, per l'autore, il dispiegarsi globale di un processo di modernizzazione: lungi dal costituire la «crisi», o perfino la «fine» della modernità, la contemporaneità rappresenta invece il momento iniziale di un'opera di cui, fino a questo momento, non è andato in scena che il prologo (p. 32).

Si prospetta una «nuova modernità», come recita il titolo del terzo e ultimo capitolo del libro. In questo quadro, l'Occidente si trova di fronte a una sfida, che lo invita a guidare e completare la sua mondializzazione. Al contempo, esso deve riuscire a disinnescare le «contraddizioni» che «ostacolano» la «visione complessiva del processo» e il suo dispiegamento (pp. 115-116), prima tra tutte quella «tra l'unificazione tecnocapitalistica del mondo e la sua frammentazione politica» (p. 118), rappresentata dalle spinte sovraniste in Europa e negli Stati Uniti e dalla politica del «blocco russo-asiatico», in-

tenzionate a sostituire «la logica di potenza degli Stati alla logica della civiltà globale» (p. 119).

La chiave per raggiungere questo obiettivo consiste, secondo Schiavone, nella costruzione di una «politica globale della specie» (p. 154) in grado di «parlare all'intero pianeta» e avente per oggetto «la specie umana nella sua interezza, così come già questa appare nella rete mondiale delle comunicazioni, dei consumi, dei mercati» (p. 158). Si tratta, secondo l'autore, di una politica capace di ricongiungersi con l'etica e di intervenire nel problema, tutt'ora aperto, della non coincidenza di economia (mercato) e democrazia (p. 133). Solo una tale politica, afferma l'autore, può rispondere «all'urgenza» di dare al mondo un «ordine politico […] che tenda all'unità e al governo globale della specie» (p. 156), in grado di governare le «nuove forme dell'umano» rese possibili dai salti tecnologici (p. 147) e anche le forme non umane che abitano il nostro pianeta, e la cui sopravvivenza, al tempo della crisi ecologica, Schiavone demanda all'umanità («noi siamo diventati i custodi attivi del pianeta, e della sua sopravvivenza come macchina vitale in grado di sostenere la vita che ha prodotto. […] Ci possiamo così rendere conto di come abbiamo vinto anche a nome di tutti gli altri compagni meno fortunati alla lotteria dell'evoluzione: e di come tocchi adesso a una civiltà che ha il controllo dell'intera ecosfera di farsi carico dell'esistenza di tutte le altre specie rimaste con noi a condividere il pianeta», p. 144).

Il merito di quest'opera consiste nel mostrare, in modo chiaro, il nesso che lega tra loro concetti come «Occidente», «storia» e «modernità». È difficile, se non impossibile, avviare una riflessione sul primo senza considerare gli altri due, come l'autore afferma fin dal principio. Proprio su questo, tuttavia, il libro incontra alcune difficoltà. La categoria di «Occidente» è osservata solo dall'interno. In questo modo, essa risulta pacificata, priva di quei conflitti semantici messi in luce da chi, come gli studi postcoloniali e il pensiero decoloniale, negli ultimi tre decenni ha portato avanti una riflessione in grado di osservare tale categoria dall'esterno. L'assenza di una riflessione critica (e autocritica) sull'«Occidente» si ripercuote anche nel modo in cui nel libro vengono pensate la «modernità» e la «storia». La prima è considerata nel senso della modernizzazione, secondo una prospettiva che, anche in questo caso, non mette in luce le difficoltà, le tensioni, i conflitti che, storicamente, hanno accompagnato la formazione dell'epoca moderna. La seconda si presenta senza storicità: è una storia universale, il cui movimento – hegelianamente – si sviluppa (ancora) da oriente a occidente: l'Occidente è il «protagonista assoluto» del «tormentato inizio» a cui stiamo assistendo, ed esso ha nelle sue mani «il destino» della specie (p. 32). Al di fuori dei suoi confini geopolitici, non c'è civiltà né civilizzazione, come risulta evidente quando Schiavone parla delle culture non occidentali (p. 145).

Anche sul piano geopolitico occorre riflettere su alcuni passaggi. In primo luogo, la questione della tecnica, delle nuove tecnologie e della loro importan-

za nel mondo attuale (e futuro) dovrebbe accompagnarsi a una riflessione circa la proprietà non occidentale di molti dei mezzi di produzione e delle risorse necessarie alla costruzione di tali tecnologie: si pensi al «dominio» cinese sulle terre rare e alla forza di Pechino nel campo delle IT. In secondo luogo, l'autore sembra sottovalutare l'influenza egemonica che il «blocco russo-asiatico» può esercitare non tanto nelle popolazioni e sui governi occidentali, ma nel resto del mondo. Secondo Schiavone, la prospettiva occidentale continua a non avere competitor in termini di *Weltanschauung* («dell'immenso crogiuolo costituito dalle culture asiatiche non è venuto nulla – almeno per ora – che possa parlare veramente al resto del mondo», p. 62). Tuttavia, una tale affermazione può essere valida per quanto riguarda il confronto tra l'area euro-atlantica e il blocco russo-asiatico, ma non lo è (quantomeno, non interamente) se si parla del «resto del mondo»: gli investimenti cinesi in Africa, come i rapporti tra Russia e America Latina, dimostrano che le reti globali tra paesi, o blocchi, si muovono in più direzioni, anche indipendenti da quel «centro» che siamo soliti chiamare «Occidente». Stante tutto questo, è possibile pensare che «il futuro della specie» umana e del pianeta sia esclusivamente nelle mani di un «Occidente lungimirante e forte – anche militarmente – in grado di esprimersi non solo attraverso la supremazia americana, ma anche con il peso della Gran Bretagna e di un'Europa davvero compatta, che parli finalmente con una sola voce» (p. 157)?

Anche senza indulgere in atteggiamenti che nulla hanno a che fare con la critica nel senso proprio del termine (la cosiddetta *cancel culture*, stigmatizzata a più riprese nell'opera), e guardando all'interno del canone di pensiero occidentale, è comunque possibile problematizzare l'«Occidente» e, con esso, il punto di vista che esprime, al fine di fare emergere l'ambiguità che lo caratterizza. Si pensi a Montesquieu. Nella lettera 105 delle *Lettres persanes*, Redi scrive a Usbek: «[…] mi hai scritto a lungo delle scienze e delle arti coltivate in Occidente. Mi considererai un barbaro, ma io non so se l'utile che se ne ricava risarcisce gli uomini del cattivo uso che se ne fa tutti i giorni». Da una parte, Montesquieu traccia la linea di demarcazione tra l'Occidente, con le sue scienze e le sue arti illustrate da Usbek, e la barbarie, rappresentata dall'incapacità da parte di Redi di coglierne l'importanza; dall'altra, il «cattivo uso» che l'Occidente fa delle sue scoperte getta un'ombra su tutta la sua presunta luminescenza. Il «lato oscuro» dell'Occidente accompagna e completa la sua auto-percezione da secoli, e difficilmente potrà essere accantonato, oggi come in futuro. Anzi, è proprio questo *dark side* a costituire uno dei motori principali di quel «mutamento continuo» che anche Schiavone (p. 117) considera una delle caratteristiche principali dell'Occidente.