

N. 18 (2/2024–2025)

CONSECUTIO RERUM

Direzione/Editors:

Roberto Finelli
Francesco Toto

Comitato direttivo/Executive Board:

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/Advisory Board:

Annarita Angelini (Univ. Bologna), Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Gabriella Baptist (Univ. Cagliari), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Robin Celikates (Univ. Amsterdam), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Dimitri D'Andrea (Univ. Firenze), Filippo Del Lucchese (Univ. Bologna), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Marco Geuna (Univ. Milano Statale), Barbara Henry (SSSA Pisa), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Anna Loretoni (SSSA Pisa), Mario Manfredi (Univ. Bari), Costanza Margiotta Broglio Massucci (Univ. Padova), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salerno), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David) Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (UC Santa Cruz), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione/Editorial Staff:

Miriam Aiello, Elena Borghetti, Matteo Caiazzì, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Eugenia Gaia Esposito, Carla Fabiani, Federico Giorgi, Pierluigi Marinucci, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Riccardo Torti, Laura Turano.

Anno IX, n. 18 (2/2024-2025), Roma

Rivista semestrale con peer-review.

ISSN: 2531-8934

www.consecutio.org

Indice dei contenuti

Monografica I – Constelaciones femeninas del Humanismo italiano: redes culturales, debates sobre el género y autoría artística (a cura di Juan Manuel Forte, Nuria Sánchez Madrid, Valerio Rocco)

- p. 5 Juan Manuel Forte, Nuria Sánchez Madrid, Valerio Rocco, *Introduzione*
- p. 11 Mercedes Arriaga Flórez & María Mascarell García, *Público y privado en los escritores filólogos del Cinquecento italiano*
- p. 33 José Luis Egío, Isotta Nogarola y Teresa de Cartagena. *Dos tentativas femeninas de acceso a la República masculina de las letras por la puerta estrecha de la teología*
- p. 73 Juan Manuel Forte, *Resistir y combatir a Aristóteles: Cristina de Pizán y Lucrecia Marinella*
- p. 99 Nuria Sánchez Madrid, *Conversaciones sobre el género en el Cinquecento italiano: contrastes y afinidades entre Baldassarre Castiglione y Giulia Bigolina*
- p. 121 Begoña Fernández Cabaleiro, *Mujeres artista. Influencias y relaciones desde la Italia de Francesca Caccini*

Monografica II – Spinoza. Problématisations contemporaines (a cura di Cécile Hellian)

- p. 153 Cécile Hellian, *Introduction*
- p. 159 Donna Grace Avome Ndoutoume, *“Ne pas rire, ne pas juger, ne pas haïr mais comprendre”: Spinoza et la question des différences aujourd’hui*
- p. 177 Cécile Hellian, *L’incorporation du discours chez Bourdieu. Vers une interprétation spinoziste*
- p. 193 Pierre-François Moreau, *Spinoza et Deligny. Réseaux, écritures, itinéraires*

- p. 205 Sévérac Pascal, *Philosopher comme un triangle. Ou comment géométriser quelques problèmes spinozistes*

Varia

- p. 227 Francesco Toto, *From Glory to Worship. Recognition in Thomas Hobbes's 'De cive'*
- p. 267 Fiormichele Benigni, *"Latet anguis sub herba" Spinozismo e potenza di Dio in alcuni dibattiti teologici*
- p. 291 Luca Micaloni, *Enigma o spiegazione? Le due anime della servitù volontaria e un'ipotesi compatibilista*
- p. 303 Sebastiano Taccola, *La manifestazione dell'essenza: la fantasmagoria del capitale tra ipertrofie soggettiviste e reificazioni de-storicizzanti*
- p. 323 Giuliano Guzzone, *Mercato mondiale, Stato-nazione, nazionalismo economico in Gramsci. Proposte per una rilettura*
- p. 351 Federico Giorgi, *A Whiteheadian Approach to the Divide Between Organisms and Machines*
- p. 369 Eleonora Piromalli, *A Systemic, Structural Perspective on Energy Poverty through Iris M. Young's "Five Faces of Oppression"*
- p. 393 Lorenzo D'Auria, *Sull'intreccio perverso fra astrazione economica e cognitiva*

Recensioni e segnalazioni

- p. 449 Silvestre Gristina, *Recensione a M. Cavalleri, F. Cerrato (a cura di), La battaglia delle idee. Il Partito comunista italiano e la filosofia nel secondo dopoguerra (Sossella, 2024)*

Constelaciones femeninas del Humanismo italiano: redes culturales, debates sobre el género y autoría artística

Juan Manuel Forte, Nuria Sánchez Madrid, Valerio Rocco

Durante el mes de junio de 2024 la ciudad de Madrid se convirtió en un privilegiado espacio para el estudio y la difusión del legado filosófico y cultural de destacadas voces femeninas del periodo histórico que conocemos como Humanismo italiano. En primer lugar, las actividades que se desarrollaron entonces para ampliar el conocimiento con que contamos sobre el trabajo intelectual llevado a cabo por mujeres del *Quattrocento* y del *Cinquecento* pudo beneficiarse de la constancia del trabajo desplegado por la Red Iberoamericana de Humanismo, Renacimiento y Barroco, coordinada por el profesor Juan Manuel Forte, con sede en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), de la misma manera que por la creación de la Red MUSAE, un consorcio internacional de investigación para el estudio del pensamiento y las utopías de las mujeres en la Europa moderna temprana, con sede en la Universidad de Tours, en la que participan asimismo la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad de Sevilla, el ILIESI del CNR de Italia y la Universidad de Calabria.

Pero sin duda alguna la actividad que expresó con mayor fuerza la inmensa tarea pendiente, en términos de recuperación filológica y hermenéutica de las redes intelectuales formadas por mujeres en la Italia del siglo XV y XVI, fue el ciclo de conferencias que, bajo el título de *Figuras del intelectual en el Cinquecento italiano. Élite, disidencias y puentes culturales*, se celebraron el 10 y 11 de junio de 2024 en el marco de un proyecto de transferencia entre el Departamento de Filosofía y Sociedad de la UCM y el Círculo de Bellas Artes (CBA) de Madrid, dirigido por el profesor Rodrigo Castro, en las sedes del propio Círculo de Bellas Artes y el Istituto Italiano di Cultura de Madrid. Sin la confianza y el apoyo que el Director del CBA, el profesor Valerio Rocco, brindó a esta iniciativa, con arreglo a su proverbial contribución a la cuidada divulgación de los estudios italianos en la ciudad de Madrid, estas jornadas no habrían podido tener lugar. El mencionado ciclo de ponencias se desarrolló, por otro lado, al

hilo del estreno español del *balletto in musica* compuesto por Francesca Caccini – *La liberazione di Ruggiero dall'isola d'Alcina* –, inspirado en los cantos 6 y 8 del poema *Orlando Furioso* de Ludovico Ariosto, como producción del Teatro Real, en coproducción con los Teatros del Canal, y representado del 4 al 9 de junio de 2024. Teniendo en cuenta la presencia de esta obra en la programación del Teatro Real, el CBA auspició la inclusión en el proyecto de transferencia señalado de un ciclo de ponencias que facilitaran un mayor conocimiento de la autoría femenina en el caso de esta ópera de primera hornada, con la exploración en clave filosófica y estética de algunas figuras de mujeres humanistas del *Cinquecento* italiano. El ciclo atendía a distintas vertientes de este problema, como es su difícil inserción en las élites intelectuales, los debates entre autores masculinos misóginos y filóginos y el rol de las mujeres en ellos, los puentes culturales de Italia con España y la conexión de estas dinámicas culturales con las prácticas artísticas del momento y la construcción de subjetividades artísticas femeninas. La mayor parte de las ponencias presentadas fueron extendidas y elaboradas como artículos, que componen el dossier monográfico que presentamos ahora en la revista *Consecutio Rerum* de la Universidad de Roma Tre.

Sin embargo, queríamos subrayar también la sobresaliente conferencia dictada por el profesor José Luis Villacañas (UCM) en el CBA de Madrid aquellos días de junio de 2024, bajo el título de *El Círculo de Valdés: una religiosidad aristocrática*, en la que tuvo especial centralidad el diálogo con la investigación de Xenia von Tippelskirch, publicada en el volumen *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna* (I libri di Viella, 2011), a propósito de la recuperación de figuras como Olimpia Morata, Giulia Gonzaga y Vittoria Colonna. Nos consuela el hecho de que, aunque no hayamos podido contar con la versión escrita de este trabajo para el presente dossier, la constelación histórica que José Luis Villacañas dibujó aquella tarde en el CBA haya servido de inspiración y guía para las contribuciones finalmente reunidas. Por otro lado, la profesora Sandra Plastina (Univ. de Calabria), miembro de la Red MUSAE, dictó el 10 de junio de 2024 en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la UCM la conferencia “*Alla radice dei lor desideri*”. *Amore e rappresentazione di sé nell’Urania di Giulia Bigolina* por invitación del Grupo de Investigación GINEDIS de la UCM, en la que el conjunto de autores que participan en el presente dossier tuvieron la ocasión de discutir con esta especialista el tratamiento que la *Urania* – primera novela escrita por una mujer en la literatura italiana – concede al deseo femenino. Como en el caso anterior, razones de agenda han impedido que podamos contar con esta aportación, pero no queremos

dejar de señalar que también ha tenido un papel relevante en la conformación de la colección de cinco artículos que presentamos.

Abre este dossier monográfico el trabajo de Mercedes Arriaga (Univ. de Sevilla) y María Mascarell (Univ. de Córdoba) – *Público y privado en los escritores filólogos del Cinquecento italiano* –, en el que ambas especialistas en la obra filológica de ese momento histórico ofrecen un estudio detallado del vasto número de autores – Antonio Cornazzaro, Bartolomeo Goggio, Vespasiano da Bisticci, Pompeo Colonna, Luigi Dardano, Lodovico Dolce y Paolo Giovio – que dibujaron en aquel tiempo un “árbol genealógico” de mujeres, cuya actividad pública y política no obedece a la adopción de una vida conventual, sino que por el contrario las enfrenta al reto de conciliar aquellos quehaceres con la crianza y el cuidado de sus respectivas familias. Tras el marco ideológico desplegado por el artículo anterior, el escrito de José Luis Egío (UCM) – *Isotta Nogarola y Teresa de Cartagena. Dos tentativas femeninas de acceso a la República masculina de las letras por la puerta estrecha de la teología*– propone un estudio comparativo del peso que la tradición teológica posee en las argumentaciones que escogen las intelectuales del Humanismo veneciano – Isotta Nogarola – y castellano – con evidentes rasgos conversos en el caso de Teresa de Cartagena – para defender la causa de las mujeres frente a los extendidos discursos misóginos que las responsabilizaban nada menos que del pecado original. Egío da cuenta de la loable resistencia que ambas autoras manifestaron ante los marcos patriarcales vigentes en la época, a pesar de contar con los mimbres de esa “puerta estrecha” que podían ofrecer las fuentes teológicas y religiosas cristianas. En una línea de continuidad con esta lectura, Juan Manuel Forte (UCM) revisa en *Resistir y combatir a Aristóteles: Cristina de Pizán y Lucrecia Marinella* la oposición de autoras como Cristina de Pizán o Lucrecia Marinella frente al arraigo en la cultura europea de lugares comunes y planteamientos inspirados en el pensamiento de Aristóteles, dando cuenta de una resistencia conceptual que comienza en los albores del siglo XV y rebasa las fronteras del siglo XVI, para asomarse al espacio histórico del Barroco. La contribución de Forte pone el acento en la voluntad de autoras como las mencionadas, a las que suma a otra veneciana – Moderata Fonte – de incidir en los defectos y sesgos propios de los varones, yendo más allá de una mera reivindicación del derecho a la igualdad moral e intelectual de las mujeres en un orden social y civil sexista que les privaba de educación y de tener otras miras distintas que las domésticas.

La segunda parte del dossier lo integran los trabajos de Nuria Sánchez Madrid (UCM) – *Conversaciones sobre el género en el Cinquecento italiano: contrastes y afinidades entre Baldassarre Castiglione y Giulia Bigolina* –, en el

que se confronta el modelo de conversación filógina masculina que interlocutores filóginos como Giuliano de' Medici y Cesare Gonzaga mantienen con convencidos misóginos como Gaspare Pallavicino en el libro III de *Il Cortigiano*, ante la mirada atenta y lúcida de mujeres destacadas de la corte del palacio ducal de Urbino como Elisabetta Gonzaga y Emilia Pia di Montefeltro, con la decisión de Giulia Bigolina de dar forma en su novela *Urania* a una mujer en condiciones de tomar las riendas de su propio destino para recuperar el amor de su amado Fabio, extraviado por una ilusoria atracción erótica. Sánchez Madrid invita a leer la novela de Bigolina como una singularidad en el ámbito de la literatura italiana del *Cinquecento*, por cuanto dibuja el rostro de una mujer emancipada por medio de sus propios recursos con respecto a los arquetipos patriarcales propios de la época, dando muestras de una capacidad asombrosa para construir una conciencia autónoma y asimismo para hacer de la conversación con jóvenes caballeros y damas un elemento de transformación cultural. Finalmente, el estudio de Begoña Fernández Cabaleiro (UCM) – *Mujeres artistas. Influencias y relaciones desde la Italia de Francesca Caccini* – nos aproxima de manera circunstanciada a la figura de esta soprano y compositora italiana del siglo XVI, esbozando el contexto que la convirtió en una “figlia d’arte”, como fue el caso del alma gemela que representó para Caccini su amiga y confidente Artemisia Gentileschi. Fernández Cabaleiro ofrece un nutrido panorama histórico que permite identificar no solo el mapa de las mujeres activas en el espacio de las artes durante el arco del Humanismo italiano, sino también calibrar el alcance de las resistencias que su propia peripecia vital opuso con frecuencia a la imposición de obstáculos patriarcales y el precio que la violencia de género les hizo pagar por ello. Por lo demás, Fernández Cabaleiro no solo reivindica una pieza clave de la historia cultural de las prácticas artísticas de ese momento histórico, sino que también subraya pautas de conversación productivas con intervenciones artísticas feministas contemporáneas, confirmando así la plena actualidad de las autoras analizadas.

En definitiva, los trabajos recogidos en este dossier monográfico se proponen combinar la mirada histórica y filológica necesaria para la ampliación del canon de fuentes y discursos que identificamos con el pensamiento del Humanismo italiano, tan determinado aún por voces y referentes masculinos, con la interpretación en clave contemporánea de algunos de esos escritos, de suerte que se adviertan las demandas y los horizontes de los escritos mediante los cuales las mujeres a las que se aproximan estos cinco artículos exhibieron una indiscutible autoridad intelectual y moral.

Todo ello, por cierto, se propone a los lectores sin perder de vista el complejo mapa de redes de apoyo y de conversación que las intelectuales del siglo XV y XVI conformaron especialmente en territorios del noreste de la península italiana.

Juan Manuel Forte (UCM), Nuria Sánchez Madrid (UCM) y Valerio Rocco (CBA/UAM)

Público y privado en los escritores filóginos del *Cinquecento* italiano

Mercedes Arriaga Flórez & María Mascarell García

Public and Private in the Philogynist Writers of Italian Cinquecento

Abstract: A series of galleries of illustrious women and Renaissance philogynous treatises by little-known and rarely studied writers – such as Antonio Cornazzaro, Bartolomeo Goggio, Vespasiano da Bisticci, Pompeo Colonna, Luigi Dardano, Lodovico Dolce, and Paolo Giovio – support the social and political utility and convenience of women projecting themselves and acting in the public sphere. With the intention of promoting new ideas about the roles they can play, these works provide new content to the traditional roles of mothers and wives and defend women's ability to govern and pursue studies, as reflected in roles such as regents or public speakers. Although these texts take into account Boccaccio's model, they turn to the classical source of Plutarch (*On the Virtues of Women*) to justify the transfer of traditionally masculine qualities to women, demonstrating through examples that they possess these qualities and have applied them in various fields, such as war, politics, and the arts. Likewise, *The Book of the City of Ladies* by Christine de Pizan serves as both an argumentative and symbolic model for many of them, particularly in the construction of a model of urbanity in which female citizens are identified with virtues but also with action.

Keywords: Philogynous Writers of the *Cinquecento*; *Querelle des Femmes*; Women and Civic Participation.

1. Nuevas formas de sociabilidad en Cinquecento

Aunque, como señala McClure¹, las mujeres fueron representadas en la literatura humanista en función de su virtud, erudición y moralidad y estas representaciones reflejaban los valores patriarcales de la época, en diferentes Galerías de Mujeres Ilustres y tratados filóginos del Cinquecento se abre una nueva forma de participación en lo público a través de la repu-

* MERCEDES ARRIAGA FLÓREZ: Universidad de Sevilla (marriaga@us.es; ORCID: 0000-0001-6039-6949); MARÍA MASCARELL GARCÍA: Universidad de Córdoba (mmascarell@uco.es; ORCID: 0000-0003-2717-2796).

¹ McClure (1991).

tación en vida y de la fama tras su muerte. Respetabilidad y fama forman parte de las estrategias de acción social y las mujeres llegan a ella por dos vías: o por el ejercicio de las virtudes femeninas o, todo lo contrario, a causa de su “rareza”, paradójicamente por el ejercicio de virtudes o actividades codificadas como masculinas. Sostiene Velázquez² que en el Renacimiento se produce una nueva visión de la sociabilidad humana y se impulsa la vida activa, que es precisamente lo que va a caracterizar muchas de las biografías de mujeres ilustres.

El descubrimiento de la exterioridad como mundo natural y social crea una nueva conciencia de la relación del yo con el mundo externo. La búsqueda de la inmortalidad y de la fama es una forma de exteriorizarse y de perdurar relacionada con esa visión, así los catálogos de mujeres presentan, por lo general, a mujeres que actuaron de determinada forma en determinadas circunstancias, mujeres activas. Otro punto importante de la ideología humanista sería el descubrimiento del valor moral de los antiguos, siendo el Renacimiento el momento de conjunción de dos grandes tradiciones: la cristiana y la clásica. Por ese motivo en los catálogos de mujeres se da esa fusión de mujeres paganas y cristianas o hay un predominio de las primeras, como en Antonio Cornazzaro, y se produce también un debate entre los escritores filólogos, puesto que algunos sostienen que las mujeres paganas son superiores en virtudes a las cristianas y que estas últimas debieran seguir su ejemplo.

Las galerías de mujeres y otros tratados filólogos construyen una memoria individual, pero a la vez colectiva de las mujeres del pasado, aunque figuren también personajes mitológicos o bíblicos, y aunque las mujeres reales sean mujeres narradas, sin ser la voluntad de sus autores, constituyen un incipiente intento de construir un árbol genealógico femenino entendido como búsqueda histórica de antecedentes. Pero también en sentido foucaultiano³, podríamos decir que los escritores filólogos utilizan el método genealógico y que a través de estos textos se pueden rastrear los discursos, las prácticas sociales y las relaciones de poder. Los escritores filólogos, de forma intuitiva, ponen de manifiesto la discontinuidad de la Historia y su andamio no lineal, mostrando la ruptura que supone el Medievo y, al mismo tiempo, cómo su propio presente se enlaza con el pasado lejano. Si el Humanismo se caracteriza por el reconocimiento de la historicidad, del ser histórico humano y de la conciencia sobre las propias proyecciones y relaciones espacio-temporales, los catálogos de mujeres ilustres proyectan a

² Velázquez (1998).

³ Foucault (1992).

las mujeres en la escena pública del pasado histórico y, a su vez, las coloca, por analogía, en esos mismos espacios en el presente. Se podría decir que los escritores filóginos adoptan el concepto de “mirror distant”⁴, en el que se refleja el presente a través de una representación del pasado.

En muchas galerías y tratados filóginos figuran las grandes reinas de la antigüedad o las mujeres fuertes de la Biblia, que encuentran su paralelismo con las mujeres de poder que, en muchos casos, se ocupan también del gobierno de sus territorios en el Renacimiento. Algunas de ellas son las “matrocinadoras”⁵ de este tipo de textos, colaborando en la promoción y circulación de obras en las que se hace apología de las virtudes y cualidades femeninas, a veces iguales y a veces superiores a las de los hombres, y se defiende su legitimidad como gobernantes de la casa y del estado. Entre estos textos, sus autores y sus “matrocinadoras” existen en una red de relaciones personales e intertextuales. Margarita Cantelmo encarga la escritura de *La Defensio mulierum* a Agostino Strozzi y el *De Mulieribus* a Mario Equicola, ambos publicados en 1500. Vittoria Colonna se encomienda a Paolo Giovio, para la redacción de *De viris et foeminis in nostra aetate florentibus* (1528-29) y a su primo Pompeo Colonna para su *Apologia mulierum* (1526) que redactan mientras son sus huéspedes en la isla de Isquia. A Eleonora d’Aragona está dedicado el tratado de Bartolomeo Goggio, *De laudibus mulierum* (1487) y a Giovanna d’Aragona el de Giuseppe Betussi, titulado *Le immagini del tempio della signora Giovanna d’Aragona* (1556), Antonio Cornazzaro dedica su tratado a Bianca Maria Visconti. Todos los autores argumentan a favor de la participación femenina en ciertos círculos cortesanos y en el gobierno.

2. Las virtudes superiores de las mujeres

El éxito de la obra de Boccaccio *De mulieribus claris* (1361) se refleja en una serie de Galerías de Mujeres ilustres que van a sucederse a lo largo del *Cinquecento* y que se inspiran en ese modelo⁶. La *De mulieribus admirandis*

⁴ Que después acuñará György Lukács (1937), para el análisis de la novela histórica.

⁵ El término lo utiliza Ana Vargas Martínez para referirse a este tipo de mecenazgo femenino. Vargas (2016).

⁶ A las ediciones latinas de *De mulieribus claris* de Basilea del 1531 (editor Enrico Pietro) y de Berna del 1539 (editor Mattia Apiario), y a la traducción italiana de 1545 de Giuseppe Betussi siguen las cuatro ediciones de 1547, 1558, 1588, 1595-96 (Caputo, 2008). Kolsky sostiene que *De mulieribus claris* de Boccaccio funciona como el “architexto” para estas obras, es decir, “el modelo definitivo para aquellos escritores y

(1467)⁷, de Antonio Cornazzano⁸ (1429-1484), es una de ellas, aunque también sigue *De mulierum virtutibus* de Plutarco, y el más cercano a él cronológicamente *De plurimis claris selectisque mulieribus*, de Jacopo Filippo Foresti⁹. Los perfiles de las mujeres biografiadas, con el propósito principal de entretener y agradar a su audiencia cortesana, se centran en episodios llamativos o curiosos, en lugar de presentar una biografía estructurada, es decir, se resalta en ellas su iniciativa y su capacidad de actuar en determinados momentos.

Se recogen las biografías de veintiocho mujeres paganas del mundo clásico, de las que dieciocho ya estaban presentes en Boccaccio: Eva, Venere, Faustina, Europa, Medusa, Medea, Circe, Deianira, Elena, Marianne y Poppea Sabina, las mujeres focenses, las mujeres de Cimbri, Ersilia, Chiomara, Cama, Timoclia, Ippona, las dos hijas de Schedaso, Lucrezia, Micca, Virginia, Sulpicia, Claudia Quinta, la reina Vashti y Judith (únicas figuras de la Biblia), la reina de Inglaterra e Idalia (únicas contemporáneas al autor).

El texto, redactado en italiano y compuesto en tercera rima, está dedicado a Bianca María Visconti¹⁰, esposa de Francesco Sforza, y se divide en dos libros¹¹. Partiendo del presupuesto de la debilidad congénita del

recopiladores posteriores que buscaron justificar a las ‘mujeres ilustres’ como un concepto y tema válido” (Kolsky 2005, 4).

⁷ *De mulieribus admirandis* carece de edición moderna en italiano y no existe traducción en español. Ha permanecido relativamente desconocido a lo largo de los años, se encuentra en manuscrito en la Biblioteca Central de Firenze, Fondo Nazionale, II.X.31 y en la Biblioteca Estense de Módena, catalogado como Italiani, J, 6, 21. la única copia conocida, está incompleto: faltan los Libros III y IV anunciados en el capítulo introductorio, así como un capítulo final dedicado a la destinataria de la obra, Bianca María Visconti. Según Fahy (1960), no se habría completado a causa de la muerte de Bianca María Sforza que se produce en 1468. Hay una versión digitalizada: <https://manus.iccu.sbn.it/web/manus/risultati-ricerca-manoscritti#1735461998529>

⁸ Antonio Cornazzano nació en Piacenza alrededor de 1429. Estudió en la Universidad de Siena. Recibió una educación humanista y mantuvo contacto con figuras importantes del humanismo en el norte de Italia, como Francesco Filelfo y Pier Candido Decembrio. Alrededor de 1455 se encuentra en Milán, al servicio ducal y donde permaneció hasta la muerte del duque Francesco Sforza en 1466. A principios de 1476, aparece en la nómina de los duques de Ferrara, donde permaneció hasta su muerte, ocurrida en 1484. Fahy (1960).

⁹ *Plurimis claris selectisque mulieribus* (1497), emula y expande el texto de Boccaccio tanto en estructura como en metodología.

¹⁰ En el capítulo introductorio se dirige extensamente a ella, y se menciona que la obra debía finalizar con un capítulo especial en su honor. Dado que el manuscrito está incompleto, este capítulo final no se conserva.

¹¹ Existen pocas investigaciones sobre el autor como las de Bruni & Zancani (1992); Zancani (2017); Carapezza (2022) y sobre este texto en concreto Fahy (1960); Marucci (2008).

género femenino, se dirige a las lectoras, instándolas a emular los comportamientos virtuosos de sus ejemplos. La idea que la nobleza se acrecienta con el ejercicio de las virtudes y que las mujeres pueden aspirar a la fama igual que los hombres es un argumento en favor de su participación en la vida pública, tanto social, como política. Como escribe Cristine de Pizan, utiliza la palabra “dama” para indicar a todas las mujeres dotadas de virtud sin importar su rango o clase social “tanto princesas y grandes damas como mujeres de mediana y modesta condición”¹².

Este ejercicio de las virtudes masculinas, que ya señala Plutarco (justicia, virilidad, prudencia, afabilidad, magnificencia, magnanimidad, liberalidad, cordura y sabiduría), lo recomienda Giuseppe Betussi, cuando se dirige a las mujeres lectoras de su *Libro delle donne illustri* (1545)¹³, en el que insta a las mujeres a abandonar sus hábitos y sus ámbitos femeninos para practicar y estar presentes en los masculinos, los únicos que garantizan la inmortalidad de la fama:

Pero, tomando su ejemplo, me dirigiré a todas las demás, es decir, a aquellas que desperdician sus días en placeres y frivolidades, y les pondré ante los ojos este espejo y luz de virtud. Diré, en primer lugar, a aquellas que han sido criadas en los palacios reales, que ostentan el título de princesas y grandes damas, cuánta mayor gloria añadirían a la nobleza de su linaje si, en lugar de dedicarse a los ejercicios femeninos a los que están obligadas las mujeres de origen plebeyo y mecánico, se dedicaran al estudio, a la virtud y a las letras. ¿Cuánto mayor sería su dignidad? ¿Y cuánto más perdurarían sus nombres en la memoria de los siglos venideros? Brillarían mucho más y serían más eternas por estos méritos que por aquellas coronas y diademas reales en las que creen que reside su esplendor¹⁴.

De Laudibus mulierum (1487), de Bartolomeo Goggio¹⁵ introduce el tema de la igualdad entre hombres y mujeres a través de una relectura y

¹² Christine de Pizan (2006, 64).

¹³ En el que se recogen cincuenta biografías de mujeres de su tiempo, entre ella también Leonora D’Aragona y Bianca María Visconti. El perfil de Vittoria Colonna es el punto culminante de la obra, al reunir en su persona las cualidades más destacadas de las demás mujeres biografiadas. Giuseppe Betussi también dedica a Giovanna d’Aragona y Vittoria Colonna, su tratado *Le imagini del tempio della signora donna Giovanna Aragona* (1556) Texto digitalizado del que faltan ediciones modernas: https://books.google.it/books/about/Le_imagini_del_tempio_della_signora_Donn.html?id=PGjYPO51jtEC&redir_esc=y

¹⁴ Betussi, (1545, 232)

¹⁵ La obra de Goggio dedicada a Eleonora d’Aragona se encuentra en la British Library (ms. Additional 17415) y no cuenta con edición moderna ni traducción española. Como demostración de que se trata de un texto imprescindible, se señalan los estudios de Werner (1980), que examina la figura de Bartolomeo Goggio y su tratado, situándolo en el contexto de la corte de Ferrara y analizando sus argumentos en defensa

reinterpretación de los textos bíblicos, destacando la superioridad femenina y abriendo así una línea que retomarán varios autores y autoras de los siguientes siglos. Goggio defiende que las mujeres son iguales, e incluso superiores, a los hombres en virtud, sabiduría y moralidad. Destaca en ellas como cualidades inherentes la pureza, la fidelidad, la valentía y la sabiduría y, por lo tanto, concluye que pueden ser líderes morales y espirituales en la sociedad. Muchos de sus argumentos aparecen en de Henry Cornelius Agrippa, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (c. 1529), Benson sostiene que estas dos obras, junto con la de Agostino Strozzi (1501)¹⁶, presentan una nueva concepción de la mujer¹⁷. Precisamente este último acude a la autoridad de Platón para defender la igualdad de hombres y mujeres en el ámbito ciudadano:

de la superioridad de las mujeres, en el contexto del debate de la *Querelle des femmes* en el Renacimiento; Deanna Shemek (2004) analiza la obra de Goggio en relación con las representaciones de género en la literatura de la corte de Ferrara, desafiando los estereotipos de la época; más recientemente de Plastina (2017) y la tesis doctoral de Harwood-Ventura (2023), con una edición crítica anotada y que analiza el contexto histórico, las fuentes utilizadas por Goggio y la relevancia de su obra en la tradición humanista e incluye una traducción al inglés del tratado.

¹⁶ Agostino Strozzi es autor de la *Defensione delle donne*, tratado que le encarga su prima Margherita Cantelmo (ca. 1474-1532). Esta dividido en dos libros. En el primero se exponen las calumnias misóginas contra las mujeres: poca inteligencia, ineptitud, maldad, deshonestidad, etc. que Strozzi contrasta con ejemplos bíblicos. El segundo libro recoge un elenco de mujeres ilustres, bíblicas, griegas y romanas, que constituyen los ejemplos de los argumentos expuestos previamente en el primero. “Mujeres que fueron ejemplos de virtud, de inteligencia, por su capacidad para gobernar, en general, destacando en todas las capacidades y virtudes humanas, y que, en consecuencia, se sitúan en abierta oposición a los presupuestos misóginos”, como señalan Ramírez Almazán y Vargas Martínez (2022, 29).

¹⁷ Benson (1992) identifica dos modelos distintos y positivos de virtud femenina en estos textos. En el primer modelo, se considera que las mujeres poseen las mismas capacidades que los hombres, mientras que en el segundo, se les atribuyen “virtudes específicamente femeninas. Figuras como las amazonas, Semíramis o la Papisa Juana están presentes en la obra de Goggio, sin esas connotaciones negativas que Margaret King (1991) señala en diferentes tratados que se atribuyen a mujeres poderosas o influyentes. Este enfoque resalta la ambivalencia en la percepción de las mujeres que desafiaban las normas de género de la época, siendo admiradas por sus logros, pero también vistas con sospecha o crítica debido a su desviación de los roles tradicionales femeninos. La misma Eva se destaca por su fortaleza, contrariamente a la mayoría de los defensores de las mujeres anteriores a 1500 que tienden a enfatizar su debilidad o su carácter engañoso.

El sabio Platón en *De republica*, hablando del gobierno de la ciudad, estipula y ordena que se ocupen por igual los hombres y las mujeres de los cuidados y tareas de la república, tanto de los oficios, como de los tribunales o los puestos y defensas militares, y que de forma equitativa hagan todo lo necesario por el beneficio y el bienestar de la ciudad¹⁸.

En términos parecidos, Alessandro Piccolomini, en su *Oración fúnebre por Aurelia Petrucci* (1542)¹⁹, la presenta como primera y más ejemplar ciudadana de Siena, a pesar de no recubrir ningún puesto en el gobierno de la misma. Sus virtudes personales, templanza y moderación, entre otras, están relacionadas con las que debe poseer un gobernante, la participación popular en su funeral refuerza su papel como líder de la comunidad y demuestra cómo el conjunto de la ciudadanía la considera uno de sus miembros. Sostiene Cortina²⁰ que en las nuevas concepciones filosóficas y políticas de la modernidad, se insiste tanto en el “reconocimiento” de la ciudadanía, por parte de los otros, como en la “adhesión” a ella de cada persona, dos aspectos que Piccolomini resalta de Aurelia Petrucci, bajo el aspecto de la conmoción emocional²¹:

¿Con quién conferiréis ahora vuestros más prudentes conceptos? ¿Con quién os recrearéis de los disgustos que el mundo proporciona a veces a los que viven? ¿Con quién tomaréis consejo de vuestros pensamientos? ¿Dónde encontraréis tal amiga? Oh vosotros, los heridos, ¡buena razón tenéis para llorar siempre! Esta singular mujer fue amada, Pueblo de Siena por todos los que, presentes o por fama, oyeron hablar de ella²².

En *De laudibus mulierum* se defiende la participación de las mujeres en la vida cortesana y política mediante una reelaboración positiva de la misoginia de Boccaccio sobre figuras femeninas fundacionales paganas y cristianas, como la Reina Semíramis²³. Se afirma que las mujeres, al igual

¹⁸ Strozzi (2024, 42).

¹⁹ En el estudio crítico que precede la edición española del texto, Mercedes Arriaga Flórez, analiza cómo Piccolomini, a través de sus oraciones, no solo elogia las virtudes femeninas, sino que también les otorga un estatus de ciudadanía en Siena, reconociendo su contribución al prestigio y la fama de la ciudad. Piccolomini (2024).

²⁰ Cortina (1998, 25).

²¹ El estatus de ciudadanas de algunas poetisas y mujeres de Siena es innegable para Piccolomini, puesto que en sus obras y en su actividad en la Academia de los Intronati de Siena, las considera interlocutoras culturales, como se demuestra también en *I cento sonetti* (1549) a través de los sonetos a ellas dedicados. Arriaga y Moreno (2023).

²² Piccolomini (2024, 82).

²³ De hecho, al considerar la estructura general de *De Laudibus Mulierum* de Goggio, menos de un tercio del texto puede vincularse directamente con la obra de Boccaccio,

que los hombres, tienen una mente racional y pueden contribuir al conocimiento y a la cultura. La obra responde a algunos textos humanistas de la época, como *Della vita civile* de Matteo Palmieri²⁴, en el que las mujeres desempeñan un papel muy limitado en la vida ciudadana y quedan reducidas a su papel biológico. Goggio, en cambio, argumenta que las diferencias percibidas entre hombres y mujeres no son biológicas, sino culturales, resultado de la falta de acceso de las mujeres a la educación y las oportunidades²⁵. Utiliza ejemplos históricos, bíblicos y mitológicos para demostrar que las mujeres han mostrado valentía, inteligencia y rectitud a lo largo de la historia, sosteniendo que fundaron los mayores reinos del mundo y gobernaron con gran prudencia y habilidad, tanto en tiempos de paz como de guerra (Libro 4), por lo tanto, aboga directamente por que ejerzan el poder político y militar”, tal y como ejercía su patrocinadora y dedicataria, Eleonora d’Aragona, a la que pretende ofrecer consuelo por la marcha de su hijo, Ippolito, a Hungría.

mientras que más de la mitad está dedicada a argumentos filosóficos y teológicos (Libros 1, 5, 6 y 7). Solo los Libros Dos y Cuatro (de un total de siete) están principalmente compuestos por biografías de mujeres.

²⁴ Matteo Palmieri (1406-1475) fue un humanista florentino conocido por sus escritos sobre política y moral. *Della vita civile* (1431-1438) es un diálogo filosófico que explora temas de la vida cívica y la virtud en la sociedad renacentista, con tres protagonistas que dialogan entre ellos en torno al bien común de la ciudad de Florencia, la búsqueda de la paz y del mejor modelo para gobernar: Agnolo Pandolfi, el *sermo princeps*, Luigi Guicciardini e Franco Sacchetti. En el contexto ciudadano las mujeres de Palmieri no desempeñan ningún papel en lo público, sino el de esposas y madres en ámbito privado: “Le donne, dunque, che desiderano avere figli (e tutte certamente devono farlo) devono sapere che, secondo il merito, si deve rispettare la madre, poichè la donna è naturalmente destinata non solo a generare, ma anche a essere madre” Palmieri (1529: 28), por lo tanto las virtudes que les corresponden quedan fuera del ejercicio de la *civis*: “Le grandi unioni sono fortificate da una profonda comunanza di intenti e valori. L’ornamento di ogni donna virtuosa è la modestia, la dignità e il buon portamento, ben composto e ordinato” Palmieri (1529, 188). “Le donne devono corrispondere con il loro abbigliamento alla decenza, evitando eccessiva ostentazione in modo tale da non meritare rimprovero. Tuttavia, devono sempre mantenere la dignità propria, e gli ornamenti delicati che portano devono essere appropriati. Di questi, alcuni sono per il decoro, mentre altri per l’uso più comune. In ogni caso, è necessario che ci sia sempre moderazione e un ordine adeguato nell’abbigliamento, secondo ciò che è conveniente per ciascuno e in ogni momento. Palmieri (1529, 188).

²⁵ Como sostiene Cristine de Pizan: “¿Y por qué crees tú que las mujeres saben menos? [...] Es sin duda porque no tienen, como los hombres, la experiencia de tantas cosas distintas, sino que se limitan a los cuidados del hogar, se quedan en casa, mientras que no hay nada tan instructivo para un ser dotado de razón como ejercerse y experimentar con cosas variadas. [...] En cuanto a afirmar que las mujeres saben menos, que su capacidad es menor, mira a los hombres que viven aislados en el campo o en el monte, estarás de acuerdo en que en muchos sitios salvajes los hombres son tan simples de espíritu que uno los tomaría por animales”. Christine de Pizan (2006, 119-120).

De los siete capítulos que componen el libro, cinco de ellos argumentan en favor de la superioridad femenina, como denotan sus títulos²⁶. Los tres últimos presentan una compleja refutación filosófica de que los hombres son activos y, por lo tanto, superiores a las mujeres, para demostrar que ambos son activos por igual. Goggio muestra la participación de las mujeres en el proceso de civilización de la sociedad, sosteniendo con ejemplos que fueron las inventoras de las leyes, los alfabetos y que fundaron los mayores reinos del mundo, superando a los hombres en destreza militar. Este procedimiento es compartido por Vespasiano da Bisticci que, en su segundo libro, ofrece ejemplos históricos de virtudes femeninas, como fortaleza y constancia, cualidades que avalan la participación de las mujeres en cargos públicos. Partiendo de las ideas de Platón²⁷ y Sócrates²⁸ muestra que han contribuido a la estabilidad social y la cultura a lo largo de la historia:

El divino Platón, Sócrates y muchos otros, que con muy buenas razones han tomado partido por la mujer, afirman que ésta es capaz de todas las virtudes, y que en un estado bien ordenado debe ejercer los mismos oficios que el hombre, la disciplina militar y la gimnasia, el comercio y las demás artes; y, puesto que no difieren de los hombres en la razón, ni en la apariencia, ni en el género, sino en el sexo, y son capaces de todas las virtudes y disciplinas, conviene que ambos vivan obedeciendo la misma ley y disfrutando de los mismos modos de vida. Porque la ley es equitativa y debe hablar a todos con una sola voz (de lo contrario no es ley), y es asunto del legislador prudente arreglar el estado de una comunidad libre de tal manera que esté siempre listo frente a todas las fortunas²⁹.

Por último, Vespasiano da Bisticci destaca la figura de la Virgen María como regente, cuya humildad y pureza representan la antítesis con los representantes de la tierra que establecieron sus dominios con la fuerza. Elegida por Dios para fundar su Reino divino, su papel queda proyectado

²⁶ Tercer Capítulo: Sobre la nobleza del hombre y por qué no es más noble que la mujer, ni en lo referente a la creación ni por naturaleza. Cuarto Capítulo: Por qué la mujer es más noble que el hombre, considerando el lugar [de su creación], su delicadeza y su belleza. Quinto Capítulo: El hombre no es superior a la mujer ni en virtud de la fuerza física ni de la agudeza intelectual. Capítulo Sexto: Donde, mediante ejemplos, se demuestra la poca fortaleza de ánimo y la menor constancia del hombre. Capítulo Séptimo: En el cual el autor demuestra la constancia y fortaleza de espíritu de las mujeres en comparación con los hombres.

²⁷ Platón, en *La República*, defiende que las mujeres pueden desempeñar las mismas funciones que los hombres en un estado ideal, incluyendo la política y la guerra.

²⁸ En los diálogos platónicos, Sócrates se muestra en conversación con algunas mujeres, a las que concede la capacidad de ser filosofas. En el *Banquete* de Platón, Sócrates la describe a Diótima de Mantinea, como su maestra de filosofía, que le enseñó la teoría del amor.

²⁹ Vespasiano da Bisticci (2024, 84).

también en una dimensión de mujer de gobierno y de familia al ser presentada como reina y madre.

La *Apologia mulierum* (1526)³⁰ de Pompeo Colonna (1479-1532)³¹, dedicada a Vittoria Colonna, prima del autor, también sigue la línea argumental de textos como *De la nobleza y la excelencia de las mujeres* (1509) de Agrippa von Nettesheim y *Della eccellenza e dignità delle donne* (1525) de Galeazzo Capra que se decantan por la mayor dignidad de las mujeres con respecto a los hombres. El cardenal no duda en colocar a su dedicataria en un lugar preminente para declararse su súbdito y su servidor, adoptando para sí mismo cualidades femeninas como la fragilidad y debilidad y atribuyendo en cambio cualidades masculinas a su “matrocinadora”, representada bajo la semblanza del “caballero” que lucha por una justa causa y que representa a todas las mujeres. Pompeo Colonna se coloca en su bando, aceptando representarlas y ser su portavoz y, en consecuencia, escoge para sí mismo un segundo plano para dejarles todo el protagonismo:

Porque tu amor es tan importante para mí, y tan grande es tu autoridad, que todo lo que te plazca, y mandes y desees, me parece justo y honorable: por esta razón he preferido cargar con el orden de la tarea que se me ha encomendado antes que renunciar, por la fragilidad y debilidad de mi alma, a lo que en su día me exige. Por lo tanto, será tu tarea, divina Victoria, ponerte del lado de esta obra nuestra. No dudo de que a través de una campeona así se aplastará sin duda el asalto de los acusadores más acérrimos y se cortará la espina dorsal de los detractores, y nuestras mujeres, cuyo patrocinio hemos asumido, recuperarán su gloria y dignidad originales³².

³⁰ Hay una edición relativamente moderna (2015) de Franco Minonzio, que ofrece una introducción detallada, el texto latino original y una traducción al italiano, acompañados de notas críticas que contextualizan la obra en el marco del humanismo renacentista. Otra edición bilingüe, en italiano-inglés, es la de Margaret L. King (2024), que presenta el texto original en latín junto con su traducción al inglés, acompañado de un análisis crítico y un contexto histórico. De esta obra existen tres códigos: el ms. II, A 27, n. 44 del archivo Colonna (C), ms. Vat. Lat. 5892 de la Biblioteca Apostólica Vaticana (V); ms. Q 123 sup./ R 8261 de la Biblioteca Ambrosiana (A); el *Ms. II, A 27, n. 44*, que forma parte del archivo de la familia Colonna, una de las más antiguas e influyentes de Roma. En español existe la edición crítica y traducción española de Nicoletta Barazzano (2025).

³¹ Cardenal poeta, militar y político, relacionado con las cortes papales y aristocráticas. Se movió en los círculos intelectuales del Renacimiento, defendiendo ideas Humanistas y en defensa de las mujeres, aunque también participó en polémicas políticas, como su conflicto con el papa Clemente VII.

³² Pompeo Colonna (2025, 12).

Paralelamente, es significativo que en el tratado de Luigi Dardano³³, *La bella e dotta difesa delle donne* (1554), se hable del “oficio de los iguales” y también se haga recaer la culpa de las desigualdades sobre los hombres “descarriados”³⁴. Combatir la misoginia no es solo una cuestión retórica o dialéctica para el autor, sino que se convierte en un instrumento de utilidad pública en sentido moral y social:

Así de tal materia pretendo escribir tanto en verso como en prosa, el oficio de los iguales se debe probar con evidéntísimas razones, pues si las virtudes de las mujeres no deben ser antepuestas a aquellas de los hombres, al menos no son para nada inferiores. Esto lo considero no solo grato a los lectores, sino también útil, puesto que el mundo está lleno de hombres descarriados, quienes, con sus extraños y desordenados apetitos, no solo pretenden oscurecer los nombres de las valerosas mujeres, sino por completo extinguir su semilla³⁵.

El cardenal Colonna rechaza la idea de que las mujeres sean imperfectas, argumentando que comparten la misma dignidad humana que los hombres y que su intelecto no es inferior, contestando a los argumentos aristotélicos:

Y así, puesto que el hombre es una criatura absoluta y perfecta, mientras que – dicen – la mujer es una criatura imperfecta y ocasional (por usar una palabra utilizada por ellos) y un monstruo de la naturaleza, se deduce que la naturaleza dispone siempre la generación del varón como algo más perfecto, y parecen acreditar esta tesis con la autoridad de Aristóteles³⁶.

³³ Luigi Dardano, nace en 1429 en Venecia, fue Canciller Grande de la República, además de hombre de letras. Su manuscrito ha sido publicado recientemente en una edición crítica de María Mascarell García (2024), en el ámbito del proyecto MenforWomen de la Universidad de Sevilla. Los pocos estudios modernos que hay sobre el autor y su obra se deben a la misma María Mascarell García (2025).

³⁴ En la misma línea de Cristine de Pizan, “En realidad ellos se van cargados de tanta autoridad moral que se atribuyen el derecho de acusar a las mujeres de los peores defectos y crímenes [...] Así el hombre siempre tiene el derecho a su favor porque pleitea representando a ambas partes”. Christine de Pizan (2006, 208).

³⁵ Luigi Dardano (2024, 51).

³⁶ Pompeo Colonna (2025, 20).

En esta idea, Pompeo Colonna retoma el *Libro delle lodi e commemorazioni delle donne* (1484-1491)³⁷ de Vespasiano da Bisticci (1423-1498)³⁸. Aunque en este último las mujeres son presentadas como modelos en el ámbito doméstico y religioso³⁹, su elogio destaca estándares cristianos ejemplares, enfatizando ejemplos bíblicos que privilegian la pureza espiritual por encima de las necesidades corporales, en auge en la sociedad cortesana del Renacimiento. Las heroínas que ejemplifican la virginidad y la maternidad son cuidadosamente seleccionadas, omitiendo aquellas de Boccaccio que se aventuraron en la esfera de acción masculina, aun así aduce tres razones por las que las ofensas a Dios son menos graves por parte de las mujeres que de los hombres y en su dedicatoria no deja de defender la misma naturaleza para ambos géneros y desautoriza las voces masculinas que atacan la dignidad de las mujeres⁴⁰. En la misma línea de Luigi Dardano, es decir, atribuyendo al género masculino cualidades que eran consideradas femeninas en la tradición misógina, como la irracionalidad:

Una dama digna de alabanza y elogios por sus virtudes me ha rogado que responda a algunos incautos que se han atrevido a escribir contra el honor de las mujeres movidos por las pasiones y completamente ajenos a la razón, puesto que

³⁷ Un manuscrito se encuentra Biblioteca Riccardiana, Florencia, *Cod. Riccardiano* 2293. Este manuscrito contiene una copia del *Libro delle lodi e commendazione delle donne*, que ha servido como base para ediciones posteriores, como la de Luigi Sorrento, publicada en 1911 por la Società Editrice “Dante Alighieri” en Milán, que transcribe algunos fragmentos y la edición crítica de 1999 de Giuseppe Lombardi, por la editorial Vecchiarelli, que ofrece una introducción extensa, notas y comentarios que contextualizan la obra en el marco del Humanismo renacentista. Sigue cronológicamente la edición del 2000 también de Giuseppe Lombardi, publicada por la asociación Roma nel Rinascimento. La edición de Eva Rammairone de 2014, ofrece un perfil histórico, artístico y literario de Vespasiano da Bisticci, incluyendo la edición crítica de un tratado inédito, lo que proporciona contexto adicional para comprender su obra y su pensamiento. Cronológicamente, la última edición crítica es la de Francisco José Rodríguez-Mesa del 2024 que contiene la traducción en español del texto.

³⁸ Humanista, librero y copista en Florencia recibía encargos de príncipes y eruditos italianos, como Cosimo de’ Medici o Federico da Montefeltro (duque de Urbino). Biógrafo famoso en su tiempo, sobre todo por su obra *Vite di uomini illustri del secolo XV*, obra biográfica que ofrece un retrato detallado de importantes figuras de su época, incluyendo líderes políticos, intelectuales y religiosos.

³⁹ Como señala Rodríguez Mesa (2024), el autor olvida mencionar los ámbitos públicos en los que las mujeres podrían destacar.

⁴⁰ Como sostiene también Cristine de Pizan en *La ciudad de las damas* (1505) “hay locos que creen, cuando oyen decir que Dios hizo al hombre a su imagen, que se trata del cuerpo físico. Nada más falso [...]. Al contrario, se trata del alma, reflejo de la imagen divina, y esta alma, en verdad, Dios la creó tan buena y noble, idéntica en el cuerpo de la mujer y del varón. Christine de Pizan (2006, 81).

censurar de forma presuntuosa a los hombres o a las mujeres no es algo que se deba hacer. Además, estas críticas a las mujeres se fundan en hechos ficticios y fabulosos, pues son ajenas a las santas Escrituras, por ello, al criticar los frutos de la creación de Dios – tal y como son las mujeres y los hombres – dañan y critican al Creador del universo, que ha creado todo lo existente y, puesto que Dios ha creado todas las cosas, [13v] no pueden sino ser buenas por naturaleza⁴¹.

Una vez establecida una misma naturaleza para hombres y mujeres, Vespasiano da Bisticci demuestra que el argumento misógino de la inferioridad femenina no solo afecta a las cuestiones biológicas, sino que su objetivo es impedir a las mujeres el acceso al ámbito político y social y su participación en ellos:

Luego argumentan la imperfección de la mujer a partir de una razón inferida de los sentidos. Porque, al ser frías por naturaleza, tienen espíritus menos templados que, al ser esclavos de los sentidos, se vuelven indudablemente débiles y delicados. A causa de esa imperfección, desean apartar a las mujeres de los cargos públicos y de todas las magistraturas, pues estarían totalmente privadas de razón y de la capacidad de tomar las mejores decisiones, y creen que sólo se les debe confiar el cuidado de la familia, ya que correspondería a los varones procurar las cosas necesarias y a las mujeres proteger lo producido⁴².

Tanto Vespasiano da Bisticci como Pompeo Colonna defienden la superioridad femenina. El primero en un ámbito moral y privado: “A quienes, de forma temeraria, las censuran sin distinguir a aquellas que poseen virtud y bondad en grado superlativo de las que se comportan de manera opuesta, con lo que faltan el respeto a las infinitas mujeres que han sido para todo el mundo ejemplo de encomiable constancia, de la fe más ardiente y de una caridad sin límites”⁴³. El segundo, en un ámbito público, como sostiene Nicoletta Barazzano “en la constante comparación entre el hombre y la mujer, que el autor escenifica en las páginas de la *Apologia*, el primero inevitablemente sale perdedor frente a una mujer que brilla gracias a sus cualidades intrínsecas, especialmente aquellas que posee en alto grado la clienta y destinataria de la obra, Vittoria Colonna”⁴⁴.

Esta visión resuena con el pensamiento de Christine de Pizan (*La ciudad de las damas*, 1405), quien argumentaba que las mujeres debían gozar de los mismos derechos y deberes en la sociedad.

⁴¹ Vespasiano da Bisticci (2024, 145).

⁴² Vespasiano da Bisticci (2024, 172).

⁴³ Ivi (135).

⁴⁴ Barazzano (2025, 18).

3. Mujeres ciudadanas

El nuevo papel de la esposa requiere una educación humanista para poder afrontar tanto el gobierno de la casa como el gobierno de ciudad⁴⁵, entendida como una extensión del cuidado de su familia, que no comprende solo la educación y el bienestar de los hijos, sino también de los súbditos como le escribe Leonor de Aragón, que ejerce su gobierno como duquesa regente de Ferrara, a su hija en una de sus cartas en 1491:

Pues bien sabéis que quien tiene marido y estatus también debe afrontar fatigas, recordando que también habréis de tener hijos y que es necesario atender a su mantenimiento y cuidado, así como ocuparse de todo lo que sea necesario para sus súbditos y ciudadanos, según las circunstancias lo requieran⁴⁶.

Varios de estos autores filóginos subrayan la colaboración que debe existir entre hombres y mujeres en las cuestiones públicas, basándose en la *Política* de Aristóteles, en la que se define al ciudadano como aquel que gobierna y a la vez es gobernado. Para el filósofo griego, el ciudadano tiene la capacidad de socializar y relacionarse en sociedad, cualidades subrayadas en las mujeres. Se siente la influencia del modelo de *La ciudad de las damas* de Christine de Pizan que sostiene que “el bien público o común no es otra cosa que el general provecho para una ciudad, un país o una comunidad, donde todos los miembros, hombres y mujeres, toman parte y disfrutan de algo”⁴⁷. Galeazzo Capra señala que, además, las mujeres fueron las fundadoras de ciudades, lo que equivale a decir que actuaron al servicio del bien común:

⁴⁵ Aonio Pallero, en su tratado *Dell'economia o vero del Governo della casa* (1555), traza el paralelismo entre estos dos gobiernos; “Como ya dijimos anteriormente, los reinos y los señoríos se asemejan al regimiento y al gobierno familiares. Así pues, del mismo modo que a quien se le da el báculo le corresponde el gobernar la ciudad y a los habitantes que residen tras sus muros, de igual manera se aplica a quien se le encarga el cuidado y la protección de su familia, única persona que mandará en la casa y en las posesiones de los sirvientes. Por otro lado, señoras, le tocará al rey, elegido antes o después por sus ciudadanos, procurar que en su ciudad se viva de forma ordenada, tal y como le ocurre a la noble mujer elegida por su marido para desarrollar con plena competencia un claro marco de actuación: el de llevar el peso de gobernar su casa con orden. De ahí que, cuanto más glorioso sea el lugar gobernado, más confortable y seguro se tornará ante las múltiples opiniones profesadas por las mentes de los hombres”, Pallero (2024, 47).

⁴⁶ Eleonora d'Aragona a Isabella Gonzaga, Ferrara 15 aprile 1491, *Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga*, b. 1185.

⁴⁷ Christine de Pizan (2006, 226).

Pero no ven con cuánta trivialidad dicen una mentira, porque antiguamente los asuntos civiles eran tratados tanto por hombres como por mujeres y éstas dictaron muchas leyes, como la Sibila de Cumas Amaltea ya nombrada, Dido que edificó la ciudad de Cartago y dio a los cartagineses las leyes de convivencia y muchas otras en muchos lugares⁴⁸.

Resulta inevitable la referencia al libro *La ciudad de las damas* (1505) de Cristine de Pizan, que supone la construcción de una ciudad simbólica, emblema de un nuevo saber filógino que rechaza la misoginia, en la que las mujeres del pasado constituyen los cimientos y las piedras con las que esa ciudad se construye. La relación entre lo público y lo privado la expone Lodovico Dolce⁴⁹ en su tratado *Dialogo della institution delle donne secondo li tre stati, che cadono nella vita humana* (1545), en el que ambos ámbitos no existen por separado y de forma aislada, sino que se encuentran en relación y lo público se construye a través de lo privado:

Como ha sido dicho, no sin razón, por un gran filósofo, aquellas ciudades en las cuales la disciplina de las mujeres es deficiente, son ciudades privadas de una gran parte de su felicidad. Y, sin duda, no puede haber una miseria mayor que aquella en la que se debe pasar toda la vida, que nos ha sido concedida por Dios, en compañía de una persona malvada; lo cual, si aquel sabio hombre lo dijo acertadamente sobre las ciudades, con más razón puede decirse cuando se trata de una casa privada. Porque cuando las cosas privadas van mal, las públicas no pueden ir bien⁵⁰.

Dolce no se olvida de mencionar a mujeres que, aunque no actúen en el gobierno, de todos modos, recubren un papel en lo público, como es el caso de las oradoras: “después de las reinas, mencionar también a las mujeres privadas, no querría omitir a Cassandra Fedele, de mi ciudad, una mujer pudorosa y tan erudita que muchas veces debatía públicamente con grandísimo honor, y entre las epístolas de Poliziano”⁵¹.

⁴⁸ Capra (2024, 91-92).

⁴⁹ Lodovico Dolce nace en Venecia entre 1508 y 1510, realizó sus estudios en la Universidad de Padua y, de vuelta a su ciudad natal, colaboró con diferentes editores, como Gabriele Giolito de' Ferrari, Aldo Manuzio y los hermanos Sessa, para los que trabajó como polígrafo. Su tratado sigue el modelo de Juan Luis Vives *De institutione foeminae Christianae*, (1524) con un marcado carácter pedagógico y moralista. El *Dialogo* se desarrolla entre dos interlocutores, Flaminio y Dorotea, y está compuesto por tres libros, cada uno de los cuales está dedicado al papel de la mujer según su posición: como virgen y joven doncella, como casada y como viuda. Sobre el autor existen recientes estudios de Boubara (2020 y 2021), que ha realizado con Spiros Koutrakis la edición moderna. Dolce (2024).

⁵⁰ Dolce (2024, 26).

⁵¹ Ivi (41).

Dolce señala que la especificidad femenina puede ser útil en los asuntos políticos, y se convierte en un recurso cuando se trata de vencer al enemigo, como sucede con Judith, cuya historia se vincula directamente con los asuntos públicos y la salvación de la ciudad:

Ella vestía el hábito de viuda, que nunca se quitó en todos sus años, salvo una sola vez y por un tiempo brevísimo. Aquella vez fue por la salvación de la patria. Se engalanó con vestidos muy ricos y pomposos, no para parecer hermosa ni para agradar la vista de los amantes, sino para arrebatarle la vida al enemigo de la ciudad santa y de la religión divina. Su amor por la patria era grande, y grande era su respeto por los príncipes y los sabios de su ciudad, a quienes dio esperanza, apartó de la ignorancia y ofreció consejo con la virtud de sus palabras. Al final, fue tan grande la llama que ardía dentro de ella que hizo posible que una sola mujer, desarmada, derrotara a aquel que tantos hombres armados esperaban poder vencer⁵².

En la misma línea Pompeo Colonna sostiene que la colaboración de las mujeres no solo en el gobierno de la ciudad, sino también en todas las actividades sociales, es un elemento clave del progreso y de la civilización:

Por lo tanto, para que una comunidad bien estructurada sea más firme y estable y crezca en poco tiempo, que las mujeres se dediquen a los oficios públicos, laboriosos y varoniles, con asidua y cuidadosa atención y cuidado, siguiendo las costumbres de los Espartanos, entre los que, mientras estuvieron vigentes las leyes de Licurgo, siempre se tuvo la mayor importancia a la fortaleza: ellos que, hombres y mujeres, se serenaron cazando, corriendo, soportando el hambre y la sed, el calor y el frío⁵³.

Luigi Dardano afirma que sin las mujeres “ninguna ciudad, ni siquiera el mismo mundo, como diré, puede mantenerse”⁵⁴. En su tratado, dedica una sección a hablar de las mujeres de diferentes pueblos que colaboraron con los hombres en la liberación de sus ciudades, nombrando a las mujeres de Sagunto, las mujeres celtas, atenienses, persas, romanas y otras, citando diferentes episodios de asedios en los que las mujeres jugaron un papel fundamental en la salvación de sus ciudades⁵⁵:

⁵² Ivi (126).

⁵³ Pompeo Colonna (2025, 34).

⁵⁴ Dardano (2024, 106)

⁵⁵ En estos ejemplos reproduce los ejemplos ya mencionados por Capra, en su *Dell'eccellenza e dignità delle donne*, quien añade también el nombre de algunas combatientes y comandantes de sus ejércitos, como Camila reina de los Volscos y Boudica de Britania.

Y he decidido, al concluir, no omitir algunos pocos relatos de sus notables gestas: abarcando un gran número de mujeres honestas y alabadas, por cuyas obras, virtudes, ingenio y espíritu han sido liberados incontables ciudadanos, tierras y provincias, y no solo por mujeres de alta cuna, sino también por siervas⁵⁶.

La idea de la colaboración entre hombres y mujeres se encuentra de nuevo en Paolo Giovio⁵⁷, que escribe en latín el *Dialogus de viris et foeminis aetate nostra florentibus* (1528-1529)⁵⁸, que presenta una serie de conversaciones ambientadas en la isla de Isquia entre cuatro interlocutores: Giovio (Iovius), Alfonso d'Avalos, comandante imperial, el Marqués del Vasto (Davalus) y el jurista napolitano Antonio Muscettola (Musetius). La obra está dividida en tres libros que pasan en reseña una serie de figuras contemporáneas: hombres de armas (*Libro Primero*), hombres de letras (*Libro Segundo*) y mujeres de alta cultura (*Libro Tercero*). Este último comprende catálogo de 101 figuras de mujeres memorables más influyentes de su época, entre las que se encuentra Vittoria Colonna, su anfitriona y “matrocinadora”. La isla de Isquia que ella regenta se presenta como un espacio predominantemente femenino, compartido por Giovanna y Maria d'Aragona y Costanza d'Avalos, duquesa de Amalfi.

Giovio presenta a Vittoria Colonna no solo como lectora y escritora ideal, de la que destaca su formación clásica y su relación con los autores antiguos, sino también como mujer virilizada, que en el físico y en el carácter presenta rasgos masculinos, como la vitalidad, la nariz aguileña, la severidad, la audacia y su competencia en asuntos militares, lo que la convierte en una consejera digna para su esposo. También la metáfora que utiliza Giovio la convierte en un estado en sí misma: “Esta mujer única prevalece sobre todas las demás, así como Roma misma, que alcanzó una gloria tan grandiosa, superó en agosto renombre a todos los estados individuales del mundo”⁵⁹. En esta descripción, Giovio parece asumir las

⁵⁶ Dardano (2024, 234).

⁵⁷ Humanista, médico, historiador, conocido por sus biografías y su *Historiarum sui temporis libri XLV*, una obra monumental sobre la historia contemporánea de su tiempo.

⁵⁸ Los manuscritos de esta obra se encuentran en la Biblioteca Nacional de Francia (Signatura: *Latin 8661*), en la Biblioteca Apostólica Vaticana, (Signatura: *Vat. Lat. 5221*) y en la Biblioteca Ambrosiana de Milán (Signatura: *H 75 inf*). En Italia existe una edición y traducción moderna de la obra: la Franco Minonzio, titulada *Dialogo sugli uomini e le donne illustri del nostro tempo*, que ofrece una traducción al italiano y un análisis detallado del texto (2011 primer volumen y 2013 segundo volumen), mientras que en España no hay casi estudios y no existen traducciones y ediciones. Otros estudios sobre el autor y su obra son los de Gouwens (2014 y 2015), Goethals (2015), Maxson (2020), y, más recientemente, Michelacci (2023).

⁵⁹ Giovio (2011, 502–03).

ideas de Cristine de Pizan en torno a las cualidades no estáticas atribuidas a hombres y mujeres, ambos se oponen a las interpretaciones esencialistas y dualistas de la naturaleza masculina y femenina derivadas de la tradición escolástica.

Conclusiones

Los textos presentados constituyen eslabones imprescindibles dentro del contexto de la *Querelle des Femmes*, a través de los cuales sus autores filóginos contribuyeron a legitimar la presencia de las mujeres en la esfera pública, promoviendo su participación en la educación, la cultura, la política y el gobierno. Las galerías de mujeres ilustres construyen un árbol genealógico de mujeres fuertes con capacidad de acción, en cuyas gestas se encuentran antecedentes para las que ocupan cargos de poder en el Renacimiento o, simplemente, se desenvuelven en el ámbito público. Estas mujeres, en muchos casos, no dejan de desempeñar sus papeles de esposas y madres y su proyección política queda simbolizada como una extensión del ámbito privado y familiar.

Aunque la mayoría de los textos hablan de las cualidades morales, la superioridad de las mujeres en este ámbito termina siendo un elemento a su favor de su participación en el ámbito público, puesto que las virtudes que componen esa superioridad se convierten en elementos esenciales de la ciudadanía, entendida como “forma de vivir” y como pertenencia a una comunidad, pero también conducen a la consecución de la fama, es decir, al reconocimiento público, a la autoridad y al recuerdo colectivo.

Por otro lado, al establecer una misma naturaleza para ambos géneros, se rompe con la tradición escolástica esencialista que separaba rígidamente los géneros, para demostrar que las cualidades son intercambiables: las mujeres pueden hacer propias las varoniles y los escritores filóginos adoptan las femeninas. Los textos analizados rompen los roles que asignan espacios y tareas predeterminadas a ambos géneros y atribuyen responsabilidades y culpas al género masculino, en contra de la tradición misógina que las atribuía al femenino. Colocan a las mujeres en un espacio exterior y público, visibilizando su presencia en momentos históricamente decisivos de la cultura y la sociedad occidental y sus experiencias en las ciudades en el presente. Afirman la autoridad de las mujeres, en contra de las voces que la niegan, en el uso de la oratoria, relacionando su uso de la palabra con el fundamento mismo de la polis.

Los escritores filóginos expuestos construyen el sentido de la pertenencia de las mujeres a la comunidad, bien a través de sus gestas en la Historia, bien a través de los ejemplos vivientes del presente, relacionando el concepto de ciudadanía con la razón de ser de la civilidad a la que las mujeres contribuyen activamente a través de las redes de relaciones. Aunque la ciudadanía de la que se habla es ideal, moral y simbólica, más que real, en la misma línea que exponía Cristine de Pizan en *La ciudad de las damas*, constituye un elemento importante en el rechazo de la naturaleza animal de las mujeres y en la afirmación de su incorporación en la comunidad de iguales que la ciudad idealmente representa.

Bibliografía

- Agrippa H. C. (1990), *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, a cura di Roland Antonioli, Charles Béné e Odette Sauvage, Geneva: Droz.
- Arriaga Flórez M., Moreno Lago E. (2023). *Dedicatarias de I Cento sonetti de Alessandro Piccolomini*, “Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del siglo de Oro”, 11, 2: 183-197.
- Benson P J. (1992), *The Invention of the Renaissance Woman: The Challenge of Female Independence in the Literature and Thought of Italy and England*, University Park Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Boubara A. (2020), *I ragionamenti di Lodovico Dolce sulla Institution della vergine*. “Revista De La Sociedad Española De Italianistas”, 14: 51-59.
- (2021), *Lodovico Dolce nella storia delle idee femministe*, “Revista Internacional De Pensamiento Político”, 16: 149-160.
- Bruni R. L., Zancani D. (1984), *Antonio Cornazzano. Le opere a stampa*, “La Bibliofilia”, 86, I: 1-61, in part. 8, 34.
- (1989), *Antonio Cornazzano. La tradizione manoscritta*, “La Bibliofilia”, 91: 1-49, in part. 32-33 n. 79.
- (1992), *Antonio Cornazzano: La tradizione testuale*, Firenze: Olschki.
- Caputo V. (2008), *Una galleria di donne illustri: il De mulieribus claris da Giovanni Boccaccio a Giuseppe Betussi*, “Cahiers d'études italiennes”, 8: 131-147.
- Carapezza S. (2022), *La regina Vashti nel De mulieribus admirandis di Antonio Cornazzano*, “Rivista di letteratura italiana”, XL, 3: 25-43.
- Colonna P. (2015), *“Apologia mulierum”*. In *difesa delle donne*, a cura di Minonzio F, Como: New Press.

- Colonna P. (2024), *In Defense of Women: A Bilingual Edition*. ed. e trad. a cura di Margaret L. King, (Foreword & Postscript), Toronto: Iter Press.
- (2025), *Apologia mulierum*, ed. a cura di Nicoletta Bazzano, Madrid: Dykinson.
- Comboni A. (1987), *Per l'edizione delle rime di Antonio Cornazano*, “Studi di filologia italiana”, 45: 101-150, in part. 105, 118, 139.
- da Bisticci Vespasiano (2024), *Libro delle lodi e comendationi delle donne. Libro de las alabanzas y elogios de las mujeres*, edición crítica y traducción de José Francisco Rodríguez Mesa, Madrid: Dykinson.
- Dardano L. (2024), *La bella e dotta difesa delle donne*, edición crítica italiana de María Mascarell García, Madrid: Dykinson.
- de Pizan C. (2006), *La ciudad de las damas*, edición y traducción de Marie-José Lemarchand, Madrid, Siruela.
- De Rosa R. (ed.) (2023), *Antonio Cornazzano, De excellentium virorum principibus e De mulieribus admirandi*, Pisa: Università di Pisa.
- Dolce L. (2024), *Dialogo di M. Lodovico Dolce della institutione delle donne secondo li tre stati, che cadono nella vita humana*, edición crítica italiana de Kostantina Boumpara y Spiros Koutrakis, Madrid: Dykinson.
- Equicola M. (2024), *Perigynaecom. A cerca de las mujeres*, edición crítica y traducción de Francisco José Rodríguez Mesa, Madrid: Dykinson.
- Fahy C. (1956), *Three Early Renaissance Treatises on Women*, “Italian Studies”, 13: 30-55.
- (1960), *The De mulieribus admirandis of Antonio Cornazzano*, “La Bibliofilia”, 62: 144-174, in part. 161 n. 1.
- Foucault M. (1992), *Microfísica del poder*, edición crítica y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uriá, Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Giovio P. (2011), *Dialogo sugli uomini e le donne illustri del nostro tempo*, ed. y trad. Franco Minonzio, 2 vols., Torino: Arago.
- Goethals J. (2015), *The Flowers of Italian Literature: Language, Imitation, and Gender Debates in Paolo Giovio's Dialogus de viris et foeminis aetate nostra florentibus*, “The Italianist”, 35, 2: 274-297.
- Goggio B. (1487), *Ad divam Eleonoram de Aragona Inclitam ducissam ferriarie de laudibus mulierum* Bartholomei Gogii, British Library, Additional MS. 17, 415, ff. 11v-12;
- Gouwens K. (2014), *Meanings of Masculinity in Paolo Giovio's "Ischian" Dialogues*, “I Tatti Studies in the Italian Renaissance”, 17, 1: 79-101.
- (2015), *Female Virtue and the Embodiment of Beauty: Vittoria Colonna in Paolo Giovio's Notable Men and Women*, “Renaissance Quarterly”, 68, 1: 33-97.

- Gundersheimer W. L. (1980), *Bartolomeo Goggio: A Feminist in Renaissance Ferrara*, "Renaissance Quarterly", 33: 175-200.
- James C. P. (2011), *Margherita Cantelmo and the Worth of Women in Renaissance Italy*. En K. Green K., Mews C. J.(ed.). *Virtue Ethics for Women 1250–1500* (pp.145-163), London, New York: Springer.
- James C. P., Kent F. W. (2009), *Margherita Cantelmo and Agostino Strozzi: friendship's gifts and a portrait medal by Costanzo da Ferrara*, "I Tatti Studies in the Italian Renaissance", 12: 85-115.
- Jordan C. (2015), *The Renaissance Debate on Women* (ed. Constance Jordan). *Women and Humanism in the Renaissance* (ed. Patricia Philippp). *Apologia mulierum. In difesa delle donne*, Franco Minonzio. Como: New Press Edizioni.
- King M. L. (1993), *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid: Alianza.
- (2024), *In Defense of Women: A Bilingual Edition*, Franco Minonzio e Iter Press Universidad de Chicago.
- Kolsky S. (2005). *The Ghost of Boccaccio. Writings on Famous Women in Renaissance Italy*, "Late Medieval and Early Modern Studies 7", Turnhout: Brepols.
- Lukács G. (1937), *La novela histórica*. Traducción al español de Andreu Abelló, México: Editorial Era.
- Marcucci S. (2008), *Le donne illustri nel De mulieribus admirandis di Antonio Cornazzano. In assenza del re: le reggenti dal XIV al XVII secolo: Piemonte ed Europa. -(Biblioteca dell'Archivum Romanicum" Serie I, Storia, letteratura, paleografia; 354: 57-108.*
- Mascarell Garcia M. (2025), *Morder la manzana: Luigi Dardano e Isotta Nogarola del lado de Eva*, "TRANSFER. Revista electrónica sobre Estudios de Traducción e Interculturalidad/e-Journal on Translation and Intercultural Studies", 20, 2: 98-115.
- McClure G. W. (1991), *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton: Princeton University Press.
- Michelacci L. (2023), *The Paradox of Shape*, "Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme", 46, 3/4: 241-264.
- Paleario A. (2024), *Acerca de la economía o de la administración de la casa*, edición crítica y traducción de José García Fernández., Madrid: Dykinson.
- Palmieri M. (1529), *Libro della uita ciuile composta da Mattheo Palmieri cittadino fiorentino*, Firenze: Herederos de Filippo di Giunta.

- Piccolomini A. (2024), *Oración en alabanza de las mujeres: oración fúnebre por Aurelia Petrucci*, edición crítica y traducción de Mercedes Arriaga Flórez, Madrid: Dykinson.
- Plastina S. (2017), *Mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno. La natura della donna nel Rinascimento europeo*, Roma: Carrocci.
- Ramírez Almazán M. D., Vargas Martínez A. (2022), “*Creada a imagen y semejanza divina*”. *Sobre Defensione delle donne (Alegato en defensa de las mujeres) de Agostino Strozzi*, *LaborHistórico*, 8, 3: 38-52.
- Rammairone E. (2014), *Vespasiano da Bisticci, “il principe de’ librai del mondo”. Profilo storico, artistico e letterario. Con l’edizione critica dell’inedito Trattato contro a la ingratitudine*.
- Robin D. (2012), *The Breasts of Vittoria Colonna*, “*California Italian Studies*”, 3: 1-15.
- Rodríguez-Mesa F. J. (a cura di) (2024), *El libro de las alabanzas y elogios de las mujeres*, Madrid: Dykinson.
- Strozzi A. (2024), *En defensa de las mujeres*, Edición crítica y traducción española de M. Dolores Ramírez Almazán y Ana Vargas Martínez, Madrid: Dykinson.
- Vargas Martínez A. (2016), *La Querella de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Madrid: Editorial Fundamentos.
- Vecce C. (1990), *Paolo Giovio e Vittoria Colonna*, “*Periodico della Società Storica Comense*”, 54: 67-93.
- Velázquez Delgado J. (1998), *¿Qué es el Renacimiento? La idea de Renacimiento en la conciencia histórica de la modernidad*, México, D.F.: Eds. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Werner L. G. (1980), *Bartolommeo Goggio: A Feminist in Renaissance Ferrara*, *Renaissance Quarterly*, 33: 175-200.
- Zancani D. (2017), *Writing for Women Rulers in Quattrocento Italy: Antonio Cornazzano*, Panizza L. (ed.), *Women in Italian Renaissance Culture and Society*, Londra: Routledge, 56-74.

Isotta Nogarola y Teresa de Cartagena

Dos tentativas femeninas de acceso a la República masculina de las letras por la puerta estrecha de la teología

José Luis Egío

Isotta Nogarola and Teresa of Cartagena. Two female attempts to enter the male Republic of letters through the narrow door of theology

Abstract: This article offers a comparative perspective on two of the main theological-philosophical works written by women in the cultural context of the Christian Latin Mediterranean in the mid-fifteenth century: the Latin *contentio De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato*, written by the Veronese humanist Isotta Nogarola (1418-66) in 1451, and the treatise *Admiración operum Dey*, written around 1475 by Teresa de Cartagena, a nun from Burgos (c. 1425- c. 1482). The two works would seem, at first sight, to be in opposition, since Nogarola writes with the intention of exonerating the involuntary and naturally ignorant Eve from responsibility for original sin, while Cartagena tries, on the other hand, to defend women's capacity for reasoning and writing when their nature - more limited intellectually than that of the male - receives the supernatural help of the omnipotent God. However, despite this apparent difference, both authors coincide in trying to assert the weight of women's voices in a field of knowledge as complex and guarded as theology. Drawing on a literal exegesis of the Bible (against the most misogynist exegetes) and relying on authors (Church Fathers, scholastic thinkers) and patriarchal ideas commonly assumed as authorities by the *virii probi* of their time, Nogarola and Cartagena embark on a path of concessions to gain access to the masculine Republic of letters. Amidst apologies for their boldness as authors and apparent concessions to patriarchal tradition, a series of philogynist arguments expressed with great rhetorical subtlety find their way into Nogarola's and Cartagena's writings.

Keywords: *Querelle des femmes*; Isotta Nogarola; Teresa de Cartagena; Original Sin; Biblical Exegesis.

* Departamento Filosofía y Sociedad, UCM (jegio@ucm.es; ORCID: 0000-0002-9256-8490).

1. Introducción

La lectura en paralelo de dos textos escritos por mujeres del Mediterráneo cristiano en las décadas centrales del siglo XV, el diálogo latino *De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato*, escrito por la humanista veronesa Isotta Nogarola (1418-66) en 1451, y el tratado *Admiraçion operum Dey*, escrito por la monja clarisa burgalesa Teresa de Cartagena (c. 1425- c. 1482) en torno a 1475, nos permite rastrear un sinfín de semejanzas y diferencias significativas.

Pertenecientes ambas a linajes que, desde al menos dos generaciones, habían sobresalido en el cultivo de las letras¹, ambas autoras han sido objeto de un interés contemporáneo que les ha restituido la fama que la construcción patriarcal de los cánones literarios y filosóficos les había arrebatado. Numerosos estudios monográficos en forma de libros y artículos publicados ya en este nuestro siglo XXI, que iremos mencionando a lo largo de esta contribución, hacen que hoy resulten tanto o más conocidas las vidas y obras de Isotta Nogarola y Teresa de Cartagena que las de otros familiares tradicionalmente célebres como el sobrino de la primera, Ludovico Nogarola (1490-1558) o el tío de la segunda, Alonso de Cartagena (1384-1456). Tales avances en la investigación nos eximen de reiterar informaciones biográficas y sobre el contexto de escritura del *De Pari aut Impari* y de la *Admiraçion*, limitándonos en este artículo a mencionar apenas algunos datos que resultan significativos para nuestros propósitos.

A priori y más allá de su carácter coetáneo, pudiera parecer que el propósito y contenido de ambas obras resulta muy divergente e incluso opuesto. Nogarola intenta en sus epístolas latinas y eruditas básicamente exculpar a Eva de la comisión del pecado original por su ignorancia natural e ‘invencible’ y su inferioridad intelectual y moral con respecto al hombre. Cartagena defiende en cambio, en su obra vernácula, escrita con mucha mayor modestia y menos recursos literarios que la de su coetánea padana, que la mujer puede en virtud de su condición racional y apoyada por la gracia divina realizar meritorias obras intelectuales, que iguallen e incluso superen a las acometidas por los hombres. Esta contrariedad aparente se diluye si atendemos a aspectos como el uso compartido de una misma serie

¹ Un rastreo exhaustivo de los orígenes familiares de Teresa de Cartagena y los círculos nobiliarios y literarios en los que se movía en las páginas iniciales de Conde (2015) y en los capítulos I-III de la monografía que le dedicó Cortés Timoner (2004). En cuanto a las distintas reconstrucciones académicas de la biografía de Isotta Nogarola, merece la pena destacar el artículo, ya clásico, de Margaret King (1978) y las noticias biográficas que se entrecruzan en la edición en inglés de su epistolario, contextualizándolo. Margaret King y Diana Robin (2003).

de fuentes/autoridades, la práctica por ambas autoras de la exégesis bíblica o la aplicación de una serie de estrategias retóricas de disimulación e inversión irónica de determinados planteamientos patriarcales. Como mostraremos en esta contribución, comparten, sobre todo, Nogarola y Cartagena, una perspectiva esperanzada en que sus conocimientos de las autoridades y métodos propios de la producción de saber teológico, tanto en el plano especulativo como normativo, las llevará a ser asumidas como pares por los autores masculinos imbuidos en el cultivo de esas mismas prácticas de producción de conocimiento y educados en el mismo respeto a las autoridades clásicas, patrísticas y escolásticas que constituyen el fundamento de su saber.

2. Isotta Nogarola (1418-66) y el uso alternativo de la tradición normativa patriarcal en *De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato* (1451)

El debate epistolar entre Isotta Nogarola y su amigo, el humanista veneciano Ludovico Foscarini (1409-80), titulado *De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato* (1451) ha sido más conocido en la edición que el bisnieto de la autora, Francesco Nogarola, impulsó en Venecia en 1563 (en el famoso taller de Paolo Manuzio)² y en la que transformó las cartas intercambiadas entre ambos humanistas un siglo antes en un diálogo³. La contribución de Isotta Nogarola consiste, ante todo, en un ejercicio de exégesis del mito bíblico de la creación de Adán y Eva, la vida alegre e inconsciente de ambos en el estado de inocencia y su expulsión del Paraíso tras caer en el pecado.

Con su tratado, la humanista padana se enfrentará a la larga tradición de autores cristianos que había hecho responsable a Eva de la caída de la humanidad en desgracia, por haber tentado o engañado a su marido,

² Nogarola (1563).

³ Publicado con el título *Dialogus quo utrum Adam vel Eva magis peccaverit*. Francesco Nogarola, bisnieto de Isotta Nogarola, transformó los argumentos contenidos en las cartas de Ludovico Foscarini en alocuciones de su hermano Ludovico. Se trató del hermano más querido por Isotta Nogarola, como hacen constar las noticias biográficas que poseemos de ambos, el poema elegíaco de la figura de la humanista escrito a su muerte por el humanista Gian Mario Filelfo y la propia elegía funeraria de Ludovico Nogarola, François (2023). En el diálogo de 1563 es designado a partir de su condición de Protonotario Apostólico. Francesco Nogarola añade también como personaje mediador del diálogo entre los hermanos a Giovanni Navagero, quien había sido podestà de Verona en 1425. Al parecer, Francesco quería congraciarse con su descendiente, Bernardo Navagero (1507-1565), dedicándole la edición de la obra de su abuela, Cox (2008, 11).

induciéndole a comer el fruto del árbol prohibido. Pese a ciertos matices diferenciales, esta posición había sido respaldada a lo largo de los siglos por autores como Jerónimo, Tertuliano, Ambrosio, Juan Crisóstomo, Pedro Comestor, Aquino o Buenaventura. Incluso autoras influyentes como Hildegard von Bingen se habían adherido a esta opinión, omnipresente tanto en las obras teológicas de los autores citados como en fuentes de naturaleza jurídica (piénsese en el *Decreto* de Graciano o el influyente tratado demonológico *Malleus maleficarum*)⁴.

En el plano temático, la obra de Nogarola no puede ser considerada como excesivamente original, pues la defensa de Eva frente a la tradición exegética patriarcal, la rehabilitación de su figura e incluso la “inversión” de los estereotipos de la Eva mentirosa, traidora y desobediente por antonomasia fue una de las constantes en las intervenciones a favor de las mujeres que se producen en el contexto de la *Querelle des femmes* del siglo XV, tanto en lengua italiana como castellana⁵.

Mientras que en la versión original de la obra, una “contentio” escolástica desprovista de contexto y sin apenas formalidades, es Ludovico Foscarini quien, comentando una sentencia atribuida a Agustín de Hipona (“peccaverunt impari sexu sed pari fastu”), introduce abruptamente la tesis de que “Eva damnabilior fuit”⁶, haciéndola seguir de una serie de argumentos a los que, páginas después, responderá Isotta Nogarola, la versión del texto reelaborada por Francesco Nogarola realiza un planteamiento más complejo de la situación comunicativa. En este artículo tendremos en cuenta ambas versiones. Aunque se trata de una posibilidad que la historiografía precedente no ha considerado, no resulta descartable que Francesco Nogarola contara como parte del patrimonio familiar y empleara en la edición de 1563 versiones de la obra o materiales suplementarios no hallados por el bibliófilo húngaro Alexander Apponyi de Nagyappony (1844-1925) y el editor Eugenius Abel cuando, en 1886, rescataron del olvido las obras de Isotta Nogarola⁷.

⁴ Un repaso a estas y otras fuentes en Higgins (1976).

⁵ Sampedro (2018, 39-40). No siendo el objeto de este artículo el hacer una genealogía de estas referencias críticas a la tradición exegética patriarcal, remitimos a los trabajos de Vargas Martínez (2013) y, en particular (2016, 234-253), sección en la que la profesora Ana Vargas ofrece una amplia reconstrucción de los intentos de los escritores y escritoras filóginas por rehabilitar a Eva en tanto que pieza clave de la estrategia destinada a subrayar la valía moral de las mujeres.

⁶ Seguimos la edición más reciente del texto latino, que mejora sustancialmente la versión ofrecida por Eugenius Abel en su edición decimonónica de las *Opera Omnia* de Nogarola, Nogarola (1886).

⁷ King (1978, 820).

En la versión del texto de 1563, es la escritora quien plantea bruscamente el tema del debate en cuestión: ¿quién fue más culpable, Adán o Eva? Aprovecha para ello la primera idea planteada por su hermano Ludovico, el protonotario apostólico, en un diálogo que, de forma muy notoria, no se pierde en ningún momento en anécdotas ni en digresiones. Ante la felicidad de Navagero (el personaje que sustituye a Foscarini en el texto editado en 1563), extasiado por la belleza de su lugar de encuentro, la villa familiar de los Nogarola, y de la humanista italiana, muy feliz también por el hecho de que la visita de un foráneo culto fuera una ocasión propicia para enzarzarse en una conversación muy agradable, Ludovico introduce el tópico del *memento mori*: no estaba mal recordar, como él hacía en tanto que religioso que esta felicidad de la que los tres disfrutaban en el momento de su encuentro era tan sólo temporal y no eterna ni tan perfecta como la que Adán y Eva hubieran podido gozar en el Paraíso:

Certo che all'umane cose è lasciata una cotal tinta di felicità; ma poichè esse non son niente affatto durevoli, ed ella di necessità perisce. Donde, da che i primi parenti disobbedirono al Signore, anche il nome di felicità abbiamo già perduto. Deh tribolatissima condizione! tutto il genere umano dover pagare la colpa di un uomo e d'una donna⁸!

Ante este recordatorio un tanto abrupto de que, por la culpa de Adán y Eva, la felicidad de que los humanos podían gozar era sólo pasajera, esgrime la autora -también de forma rápida y sin miramientos- su postura de que, sin duda, fue Adán quien pecó más. Construye además la autora un poderoso argumento que, en este lugar y tiempo específico, marcado por la preeminencia de la teología, sirve para destruir todas las razones que, tanto en el siglo XV como en fechas más recientes (piénsese en la conocida tesis de Freud sobre una supuesta envidia femenina del falo⁹ o los distintos argumentos sociales y culturales esgrimidos por niñas y jóvenes para desear haber nacido hombres, de las que Simone de Beauvoir se hace eco en *Le deuxième sexe*¹⁰) se han solido atribuir a las mujeres para sostener que buena parte de ellas desearía ser del sexo opuesto. Sostiene Isotta Nogarola con firmeza que, aunque pudiera y ello le proporcionara más libertad, no se cambiaría por un hombre, ya que la mujer está más cerca de la salvación al estar ontológicamente más lejos del pecado de Adán que el hombre ha-

⁸ Para la edición de 1563, citamos el texto en italiano de acuerdo a la meritoria edición contemporánea de Mercedes Arriaga Flórez. Nogarola (2013, 44).

⁹ Freud (1986, 119).

¹⁰ Desde una posición, precisamente, muy crítica con la teoría psicoanalítica del complejo de castración. Beauvoir (2015, 376-394).

bida cuenta de su diferente naturaleza y papel en la comisión del pecado original. Es, de hecho, la claridad y evidencia de este argumento teológico la que según la humanista lleva su argumentación a un nivel de objetividad inatacable. Sus consideraciones no pueden, de este modo, ser atacadas en cuanto subjetivas y emanadas de un horizonte de enunciación propiamente femenino:

ISO. Guarda però chi dei due abbia maggiormente peccato; perchè, quanto a me, ò sempre tenuto che solo Adamo sia da accusare.

NAV. Ma non così se tu fossi uomo: allor accuseresti Eva.

ISO. Anzi, se natura dessemi or qui libertà d'eleggere l'uno o l'altro sesso, ed io amerei essere ancor donna per istarmene più lontana dal peccato di Adamo¹¹.

Siempre en el plano de la argumentación teológica, Nogarola va a sostener una serie de argumentos muy innovadores frente a los que en el diálogo sostienen los personajes en los que la autora encarnó a su hermano Ludovico y a Giovanni Navagero. La discusión que todos ellos mantienen consiste, de forma predominante aunque no exclusiva, en un ejercicio de exégesis bíblica que conduce a los tres personajes a resultados discordantes, favoreciendo Isotta Nogarola frente a Ludovico Nogarola y Navagero, portavoces de argumentos tradicionales que podemos encontrar, por ejemplo, en importantes exégetas precedentes o coetáneos como Nicolás de Lira o Alonso Fernández de Madrigal 'El Tostado', interpretaciones teológicas que, o bien disculpan a Eva del pecado cometido al comer el fruto prohibido y darlo a Adán, o bien reducen sustancialmente la enormidad que se atribuía al mismo.

Lo más llamativo en la argumentación de Isotta Nogarola es que esta entabla el combate dialéctico con sus oponentes a modo de un arte marcial. Adopta de hecho la estrategia de aprovechar al máximo la fuerza y peso del rival y se vale en sus golpes de una serie de argumentos que la tradición de pensamiento patriarcal -ya fuera en el ámbito de la teología o en el de la filosofía natural y moral- había no sólo validado, sino elevado desde antiguo a la categoría de evidencias. La autora hace suya en particular -sin que quepa determinar con claridad si se trata de una convicción o del aprovechamiento estratégico de consensos patriarcales que le resultaban tan odiosos como útiles para salir victoriosa en este debate particular- la tesis de que la mujer fue en el estado de inocencia, y seguía siendo en su época, naturalmente inferior al hombre en inteligencia y constancia. Por

¹¹ Nogarola (2013, 44).

ello, resultaba comprensible y hasta cierto punto excusable que hubiera sido engañada por el demonio.

Mihi autem, postquam me provocas, longe aliter contraque videtur; nam ubi minor sensus minorque constantia, ibi minus peccatum; et hoc in Eva, ergo minus peccavit. Unde hoc cognoscens serpens ille callidus initium tentationis sumpsit a femina, dubitans quidem hominem propter constantiam¹².

Adán, en cambio, por su superioridad manifiesta, no podía en modo alguno valerse de esta excusa ni apelar a ella como atenuante. Este es el argumento al que Isotta Nogarola concede mayor peso en su tratado, ampliándolo en una serie de desarrollos sucesivos. Siguiendo el modo argumentativo de unos saberes escolásticos marcados por una fuerte impronta patriarcal, prueba a continuación esta alegada inferioridad de la mujer a partir de una serie de autoridades de *virī probi* consideradas como inatacables por toda la tradición teológica, filosófica, médica y hasta poética: Pedro Lombardo y su *Liber Sententiarum* en la versión de 1451; los *Proverbios* de Salomón (31:10-11), Aristóteles, Hipócrates y Ovidio, invocados en tanto que representantes de los principales saberes cultivados por el humanismo emergente en la edición de 1563¹³.

En su segunda intervención, Isotta Nogarola completa su argumento añadiendo que, a diferencia de Adán, Eva pecó por una ignorancia no culposa, derivada de las mismas características de su naturaleza y de sí misma como ser creado por Dios con una serie de límites insuperables. Recurriendo a un tecnicismo que demuestra el empeño con el que la humanista había acometido, en años previos, los estudios teológicos y la profundidad de los estudios alcanzados, la veronesa distingue este tipo de ignorancia connatural, que los teólogos habían convenido en llamar “invencible” a partir del siglo XII¹⁴, de una ignorancia culposa, adjetivada como “crassa vel affectata” por Isotta Nogarola y la propia tradición teológica. La ignorancia crasa, a la que en ocasiones también se designa como ignorancia supina, sería la resultante de una desidia deliberada o de la pereza propia de

¹² Nogarola (2022, 34). En el texto de 1563, el argumento es formulado con un toque suplementario de ironía, al afirmar la escritora que ella simplemente reproduce las doctrinas sobre la mujer que ha aprendido de los teólogos: “Ove minore è il sentimento e minor la costanza, ivi più piccola è la colpa; ma ciò era in Eva: dunque minor peccato fu il suo. La donna nello stato d’innocenza fu men perfetta dell’uomo, ma solo quanto al corpo, ma eziandio all’anima; e, come ò imparato da’ teologi, nelle femmine la forza di resistere alla concupiscenza è poca”, Nogarola (2013, 46).

¹³ Nogarola (2013, 47-48).

¹⁴ Sin que sea este el lugar para adentrarnos en la interesante historia del concepto de ignorancia invencible Toste (2018, 284-297).

aquel/la que no hace lo que está en su mano para saber algo importante y que atañe a su salvación. En cuanto a la ignorancia afectada, es aquella que se mantiene de forma deliberada con el objetivo de escapar a la responsabilidad y un hipotético castigo. Con buen criterio teológico y epistemológico, la escritora distingue el tipo de ignorancia involuntaria e invencible que la mujer, en realidad, ‘padece’, de una ignorancia de la que se la pueda responsabilizar y en virtud de la cual se la pueda, por ende, castigar:

Eva ignorans inconstansque peccavit, ex quo tibi gravius peccasse videtur, quia ignorantia eorum quae scire debemus nos non excusat, quia scriptum est “Ignorans ignorabitur.” Concedo, cum haec ignorantia crassa fuerit vel affectata, sed ignorantia Evae a natura fuit insita, cuius naturae ipse Deus est auctor et conditor¹⁵.

Su posición es, sin duda, intencional y lúcidamente la de un continuismo rompedor. En lugar de oponerse frontalmente a la tradición normativa patriarcal -opción que, o bien Nogarola consideraba, probablemente, como estratégicamente errada o que, quizás, ni siquiera se le pasaba por la cabeza, al compartir ella misma buena parte de las perspectivas sobre los géneros en las que convenía su época, algo que nunca sabremos a ciencia cierta- la autora intenta estratégicamente beneficiarse de los propios postulados generales de esta tradición de pensamiento para obtener una victoria puntual, pero importante, en la batalla concreta que estaba librando, a saber, la defensa del honor e inocencia de Eva.

Que la suya es una posición de defensa de Eva y, en general, de la mujer, profundamente anclada en la mentalidad de su época lo vemos, por ejemplo, en que autores que escriben en Europa en fechas cercanas sobre las virtudes propias de la mujer -contraponiéndolas a las que tienen por exclusiva o preponderantemente masculinas- ahondan en consideraciones muy semejantes. Por ejemplo, el sabio castellano Alonso de Cartagena, que aborda la temática en torno a 1442 en la cuarta de las *quaestiones* que componen su *Duodenarium*, escrito a iniciativa del cortesano humanista Fernán Pérez de Guzmán (1377-1460), traza un modelo de mujer virtuosa que, siguiendo la referencia veterotestamentaria de *Proverbios* 31, excluye explícitamente la sabiduría científica y teórica de entre las virtudes que resultan exigibles a una mujer y esperables de la misma. La virtud catalogable como sabiduría en la mujer sería, desde esta perspectiva patriarcal, específica y diferenciada del tipo de conductas, hábitos y actitudes que se consideran propios del hombre sabio. Para Alonso de Cartagena, la mujer

¹⁵ Nogarola (2022, 59). En la versión vernácula, Nogarola (2013, 60).

da muestras de su sabiduría específica cuando, asumiendo las limitaciones de su sexo, se dispone humildemente a escuchar y seguir sin discrepancias los criterios de acción recomendados para su propia conducta por los hombres sabios que son sus tutores en el día a día. Dice Cartagena en concreto:

Non vtique sciencias speculatiuas aut subtiles theoricās a matronis expetimus, quia illud nedum virile, sed paucorum virorum est. Set “sapiencie os aperire”, quid aliud considerare possumus nisi honestas doctrinas aure attentissima auscultare? Illos enim, quos auide audientes conspiciamus, os apertum habere ut audium dicimus [...]. Os ergo suum aperuisse sapiencie honesta matrona dicitur, cum verba sacre doctrine que a doctis predicatoribus proferuntur corde intentissimo audit, un non paucas pudicas feminas facere sepe videmus et, ex illis norma viuendi sumpta, ad pietatis opera declinare¹⁶.

Todavía a mediados del siglo XVI, Francisco de Vitoria, en su intento por explicar a sus coetáneos qué era el indio americano, cuyo estado de alejamiento involuntario del mundo y su falta de educación lo hacían ignorar sin culpa ciertos preceptos divinos y naturales¹⁷, procedía a asimilarlo pedagógicamente a la mujer. Tal y como sucedía al indio en virtud de ciertas carencias educativas, la mujer, debido a sus limitaciones naturales, no pecaba en muchas ocasiones en las que actuaba movida por una ignorancia invencible. Por ejemplo, al ponerse un vestido excesivamente provocativo o adornarse sin la debida discreción, lo hacía en la mayoría de casos por ser naturalmente inconsciente de los desórdenes que podían suscitarse por su falta de prudencia. Como seguía subrayando Vitoria un siglo después de Isotta Nogarola, a la mujer no podía reprochársele su falta de discernimiento, sino tan sólo su falta de obediencia a aquellos que, habida cuenta de su superioridad natural, todo orden socio-político justo y armónico colocaba por encima de ella para que le sirvieran de guía y/o señor. Esta desobediencia era la que, propiamente, resultaba pecaminosa y no una mala elección entre alternativas cuya bondad o maldad la mujer era incapaz de discernir con propiedad:

Exemplum ponit, ut quòd fœminæ utantur fuco, & aliis ornamentis superfluis, quod re uera non est mortale, dato quòd prædicatores & confessores dicerent esse mortale: fœmina ex studio se ornandi non credit, sed putat uel esse licitum, uel non esse mortale, non peccat mortaliter ita se ornando. Hoc inquam periculosum est. Nam fœmina tenetur credere in his quæ sunt necessaria ad salutem, peritis, & exponit se periculo faciendi contra illud, quod secundum sententiam sapientum est mortale¹⁸.

¹⁶ Cartagena (2016, 472).

¹⁷ Pagden (1986, 99).

¹⁸ Vitoria (1557, T. I, 291).

Pese al riesgo de caer en un cierto anacronismo, no nos parece descabellado considerar que el ejercicio al que Nogarola se entrega consiste en un auténtico ‘uso alternativo’ de las normatividades patriarcales vigentes en su época. Del mismo modo que, como viene subrayando desde la década de 1970 una determinada corriente jurídica del marxismo, todo derecho, incluso las normas jurídicas decretadas por Estados dictatoriales, coloniales y fascistas, instrumento al servicio de las clases dominantes, pueden ofrecer ciertas posibilidades de dinamización social a las clases subalternas cuando los profesionales e instituciones encargadas de su interpretación e implementación trabajan conscientemente en favor de estas últimas¹⁹, la humanista italiana parece esforzarse en exprimir al máximo las posibilidades limitadas que los consensos normativos vigentes en su época le dejaban para emprender una defensa de Eva y una exculpación de la maldad moral que se solía atribuir a las mujeres. En su *contentio* con Foscarini, no son sólo y fundamentalmente las normatividades jurídicas las que se traen a colación, sino también, y con mayor frecuencia, una serie de normas teológicas que en el contexto multinormativo del Antiguo Régimen se situaban en pie de igualdad, cuando no por encima, de leyes escritas y costumbres²⁰. No se trata de una actitud excepcional en esta etapa de tránsito entre el Medievo y la Modernidad, como la investigación acerca de determinados ‘procuradores’ de los indígenas americanos (entre los cuales Bartolomé de Las Casas o Alonso de la Vera Cruz) ha mostrado en décadas recientes²¹.

En la misma línea, no es tan sólo a la marcada jerarquía naturalizada entre los sexos a la que Isotta Nogarola apela en su defensa, sino, en general, a todas las rígidas distinciones que el Antiguo Régimen establecía entre edades -suponiendo a los viejos más sabios y colocándolos al frente de los jóvenes-, oficios -subordinando a los campesinos a los nobles guerreros- y estados -naturalizando también la distinción entre los señores, nacidos para mandar, y los siervos, nacidos para obedecer. En su argumentación, las razones que exculpan a la mujer son las mismas que exculpan, en realidad, a todos los grupos reducidos a una condición subalterna, a los que no se exige para que se salven un conocimiento explícito sobre dogmas que sobrepasan su capacidad racional, sino tan sólo una fe implícita en los mismos. A menor capacidad racional (atribuida), menor posición social, menor libertad de acción y, por ende, menor responsabilidad atribuible:

¹⁹ Laso Prieto (1978, 113-125).

²⁰ Duve (2017, 88-101).

²¹ Torre Rangel (1996), Gómez Serrano (1999).

Nam in pluribus hoc videtur, quia qui plus ignorat minus peccat, ut puer sene, rusticus nobili; ad quem salvandum non expedit ut ea sciat quae pertinent ad salutem explicite, sed implicate, quia sola fides sufficit²².

3. La exégesis bíblica en la argumentación de Isotta Nogarola

Como ya señalamos, el debate entre Isotta Nogarola, su hermano Ludovico y Foscarini/ Navagero consiste, ante todo, en un ejercicio de exégesis del mito bíblico de la creación de Adán y Eva, su vida alegre e inconsciente en el estado de inocencia y su expulsión del Paraíso tras caer en el pecado. La escritora va a aprovechar de nuevo la autoridad de una fuente tan teórica como normativa, el relato bíblico, al que sus interlocutores masculinos en el diálogo conceden, evidentemente, validez, para intentar revertir sus argumentos, hegemónicos en la tradición exegética europea.

De una manera que revela también su notable inteligencia pragmática, Isotta Nogarola no entra en ningún tipo de interpretaciones altamente especulativas o alegóricas del texto del *Génesis*, algo que todo interlocutor patriarcal de su época hubiera considerado como impropio y una muestra de vanidad y soberbia tratándose de una mujer, sino que se ciñe estrictamente a las palabras del texto bíblico, haciendo una interpretación completamente literal de las mismas.

A diferencia del recurso a la ignorancia que denominamos invencible, buena parte de los argumentos que aparecen en el diálogo son puramente exegéticos. La humanista apunta, en primer lugar, la idea de que, habida cuenta de su superioridad natural manifiesta, Dios tomó siempre al hombre como su interlocutor directo en el Paraíso. A él, y no a Eva, fue desti-

²² Nogarola (2022, 60). En la edición de 1563, este argumento se amplía y clarifica, aunque se pierde el importante y esclarecedor recurso a la distinción teológica entre fe explícita e implícita. Quizás a la altura de 1563, fecha que coincide con la conclusión del Concilio de Trento, la coletilla final “sola fides sufficit” resultaba ya demasiado problemática. “Ciò veggiamo accadere in parecchi altri, de’ quali chi più è ignaro men pecca, come il fanciullo meno del vecchio, il contadino men del notabile, il soggetto meno del superiore. E di qua procede, secondo l’opinione de’ teologi, tutti non essere tenuti ad un’egual scienza ne’ dogmi della fede; perchè le verità da credersi ci sono manifestate per divina rivelazione, ed elle superano l’umano intendimento. La stessa divina rivelazione poi è comunicata ordinatamente agl’inferiori per mezzo de’ superiori, come per gli angeli agli uomini, ed agli angeli inferiori per li superiori, secondo l’autorità di Dionigi. Però, per la stessissima ragione, è d’uopo che la dichiarazione delle verità di nostra fede si faccia agl’inferiori per mezzo de’ maggiori”, Nogarola (2013, 60).

nada, de hecho, la orden expresa de no comer el fruto prohibido, algo que pone de manifiesto la lectura directa del texto bíblico:

Vel etiam propter maiorem praecepti contemptum, nam Genesis II.o videtur dominus Adae non Evae praecepisse, cum dicit: “Tulit ergo dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis ut operaretur et custodiret illum” (et non dixit “ut operarentur et custodirent illum”) – “et praecepit ei” (et non “eis”) – “ex omni ligno comede” (et non “comedite”) – “in quocumque enim die comederis, morte morieris” (et non “moriemini”). Et hoc quia magis aestimabat hominem quam mulierem²³.

De igual modo, también encontramos expresado con literalidad en el texto bíblico que a Adán – y no a Eva –, creado por Dios a su imagen y semejanza en lo tocante a su intelecto y en su conocimiento de la naturaleza, le fue otorgada por Dios la potestad de nombrar a los animales y plantas existentes en el Paraíso, sobre las que fue instituido como señor. La fuerza retórica de este argumento, presente ya en el manuscrito de 1451, es mucho mayor en la versión de 1563:

Che poi Eva fosse men sapiente dell’uomo s’intende per que’ tanti testimonj, che si trovano in tutte le sacre carte. All’uomo, come a persona sapientissima, e non ad Eva, furono tratti innanzi gli animali, acciocchè desse a ciascheduno il nome secondo le proprietà d’ogni singola specie: a lui, ottimo conoscitore della natura e della differenza di tutte le cose. La qual cognizione se fosse nella donna, dico aperto, nol so²⁴.

Curiosamente, aunque el literalismo es hoy en día una opción hermenéutica que ha caído en desuso tanto para los relatos bíblicos como para el conjunto del patrimonio mítico occidental, el ceñirse exclusivamente al texto bíblico es una opción que permite a Isotta Nogarola liberarse de las interpretaciones históricas y los distintos matices y posiciones patriarcales que se habían ido acumulando desde la época paleocristiana. Deshaciéndose de estos estratos exegético-normativos que habían venido opacando la

²³ Nogarola (2022, 36-37). Versión vernácula: Nogarola (2013, 48). En un estudio reciente del texto, Mercedes Arriaga y Eva Moreno han apuntado con acierto que “Isotta Nogarola ofrece una hermenéutica de este pasaje en favor de las mujeres, utilizando argumentos misóginos y resignificándolos. La marginalidad de la figura femenina, excluida en el texto sagrado de la relación directa con Dios a través de la palabra que la ignora, y su inferioridad/subordinación al varón establecida por la filosofía griega dan como resultado de su razonamiento lógico la suspensión de la condena que recae sobre todas las mujeres de ser la puerta del pecado, según los padres de la iglesia”, Arriaga Flórez, Moreno Lago (2022, 83).

²⁴ Nogarola (2013, 60). En el texto latino: Nogarola (2022, 61).

forma prístina en la que se presenta el muy diferente grado de responsabilidad teológica y moral que Adán y Eva tuvieron en la Caída en el texto bíblico, la escritora se dice siempre “ajutata dall’ autorità delle sante carte, le quali, dovunque ne parlano, chiamanlo peccato di Adamo e non di Eva”²⁵.

Estos argumentos exculpatorios de la mujer basados en una lectura literal del texto bíblico circulaban ya en décadas precedentes en los debates entre autores filóginos y misóginos. Resulta difícil identificar el origen específico de cada uno de los argumentos y tópicos de un debate que fueron continuamente retomados a lo largo de décadas e incluso siglos²⁶, de ahí que sea un ejercicio tan aventurado determinar de forma clara dependencias de textos posteriores con respecto al diálogo de Nogarola²⁷, como identificar sus posibles fuentes más inmediatas (más allá de las citas explícitas que la autora hace a fuentes escritas siglos atrás). Es posible constatar, por ejemplo, que en los años que preceden inmediatamente a la composición del diálogo *De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato* (1451), un autor filógino castellano como Álvaro de Luna (en su obra *Virtuosas e claras mugeres*, de 1446) recurre también al literalismo exegético para exculpar a Eva y arrebatar así una de las principales fuentes de autoridad teológicas a los detractores de la mujer, aunque esta coincidencia no permite demostrar de forma taxativa que Nogarola hubiese leído al válido castellano. Frente a la culpabilización tradicional de Eva como responsable del pecado original, también Álvaro de Luna interpreta el pasaje bíblico considerando que no fue a ella, sino a Adán, a quien fue transmitida por Dios la prohibición de

²⁵ Nogarola (2013, 70).

²⁶ Junto a catálogos de mujeres virtuosas que se van repitiendo y amplificando en la literatura filógina, siguiendo el modelo clásico de las galerías de hombres ilustres, figuran también una serie relativamente estereotipada de argumentos teológicos y filosóficos-naturales continuamente retomados por escritores filóginos y misóginos. En una serie de debates caracterizada por una relativa homogeneidad, no resulta infrecuente, sin embargo, la irrupción de nuevos temas de debate y argumentos, como ha sostenido Sandra Plastina en su mirada de *longue durée*. “Nel complesso il dibattito sulla donna può risultare abbastanza convenzionale, caratterizzato dalla ripetizione di temi, figure, tropi e motivi, in cui non mancano quasi mai riferimenti alle opinioni espresse nel passato dai filosofi più autorevoli e il ricorso alle fonti accreditate dalla tradizione. Ma anche queste costruzioni letterarie, spesso prevedibili nel loro impianto, rivelano, ad una lettura più avvertita, attraverso aperture impreviste, l’ingresso di nuove idee che approfondiscono la questione del genere, dimostrando una maggiore sensibilità nei confronti della donna e della sua posizione nella società”, Plastina (2015, 6). También encontramos en la amplia literatura ligada a la *querelle des femmes*, replanteamientos de gran originalidad como el que Nogarola introduce al reevaluar la figura de Eva.

²⁷ Se puede hablar, como hace Mascarell García, de intertextualidad entre el texto de Isotta Nogarola y obras italianas del siglo posterior como, por ejemplo, *La bella e dotta difesa delle donne* (1554), escrita por Luigi Dardano, pero no de filiación e influencia explícita. Mascarell García (2025).

comer el fruto prohibido. Por esta razón Adán habría sido también más culpado por Dios, argumento que, como veremos más adelante, también sostendrá y amplificará Nogarola:

Lo qual se muestra así por el segundo capítulo del Génesi, e así, pues que a Adam fue fecho el defendimiento principalmente, e él era cabeça, a él principalmente pertenecía la guarda d'él [...], principalmente el pecado fue contado a Adam como él fuese varón e cabeça e a él avía fecho Dios el vedamiento e a él pertenecía principalmente guardar el mandamiento e vedar el pecado. E así paresce por la diversidad e departimiento de la pena de cada uno d'ellos como suso es declarado, pues Adam fue penado en mayor grado que Eva²⁸.

Cabe considerar, en todo caso, que, pese a que la reinterpretación del mito bíblico no es del todo original en Nogarola, hasta esa fecha nadie había profundizado tanto en las implicaciones que podían derivarse de un ejercicio exegético alternativo. Nogarola dedica un diálogo relativamente extenso a un personaje -Eva- y una cuestión -su responsabilidad en la Caída- que otros autores habían despachado en breves líneas. Su texto marca, por tanto, un antes y un después en la consideración del personaje bíblico de Eva.

Otra de las subtemáticas o cuestiones relacionadas con el supuesto pecado de Eva en el que, para Nogarola, la Biblia habla por sí misma, sin que sea preciso cargarla de significados contextuales o alegóricos, es la de si, como sostenía la tradición exegética, la mujer fue castigada con mayor dureza que el hombre, al ser decretado por Dios que, en adelante, viviría bajo la potestad del marido y pariría con dolor, llegando a poner incluso en riesgo su vida en cada parto. A la autora le basta con citar el texto bíblico, para sostener que estos castigos no guardan comparación con la maldición divina a Adán, su descendencia y a la misma tierra; la condena al hombre a las fatigas y dolores que experimenta cíclicamente para ganar su sustento y el de su familia y, sobre todo, el anuncio letal de que, muriendo, volvería a ser polvo. Como sostenía Nogarola, el texto del *Génesis* no es explícito respecto al futuro de ultratumba de la mujer, que deja abierto²⁹.

La versión reelaborada del siglo XVI refuerza este argumento con nuevas consideraciones. Isotta Nogarola replica que, en realidad, por su menor ingenio natural, Eva ya estaba sometida a Adán en el Paraíso, por lo que su situación en la pareja no cambió radicalmente tras la Caída. En lo tocante a las molestias y riesgos del parto, Navagero, el personaje del diálogo tardíamente introducido como juez de la disputa, no las entiende propia-

²⁸ Luna (2008, 218).

²⁹ Nogarola (2022, 41-42).

mente como un castigo, ya que son compensadas a la mujer con la alegría de ser generadora de vida una vez que recibe a su criatura en sus brazos. Así aparece en un versículo del Evangelio de Juan (*Juan*, 16, 21) destinado a zanjar la cuestión:

Donde sembra che la pena d'ambidue sia eguale. Che se altri per avventura sospettasse, essere più grave la pena di Eva per gl'incomodi della generazione e del parto, gli è d'uopo considerare, che la letizia per la prole, da lei messa alla luce, le toglie tutto l'affanno; il che pur dice il Signore: *La donna allorchè partorisce è in tristezza, perchè è giunto il suo tempo: quando poi à dato allà luce il bambino, non si ricorda più dell'affanno a motivo dell'allegrezza; perchè è nato al mondo un uomo*³⁰.

4. Amplios conocimientos teológicos y filosóficos de Isotta Nogarola y defensa proto-feminista de la naturalidad de la voluntad de saber

Aunque la *contentio De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato* es, fundamentalmente, un ejercicio de contraste de interpretaciones del *Génesis* en el que Isotta Nogarola se enfrenta a una tradición exegética patriarcal encarnada por Foscarini, sería excesivo reducirlo a la pura exégesis bíblica. Esta opción nos conduciría, en particular, a minimizar el talento argumentativo y erudición de una Isotta Nogarola capaz de moverse con habilidad en registros culturales de muy diverso tipo y de apelar a saberes y técnicas de producción de conocimiento normativo muy variadas. En la *contentio* en cuestión, Nogarola demuestra un conocimiento amplio de la tradición teológica europea utilizando como autoridades en varias ocasiones – tanto para los argumentos que hemos analizado como para otros que, por razones de extensión, debemos pasar por alto – a Agustín de Hipona, Gregorio, Ambrosio y Bernardo. Como han sostenido Borelli, Buffon y Jakubecki, es muy probable que una parte importante de las fuentes patrísticas citadas llegaran a conocimiento de Isotta Nogarola por mediación de la amplia literatura escolástica sobre el pecado original. La autora prefiere omitir en la mayoría de ocasiones su cita explícita para no entrar en la habitual y farragosa discusión escolástica de argumentos pro y contra. En todo caso, la dependencia con la tradición de pensamiento y formas de expresión medievales resulta innegable. Pese a los cambios formales que embellecen la obra humanísticamente y la adopción de la forma dialógica, la discusión entre Nogarola y su interlocutor masculino tiene mucho de disputa escolástica. Lo vemos, por ejemplo, en la impor-

³⁰ Nogarola (2013, 54).

tancia que concede la escritora a las autoridades antiguas, dándoles un peso tal que, en ocasiones, constituyen el recurso argumentativo exclusivo sobre el que probar tal o cual afirmación³¹. En autoridades apoya Nogarola en particular las interpretaciones bíblicas más arriesgadas que realiza. Por ejemplo, en la consideración que encontramos en la edición de 1563 de que del pasaje bíblico “*Vide la donna, che il frutto dell’albero era buono a mangiarsi, e bello a vedere, e appetitoso all’aspetto: ed ella colse il frutto, e mangiollo, e ne diede a suo marito*”, se deduciría tan sólo que Eva cometió el pecado de gula, un pecado que, como se apresta a subrayar invocando la autoridad de Gregorio, es considerado por los teólogos como un pecado o culpa menor o venial³². Ciertamente que Gregorio nunca sostuvo la primera tesis, pero como Nogarola lanza con una simultaneidad estratégica ambas (1. Eva cometió un acto de gula. 2. La gula es considerada tan sólo un pecado menor), sólo el lector avezado puede percatarse en una primera lectura de si Gregorio sostuvo la mayor, la menor o ambas.

También la filosofía natural y, en particular, las posiciones de Aristóteles aparecen mencionadas a menudo en la obra de Isotta Nogarola. Entre los argumentos empleados en su defensa proto-feminista de Eva, algunos de los que resultan más contundentes entre los añadidos a la edición de 1563 provienen curiosamente (si pensamos en el carácter marcadamente patriarcal que impregna toda su filosofía) de lecturas del Estagirita. Por ejemplo, sostiene la humanista que, si sólo la mujer hubiese pecado, el pecado original no se hubiese transmitido de generación en generación, porque es el hombre el que transmite el alma -y con ella todo mal del espíritu, pecado original incluido- a la descendencia. Así cabría interpretarlo si, como había hecho toda la filosofía natural cristiana siguiendo a Aristóteles, se daba a la hembra el mero papel de un receptáculo material en el que se desarrolla la semilla introducida en su cuerpo por el marido. De ello se deduce que, aunque Eva pecara, cometiendo, como dijimos, un acto de gula, no fue este pecado el llamado comúnmente original y el que se transmitió al género humano de generación en generación:

Aggiungi, che, se Adamo non n’avesse mangiato, la colpa non sarebbesi trasfusa; chè, peccando la sola donna, quelli, i quali fosser venuti in appresso, quantunque avrebbono contratto i difetti corporali e la passibilità, non sarebbero poi stati soggetti alla colpa originale, nè tocchi da’ mali, che risguardano lo spirito; perchè, come piacque ad Aristotele, il corpo non è se non dalla femmina, l’anima poi dal maschio³³.

³¹ Borelli, Buffon, Jakubecki (2021).

³² Nogarola (2013, 48).

³³ Nogarola (2013, 50).

La autoridad de Aristóteles entra de nuevo en juego en el diálogo cuando Nogarola procede a refutar con excelencia uno de los argumentos utilizados por su hermano Ludovico en su denostación de Eva. A saber, que Eva tuvo mayor culpa que Adán por haber sido “causa” del pecado que cometió al morder la manzana. La autora procede a clarificar con agudez filosófica que la distinción de causas y efectos que Aristóteles realiza respecto a las realidades físicas no es aplicable al terreno moral, donde tanto la filosofía aristotélica como el pensamiento cristiano sostienen como principio indudable que todo ser humano goza de libre arbitrio. El libre arbitrio es, de hecho, la razón de que se pueda hablar de la responsabilidad moral y el pecado. La imputación que el mismo texto bíblico realiza a Adán por su acción pecaminosa sería un sinsentido si, como había sostenido o dado a entender Ludovico, esta era un mero efecto que tenía a Eva como causa. En esta argumentación, presente ya en el manuscrito de 1451, Nogarola se apoya en Bernardo de Claraval y Agustín de Hipona, mostrando de nuevo su conocimiento de la tradición teológica antigua y medieval:

“Omnis etiam Adae culpa Evae ascribitur, quia teste Aristotile ‘quidquid est causa causae est causa causati.’” Haec vera sunt in iis quae sunt, ut melius nosti, aliorum per se causae, quod par est de causa prima, principio primo, et “propter quod unum quodque tale.” Quod non vides in Eva fuisse, quia Adam vel liberum habuit arbitrium, vel non; si non habuit, nullum peccatum habuit; si habuit, ergo Eva coegit illud quod fieri non potest. Nam Bernardus: “Liberum arbitrium pro ingenita nobilitate a nulla cogitur necessitate, neque a Deo, quia si sic, esset dare duo opposita stare simul.” Non potest igitur Deus facere quod aliqua operatio a libero procedat arbitrio ipso manente, et non libere sed coacte fiat. Augustinus super Genesi: “Non potest Deus facere contra naturam quam bona voluntate instituit”³⁴.

El último eje de la amplia y compleja estrategia argumentativa empleada por Isotta Nogarola para defender a Eva y a la mujer consiste en la defensa de la naturalidad que, en todo ser dotado de razón, reviste el deseo de saber. Este eje permite a la escritora padana ir más allá de la mera exégesis teológica y de la restringida autonomía argumentativa que permitía esta técnica medieval de producción de conocimiento especulativo y normativo, algo que veremos también en el caso de su coetánea Teresa de Cartagena. Para Nogarola, habría sido esta aspiración natural del ser racional a la “ciencia” y no la soberbia de equipararse a Dios – como planteaba una corriente mayoritaria en los estudios exegéticos – la que llevó a Eva a comer

³⁴ Nogarola (2022, 77-79). En la edición contemporánea del texto en vernáculo, que sigue la de 1563: Nogarola (2013, 68).

el fruto prohibido. Sin duda alguna, en la conducta de la figura mítica de Eva y el castigo al que tuvo que hacer frente, la escritora ve representada la propia aspiración al saber que tuvo desde su niñez y las múltiples afrentas y acusaciones de inmoralidad a las que tuvo que hacer frente en la breve fase de su vida en la que, antes de retirarse a un completo recogimiento, quiso participar en tertulias formales y encuentros entre humanistas³⁵. Desde esta perspectiva, la acción de Eva, en tanto que derivada del deseo de conocer y de la propia condición dada al ser humano por Dios, le parece a Isotta Nogarola —que sigue en este punto a Ambrosio y Agustín de Hipona— mucho menos condenable que el pecado de desobediencia a Dios en el que claramente incurrió Adán, receptor directo de las órdenes divinas.

Minus tamen peccatum [Evae] videtur scientiam appetere boni et mali, quam transgrediendi praeceptum divinum [peccatum Adami], quia appetitus sciendi est quoddam naturale et “omnes homines a natura scire desiderant [...]”. Cui concordat Ambrosius in libro *De Paradiso*: “Peccatum est transgressio divinae legis et caelestium inoboedientia mandatorum.” Ecce quia transgressio et inoboedientia caelestium mandatorum est maximum peccatum, cum peccati sit ista definitio: “Peccatum est inordinatus appetitus sciendi.” Ergo maius videtur peccatum transgressionis praecepti quam boni et mali scientiam appetere³⁶.

³⁵ En su excelente introducción a la edición italiano-castellana del diálogo de Nogarola, Mercedes Arriaga recoge, entre otras humillaciones y decepciones, la deliberada falta de respuesta en la que el humanista Guarino Veronese dejó la carta que la humanista le había escrito invitándolo a ser su amigo epistolar. Su muestra de indiferencia a Nogarola, fundamentada en el hecho de que era una mujer y no merecía que le dedicara su tiempo, llevó, según Arriaga, a que los veroneses se mofaran de sus pretensiones de ser tratada en pie de igualdad por los humanistas. Más adelante, al compartir viajes con su hermano para participar en eventos literarios que tenían lugar en ciudades cercanas como Venecia, un calumniador enmascarado bajo el pseudónimo de Plinio Veronen-sis acusó a ambos hermanos de mantener una relación incestuosa. Su sola prueba era, al parecer, que, en su opinión “una mujer elocuente, nunca puede ser casta”, Arriaga Flórez (2013, 27-29).

³⁶ En la versión estilizada de 1563, Isotta formula esta queja a sus interlocutores con la dureza propia de la interrogación retórica: “Da superbia tu vuoi ch’ella venisse? Credo esser minor peccato l’anelare alla scienza del bene e del male, che disprezzare i comandi del Signore; perchè la voglia di sapere è un che di naturale, e natura infiamma a desiderio di scienza tutti gli uomini, che ci nascono. In oltre: ogni cosa è la più forte tendenza all’opere, che le son proprie; ma il sapere e l’intendere è giudicata opera propria dell’uomo: donde, a che meravigliarne se egli abbia voglia di scienza?” Nogarola (2013: 62).

5. Teresa de Cartagena (c. 1425 - c. 1482) y su difícil entrada en el mundo de las letras (ss. XV-XX)

Teresa de Cartagena, coetánea de Isotta Nogarola, escribió en fechas relativamente cercanas un tratado que, pese a las diferencias sustanciales que apuntamos en la introducción de este artículo, entronca directamente con las pretensiones de la humanista padana. Hablamos de la obra *Admiración operum Dey*, destinada también a defender la naturalidad de la aspiración femenina, en cuanto humana, al saber y la ciencia. Moviéndose también en las claves teológicas propias de la época y empleando, como veremos, un patrimonio de referencias bíblicas y autores de la tradición cristiana muy similar a los que Nogarola refirió en su diálogo, Cartagena trata de excusar en este caso una culpa diferente a la de Eva: la suya propia. Se enfrenta Cartagena con esta obra a las acusaciones de plagio que habían circulado en ambientes nobiliarios y literarios después de que se difundiera entre el reducido público lector de la época un primer tratadito consolatorio suyo intitulado *Arboleda de los enfermos*. La motivación más cercana en el tiempo de esta segunda obra, a la que Teresa de Cartagena dio el título *Admiración operum Dey*, fue pues defender la autoría de su primera obra y, por extensión, la capacidad de la mujer para la especulación y la escritura³⁷. Al igual que Nogarola, Cartagena ubica en la misma naturaleza la voluntad y aspiración de la mujer a conocer. Ahora bien, añade a las perspectivas presentadas por la italiana una importante tesis teológica. Considera la burgalesa que a un ser tan “flaco” como la mujer sólo se le podía haber conferido el talento racional necesario para especular y, por ende, para escribir con claridad y suficiencia, como resultado de una intervención directa de la gracia divina. Ambas autoras serían representantes, en nuestra opinión, de una reivindicación prefeminista de la capacidad intelectual y moral de la mujer, en la medida en que consideran la razón femenina como natural y habitualmente inferior a la del hombre:

Muchas veces me es hecho entender, virtuosa señora, que algunos de los prudentes varones e asy mesmo henbras discretas se maravillan o han maravillado de vn tratado que, la graçia divina administrando mi flaco mujeril entendimiento, mi mano escriuió [...] E diga quien quisyere que esta ya dicha admiración es loor, que a mi denuesto me paresçe e por la mi voluntad, antes se me ofrezcan injuriosos denuestos me paresçe que no vanos loores, ca ni me puede dañar la injuria nin aprovechar el vano loor. Asy que yo no quiero vsurpar la gloria ajena ni deseo huyr del propio denuesto. Pero ay otra cosa que [no] devo consyntir, pues la verdad non la consiente, ca paresçe ser no solamente se maravillan los prudentes

³⁷ Conde (2015, 46).

del tratado ya dicho, mas avn algunos no pueden creer que yo hisyese tanto bien ser verdad: que en mí menos es de lo que se presume, pero en la misericordia de Dios mayores bienes se hallan³⁸.

Fragmentos como este son reveladores de que también Cartagena (al igual que Nogarola) vive en un contexto en el que la mujer escritora, considerada como un monstruo de la naturaleza, una especie de ser de inquietudes viriles albergadas en un cuerpo de mujer, se ve obligada a hacer un esfuerzo de congraciamiento para ser aceptada en un mundo de las letras poblado exclusivamente de hombres. Sea en base a convicciones propias y epocales o por motivos estratégicos, pensando en ganar el mínimo de respeto y aceptabilidad que resultaban indispensables para que sus escritos pudieran cuanto menos circular, ambas autoras están dispuestas a realizar dos concesiones muy importantes y que resultarán determinantes en el estilo y contenido de sus escritos. Parten ambas de la inferioridad racional de la mujer respecto al hombre, subrayada también con el afán de que se excusen en la mujer ciertos errores propios de su sexo. En segundo lugar, Cartagena y Nogarola parecen no tener más remedio que jugar con la misma ‘baraja de cartas’ con la que sus colegas masculinos llevan siglos divirtiéndose. Es decir, para que su voz pueda ser escuchada se verán obligadas a discutir los problemas que les interesan y les afectan de primera mano recurriendo a la misma serie de autoridades, eminentemente masculinas, que se ha ido conformando a lo largo de los siglos desde criterios marcadamente patriarcales.

Esta difícil y contestada entrada de figuras como Nogarola y Cartagena en el mundo literario de su tiempo no resulta difícil de comprender si pensamos que, todavía en 1967, al editar y publicar los dos tratados escritos por Teresa de Cartagena³⁹, el hispanista Lewis Joseph Hutton se limitaba a tocar de pasada lo que ambas obras y, en especial, la segunda, tenían de reivindicación de la capacidad literaria y filosófica de la mujer. Hutton enmarcó, obviamente, la *Admiraçion operum Dey* entre las obras que desde mediados del siglo XV contribuyeron a “la rehabilitación de la mujer”,

³⁸ Cartagena (1967, 113-114).

³⁹ Después de un largo proceso que Hutton había iniciado en los años 40 con la redacción de su tesis doctoral, dirigida por Américo Castro y defendida en 1949 en la Universidad de Princeton. Juan Carlos Conde ha estudiado al detalle el proceso de edición, contrastando la tesis doctoral de Hutton, su correspondencia con Rafael Lapesa, Secretario de la Real Academia Española y el texto editado finalmente en 1967, Conde (2017). Anotando prolijamente diferencias textuales, Conde no presta atención, sin embargo, a las peculiares motivaciones intelectuales que parecen haber llevado a Hutton a interesarse por Teresa de Cartagena.

pero sin ocultar tampoco que su interés en unas obrillas que él mismo tenía por poco brillantes venía de su admiración por la casa nobiliaria de los Luna. Siguiendo la habitual tendencia a presentar las obras de mujeres como una especie de eco epigonal de iniciativas y perspectivas originariamente masculinas, Hutton presentaba a Álvaro de Luna (tomando en cuenta el libro de las *Virtuosas e claras mugeres*, escrito en torno a 1446), como la figura clave que había emprendido esta rehabilitación⁴⁰ y hacía de Teresa de Cartagena una especie de émula del valido castellano⁴¹.

Desde un evidente desconocimiento de los largos y apasionantes debates sobre virtudes y sexos que llevaban produciéndose en los reinos ibéricos desde hacía varias décadas⁴² y armado, fundamentalmente, de sus conocimientos en cristología y mística y de su fascinación por los Luna, Hutton valoraba los dos tratados escritos por Teresa de Cartagena como un “trasplante” de las ideas y fraseología de una obra de principios del siglo XV, el *Libro de las consolaciones de la vida humana*, que siguiendo la tradición, Hutton atribuía a Pedro de Luna (Papa en Aviñón con el nombre de Benedicto XIII, 1328-1423)⁴³. En su opinión Teresa había llevado a esa “triste isla yerma” en la que, dada su sordera, la monja burgalesa debía (o así lo suponía Hutton) vivir, los preceptos consolatorios del Papa Luna. La metáfora hoy desacreditada del trasplante⁴⁴ y, en general, el esfuerzo

⁴⁰ Hutton (1967, 12).

⁴¹ Estudios posteriores han visto más bien en la obra de Álvaro de Luna el fin provisional de uno de los ciclos recurrentes de los debates entre filóginos y misóginos en el mundo de las letras españolas. En efecto, ya con anterioridad a Luna, Diego de Valera (con su *Defensa de virtuosas mujeres*, 1435-36), Juan Rodríguez del Padrón (en su *Triunfo de las donas*, 1440-1441) o Alonso de Cartagena (en su *Duodenarium* de 1442) habían realizado importantes contribuciones al debate, fijando muchos de los argumentos teológicos, históricos y filosófico-naturales (en debate, por supuesto, con autores aragoneses, catalanes, franceses, italianos,...). Una exposición convincente de las razones que hacen conveniente considerar la redacción del tratado de Diego de Valera como acaecida antes de la década de 1440, en la que se solían ubicar la mayor parte de las obras de la controversia entre misóginos y filóginos en la edición contemporánea de Accorsi. Valera (2009).

⁴² Entre las perspectivas de conjunto sobre la literatura filógina producida en la Castilla del siglo XV, escritas varias décadas después de que Hutton editara los tratados de Teresa de Cartagena, y que han permitido enmarcar y comprender mejor la singularidad de su obra en su contexto epocal figuran las de Archer (Archer, 2001) y Vélez Sainz (Vélez Sainz 2013) (Vélez Sainz 2015).

⁴³ Hoy, en cambio, se considera dudosa esta autoría, teniéndose el *Libro de las consolaciones* más bien por un epítome del tratado latino de Johannes de Tambaco (1288-1372) *Consolatio theologiae*. Sampedro Heras (1994).

⁴⁴ Las últimas décadas han conocido un auge de la literatura anti-trasplantes en varias disciplinas (historia de la literatura, del derecho, de las normatividades o la filosofía). Frente a perspectivas anteriores, que entendían la historia universal de la cultura y las

que hizo el editor por ‘rastrear’ las ideas de Teresa de Cartagena en autores masculinos de obras que poco o nada tenían que ver con las suyas -algo que se puede comprobar fácilmente con una lectura atenta de los mismos párrafos que Hutton cita en paralelo, considerándolos afines, en su “Introducción” a las obras de Cartagena- hicieron un flaco favor a ambos textos. Según daba a entender el propio Hutton, más allá de tener “cierto valor por pertenecer a una de las pocas escritoras de entonces” y constituir “un importante reflejo del pensamiento y una buena muestra de la prosa del siglo XV en Castilla”, el valor de los tratados de Teresa de Cartagena no debía ser exagerado, resultando claro que “no pertenecen a la más alta categoría de la creación literaria”⁴⁵.

Podemos decir que a este caso se aplica bien el dicho castellano de “Muerto el perro, se acabó la rabia”. Es decir, dada a conocer la fuente por ese prurito o pulsión que produce en ciertos historiadores y eruditos el revelamiento o, más bien, ‘desvirgamiento’ de un documento manuscrito aún desconocido e inédito, así se esté lejos de poder/saber/querer interpretarlo, Hutton y su círculo intelectual dejaron de interesarse por Teresa de Cartagena y sus obras volvieron a caer en un segundo olvido. Con su apresurado e infundado juicio historiográfico, Hutton logró, de hecho, matar durante varias décadas cualquier potencial interés en España en los tratados de Teresa de Cartagena. No llegaron, de hecho, a revalorizarse internacionalmente hasta finales de los 70, con los trabajos de Deyermond y Surtz sobre la *Arboleda de los enfermos*⁴⁶, y mucho más tarde en España, coincidiendo con el liberador auge del movimiento feminista ya entrado el siglo XXI. Se procedió a estudiarlos en este momento desde nuevas claves, al margen de esa comparación infecunda y forzada que realizaba Hutton con supuestos modelos masculinos trasplantados.

normatividades como una retahíla de trasplantes realizados desde las áreas metropolitanas de cultura superior -europeas, patriarcales, greco-romanas, judeocristianas- a los espacios periféricos poco o nada cultivados donde seres bárbaros -indígenas, mujeres, rústicos- se arrastraban en su miseria natural en espera de ‘contenidos’ que les dieran forma y pautas de comportamiento, hoy en día prevalece la metáfora más respetuosa y veraz de la “traducción cultural”. Véanse, entre otros, Burke, Hsia (2007) o Duve (2022).

⁴⁵ Hutton (1967, 8).

⁴⁶ Deyermond (1976-77), Deyermond (1983), Surtz (1987).

6. Defensa teológica de la capacidad de la mujer para la argumentación y la escritura en el tratado *Admiraçion operum Dey* (c. 1475): la omnipotencia de Dios y sus “flacos” instrumentos

Nada más comenzar la dedicatoria de su tratado a Juana de Mendoza (1425-93), esposa del bien conocido noble y poeta castellano Gómez Manrique (1412-1490), Teresa de Cartagena comenzaba ya con una retahíla de lamentos sobre su estado físico y espiritual: la enfermedad de su sordera, el consiguiente aislamiento, el padecimiento espiritual derivado de este, así como otros achaques. Esta contextualización de su particular y desalentador horizonte de enunciación parece destinada a servir de excusa en caso de que su noble y distinguida interlocutora considerase como poco logrados la epístola y tratadillo que la monja escritora le enviaba. Con todo, entre sus principales condicionantes exculpatorias apuntaba Cartagena a su “entendimiento flaco e mugeril”. En su opinión, dada la debilidad de su razón, le resultaba muy difícil resistir a tantas adversidades de la fortuna y tentaciones diabólicas. Le faltaba, en todo caso, el grado de constancia que seguramente hubiera podido alcanzar de ser un hombre.

Intentando apartar de sí la fama de soberbia y pedantería que la perseguía como autora fémica del primer tratado teológico y filosófico que el mundo literario de la Castilla de su tiempo había conocido, Teresa de Cartagena intentaba ya desde el comienzo de su obra empujarse hasta casi desaparecer. La burgalesa parece querer dejar todo el mérito de su obra a Dios. La vemos, en este sentido, llamarse a sí misma “árbol malo”, mujer “pecadora”, “apartada de la virtud” e incapaz de dar “buenos frutos”, así como mujer de pequeña y flaca discreción, inútil para crear “hedificios” dignos de ser presentados a un auditorio noble. Esta pobre estimación de sí misma, ya fuera auténtica o retórico-estratégica, la motiva a llamar en su auxilio al Todopoderoso, a quien hará responsable de todo lo bueno y valioso que los demás puedan encontrar en su escrito:

[...] Y pues el fundamento quedó [sin] fazer, sea el hedifício no tal ni tan bueno como a vuestra gran discreción presentar se deuía, mas asy pequeño e flaco como de mi pobre facultad se espera. Ca pues el árbol malo, segund sentençia de la soberana Verdad, no puede fazer buenos frutos, ¿qué palabra buena ni obra devota devéys esperar de mujer tan enferma en la persona e tan vulnerada en el ánima? Mas llevaré mis ojos a los montes donde viene a mí el avxilio, porque Aquél que da esfuerço a los flacos e entendimiento a los pequeños quiera abrir el arca de su diuinal largueza, dexando [derramar] de la fuente de su abundosa gracia sobre esta tierra estérile e seca, porque la muger pecadora e apartada de virtud sepa formar palabra en loor [y] alabança del Santo de los santos e Señor de las virtudes⁴⁷.

⁴⁷ Cartagena (1967, 113).

La carta prefatoria, con la referencia a la gracia divina que puede, por su “largueza”, servir de apoyo para que incluso el ser más despreciable pueda ser capaz de acciones que resulten una loa a su Creador contiene ya, en lo fundamental, la perspectiva teológica que inspira la defensa del potencial especulativo y argumentativo de la mujer que llevará a cabo Teresa de Cartagena.

Subraya la monja burgalesa que cualquiera que considere en su justa medida la omnipotencia divina no debería “maravillarse” – un término sobre el que volveremos en la siguiente sección – ante el hecho de que Dios utilice a la mujer para el logro de ciertos fines espirituales y por motivos que él sólo conoce, pues criaturas muy inferiores a la mujer e incluso objetos no vivientes han sido empleados por Dios en el pasado – como refiere el texto bíblico y todas las historias antiguas – para el logro de fines trascendentales.

Las posiciones que Cartagena sostiene acerca de la omnipotencia divina⁴⁸ y, sobre todo, su consideración de que toda acción virtuosa y pensamiento verdadero provienen de Dios, que los inspira y fortalece en nosotros, nos parecen intrínsecamente ligados al agustinismo moral, muy pujante todavía en la primera mitad del siglo XV y cuya estela, derivada de las contradicciones derivadas de sus interpretaciones más radicales, no llegó a decaer pese a la dura condena que el Concilio de Constanza impuso en 1414 a John Wycliffe, uno de estos intérpretes exaltados⁴⁹. En efecto, a partir de una interpretación radical de ciertos pasajes paulinos (como *Hebreos* 11, 6. “Sin fe es imposible agradar a Dios” y *Romanos* 14, 23. “Todo lo que no procede de la fe es pecado”), Agustín había considerado en su *Réplica a Juliano* (L. IV, Cap. 13) que todas las virtudes resultaban de la gracia divina y no de la naturaleza y voluntad humanas. La vertiente negativa de esta doctrina llevaba a considerar a los paganos y otros infieles, así como a todo pecador (en la interpretación de Wycliffe) como incapaces de toda verdadera virtud y de legítimo dominio⁵⁰. Teresa de Cartagena, a la que por sus inquietudes morales y místicas quizás no había llegado el eco de estas polémicas jurídico-políticas, se inserta en la vertiente que podríamos con-

⁴⁸ Subraya la importancia de la misma en la argumentación de Teresa de Cartagena Connie Scarborough (2018).

⁴⁹ Tatnall (1970).

⁵⁰ Vertiente en la que algunos teólogos y juristas insistirán, por ejemplo, para justificar la conquista de América y la destrucción total de los sistemas de gobierno prehispánicos. Al considerar a los infieles incapaces de toda virtud se subrayará que hacen un uso necesariamente malo de los bienes sobre los que tienen o ejercen dominio. Las mismas consideraciones serán aplicadas al dominio jurisdiccional ejercido por príncipes infieles, siempre instrumento del mal y la tiranía Solórzano (2000, 362-363).

siderar positiva (no excluyente, ni dirigida contra infieles y pecadores) del agustinismo moral: subraya la omnipotencia divina a la hora de alcanzar sus fines y elegir sus medios, estrategia que le permite reivindicar el valor de la mujer. Se trata, como apunta reiteradamente Cartagena, no de una valía intrínseca, sino resultante del potencial que podía alcanzar una mujer cuando actuaba como instrumento divino:

Ca esta ynperfiçión e pequeña suficiençia pu[é]dela muy [bien] reparar la grand[eza] divina e avn quitarla del todo e dar pe[rf]içión e habilidad en el entendimiento fimíneo asy como en el varonil, ca la suficiençia que han los varones no la an de suy[o], que Dios gela dio e da. Onde el Apóstol dize: “No somos ydonios o suficientes de cogitar alguna cosa de nosotros asy como de nosotros mesmos; ma[s] la nuestra suficiençia, de Dios es”. Pues si la suficiençia de los varones de Dios es e Dios la da a cada vno segund la medida del don suyo, ¿por qué razón desconfiaremos las henbras de lo tener en el tienpo oportuno e conveniente como e quando Él sabe que [es] menester⁵¹.

Son también varios los pasajes del tratado *Admiración operum dey* en los que Teresa de Cartagena insiste en que la gracia es un don gratuito, muchas veces inmerecido e incomprensible desde criterios de juicio humanos, reservándolo Dios tanto para aquellos que le sirven bien como para aquellos que a nosotros nos parece le sirven mal. Elige entonces Dios a sus beneficiarios e instrumentos al margen de nuestros criterios de capacidad y mérito y sin tener en cuenta las obras. Tampoco hace Dios distinguos entre hombres y mujeres a la hora de otorgar su gracia, como tiene a bien subrayar Cartagena, desde una teoría de la gracia como don que también presenta una indudable filiación agustiniana⁵². En esta época la nulidad del valor que la monja burgalesa concede a las obras aún no resulta tan problemática como lo será a partir de la irrupción de Lutero en el panorama teológico del orbe cristiano:

E parésceme que queremos decir bienes influidos o ynespirados por especial graçia de Dios, o bienes de Dios que Dios da graciosamente a quien le plaze, ca en éstos no conviene escadruñar nin aver respecto al estado de la persona, que sea varón o enbra; ni a la dispusyón e abilidad del entendimiento, que sea muy capaz o del todo ynsufiçiente; ni al mérito de las obras, que sea justo o muy grand pecador⁵³.

⁵¹ Cartagena (1967, 115-116).

⁵² Belda Plans (1989).

⁵³ Cartagena (1967, 123-124).

Se complace además Teresa de Cartagena, pensando en su condición de mujer, en su sordera, su aislamiento, sus trastornos y dudas espirituales y en la escasez de virtudes naturales y de fortuna que continuamente se atribuye, fustigándose con dureza, así como quizás en su linaje judeoconverso (en su condición de nieta del rabino Selomo-Ha-Leví, convertido al cristianismo con el nombre de Pablo de Santa María)⁵⁴ en imaginar que Dios hace, precisamente, beneficiarios de su gracia a aquellos con los que naturaleza y fortuna más se han cebado. Podemos decir, en este sentido, que su valoración de la omnipotencia divina tiene, en última instancia, un fin autoconsolatorio profundamente ligado a sus circunstancias biográficas⁵⁵.

7. A vueltas con el maravillamiento. Teresa de Cartagena y la importancia de la costumbre y la educación.

La segunda perspectiva fundamental en el tratado *Admiración operum dey* es la revisión crítica que la autora hace de un tópico del debate sobre la capacidad moral de la mujer en el siglo XV. Aun comprendiendo parcialmente que, por la aducida flaqueza de la mujer, se describa como “maravillamiento” la actitud que inspira a los hombres el ser testigos, oír decir o leer el relato de acciones de mujeres virtuosas, Teresa de Cartagena muestra desde las páginas iniciales de su tratado una cierta incomodidad ante el “maravillamiento”⁵⁶. Le irrita en particular, como ya mencionamos, que, bajo el “maravillamiento” mordaz con que algunos de sus lectores habían acogido su primera obra y eran recibidos, en general, los escritos femeninos en su tiempo, se disimulara irónicamente o se deslizara de forma críptica la sospecha maliciosa de que sus textos habían sido plagiados o constituirían un mero remiendo de obras ajenas. Una mirada retrospectiva nos permite comprobar que este denuedo del maravillamiento ante las obras virtuosas de las mujeres resulta una reacción antipatriarcal en Teresa de Cartagena. Con todo, siempre prudente y extremadamente respetuosa hacia sus colegas masculinos, Cartagena no subraya explícitamente que está respondiendo o contradiciendo a alguien, ni identifica sujetos individuales o colectivos como destinatarios de sus críticas.

La lógica del maravillamiento ya aparece en los trabajos de Boccaccio como una constante en sus loas a las que tiene por acciones excepcionales y

⁵⁴ Cortés Timoner (2004, 31).

⁵⁵ Cartagena (1967, 130-131).

⁵⁶ Presta también atención a este tema en su estudio de la *Admiración* Juan Carlos Conde (2015, 52-53).

sorprendentes en mujeres que, pese a su sexo, dan muestra de unas virtudes que considera viriles⁵⁷.

Su propio tío, Alonso de Cartagena, se había enzarzado años atrás en un debate sobre la cuestión con el humanista Fernán Pérez de Guzmán, quien, no por azar, le había preguntado acerca de la condición y capacidades morales de la mujer en contraste con el hombre formulando una triple interrogación: ¿Cuál virtud es más loable, la masculina o la femenina? ¿Cuál es la más admirable /maravillosa/ *mirabilior*? ¿Cuál es la mejor? Aferrándose a la triple formulación de Pérez de Guzmán para realizar una intervención muy matizada en la querella de los sexos, Alonso de Cartagena venía a sostener con Boccaccio que cuando alguna mujer realiza un acto bélico valeroso o de ingenio nos resulta admirable y maravilloso en la medida en que se trata de algo infrecuente y antinatural:

Quis enim sane mentis sexum femineum in viribus corporis et audacia mentis laboribusque tollerandis et bellica fortitudine sexui virili adequet? Hec enim propria virorum sunt, licet interdum almozones alieque femine actus bellicos excuerunt. Set illud ut particulare et contra comunem hominum ordinem factum miramur⁵⁸.

El obispo de Burgos, representante ‘moderado’ de los criterios de juicio patriarcales propios de su tiempo, venía a decir en la cuarta de las *quaestiones* que componían su *Duodenarium* (la obra dirigida a Pérez de Guzmán que ya mencionamos) que, aunque más admirable (*mirabilior*) que el hombre por antinatural y loable en circunstancias y tiempos muy excepcionales, la mujer que diera muestra de virtudes como el ingenio, la prudencia, la audacia o la belicosidad no debía ser considerada mejor (*melior*) que el hombre, y mucho menos ser tenida por más loable (*laudabilior*) y propuesta como modelo de imitación. Puesto que el rol social se funda-

⁵⁷ Por las páginas de su *De mulieribus claris*, junto a una larga serie de mujeres castísimas u obedientísimas, desfilan también algunas sabias. En todos estos casos (mujeres romanas como Sempronia, Hortensia o Cornificia), Boccaccio subraya el carácter admirable (*mirabilis*) de sus poemas, discursos o conocimiento de las letras, percibidos como auténticas maravillas casi imposibles de creer para los que fueron testigo de ellas. Lo vemos, por ejemplo, cuando ensalza a Hortensia (s. I a.C.), hija del orador romano Quinto Hortensio, autora de un encendido y brillante discurso contra la opresión fiscal que padecían las mujeres romanas casadas. Dice Boccaccio que “elaboró un discurso tan eficaz con una inagotable facundia que hizo que, por la admiración de los oyentes, se creyera a Hortensio revivido con el sexo cambiado”, Boccaccio (2010, 308). Esta valoración como *mirabilis* ante toda acción femenina que resulte una muestra de virtudes consideradas viriles como el ingenio, la audacia o la prudencia se repite a lo largo de toda la obra.

⁵⁸ Cartagena (2016, 388).

mentaba, según Cartagena, en la diferente naturaleza de ambos sexos, siendo claro que era “más que evidente que un sexo aventaja al otro en algunas virtudes” y que del lado del hombre caían tanto la fuerza como el ingenio, hubiera sido un error pernicioso el elevar a la categoría de modélica un tipo de conducta viril que, de generalizarse en la mujer, habría podido destruir los fundamentos de un orden social justo en tanto que natural (más allá de algunos casos excepcionales).

Aunque ya a mediados del siglo XV, autores como Álvaro de Luna habían respondido a esta lógica con inversiones irónicas, maravillándose, más bien, de la “inhumanidad” con la que eran silenciadas las muestras de virtud femeninas⁵⁹, la de Teresa de Cartagena es la primera voz femenina castellana en enfrentarse al tópico del maravillamiento y en tomar distancias respecto al posicionamiento hegemónico a cuyo fortalecimiento habían contribuido, entre otros, su propio tío⁶⁰. Si bien es cierto que Teresa da parcialmente razón a las posiciones que podríamos llamar boccaccianas, asumiendo como cierto que las mujeres “no tienen el entendimiento tan perfecto como los varones”, insiste en no hablar sólo de naturaleza, como se hacía desde los enfoques patriarcales, y subrayar la importancia que las costumbres de la época y la educación que recibían las mujeres tenían en que fuera causa de “maravillamiento” el que una mujer llegara a escribir un libro. Apoyándose en la autoridad de Agustín de Hipona⁶¹ -una más entre las muchas voces bíblicas y patrísticas invocadas por la autora en una obra repleta de erudición teológica clásica⁶²- Cartagena subraya que la principal

⁵⁹ En este sentido, la obra de Álvaro de Luna se presenta como un ejercicio que hoy llamaríamos de memoria histórica o de reparación de una injusticia histórica, subrayando precisamente Luna su “maravillamiento” ante el hecho de que “tantos prudentes e sanctos auctores que de los fechos e virtudes de los claros varones ayan fecho estendida e complida mención”, callando los de las mujeres. Luna llega a considerar como “inhumana cosa” el tener “de sufrir que tantas obras de virtud y enxemplos de bondad fallados en el linaje de las mujeres fuesen callados e enterrados en las oscuras tiniebras del olvidança”, Luna (2008, 213).

⁶⁰ En relación con el empleo crítico y frecuente del término maravillamiento en Cartagena, véase Rivera Garretas (1992).

⁶¹ “¿Qué cosa extraordinaria era para nuestro Señor Jesucristo, que sació con cinco panes otros tantos millares de hombres, convertir las piedras en pan! De la nada hizo el pan. ¿De dónde procedió tanto alimento con el que sació a tantos miles? En las manos del Señor estaba el manantial de los panes. Esto no es de admirar, porque el mismo que de cinco panes hace multiplicar una gran cantidad de ellos para saciar a tantos millares, hace germinar todos los días de pocos granos mieses ingentes. Estos son también milagros del Señor, pero por lo comunes no se tienen en cuenta”, Agustín de Hipona (1966, 380).

⁶² Como ha subrayado, entre otros, Snow (2007). No es, seguramente, una curiosidad que las autoridades patrísticas citadas en las obras de Cartagena coincidan en su

razón por la que los hombres se maravillan ante una mujer que cultive las ciencias o escriba libros no es tanto el que suponga una alteración de las leyes de la naturaleza, algo que equivaldría a un milagro, sino el hecho de que se trate de algo poco frecuente dado que a las niñas y mujeres no se les suele enseñar ciencias.

Asy que, tornando al propósito, creo yo, muy virtuosa señora, que la causa porque los varones se maravillan que muger aya hecho tratado es por no ser acostumbrado en el estado fimíneo, mas solamente en el varonil. Ca los varones hacer libros e aprender çiençias e vsar dellas, tiénenlo asy en vso de antiguo tiempo que pareçe ser avido por natural curso e por esto ninguno se marauilla. E las henbras que no lo han avido en vso, ni aprende[n] çiençias, ni tienen el entendimiento tan perfecto como los varones, es avido por maravilla⁶³.

8. La vida recogida como oportunidad para el cultivo de las facultades intelectivas y la contemplación

Es sabido que la tradición patriarcal había tendido desde la Grecia Antigua a hacer del *oikos* o, en su defecto, de otros espacios cerrados como el santuario de vestales, el convento de monjas, la casa de reclusión, etc. los lugares que, normativamente, correspondían al sexo femenino. Al hombre quedaban de esta forma reservados casi en exclusiva los espacios públicos y la participación política. Radicalizando la asignación clásica de un espacio propio para cada sexo, la tradición cristiana había llegado incluso a considerar la presencia femenina en espacios impropios como un motivo de ‘escándalo’⁶⁴.

Recurriendo al mismo tipo de ‘arte marcial’ del que Isotta Nogarola había hecho gala en su diálogo al asumir la inferioridad intelectual de la mujer con un propósito estratégico y defensivo, también Cartagena intenta valerse aquí de la fuerza y peso de una tradición enemiga para intentar sacar algo positivo de la misma. En particular, pretende la monja burgalesa que se valoren en positivo las aptitudes, conocimientos y hábitos virtuosos que, en el ámbito intelectual y contemplativo, podía desarrollar una mujer que deseara cultivarse en su esfuerzo por agradar y loar a Dios.

En su esfuerzo por ganar para las mujeres un cierto grado de libertad de acción en sus espacios cerrados, Teresa cede además con gusto el ámbito

práctica totalidad con las referidas por Nogarola. Apunta Snow a Jerónimo, Agustín, Bernardo y Jerónimo, Snow (2007, 19).

⁶³ Cartagena (1967, 115).

⁶⁴ De las Heras Santos (2024).

público, el de la participación política y cultivo de las virtudes militares (audacia, fortaleza,...) al exclusivo dominio de los hombres, naturalizando que por su vigor, fuerza y valentía naturales fueran los hombres quienes se dedicaran a gobernar ciudades y reinos y a pelear en las guerras, obteniendo por ello los debidos honores cívicos y castrenses.

Subrayando, de nuevo, la omnipotencia y bondad divinas, Teresa de Cartagena explica esta división natural entre los sexos como resultado de un plan divino destinado a hacer que las características y virtudes de uno y otro se compatibilizaran a la perfección, resultando de ello el mejor orden social posible. La propuesta de inversión que Cartagena intenta ‘colar’ subrepticamente en esta cadena de argumentos aparentemente manida y tradicionalista irrumpe cuando, comparando a hombres y mujeres con la corteza y el “meollo” de un árbol, la monja asigna a los hombres el papel de corteza protectora del núcleo de ese organismo social viviente que conformarían las mujeres:

E asy por tal horden e manera anda lo vno a lo al, que la fortaleza e rezidunbre de las cortezas guardan e conservan el meollo, sufriendo exteriormente las tenpestades ya dichas. El meollo asy como es flaco e delicado, estando incluso, obra ynterioramente, da virtud e vigor a las cortezas e asy lo vno con lo al se conserva e ayuda e nos da cada año la diversidad o conposidad de las frutas que vedes. E por este mismo respeto creo yo quel soberano e poderoso Señor quiso e quiere en la natura vmana obra[r] estas dos contrariedades, conviene a saber: el estado varonil, fuerte e valiente, e el fimineo, flaco e delicado⁶⁵.

La lucidez y habilidad argumentativa de Teresa de Cartagena, en la que sobresale la capacidad de empatía con la mentalidad predominante en su tiempo, la lleva a invitar una y otra vez con preguntas retóricas a su público lector a que sea él mismo el que asienta, el que asuma, el que naturalice a fin de cuentas que una mujer a la que Dios ha concedido graciosamente el don e “industria” de la escritura puede fácilmente sobresalir en tal actividad, sin que sea motivo de gran maravillamiento:

Que manifesto es que más a mano viene a la hembra ser eloquente que no ser fuerte, e más onesto la es ser entendida que no osada, e más ligera cosa le será vsar de la péñola que del espada. Asy que deben notar los prudentes varones que Aquél que dio industria e graçia a Iudit para fazer vn tan marauilloso e famoso acto, bien puede dar yndustria o entendimiento e graçia a otra qualquier hembra para fazer lo que a otras mugeres, o por ventura algunos del estado varonil no s[ab]rían⁶⁶.

⁶⁵ Cartagena (1967, 117).

⁶⁶ Cartagena (1967, 120).

9. Epílogo. La vía de las concesiones y de la teología. Una puerta tan sólo entreabierta para la voz femenina en los siglos XV y XVI

Como intentamos mostrar en el análisis textual precedente, pese a la precariedad y desconfianza hacia ellas del contexto intelectual en el que ambas se movían, imbuido de una cosmovisión profundamente patriarcal y que tendía a descalificar el pensamiento femenino a priori, tanto Isotta Nogarola como Teresa de Cartagena intentaron aprovechar las vías de expresión que tenían a mano para defender una serie de posiciones que, atendiendo precisamente a ese mismo contexto en el que vivieron, podemos calificar de filóginas. No podemos hablar, evidentemente, de Nogarola y Cartagena como autoras feministas o proto-feministas, si entendemos el feminismo como “la doctrina que defiende que las mujeres deben tener los mismos derechos que los hombres” (de acuerdo a la RAE). Hasta su filoginia puede ser considerada discutible si atendemos al hecho claro de que, como subrayamos, ambas autoras consideran – o, al menos, así lo sostienen expresamente – al hombre como un ser dotado de mayor capacidad racional que la mujer y a la mayoría de los hombres dotados de mayores talentos y virtudes que a la mayoría de mujeres. Si en este artículo inscribimos a Nogarola y Cartagena en el marco de la corriente filógina que comienza a hacerse sentir con fuerza en distintas regiones culturales europeas en el siglo XV es porque ambas defienden la capacidad de la mujer para la escritura y la argumentación teológica y filosófica, algo que para Nogarola es resultado de la propia condición natural dada ya a la primera mujer por Dios y, para Cartagena, es un don del que pueden llegar a hacer gala las mujeres asistidas por la gracia divina.

Una y otra autora adoptan, eso sí, las mayores cautelas formales y retóricas posibles. Parten ambas, en primer lugar, de una *captatio benevolentiae* en la que se disculpan, por así decirlo, por su impertinencia al osar escribir y participar en una disputa humanística, así sea en un círculo cerrado y del que no cabía esperar ninguna implicación tumultuosa. Por ejemplo, antes de entrar en liza, Nogarola va a abundar en consideraciones inspiradas por una falsa modestia. Se trata de algo habitual en toda la tratadística de la época, pero radicalizada en su caso, al tratarse de una mujer autora y argüidora. La veronesa se excusa en concreto de que ella, quien se presenta como una “*donna disarmata contro validissimi uomini*” que subraya “il poco mio ingegno e la mia poca memoria”, haya decidido

pronunciarse con argumentos propios en una polémica que, desde largo tiempo atrás, agita a los teólogos⁶⁷.

Vemos también a ambas autoras guardar escrupulosamente las convenciones de su época incluso en la presentación de las situaciones conversacionales. Teresa de Cartagena le escribe a Juana de Mendoza, aunque sabe que tanto ella como también su marido, el poeta y humanista Gómez Manrique (1412-1490), están interesados en sus escritos y que, muy probablemente, Juana dará a conocer a su marido el contenido de su carta⁶⁸. Para no levantar tampoco ningún tipo de suspicacias, la edición de la *contentio* de Isotta Nogarola en forma de diálogo considera prudente contextualizar su conversación con un interlocutor masculino ajeno a su círculo familiar, así se tratara de un diálogo ficticio (con Ludovico Foscarini, humanista y amigo epistolar de la autora quien, como dijimos, fue reemplazado por Giovanni Navagero en el texto editado de 1563) haciendo estar siempre presente en la conversación a un hermano suyo, el protonotario apostólico Ludovico Nogarola. Vemos además que este hermano da a la escritora el preceptivo permiso para poder entablar conversación con su interlocutor masculino y que, si esta accede a ello, es porque su hermano Ludovico le ha garantizado previamente que a Foscarini/Navagero sólo le mueven “onesti desiderj”⁶⁹.

La lectura de ambas obras pone de manifiesto que tanto el diálogo nogaroliano como el tratado de Cartagena asumen la superioridad física, intelectual y moral del varón como algo manifiesto⁷⁰. Ni una ni otra autora pretenden ofender a los varones. No encontramos críticas directas a los hombres de su tiempo, sino a algunas ideas que, en su opinión, deben ser replanteadas. Además, a diferencia de los escritos misóginos y filóginos escritos por hombres en los mundos ibéricos de los siglos XV y XVI, que parecen tomar el tema de la defensa de la mujer mucho más a pecho, afirman no querer ni siquiera entrar a disputar sobre la preminencia de los sexos. Lo vemos con meridiana claridad en la *Admiración*, donde su autora

⁶⁷ Nogarola (2013, 44).

⁶⁸ La *Admiración operum dei* constituye en realidad una iniciativa de Teresa para que ambos esposos no prestaran oídos a las calumnias que daban a entender que había plagiado su *Arboleda de los enfermos*, como señala explícitamente en las páginas introductorias del tratado. “E porque me dizen, virtuosa señora, que el ya dicho volumen de papeles bor[r]ados aya venido a la noticia del señor Gómez Manrique e vuestra, no sé sy la dubda, a vueltas del tratado se presentó a vuestra discreción”, Cartagena (1967, 114).

⁶⁹ Nogarola (2013, 42).

⁷⁰ Un análisis comparativo de esta lectura estratégica de la figura bíblica de Eva, compartida también por Christine de Pizán en Fenster (2005).

reafirma el carácter devocional de su escrito y afirma estar muy lejos “del propósito e final entençon mia, la qual no es, ni plega a Dios que sea, de ofender al estado superior e onorable de los prudentes varones, ni tampoco fauo<r>esçer al fimineo”⁷¹.

Con consideraciones que hoy nos parecen netamente patriarcales (y que obligan a considerar su escrito más bien como de un filoginismo sui generis que como proto-feminista) se cierra también, al igual que se abría, el tratado místico de Cartagena. En uno de sus pasajes finales, llega a comparar al entendimiento entregado a “la disolución excesiva de los sentidos corporales” y apartado del “estudio interior de la secreta cogitación dentro de las paredes del corazón” con la mujer corretera, que anda de casa en casa llevando y trayendo chismes, cuando no extraviada en peores obras, descuidando su propia casa y hacienda⁷². Quién sabe si llevada de sus convicciones sinceras o, más bien, para congraciarse estratégicamente con los hombres de su tiempo, niega la monja burgalesa incluso, pese a la evidencia que reflejan las fuentes bíblicas, patrísticas y filosóficas que maneja y el contenido especulativo -tanto en el plano moral como teológico- de sus tratados, que ella haya escrito ni querido escribir “de filosofía ni de teología, ni de otra ninguna çiençia natural”, adscribiendo explícita -o, más bien, retóricamente- su obra al género propio de esa sabiduría salvífica, inspirada directamente por Dios, que no se aprende en escuelas ni Universidades ni enseña ningún maestro humano. Procurando siempre esconderse para ser vista lo menos posible y escapar, por ello, a cualquier posible amonestación o castigo, rebaja a la vez que eleva la supuesta ciencia que comunicó primero en su *Arboleda de los enfermos* y, después, en el tratado *Admiraçión operum dey* a algo tan sencillo y esencial como es la pura expresión de un amor a Dios puro y desinteresado, a doctrinas que por su gran simpleza cualquiera que ame a Dios conoce y es capaz de expresar. A esta ciencia salvífica del verdadero Bien, a la que la autora, con un marcado tono platónico, llama también ciencia de “verdadera Luz e Sol de justicia”⁷³, contrapone las “naturales çiençias” y estudios vetados a las mujeres de su tiempo como los que acreditan el “Maestro en Teología, Doctor en Leyes o Bachiller en Cánones”, así como el del “ynbuydo en las artes libera-

⁷¹ Cartagena (1967, 118).

⁷² “E paresçe acaesçer al entendimiento, memoria e voluntad, lo que acaesçe [a] algunas mugeres comunes que salen de su casa a menudo e andan vagando por c[a]sas ajenas, las quales, por esta mala costunbre, se fazen asy nigligentes e perezosas en el exerçicio fimíneo e obras domésticas e caseril, que ellas por esto no valen más e su hazienda e casa valen menos”, Cartagena (1967, 138).

⁷³ Cartagena (1967, 129).

les”. Se trata de una cura de humildad en toda regla la que Teresa de Cartagena, desvinculándose de los saberes académicos de su tiempo para que sus coetáneos masculinos no la percibieran como una rival advenediza, inflige a éstos al recordarles con grandes dosis de delicadeza retórica en la parte final de su *Admiración* que “muchos de los que aquestas çiençias supieron se perdieron e otros muchos que no las sabían se salvaron”⁷⁴.

En cuanto a Nogarola, para no soliviantar a sus lectores masculinos, la vemos también dejar la última palabra a Foscarini en la contienda epistolar que mantienen, dejándole un papel de supuesto árbitro que el veneciano aprovecha para cerrar su diálogo con las conclusiones a las que sabíamos que ella misma se oponía. De ello dejan amplia constancia sus cartas, poco estudiadas hasta la fecha. En estos documentos, la defensa de las capacidades retóricas y bélicas sobresalientes de la mujer es una constante. Lo confirma, por ejemplo, la lectura de una de las cartas que la humanista veronesa dirigió a Damiano del Borgo en torno a 1438-41, donde pasa revista a un amplio listado de oradoras brillantes y reinas guerreras, conquistadoras de extensos territorios en Europa, Asia y África⁷⁵. Desde un punto de vista estratégicamente modesto, la actitud que adopta Nogarola en un diálogo destinado a tener una mayor circulación y a recibir, probablemente, el juicio de coetáneos masculinos que no le resultaban tan afines como su amigo Damiano del Borgo, es la de limitarse simplemente a introducir un punto de vista filógino y exculpatorio de Eva recurriendo a argumentos que, cuanto menos, merecen ser considerados.

Ambas escriben, es importante recordarlo, en un contexto que, aunque no es propiamente el de una persecución directa en la que sus vidas llegarán a estar amenazadas, sí implicó para ambas el ser difamadas y ridiculizadas en distintas fases de su vida, algo de lo que han dejado constancia sus biógrafas y que hemos mencionado también en este artículo. En este contexto desfavorable, Nogarola y Cartagena se aferran a la teología y a las

⁷⁴ Cartagena (1967, 128).

⁷⁵ “Quod te dicturum profecto nunquam credidissem, tum quia ad me scribebas cum me hoc laturam graviter certo scires, tum quia dies noctesque legis quam plures feminae non modo mulieres, sed etiam viros in omni genere virtutis et praestantiae excelluerunt. Volumus in eloquentia aspicere Corneliam Grachorum matrem; Amesiam, quae Romano coram populo frequenti concursu prudentissima oratione causam dixit; Affraniam Lucinii Buconis senatoris coniugem, quae easdem causas in foro agitavit [...]. Amazones nonne sine viris auxere rem publicam? Marpesia, Lampedo, Orithia maiorem partem Europae subiecerunt, nonnullas quoque sine viris Asiae civitates occupaverunt? Tantum enim virtute et singulari belli scientia pollebant, ut Herculi et Theseo impossibile videretur Amazonum arma regi suo afferre”, Nogarola (1886, 255-257). En 2003 apareció una edición completa de sus escritos en inglés, que incluye esta y otras cartas, Nogarola (2003).

fuentes bíblicas, patrísticas y escolásticas para lograr hacerse un hueco en el mundo de las letras de su tiempo.

Ambas adoptan, finalmente, técnicas retóricas de defensa y ataque que recuerdan a las artes marciales: partiendo de lugares comunes e ideas de las que nadie ‘en su sano juicio’ discrepaba en su tiempo (inferioridad intelectual natural de la mujer, flaqueza y cobardía femeninas,...), introducen subrepticamente tesis arriesgadas, valiéndose frecuentemente de la pregunta retórica para arrastrar a sus lectores patriarcales a que afirmen una serie de conclusiones que ellas mismas no pueden afirmar explícitamente por estarles vetada esta función asertiva y normativo-judicante en la sociedad de su tiempo.

Paradójicamente, las vías de expresión exitosa que gracias a la implementación de estas estrategias de argumentación empática lograron transitar autoras como Nogarola y Cartagena – fundamental, según creemos, para que una parte al menos de sus obras se haya conservado –, se irán cerrando poco a poco en la Primera Modernidad, en especial cuando a la conclusión del Concilio de Trento se establezca un veto al manejo de las fuentes bíblicas y patrísticas por ‘maestros’ no instituidos directamente por la Iglesia, según una jerarquía estricta de la que quedarán totalmente ausentes las mujeres⁷⁶. Como atestigua desde su profundo conocimiento de la literatura femenina castellana del siglo XV Juan Carlos Conde, tales suspicacias contra las ‘mujeres teólogas’ ya existían en las décadas centrales del siglo XV. Habrían motivado, según el académico salmantino, el que, a diferencia de lo sucedido con los escritos coetáneos de poetisas (Florencia Pinar) y autoras de obras devocionales (Isabel de Villena), la difusión de los escritos de una Teresa de Cartagena que, con su habilidad exegética y teológico-especulativa, “entraba en terrenos no transitados antes en Castilla por mujer alguna”, suscitara un escándalo inmediato en el gremio de hombres de Iglesia a quienes la institución eclesiástica hacía guardianes oficiales de las fuentes teológicas y otorgaba el monopolio de su interpretación. Con todo, la radicalización de la persecución hacia las ‘mujeres teólogas’ en los mundos ibéricos a partir de la creación de la Inquisición española (1478) y la emergencia del cisma protestante (1517) también resulta innegable. Buena muestra de ello son los inmisericordes castigos infligidos a las decenas de mujeres acusadas de alumbradas⁷⁷ o la marginación a la que se condenó a figuras insignes como Sor Juana Inés de la Cruz precisamente en el momento osaron atravesar los umbrales de los espacios poco

⁷⁶ González González (2020).

⁷⁷ Pastore (2010).

problemáticos (teatro, poesía,...) que les habían sido asignados por sus superiores jerárquicos para adentrarse en el zarzal ardiente de la teología⁷⁸.

Bibliografía

- Agustín de Hipona (1966), *Salmo 90/II. [Canto a la Providencia de Dios sobre el justo]*, in Agustín de Hipona, *Obras completas. Tomo XXI. Enarraciones sobre los Salmos (3. º) 61-90*, ed. B. Martín Pérez, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 349-391.
- Agustín de Hipona (1984), *Réplica a Juliano*, in Agustín de Hipona, *Obras Completas. Tomos XXXVI-XXXVII*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Archer R. (2001). *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*, Madrid: Cátedra.
- Arriaga Flórez M. (2013), *Isotta Nogarola*, in Nogarola I., ¿Quién pecó más, Adán o Eva?, Sevilla: ArCiBel, 27-37.
- Arriaga Flórez M., Moreno Lago E. M. (2020), *La Querella de las Mujeres en la deconstrucción del imaginario patriarcal*, in Mirande M. E., Blanco M. S., Zambrano A. F. (eds.), *Literatura, Lenguajes e Imaginarios Sociales. Problemas, revisiones y propuestas*, San Salvador de Jujuy: Tiraxi, 69-101.
- Beauvoir S. de (2015), *El segundo sexo*, Madrid: Cátedra.
- Belda Plans P. (1989), *La doctrina del don de San Agustín de Hipona*, "Espíritu", 38: 71-78.
- Bijuesta J., Brescia P., Rivas A. (eds.) (1998), *Sor Juana & Vieira, trescientos años después*: Santa Barbara (CA), University of California.
- Boccaccio G. (2010), *Mujeres preclaras*, ed. V. Díaz-Corralejo, Madrid: Cátedra.
- Borelli M., Buffon V., Jakubecki N. (2021), *The Fruit of Knowledge: To Bite or not to Bite? Isotta Nogarola on Eve's Sin and Its Scholastic Sources*, in Chouinard I., et al. (eds.), *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*, Cham: Springer, 321-341.
- Burke P; Hsia R. P. (eds) (2007), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cartagena A. de (2015), *Duodenarium*, ed. L. Fernández Gallardo, T. Jiménez Calvente, Córdoba: Almuzara.

⁷⁸ Diversos trabajos sobre el debate entre la monja jerónima novohispana Juana Inés de la Cruz y el teólogo jesuita António Vieira en Bijuesca, Brescia, Rivas (1998).

- Cartagena T. de (1967), *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia de la Historia.
- Conde J. C. (2015), *Malos saberes en según qué manos: escritura, autoridad y género en Teresa de Cartagena*, in Gernert, F. (ed.), *Los malos saberes. Actas del Coloquio Internacional de Tréveris (Noviembre 2013)*, Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 45-62.
- Conde J. C. (2017), *Gestación e historia de la edición de un texto medieval castellano: algunas notas sobre la edición de las Obras de Teresa de Cartagena hecha por Lewis J. Hutton*, "Incipit", 37, 45-80.
- Cortés Timoner M. del M. (2004), *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Málaga: Universidad de Málaga.
- Cox V. (2008), *Women's Writings in Italy 1400-1650*, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Deyermond A. (1976-77), *The Convento de Dolencias. The Works of Teresa de Cartagena*, "Journal of Hispanic Philology", 1: 19-30.
- Deyermond A. (1983), *Spain's First Women Writers*, in Miller, B. (ed.), *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, Berkeley: University of California Press.
- Duve T. (2017), *Was ist 'Multinormativität'? – Einführende Bemerkungen*, "Rechtsgeschichte - Legal History", 25: 88-101.
- Duve T. (2022), *Legal History as a History of the Translation of Knowledge of Normativity*, "Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series", 2022-16.
- Fenster T. (2005), *Strong voices, Weak Minds? The defender of Eve by Isotta Nogarola and Christine de Pizan, who found Themselves in Simone de Beauvoir's situation*, in Benson P. J., Kirkham V. (eds), *Strong Voices, Weak History: Early Modern Writers and Canons in England, France, and Italy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 58-78.
- François I. (2023), *"Epitaphia Nogarolae perennitati". A Funerary Collection for Ludovico Nogarola*, "Aevum: Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche", 97, 3: 517 – 545.
- Freud S. (1986), *Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal*, in Freud S., *Obras completas. Tomo XVII*, Buenos Aires: Amorrortu, 113-124.
- Gómez Serrano J. (1999), *Fray Alonso de la Veracruz y el derecho alternativo*, "Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades", 5: 163-173.
- González González E. (2020), *Maestros*, "Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas", "Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series", 2020, 23.

- Heras Santos J. L. de las (2024), *La noción de escándalo en la España de la Edad Moderna a través de la documentación judicial de los tribunales reales*, “El Futuro del Pasado”, 15, 19-66.
- Higgins J. (1976), *The Myth of Eve: The Temptress*, “Journal of the American Academy of Religion”, 44, 4: 639-647.
- Hutton L. (1967), “Introducción”, in Cartagena T. de, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia de la Historia, 7-36.
- King M. (1978), *The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418-1466): Sexism and Its Consequences in the Fifteenth Century*, “Signs”, 3, 4: 807-822.
- Laso Prieto J. M. (1978), *Fundamento constitucional del uso alternativo del derecho*, “Revista de Derecho Político”, 1: 113-125.
- Luna A. de (2008), *Virtuosas e claras mugeres (1446)*, ed. Lola Pons Rodríguez, Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua.
- Mascarell García M. (2025), *Morder la manzana: Luigi Dardano e Isotta Nogarola del lado de Eva*, “Transfer”, 20, 2: 98-115.
- Nogarola I. (1563), *Dialogus quo utrum Adam vel Eva magis peccaverit*, ed. F Nogarola, Venecia: Paolo Manuzio.
- Nogarola I. (1886), *Isotae Nogarolae Veronensis Opera quae supersunt omnia*, II vols., ed. E. Abel, Viena/Budapest: Gerold et Socios.
- Nogarola I. (2003), *Complete Writings: Letterbook, Dialogue on Adam and Eve, Orations*, ed. M. King, D. Robin, Chicago: University of Chicago Press.
- Nogarola I. (2013), ¿Quién pecó más, Adán o Eva?, ed. M. Arriaga Flórez, Sevilla: ArCiBel.
- Nogarola I. (2022), *Isotta Nogarola's Defense of Eve. De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato*, ed. T. Hendrickson, Stanford: Pixelia.
- Pagden A. (1986), *The fall of natural man : the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pastore S. (2010), *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid: Marcial Pons.
- Plastina S. (2015), *Tra mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno (negato). La «natura» della donna nel dibattito cinquecentesco*, “I Castelli di Yale”, 2.
- Rivera Garretas M. de los M. (1992), “La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la querella de las mujeres”, in Segura Graíño, C. (ed.), *La voz del silencio. Vol. I. Fuentes directas para la historia de*

- las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 277-300.
- Sampedro Heras E. (1994), *Edición crítica del libro de las Consolaciones de la vida humana ¿de Pedro de Luna?*, Madrid: UNED.
- Sampedro López R. (2018), *La querella de las mujeres en Castilla (siglo XV) y su relación con la historia de las mujeres y la historia de género*, "Historiografías", 16: 36-56.
- Scarborough C. (2018), *Irrefutable arguments: Teresa de Cartagena defends her right to authorship*, "Romance Quarterly", 65, 3: 124 – 134.
- Snow J. (2007), "Speaking through many voices: Polyphony in the writings of Teresa de Cartagena", in Corfis I. A., Harris-Northal R., *Medieval Iberia: Changing Societies and Cultures in Contact and Transition*, Woodbridge: Tamesis, 16 – 29.
- Solórzano Pereyra J. de (2000), *De Indiarum Iure. Tomo I*, Madrid: CSIC.
- Surtz R. (1987), *Image Patterns in Teresa de Cartagena's "Arboleda de los enfermos"*, in *La Chispa '87: selected proceedings: the Eighth Louisiana Conference on Hispanic Languages and Literatures*, New Orleans: Tulane University, 297-304.
- Tatnall E. (1970), *The condemnation of John Wyclif at the Council of Constance*, in Cuming C. J., Baker D. (eds.), *Councils and Assemblies. Studies in Church History*, Cambridge: Cambridge University Press, 209-218.
- Torre Rangel J. A. de la (1996), *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Toste M. (2018), *Invincible Ignorance and the Americas: Why and How the Salamanca Theologians Made Use of a Medieval Notion*, "Rechtsgeschichte. Legal History", 26: 284-297.
- Vargas Martínez A (2013), *Sobre los discursos políticos a favor de las mujeres (El Triunfo de las donas de Juan Rodríguez de la Cámara)*, "Arenal", 20, 2: 263-288.
- Vargas Martínez A (2016), *La Querella de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Madrid: Fundamentos.
- Varela D. de (2009), *Defensa de virtuosas mujeres*, ed. F. Accorsi, Pisa: ETS.
- Vélez Sainz, J. (2013), «De amor, de honor e de donas». *Mujer e ideales cortes en la Castilla de Juan II (1406-1454)*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Vélez Sainz J. (2015), *La defensa de la mujer en la literatura hispánica, siglos XV-XVII*, Madrid: Cátedra.
- Vitoria F. de (1557), *Relectiones theologicae*, Lyon: Jacques Boyer.

Resistir y combatir a Aristóteles: Cristina de Pizán y Lucrecia Marinella

Juan Manuel Forte

Resisting and Fighting Aristotle: Christine de Pizan and Lucrezia Marinella.

Abstract: From the 13th century onwards, Aristotle's authority dominated the scholastic and university spheres for several centuries. Furthermore, the Stagirite became a key reference point in discussions about biological, characterological, and moral differences between men and women. However, these differences were often perceived as biased, with several female writers criticising sexist elements in Aristotle's works. For example, during the early Renaissance, Christine de Pizan offered a defensive argument against Aristotle, drawing mainly on her own life experience. Two centuries later, in the context of the crisis of the Aristotelian paradigm and the 'Venetian exception', Lucrezia Marinella was able to directly challenge Aristotelian authority, sometimes employing irony and sarcasm.

Keywords: Christine de Pizan; Lucrezia Marinella; Aristotle; Misogyny; Venetian Exception.

1. Aristóteles, Santo Tomás y la inferioridad femenina

Nuestro punto de partida es un hecho bien conocido: la concepción misógina de los sexos difundida a lo largo de la Baja Edad Media y el Renacimiento está visiblemente vinculada a la recepción de Aristóteles y a la escolástica aristotélica, predominante sobre todo en círculos universitarios. Como recuerda Prudence Allen, la "avalancha de la Revolución Aristotélica" en el siglo XIII afianzó e intensificó el canon de desigualdad entre los sexos, sepultando cualquier atisbo de complementariedad relativamente igualitaria, como los que podíamos encontrar en periodos anteriores, al menos en el ámbito intelectual¹. Lo cierto es que los textos del estagirita

* Universidad Complutense Madrid (jmfortem@ucm.es; ORCID: 0000-0003-1344-552X).

¹ De acuerdo con Allen, este camino relativamente más igualitario en términos intelectuales fue de la mano de la tradición neoplatónica, presente en figuras como Hildegarda de Bingen, Hilda de Whitby, Hroswitha de Gandersheim, San Anselmo, Heloisa

ofrecían suposiciones ónticas y fisiológicas en las que el cuerpo y el intelecto femeninos se presentaban como complementarios respecto del masculino, pero, al mismo tiempo, como defectivos e inferiores. A su vez, el naturalismo antropológico aristotélico permitía trazar algunas directrices que legitimaban la subordinación ética y política de la mujer respecto del hombre².

Sea como fuere, como ya hemos señalado, Aristóteles se convirtió en el filósofo clásico más difundido durante el tardomedievo y hasta bien entrada la primera modernidad. Para finales del siglo XIII encontramos traducidas al latín prácticamente la totalidad de las obras aristotélicas³. En cambio, obras de Platón como la *República* o *Las Leyes*, que ofrecían argumentos complementarios e igualitarios en la cuestión de los sexos, no estuvieron disponibles en latín hasta el Renacimiento⁴. Por otra parte, el hecho de que la mayoría de los comentaristas árabes, judíos y cristianos tuvieran al Estagirita como el Filósofo por antonomasia, dotó a su pensamiento de un aura de autoridad universal. Más tarde, el propio prestigio de Santo Tomás contribuyó decisivamente a convertir a Aristóteles en el principal referente filosófico del tardomedievo y a ratificar los postulados aristotélicos sobre la desigualdad biológica, ética y política del sexo femenino.

Obviamente, esto no significa que ya durante el mismo siglo XIII no abundaran las críticas a Aristóteles, vinculadas sobre todo a las potenciales incompatibilidades de su pensamiento con la doctrina cristiana⁵. El mundo intelectual medieval no sólo desarrolló el *et magister dixit*, sino que también asumió que el Filósofo podía equivocarse⁶, e incluso confeccionó ataques *ad hominem* contra Aristóteles, como la leyenda apócrifa de la cor-

y Abelardo (Allen, 253 y sig.). Sobre estas mismas escritoras medievales y otras que encontramos desde la Alta Edad Media hasta el siglo XIV, véase la monografía de Dronke (1984).

² Algunos estudios contemporáneos han negado o atenuado la carga misógina que a veces se atribuye a Aristóteles. Robert Mayhew, por ejemplo, entiende que existen múltiples malentendidos (terminológicos y conceptuales) en relación con la su concepción de la mujer (2004, 28, y sig.). Por otro lado, Paul Schollmeier (2013, 13 y sig.), aun aceptando que Aristóteles asume una obvia inferioridad biológica de la mujer respecto del hombre, mantiene que de ello no se deriva necesariamente una inferioridad equivalente en términos culturales, éticos y políticos.

³ Dod (1982).

⁴ Allen (1985, 362-363). Sobre la escasa difusión de las obras de Platón durante la Baja Edad Media y el renovado interés y proliferación de nuevas traducciones a partir del siglo XV, véase Hankins (1990, 3-7).

⁵ Como demuestran las diversas condenas del siglo XIII, en relación con la inmortalidad del alma o a la eternidad del mundo (Bianchi, 1990 y 1994).

⁶ Al respecto puede verse por ejemplo el sugerente capítulo de Luca Bianchi (2003, 101-132).

tesana a la que luego nos referiremos: una fábula erótica ideada con el fin de desacreditar y burlarse del estagirita⁷. En cualquier caso, el creciente prestigio de Aristóteles en ámbito universitario a partir de finales de siglo XIII se fue imponiendo y acabó resultando imparable hasta bien entrado el Renacimiento.

Aunque no es el tema principal de este trabajo, recordemos brevemente algunas nociones aristotélicas bien conocidos que aclaran e ilustran esquemáticamente este el entramado misógino al que nos estamos refiriendo. En su *Física*, por ejemplo, siguiendo una analogía de Platón (*Timeo*, 50d), se compara a la hembra y la madre con la materia y con aquello que es en potencia y está atravesado por una cierta privación. Por el contrario, el macho se relaciona con la forma y con lo que es plenamente y en acto (*Phys.* 192a 14-25)⁸. Basta acercarse un momento a la serie de equivalencias del comentario de Santo Tomás a estos pasajes de la *Física*, para percibir su obvio sesgo sexista ya desde el punto de vista del léxico utilizado. Así, mientras que lo femenino viene descrito con términos como *materia*, *privatio*, *potentia*, *malum*, o *turpitud*, en lo masculino hallamos *forma*, *actus*, *bonum*, o *appetibilis*⁹.

Tampoco es difícil encontrar en los tratados aristotélicos relacionados con la biología y la zoología apreciaciones en esta misma dirección. En *Reproducción de los animales*, por ejemplo, se compara a la hembra con un macho amputado o “malformado” (*pepērōména*) y a la menstruación femenina con un “semen impuro” (*Gener. an.*, 737a 26-31). Las hembras son descritas como una suerte de anomalía o “malformación natural” (*Gener. an.*, 775a15), y el engendramiento de una hembra, un poco como en el caso de los monstruos, supone una suerte de desviación, aunque en este caso funcional y necesaria para la reproducción (*Gener. an.*, 767b7-9).

Por otro lado, para Aristóteles, como para buena parte del pensamiento clásico, el principio u orden natural, cuando puede ser determinado, suele servir como modelo y paradigma de las estructuras sociales y políticas. Por ejemplo, estos principios naturales se retoman en el libro I de la *Política*

⁷ Se trata de un episodio de sumisión sexual entre Aristóteles y Phyllis, apócrifo y de notable difusión iconográfica, que sirvió para ilustrar, con tonos más o menos misóginos y antiaristotélicos, el poder de la seducción femenina frente al saber pagano y la inteligencia masculina (González Zymla, 2017). Como veremos, autores del siglo XVI, como Sandro Lando o Lucrecia Marinella, recurrieron también esta leyenda.

⁸ La analogía se repite en *Meteorológicos* (988a5) y en *Reproducción de los animales* (792a28). Todas las expresiones literales en español las tomo de las ediciones indicadas en la bibliografía.

⁹ Santo Tomás (1954, I, xv, 7-10). Para las referencias de Santo Tomás véase la bibliografía.

para establecer los parámetros normativos de la relación entre hombres y mujeres. Así, al igual que en la naturaleza el alma manda o debe mandar sobre el cuerpo, el hombre libre sobre el esclavo y el hombre, en general, sobre los animales, “también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres (...)” (*Pol.*, 1254b 13-15). Poco más adelante, se añade que “el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer —a no ser que se dé una situación antinatural—” (*Pol.*, 1259b 1-2). Asimismo, en la *Ética a Nicómaco*, y respecto del matrimonio, se especifica el tipo de gobierno que debe ejercer el hombre sobre la mujer, que en este caso no debe ser despótico (como con los esclavos), ni tampoco monárquico (como en relación con los hijos), sino más bien aristocrático: “pues el marido manda de acuerdo con su dignidad, en lo que debe mandar, y asigna a su mujer lo que se ajusta a ella” (*Eth. Nic.*, 1160b31)¹⁰. Por lo demás, continúa Aristóteles, el hecho de que, a veces, por herencia u otras vicisitudes, las mujeres se pongan al mando de la casa, ello no deja de ser un hecho, como en el caso de las malformaciones, contra el orden natural, pues tal “autoridad no está fundada en la excelencia, sino en la riqueza y en el poder, como en las oligarquías” (*Eth. Nic.*, 1161a1-5).

Si volvemos ahora por un momento a Santo Tomás de Aquino, observamos que, en resumen, este mantiene básicamente los supuestos biológicos aristotélicos, supuestos que proyectan la desigualdad sexual en el ámbito social, aunque, como veremos, no encuentran plena continuidad en el ámbito teológico¹¹. Así, en la cuestión 92 de la *Prima*, dedicada particularmente al sexo femenino, la hembra aparece descrita (de forma similar

¹⁰ El mismo modelo de gobierno aristocrático del hombre sobre la mujer se reitera en la *Ética Eudemia* (1241b).

¹¹ Sobre la concepción de la mujer en San Agustín y Santo Tomás véase el clásico trabajo de Kari Elisabeth Børresen (1981), que detecta en ambos una visión androcéntrica basada en la equivalencia en el plano de la gracia espiritual y de subordinación en el ámbito natural y social. Como en el caso de Aristóteles, diversos autores han puesto en duda los hipotéticos sesgos sexistas del aquinate. Así Nolan niega que tanto Aristóteles como Santo Tomás afirmen cualquier verdadera deficiencia natural de la hembra y la mujer en sentido estricto (2000, 52). Y en la misma línea, Johnston (2013) postula que los puntos de vista sobre la mujer en Aristóteles y en Santo Tomás no están basados en prejuicios más o menos misóginos, sino en una concepción jerárquica de la realidad, que por lo demás procede de una “sólida observación empírica” (2013, 615-616). Considerando los análisis terminológicos y contextuales de ambos autores, pertinentes en ciertos puntos, no parece sin embargo que la tesis androcéntrica postulada por Børresen exija forzar muchos los textos de San Agustín y Santo Tomás. Y lo más esencial, ambos fueron habitualmente interpretados ya desde el siglo XIII desde parámetros androcéntricos y sexistas.

a *Gener. an.*, 767b7-9) como un *mas occasionatus*, un varón accidental, o imperfecto (*deficiens*), como se dirá a continuación (I^a. q. 92, a. 1, ad 1). Por lo demás, si la mujer, a diferencia de otras especies animales, fue hecha a partir del varón (la costilla adánica), ello fue para expresar la mayor dignidad del hombre, el cual “es principio de toda su especie, como Dios es principio de todo el universo” (I^a. q.92 a 2 co). La norma social y política que se deriva de estos supuestos biológicos es, como en Aristóteles, un sometimiento (*subiecto*) benévolo de la mujer respecto del marido, puesto que en el hombre hay en general mayor discernimiento (*in homine magis abundat discretio rationis*). Así, a diferencia de la subordinación servil, en la que el superior persigue sólo su propia utilidad, la subordinación civil de la mujer respecto del marido es en beneficio de ambas partes y del buen funcionamiento de la unión conyugal (I^a. q.92 a 2 ad 2).

En el suplemento póstumo a la *Suma teológica*, se defiende sin embargo la igualdad entre hombre y mujer en relación con la resurrección de los cuerpos (*Sup.*, q.83 a 3 co). Y en la *Suma contra Gentiles*, frente a quienes postulan que la humanidad hubiera sido más perfecta si estuviera compuesta sólo de varones, se contesta que la variedad de sexos dentro de la especie humana expresa la *perfectio naturae* y la *divina sapientia* (*Contra Gentiles*, c. 88). En este sentido, cabe decir que Santo Tomás reafirma y sanciona una complementariedad polarizada y desigual, tanto corporal como intelectual, entre hombre y mujer en el plano mundano y natural. Sin embargo, el hecho de que haya un reconocimiento de la esencial igualdad de sexos en el plano espiritual, de las virtudes teologales, del don de la sabiduría infusa (como en el caso de la Virgen María) y de la resurrección —aunque, como acabamos de ver, es un elemento que no se sitúa en primer plano ni se subraya en el famoso artículo 92 de la *Prima*— abre un horizonte de igualdad ajeno al aristotelismo clásico¹².

Por otro lado, si la tradición aristotélica se convirtió en un referente fundamental para legitimar la subordinación normativa y social de las mujeres, ello se debió también a otros refuerzos epistémicos que confirmaban sus interpretaciones. Así, en el ámbito particular de biología femenina, la autoridad de Galeno¹³ reforzó la ascendencia aristotélica durante toda

¹² Allen (1997, 390-392).

¹³ Véase Temkin (1973, 64; 92; 114). A pesar de las diferencias puntuales, lo habitual fue aceptar la afinidad entre Aristóteles y Galeno y utilizar a este último para confirmar los presupuestos de la biología aristotélica. En todo caso Temkin recuerda que mientras que la autoridad de Aristóteles fue indiscutible durante toda la Edad Media, la de Galeno fue a veces puesta en entredicho, en particular, desde la medicina árabe (97-98). Sobre las coincidencias y diferencias entre Aristóteles y Galeno, y, en general,

la Edad Media en el plano de las observaciones fisiológicas y anatómicas. Además, algunas obras espurias del aristotelismo escolástico (como el *De secretis mulierum*¹⁴, atribuido a Alberto Magno en el siglo XIV), amplificaron las suposiciones de desigualdad sexual y subordinación de la mujer respecto del hombre. No es extraño tampoco que estas fuentes escolásticas y cultas se usaran también (a través de sus vulgarizaciones, de la predicación o del adoctrinamiento) para apuntalar la cultura misógina de carácter popular, ya de por sí rica de contenidos propios¹⁵.

2. La experiencia vital contra Aristóteles. Cristina de Pizán

Si los argumentos aristotélicos en torno a la debilidad caracterial e intelectual y a la subordinación social-política de las mujeres gozaron de un indiscutible crédito durante la Baja Edad Media, en el siglo XV asistimos también al nacimiento de un tipo de literatura que pone en cuestión tanto esta debilidad caracterial como la inferioridad intelectual del sexo femenino. En realidad, el hecho de que la propia teología cristiana, como hemos visto con Santo Tomás, asumiera la igualdad de la mujer en el ámbito espiritual (aunque obviamente no en el terreno de las jerarquías eclesiásticas y de los poderes sacramentales) producía una disonancia entre lo natural y lo sobrenatural que invitaba a nuevos planteamientos.

Por otro lado, el surgimiento y desarrollo del humanismo, particularmente en Italia, supone desde sus inicios nuevas perspectivas y horizontes en comparación con las artes liberales y la cultura escolástica y universitaria¹⁶. Petrarca fue uno de los primeros en desarrollar una crítica a la autoridad de Aristóteles desde las nuevas coordenadas del humanismo cristiano. En el *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367), recuerda el combate dialéctico contra cuatro amigos que comparten su admiración reverencial por Aristóteles. La diversidad en los oficios y condición de estos cuatro personajes (mercader, noble, caballero y médico)¹⁷ permite medir hasta

sobre los supuestos (trufados de errores y sesgos) de la medicina medieval en torno a la fisiología femenina en la Edad Media y Thomasset (1992, 61-92).

¹⁴ Un texto dirigido a revelar los supuestos mecanismos de la sexualidad y maternidad femenina con enorme difusión primero manuscrita e impresa a partir de 1475. Existe una edición crítica y traducción en español con un magnífico estudio introductorio (Barragán Nieto, 2012).

¹⁵ Allen (1997, 413-14).

¹⁶ Sobre la genealogía de la querrela de las mujeres y la cuestión de la autoridad en el contexto del Renacimiento y el humanismo (Arriaga y Moreno Lago, 2020).

¹⁷ Véase Yarza (1978, 156 y sig.).

qué punto el Filósofo era una autoridad de referencia en los estratos cultos de la sociedad del siglo XIV. De hecho, Petrarca se burla de la cantidad de aristotélicos que pululan por Italia, por Francia, por París y por la Soborna. Lo más importante para lo que aquí nos concierne es que Petrarca pone en tela de juicio los conocimientos en zoología aristotélicos, algunos de los cuales no tienen justificación racional ni parecen basarse en experiencia alguna (*ratio nulla esset et experimentum impossibile*)¹⁸. Petrarca se hacía eco también del *topos* de los límites de toda autoridad puramente humana: “Yo pienso que Aristóteles fue un gran hombre, de enorme saber, pero que, como cualquier ser humano, ignoraba algunas cosas, por no decir muchas¹⁹”. Más adelante, Petrarca pone en entredicho la compatibilidad entre los fundamentos de ética aristotélica y la cristiana (argumento que más tarde será uno de los puntos fuertes de la crítica de Erasmo a Aristóteles)²⁰. Al menos Platón no sostuvo la doctrina de la eternidad del mundo, típica de peripatéticos y paganos, y defendida incluso por los amigos aristotélicos del propio poeta, que más “prefieren parecer filósofos que cristianos”²¹.

Si nos trasladamos al debate sobre la dignidad y estatus de las mujeres, pocos años antes de que el texto de Petrarca viera la luz, Boccaccio componía el *De mulieribus claris* (1361-1362). El *De mulieribus claris* reafirma la valía extraordinaria de aquellas mujeres que habían conseguido sobreponerse a su debilidad natural (carácter, intelecto, fuerza corporal), alcanzando resultados equiparables al de los varones. Para decirlo en la versión castellana de 1494, “si los hombres son de alabar” (...), cuánto más se deve a las illustres damas dar fama grande y pregón”, porque a ellas “negó la natura los dones de valentía y denuedo, y fizo quasi todas muelles delicadas de cuerpo débile, ingenio flaco²²”. Así, sin romper el orden natural que impone la inferioridad femenina, estas mujeres se habrían sobrepuesto a los límites que les había fijado la naturaleza: “ca esso es propiamente sobrar la naturaleza y vençer quasi la virtud²³”. En realidad, como vemos, el texto de Boccaccio parece compatible con el marco general propuesto por Aristóteles, aunque destaca la importancia de los casos excepcionales.

¹⁸ Petrarca (1978, 178).

¹⁹ Petrarca (1978, 178).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Petrarca (1978, 191). En todo caso, Platón puede ser llamado “príncipe de los filósofos” por delante de Aristóteles (1978, 201 y 203). Sobre esta temática, véase Bianchi (2003, 520-21).

²² Boccaccio (1494, fo. 3r-4v).

²³ *Ibidem*.

El propio Boccaccio escribirá poco después el *Corbaccio* (1366), que se convertirá en una referencia importante de la tradición misógina del Renacimiento. El *Corbaccio* recuerda que los estudios (de *sacra filosofia*) muestran qué es el amor y qué son las “hembras” (*femine*): pues la hembra es “animal imperfecto, agitado por mil pasiones desagradables y abominables solo de imaginar, no ya de discurrir” (*ragionare*). Boccaccio confirmaba así la regla general de cuyos casos excepcionales se había hecho eco en el *De mulieribus claris*, pues también en el *Corbaccio* se distinguía entre las señoras (*femine*), las hay que se llaman a sí mismas damas o mujeres (*donne*), pero de esta clase “poquísimas se encuentran”²⁴. Como veremos, este parece ser la línea argumental que un par de siglos después desarrollará Torquato Tasso en su *Discorso della virtù femminile e donnesca*.

Cristina de Pizán, en *La ciudad de las damas* (1405), adopta una posición muy diferente al *De mulieribus claris* de Boccaccio. Lejos de subrayar la excelencia y dignidad de las mujeres como algo excepcional, su escrito pone en cuestión la veracidad de la regla. En realidad, no cabe hablar de una ley natural, sino más bien de un *topos* compartido por un gran número de hombres²⁵, los cuales “parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio”²⁶. La firmeza y ubicuidad de este *topos* misógino es a primera vista apabullante e invita a nuestra escritora a preferir el criterio ajeno, pues resulta improbable, continúa Cristina, que tantos sabios

²⁴ Boccaccio (1970, 496). El texto de Boccaccio añade que no existe animal más sucio que la mujer, haciendo referencia a los sórdidos aparatos que utilizan para esconder sus sobrantes humores, en relación con la menstruación (*ibid.*) Es curioso que el *Corbaccio* no se tradujera durante el renacimiento al castellano, aunque existe una traducción al catalán de finales del siglo XV. En todo caso, el famoso texto del Arcipreste de Talavera se acabaría conociendo como el *Corbacho* (1438) por su parentesco misógino con el *Corbaccio* italiano, del que toma prestado un buen número de tópicos misóginos. Sobre el *Corbaccio* en el contexto de la tradición misógina (Zaccarello, 2018) y sobre las cambiantes perspectivas sobre la mujer en Boccaccio, González de Sande (2014). La distinción entre “femina” y “donna” será desarrollada después por Torcuato Tasso bajo estos mismos esquemas conceptuales.

²⁵ El punto de partida de Cristina es la lectura del libro del *Les Lamentations de Matheolus*, una traducción al francés del *Liber Lamentationum Matheoluli*, un poema de tono misógino escrito en torno al 1300. Existe una edición en latín y francés de Van Hamel (1892). Margaret King (1991, 47) recuerda que la misoginia renacentista se nutre de las mismas fuentes cultas que la medieval: las Sagradas Escrituras y los padres de la Iglesia, Aristóteles, Galeno y Santo Tomás. Sobre el alcance y la complejidad del *Le Livre de la Cité des Dames* en el contexto de la tradición literaria feminista, véase el reciente y panorámico artículo de Ibeas Vuelta (2020).

²⁶ Pizán (2001, 64). En la versión del texto literal en español seguiré la versión de María José Lemarchand (2001).

e ilustres hombres pudieran equivocarse en aquello que reiteraban en sus escritos: que Dios había creado un ser abyecto (“*ville chose*”, “*abominable ouvrage*”) y que la mujer es vasija de todos los vicios y males (“*vaissel... de tous maux et de tous vices*”), inclinándose a despreciarse a sí misma y a todo el sexo femenino, como sí, evocando el motivo aristotélico que vimos anteriormente, “*ce fust monstre en nature*”²⁷.

La resistencia de Cristina de Pizán al empuje del *topos* misógino sigue en el texto una secuencia en la que se distinguen varios momentos. Para empezar dudas que proceden de la certeza de la propia dignidad, a la que se ha estado a punto de renunciar en función de las opiniones ajenas. A esta certeza se llega, dice Cristina²⁸, simplemente a través de la introspección y del conocimiento que se desprende del trato con otras mujeres de diversa condición a las que Cristina había frecuentado. Por otro lado, surgen obvias dudas al pensar que Dios, en su infinita sabiduría y perfecta bondad, haya podido crear deliberadamente un ser “*tant de abominations abondent*”²⁹. Pero es sobre todo la experiencia corporal, personal y colectiva, la que desmiente las acusaciones que se deslizan por ejemplo en el célebre *Roman de la Rose*: “*c’est chose clere et prouuee par l’experience que le contraire est vray*”³⁰, y que permite vislumbar que muchas afirmaciones misóginas en realidad son calumnias mal disimuladas: “*mençonges trop mal coulourees*”³¹. Como se sabe, el momento clave en este proceso de resistencia y reafirmación, es la aparición simbólica de las tres damas (Razón, Derechura y Justicia³²) en el cuarto oscuro, aparición (“*un ray de lumiere*”) que empieza conjurando el peligro de caer en un estado de tristeza y vergüenza por haber nacido mujer y se desarrolla hasta la plena recuperación del amor propio: “*reviens a toy mesmes, reprens ton sens*”³³.

En relación con la misoginia que se desprende de las obras de Aristóteles, la crítica fundamental, puesta en boca de Razón, tiene que ver con la

²⁷ Pizán (1997, 44). Para las referencias del texto en francés, uso la edición bilingüe ofrecida por Patrizia Caraffi (1997).

²⁸ Pizán (1997, 42).

²⁹ Pizán (1997, 44).

³⁰ Pizán (1997, 48).

³¹ Pizán (1997, 50).

³² Figuras que aparecen en el *Policratus* de Juan de Salisbury, como señala Ibeas Vuelta (2020, 251).

³³ Pizán (1997, 50). Muchos estudios han subrayado la importancia de esta reafirmación personal (como se transluce con los repetidos “*Je, Christine*” de sus escritos), conectándolos, por ejemplo, con la actividad de la memoria, entendida como forma de constitución de la propia imagen “individual y social” (Zimmermann, 2003, 36; Lemarchand, 2001, 21-24) o en el entramado de una complejidad narrativa y reivindicativa (Ibeas Vuelta, 2020, 252-254).

consistencia de los argumentos de autoridad, puesto que los autores más reputados (Platón, Aristóteles, San Agustín) se contradicen entre sí, y no se ponen de acuerdo en las cuestiones fundamentales relacionadas con las ideas y las cosas celestes. En otras palabras: la autoridad de Aristóteles, reconocida en general en el ámbito de la filosofía moral, puede ser también una fuente de opiniones equivocadas:

Tú misma lo has estudiado en la *Metafísica* de Aristóteles, que critica y refuta de tal suerte las ideas de Platón y otros filósofos. Mira también cómo san Agustín y otros Doctores de la Iglesia hicieron lo mismo con ciertos pasajes de Aristóteles al que llaman, sin embargo, el Príncipe de los filósofos y a quien se deben las más altas doctrinas de la filosofía natural y de la moral³⁴.

Cristina expone también algunos motivos por los que los hombres han escrito contra las mujeres. En realidad, asistimos aquí a la elaboración de un catálogo de la genealogía misógina masculina de extraordinaria importancia, pues es precisamente este marco el que explica la ubicuidad del *topos* misógino. Así, algunos hombres, con buena intención, desean corregir a otros para que no frecuenten ciertas mujeres “*vicieuses et dissolues*”³⁵. Ahora bien, estos, al juzgar al todo por la parte y al prejuzgar a todas las mujeres por el bien de algunos jóvenes, han incurrido en una falacia (“*mauvais droite*”) y cometido una injusticia³⁶. Otros hombres desprecian y calumnian a las mujeres espoleados por sus propios vicios, por el recuerdo de su disoluta juventud en compañía de mujeres, de las cuales, por su postrera e impotente vejez, ya no pueden disfrutar³⁷. No muy diferentes son aquellos que, deformes e impotentes, usan su ingenio “*agu et malicieux*”, para vilipendiar al sexo femenino³⁸. Otros más han dado con mujeres más inteligentes o con mayor nobleza de costumbres que ellos, y hablan contra ellas desde el rencor y la envidia³⁹. Los hay también que simplemente son de naturaleza maledicente y que disfrutan difamando a todo el mundo, incluidas las mujeres⁴⁰. Y, en fin, habrá quienes imitan y repiten lo que

³⁴ Pizán (2001, 67).

³⁵ Pizán (1997, 66).

³⁶ Pizán (1997, 68).

³⁷ Pizán (1997, 70). Planea sobre estos párrafos la leyenda de Aristóteles y la cortesana, la cual creemos que es imposible que Cristina desconociera. En todo caso, recordemos que la leyenda tenía sentidos ambivalentes: no sólo se usó para mostrar la debilidad del sabio (pagano) ante la lujuria y su postrero (y justo) rencor hacia las mujeres, sino también el peligro acechante del sometimiento al sexo femenino.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Pizán (1997, 70-71).

⁴⁰ Pizán (1997, 72).

otros han dicho, siguiendo la corriente y criticando lo que no conocen para conseguir la aprobación de los ignorantes⁴¹.

Aunque los argumentos de carácter misógino son criticados desde fuentes heterogéneas, como la razón y la idea de naturaleza⁴² o la teología cristiana⁴³, sin embargo, parece ser la propia experiencia vital, social y corporal⁴⁴, donde recae la carga de la prueba contra la *vituperatio mulierum* y los argumentos de autoridad. Por otro lado, como acabamos de ver, el texto aborda una genealogía causal del desprecio de las mujeres, única forma de desmontar un *consensus gentium* que expresa formas típicas de una psicología masculina incontinente, insatisfecha y rencorosa.

3. Lucrecia Marinelli: crisis del paradigma aristotélico y la excepción veneciana

A pesar de su preminencia hegemónica en el ámbito universitario⁴⁵ la autoridad de Aristóteles a la altura de finales del siglo XVI había sido ya repetidamente cuestionada en todos los campos: desde la filosofía moral a la metafísica y la filosofía natural. Como sabemos, una parte importante de la tradición filosófica y humanística del Renacimiento – desde Pletón hasta Campanella y Giordano Bruno, pasando por Lorenzo Valla, Erasmo, Gian Francesco Pico de la Mirándola, Bernardino Telesio o Francesco Patrizi da Cerse⁴⁶ –, se había opuesto de un modo u otro a la tradición aristotélica,

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Pizán (1997, 72).

⁴³ En relación con la creación de Adam y Eva en el *Génesis* (Pizán 1997, 78-80).

⁴⁴ Así, por ejemplo, al mencionar el *De secretis mulieribus* (atribuido, como dijimos, a Alberto Magno), un texto según Cristina repleto de absurdos (“*traictiè tout de mençonges*”), en torno a la fisiología femenina, la autora apela a la propia experiencia corporal de las mujeres para desmentir sus disparates, de manera que resulta imposible de creer que la obra fuera escrita o inspirada por Aristóteles. Cf. Pizán (1997, 76). Sobre la dignificación del cuerpo de la mujer en Pizán (Lemarchand 2001, 52).

⁴⁵ Sobre esta cuestión, véase por ejemplo Ch. B. Schmitt, que recuerda que Aristóteles sobrevivió al humanismo y a la revolución copernicana, y de hecho siguió siendo predominante en el ambiente universitario europeo hasta finales del siglo XVII, en los que perdió la batalla contra el cartesianismo (Schmitt 1973, 163). Los cursos de Patrizi sobre Platón en Ferrara y Roma fueron una excepción y su proyecto de sustituir a Aristóteles por Platón en el ámbito universitario no tuvo mayor recorrido (Kristeller 1982, 84).

⁴⁶ El conocido *Ocho filósofos del Renacimiento italiano* de Kristeller subraya precisamente el rechazo a Aristóteles por parte de Petrarca (1970: 15), Valla (1970: 29), Telesio (1970, 84-5), Patrizi (1970, 97-98) y Bruno (1970, 108; 112-113; 115). Sobre la crítica de Campanella al aristotelismo (en su *Philosophia sensibus Demonstrata*

o había explorado alternativas de estirpe platónica, neoplatónica o relacionadas con el cristianismo primitivo, la tradición hermética o la *prisca theologia*.

Pongamos algunos ejemplos relacionados con la difusión editorial veneciana. En la ciudad del Adriático aparece por primera vez publicado, en 1540, el *De Differentis*⁴⁷ de Jorge Gemisto Pletón, que reprocha a Aristóteles⁴⁸ su inconsistencia, su ignorancia y también su argumentación tendenciosa en relación con Platón⁴⁹. Ciertamente la fama de Pletón como filósofo anticristiano⁵⁰ impidió que sus textos alcanzaran una mayor difusión. Apenas tres años después, se imprimen en Lyon los *Paradossi* (1543) de Ortensio Lando, con una edición veneciana al año siguiente y a la que le siguen varias reediciones en los años sucesivos⁵¹. Lando dedica la paradoja XXIX a Aristóteles, cuyo título es suficientemente indicativo del tono y el contenido del texto: “Que Aristóteles no solo fue un ignorante, sino también el hombre más malvado de su tiempo⁵²”. El autor milanés reprocha al

de 1591), véase, por ejemplo, Headley (1990). Para la crítica escéptica de Giovanni Francesco Pico de la Mirándola en su *Examen vanitatis doctrinae Gentium et veritatis christianae disciplinae* (1520), véase Schmitt (1967). En relación con la ambivalente crítica de Bruno a Aristóteles, puede consultarse la monografía de Lucia Girelli (2013). Recientemente, M. A. Granada (2024) ha examinado en un artículo la posible conexión entre la crítica a Aristóteles de Gianfrancesco Pico y la de Giordano Bruno, y la posible conexión de ambas con el filósofo judeo-español Hasdai Crescas (1340-1412).

⁴⁷ El texto se imprime en original griego en Venecia, en 1540, y la primera versión en latín aparece en Basilea, en 1574. Sin embargo, una versión latina manuscrita del escrito circulaba ya con anterioridad (Monfasani 2005, 3).

⁴⁸ Sobre la polémica con Aristóteles, véase Woodhouse (1986, 215 y sig.) y Mahoney (2003, 12-13).

⁴⁹ Pletón (1986, 213/55).

⁵⁰ Pletón ya fue acusado de anticristianismo por el patriarca bizantino Jorge de Trebizonda (en su *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*) y por Jorge Escolario, en su *Contra Pletonem* (Woodhouse 1986, 216). El platonismo bizantino, a diferencia de la tradición platónica agustiniana, era proclive a señalar la incompatibilidad entre Platón y el cristianismo. Sobre el “radicalismo” anticristiano de Pletón en el contexto del humanismo bizantino, véase Siniosoglou (2011). Como recuerda Miguel Ángel Granada, esa conjunción de antiaristotelismo y anticristianismo que encontramos en Pletón, la volveremos a hallar de alguna manera en Giordano Bruno (Granada 2014, 344).

⁵¹ Sobre el éxito editorial (con traducción al español en 1552) y las condenas inquisitoriales del escrito, véase las noticias y bibliografía ofrecida por González de Sande (2024, 16; 23). La edición de Mauricio Jalón (2016), con traducción de algunas paradojas, contextualiza el pensamiento de Lando bajo el signo de la crisis y la duda epistémica y moral de mediados del siglo XVI.

⁵² Lando (1544, II; xxix, 94).

estagirita diversos errores de fisiología, de metafísica y ética (como la aceptación de la sodomía, el divorcio o la negación de la inmortalidad del alma), y no desaprovecha la ocasión para dirigirle diversos insultos y ataques *ad hominem*, refrescando también la leyenda de la cortesana que ya tuvimos ocasión de mencionar⁵³. Su escrito adquiere además tonos filóginos, como nos ofrece una reciente edición hispana de las paradojas dedicadas precisamente al sexo femenino. De alguna manera Lando retoma y acentúa en tono burlesco argumentos ya presentes en Petrarca o Pico, en el *Elogio de la locura* de Erasmo o del *De incertitudine & vanitate omnium scientiarum & artium liber* (1530, Amberes) de Cornelius Agrippa⁵⁴. En relación con este último, cabe recordar que el *De incertitudine* desarrolla también una crítica a Aristóteles y la escolástica⁵⁵, que se presentan como incompatibles con la verdadera *philosophia Christiana*. Pero el *De incertitudine et vanitate* ha sido interpretado también como una reivindicación de argumentos y motivos platónicos y neoplatónicos, que de acuerdo con Agrippa serían mucho más afines al cristianismo que la filosofía aristotélica⁵⁶.

En Venecia aparecen también por primera vez las voluminosas *Discussiones peripateticæ* (1571) de Francesco Patrizi de Cherso, en las que se lleva a cabo una densa crítica de diversos puntos de la lógica, la metafísica, o de la filosofía natural de Aristóteles⁵⁷. Y, en 1591, se imprime su *Nova de universis philosophia* (en este caso en Ferrara, pero con sucesivas ediciones en Venecia), obra en la que Patrizi se propone desplegar su “*nova philosophia*”. De acuerdo con la tesis de María Muccillo, la obra de Patrizi sería de alguna manera la culminación de una tradición crítica que apuntaba a la disolución del paradigma aristotélico y un intento típico del periodo de construir una nueva filosofía con materiales heterogéneos aunque todavía ajenos a los utilizados por la revolución galileana. Patrizi no reivindica

⁵³ Lando (1544, II, xxix, 98).

⁵⁴ Sobre estas influencias, véase Figorilli (2018, 296-97).

⁵⁵ Van der Poel (1997, 11; 79; 148; 170); Popkin (2003, 28-30).

⁵⁶ Perrone (2005 y 2025). Sobre las fuentes, contenido y celebridad del *De incertitudine*, véase la introducción de Manuel Mañas (2013) a la traducción española de la obra.

⁵⁷ Editadas abreviadamente también Venecia (1571) y nuevamente en Basilea (1581) (Kristeller 1964, 115). Deitz (1997, 229) resume así las críticas llevadas a cabo por Patrizi en el tercer volumen y cuarto volumen de su escrito: desde la denuncia de las incomprensiones y críticas injustas de Aristóteles a sus predecesores hasta la refutación de algunas teorías clave como las referidas a la privación y la forma, la materia primera, la generación y la corrupción, la eternidad del tiempo, etc.

método matemático y la experimentación, sino la *prisca theologia* y fuentes presocráticas, platónicas o neoplatónicas⁵⁸.

En relación con la concepción aristotélica de la mujer, al final del siglo XVI se publican también diversos tratados de medicina que niegan la idea aristotélica de la hembra como macho defectivo o como monstruo necesario. Así, por ejemplo, el *De Mulierum affectionibus earumque curatione* de Luis Mercado, que aparece en 1579, en Valladolid, y que se edita dos veces también en Venecia (1587 y 1597), o el *De Morbis mulieribus prelectiones* de Girolamo Mercuriale, con edición veneciana de 1591⁵⁹.

Otros escritos habían ya puesto en tela de juicio los argumentos tanto biológicos como caracteriales y morales en relación con la inferioridad de la mujer. El más importante, al menos en relación con Lucrecia Marinella, el *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (Amberes, 1529), del ya mencionado Cornelio Agrippa, un texto que anticipa y pone en circulación muchos de las críticas a la cultura misógina de estirpe aristotélica y que, como ha señalado Ana Vargas⁶⁰, reutiliza muchos argumentos que se localizan en *El Triunfo de las donas* (1438-1445) del español Rodríguez de la Cámara. También otras obras en vernáculo rebatirán la inferioridad de la mujer, algunas de ellas con ediciones vénetas, como la *Lettura sopra un sonetto* (...), de Girolamo Ruscelli (Venecia, 1552), o *La bella e dotta difesa delle donne*, de Luigi Dardano (Venecia, 1554)⁶¹.

En este mismo contexto, a finales del siglo XVI se desarrolla lo que se ha llamado la “polémica del Véneto⁶²”, cuyo punto de inflexión es quizá el

⁵⁸ Entre los autores mencionados por Mucillo que cimentan la revisión crítica del aristotelismo estarían Lorenzo Valla, Gemistos Pletón, Giovanni Francesco Pico de la Mirandola, Francisco Sánchez, Pietro Ramo o Mario Nizzolo. Como decíamos, esta lista culminaría con la crítica exhaustiva de Francesco Patrizi, que de alguna manera daría paso al ideal de una “nueva ciencia” auspiciada ya por Bernardino Telesio, Tommaso Campanella y Giordano Bruno (Mucillo 2002: 506 y sig.). En cualquier caso, parece claro que para el siglo XVI la conceptualización propuesta por Aristóteles en relación con las ciencias naturales, la filosofía moral y las relaciones de género, ya no es la única opción disponible para el siglo XVI (Cox 2008, XV).

⁵⁹ Véase Maclean (1980, 28-46) y Pomata (2013).

⁶⁰ Vargas (2013, 286). En efecto, traducido al francés (1530), al inglés (1542) y al italiano (1549), las cincuenta razones alegadas por Rodríguez de la Cámara para refutar a los maldicientes del sexo femenino serán reutilizadas por otros muchos escritos filóginos del Renacimiento.

⁶¹ Existe una reciente edición crítica de María Mascarell García, que recuerda que la fecha de composición por parte de Dardano, anterior a 1511, posiciona su texto como uno de los primeros tratados de defensa de las mujeres (2024, 20).

⁶² Sobre esta cuestión, Broullón Lozano (2024, 7) y Aguilar González (2022, 196), que asocia la brevedad del tratado con el escaso interés real de Tasso por la cuestión femenina.

Discorso della virtù femminile e donnesca de Torquato Tasso (Venecia, 1582). En este brevísimo texto, Tasso contrapone las concepciones platónica y aristotélica de la mujer⁶³. De acuerdo con Tasso, mientras que en Platón encontramos una potencial igualdad entre hombres y mujeres en relación con la virtud, en Aristóteles, partiendo de la diferencia biológica y caracterial de sexos, se traza una neta diferenciación entre virtudes femeninas (silencio, pudor, parsimonia) y masculinas (fortaleza, liberalidad, elocuencia). Sopesando ambas concepciones, Tasso considera más razonable la posición de Aristóteles, a la que se inclinaría más bien por una cuestión de razón que de autoridad⁶⁴. Sin embargo, continúa el autor de la *Jerusalén liberada*, existiría otra virtud en las mujeres, que Tasso llama *donnesca virtù*, y que debe ser diferenciada de la simple *virtù feminea*⁶⁵. La distinción entre *femina* y *donna* estaba ya presente, como vimos, en el *Corbaccio*, y, de hecho, como allí, esta virtud *donnesca* evocada por Tasso se vincula a virtudes heroicas y excepcionales⁶⁶, evocando aquella misma “excepcionalidad” de las mujeres ilustres que encontramos en el *De mulieribus claris* de Boccaccio.

En cualquier caso, esta efervescencia editorial y de circulación de ideas y polémicas permite hacer algo más inteligible lo que Margarete Zimmermann ha llamado la “excepción veneciana⁶⁷”, en relación con algunos rasgos peculiares que se aglutinan en la ciudad entre los siglos XVI y XVII. En primer lugar, la ingente producción editorial y riqueza de bibliotecas y colecciones. Además, la inusitada cantidad de literatura escrita por mujeres, sin parangón con el resto de Europa⁶⁸. Por último, el amplio mecenazgo en el ámbito de la literatura y las artes⁶⁹, potenciado especialmente por el auge y difusión de las academias, catalizadoras de las innovaciones intelectuales y de su difusión a través de la escritura y la imprenta⁷⁰.

⁶³ Tasso (1582, 3).

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi (5).

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Zimmermann (2014). Y sobre este momento especial en Venecia en relación con Lucrecia Marinella y Moderata Fonte (Cox, 1995). A finales de la década de los 60, Grendler había dedicado una monografía a mostrar el caso excepcional de tres intelectuales “críticos” de la cultura renacentista (entre ellos, Ortensio Lando), vinculados al mundo editorial veneciano de mediados del siglo XVI (Grendler, 1969).

⁶⁸ Sobre el mercado editorial veneciano en relación con la *querelle des femmes*, un reciente trabajo (Aguilar González 2023).

⁶⁹ Zimmermann (2014, 183-184).

⁷⁰ Las academias italianas se caracterizaron por su precocidad (desde mediados del siglo XV) y su amplísimo número. Se calcula que hasta el siglo XVIII se habían fundado en torno a 2000 cenáculos. Aunque con organización y funcionamiento heterogéneos, en general, todas las academias actuaron como promotoras de las artes y ciencias y

La nobiltà ed eccellenza delle donne e i difetti e mancamenti degli uomini, de Lucrecia Marinella,⁷¹ debe enmarcarse en este entorno de efervescencia cultural⁷² y de difusión de escritos críticos con la escolástica aristotélica o de inspiración platónica o neoplatónica. Un ambiente atravesado también por la “polémica véneta” en relación con los argumentos misóginos y filóginos y por la proliferación de obras escritas por mujeres.

El escrito de Marinella, como ocurría con Cristina de Pizán y *Les Lamentations* de Matheolus, toma como referente polémico un texto anterior: *I donneschi difetti* de Giuseppe Passi (Venecia: 1599). Una obra que se presenta como un compendio de anécdotas, recuerdos y argumentos misóginos. El texto de Passi bebe de fuentes muy heterogéneas, aunque no deja de hacerse eco de la opinión aristotélico-galénica en torno a la debilidad de las hembras en el mundo natural: “Así que Aristóteles en el *Libro de los animales* dijo que en todas las especies animales las mujeres son más endebles que los hombres (...) y la susodicha endebles de la mujer es afirmada también por Galeno (...)”⁷³. Passi tampoco deja de recordar, citando de nuevo a Aristóteles, Averroes y Santo Tomás, entre otros, que la mujer era un hombre imperfecto y un “*errore comesso dalla natura*”⁷⁴.

Como vemos, se trataba de lugares comunes continuamente repetidos. Los encontramos también por ejemplo en *Le medicine pertinenti alle infermità delle donne* (1563), obra de Giovanni Marinelli, médico y padre de la propia Lucrecia. En este caso estamos ante un libro de índole práctica, en el que se refieren cientos de remedios para sanar o paliar los problemas relacionados con el embarazo, el parto y problemas derivados. Con todo, el texto se hace asimismo eco de la definición de mujer de estirpe aristotélica, como hombre “débil” y “accidental”⁷⁵. Y también señala la mayor perfección del hombre con respecto a la mujer, puesto que el menstuo, dice

como punto de encuentro para los estratos nobles y cultos de los núcleos urbanos (Irace y Panzanelli 2011).

⁷¹ Publicada en Venecia, en 1600, con una segunda edición significativamente ampliada de 1601 y una tercera de 1621. Laura Schnieders (2021) ha llevado a cabo en su tesis doctoral un análisis exhaustivo de la obra de Marinella en su contexto intelectual, histórico y editorial.

⁷² La edición del texto de Lucrecia Marinella está probablemente vinculada a la Segunda Academia Veneziana y de su co-fundador, Lucio Scariano (Schnieders 2021, 178-184).

⁷³ Passi (1599, I, 3-4).

⁷⁴ Passi (1599, I, 8)

⁷⁵ “(...) “essendo la dona per la fua frigidità, & humidità un debile huomo, come fatto a caso” (Giovanni Marinelli, *Le medicine* II, xvi, 95

Giovanni Marinelli⁷⁶, tiene su origen por los superfluos humores que surgen en el cuerpo de la mujer y que es necesario expulsar, “de manera que, no teniendo una complexión perfecta, como la tiene el hombre, conserven la salud tal y como sucede en el hombre⁷⁷”.

Centrándonos ahora en Lucrecia Marinella, ya desde el mismo título de la obra observábamos un cambio significativo si lo comparamos con obras anteriores, como *La Ciudad de las damas*. En efecto, la ciudad simbólica de Pizán parece erigirse ante todo como una fortaleza, un espacio de protección y resistencia⁷⁸. En cambio, desde el mismo título de la obra, Marinella no sólo reivindica la dignidad y excelencia de las mujeres (primera parte del libro), sino que también subraya las carencias y defectos de los hombres (segunda parte). Se trata de un repertorio de veinticuatro vicios habituales y recurrentes en los hombres, avaricia, envidia, incontinencia, iracundia, soberbia, pereza, celos, etc., que se ilustran con múltiples ejemplos

Pero volvamos a la primera parte de la obra, donde, como decíamos, se analizan los argumentos (*leggierissime, & vane ragioni*) misóginos, mostrando su incoherencia, su inverosimilitud o su carácter interesado. En relación con Aristóteles, por ejemplo, Marinella recuerda, como habíamos visto en Cristina de Pizán, la contradicción que supone la afirmación de que la mujer, por un lado, sea menos perfecta que el hombre y que, por otro lado, la naturaleza siempre obre cosas perfectas. De hecho, precisamente por su propia tendencia a la perfección, la naturaleza “genera más mujeres que hombres⁷⁹”.

Los argumentos misóginos y pretendidamente neutrales sobre las mujeres aparecen fundados o bien sobre razones aparentes o bien sobre la “simple autoridad⁸⁰”. Esta “simple autoridad” parece cuestionada en términos generales, pues Marinella declara no estar “obligada a responder en nada” a argumentos basados en autoridades como la de Aristóteles. Sin embargo, la autora decide finalmente ofrecer una respuesta, según ella misma afirma, por no “hacer agravio a hombres de tanta fama⁸¹”.

En realidad, Marinella sitúa el problema de la *vituperatio mulierum* en el contexto del conflicto entre hombres y mujeres. Se trata de un motivo

⁷⁶ Para la crítica de Lucrecia Marinella de algunos lugares comunes de la fisiología e inteligencia femenina difundidos en la obra Giovanni Marinelli y la medicina del XVI, véase Sandra Plastina (2015).

⁷⁷ Marinelli (1563, II, xvi, 96).

⁷⁸ Sobre el carácter esencialmente defensivo de su ciudad, Ibeas Vuelta (2020, 259).

⁷⁹ Marinella, (1600, I, iii).

⁸⁰ Marinella (1600, I, v, 41).

⁸¹ Marinella (1600, I, v, 41).

que encontramos también explicitado en *Il merito delle donne* de Moderata Fonte, escrito en 1592 y publicado en Venecia en 1600⁸². Moderata Fonte describe en este escrito un cierto odio casi atemporal de los hombres hacia las mujeres enraizando en la envidia:

Se sabe de sobra que Adam fue el primer hombre creado en los campos damascenos, y a la mujer, por su mayor nobleza, quiso Dios crearla en el Paraíso terrestre; y nosotros somos su ayuda, honor, alegría y compañía, pero estos [los hombres] bien conocedores de lo mucho que valemos y envidiando nuestro mérito, tratan de destruirnos, como el cuervo, naciéndole las crías blancas, tiene tanta envidia viéndose a sí mismo tan negro que con gran rencor las mata⁸³.

También, Marinella se pregunta, como ya lo hicieran Cristina de Pizán y Moderata Fonte, por “las razones que empujaron y obligaron a algunos hombres sabios y doctos a reprobar y vituperar a las mujeres”. Marinella menciona “el odio [hacia la mujer], el amor a sí mismos, la envidia y el descargo de su escasa inteligencia⁸⁴”. Nuevamente estamos ante una genealogía causal de las razones psicológicas o sociales de la literatura misógina. En realidad, como vemos, se trata de motivos muy parecidos a los esgrimidos por Cristina de Pizán y Moderata Fonte. Lo relevante es que Lucrecia Marinella se refiere precisamente a Aristóteles atribuyéndole los tres tipos de motivos que explican sus ideas sobre las mujeres: la envidia de una mujer, la excusa de su propia incapacidad⁸⁵ y el amor excesivo de sí mismo⁸⁶. De hecho, Lucrecia saca a relucir la mencionada leyenda de la cortesana (Filis, Phyllis), a la que el texto se refiere como Erpilis y los supuestos sacrificios en honor “a su nueva mujer y diosa⁸⁷”.

En la segunda edición de la obra (1601), ese capítulo final de la primera parte se despliega en una crítica diferenciada de diversos autores:

⁸² El escrito de Moderata Fonte es mencionado por Marinella en varios pasajes de su edición de 1601. Sobre la relación entre Lucrecia Marinella, Moderata Fonte (y Giuseppe Passi), véase Chemello (1993) y Kolski (2001) y especialmente Cox (2011, 236-249).

⁸³ Fonte (1600, I, 17). Como se transluce, el texto de Moderata retoma la cuestión de la creación y aprovecha para ofrecer una burlesca referencia al *Corbaccio* de Boccaccio.

⁸⁴ Marinella (1600, I, v, 41).

⁸⁵ Como “hombre de poco ingenio” atribuyó sus carencias a la influencia de Erpilis en lugar de a sí mismo (1600, I, v, 42).

⁸⁶ Por un lado, Aristóteles se juzgaba a sí mismo un “milagro de la naturaleza”, por otro lado, se avergonzaba de su “sometimiento a las mujeres”, así que trataba de cubrir su propio error “hablando mal” de las mujeres (1600, I, v, 42).

⁸⁷ Marinella (1600, I, v, 41). Probablemente se trata de una confusión o corrupción de Herpilide, amante o quizá segunda mujer de Aristóteles y madre de su hijo Nicómaco. Orlando Lando en la paradoja xxix la había llamado Hermia.

Boccaccio, Ercole Tasso, Arrigo di Namur, Sperone Speroni y Torquato Tasso. Aristóteles, al que se le señalaba como “grande” en el subtítulo de la obra, es criticado en varios momentos. Por ejemplo, en relación con la afirmación de que el calor hace más imperfectas a las mujeres que a los hombres, y donde se responde que Aristóteles (al que se le llama “*cattivello*”) andaba “a ciegas”, al no haber considerado detenidamente los efectos del frío y el calor⁸⁸. La crítica más importante quizá, se halla en el contexto de la cuestión de la guerra y de la intervención en los asuntos públicos. También aquí Lucrecia parece aludir a la eterna guerra de los sexos. Así, se menciona el temor de los hombres a perder su dominio (*signoria*) sobre las mujeres y a quedar sometidos a ellas. Esto explicaría, por ejemplo, el hecho de que a menudo se las impida aprender a leer y escribir⁸⁹. Es en este mismo contexto en el que se introduce la una nueva crítica a Aristóteles y la reivindicación de Platón:

Donde dice el buen compañero de Aristóteles que las mujeres deben obedecer en todo a los hombres y no buscar lo que se hace fuera de casa. Opinión estúpida y sentencia grosera e impía, propia de un hombre tirano y medroso. Pero quiero que lo disculpemos: porque siendo hombre, era comprensible que deseara la grandeza y la superioridad de los hombres y no la de las mujeres. Pero Platón, ese gran hombre, en verdad justísimo y ajeno a la dominación por la fuerza y violenta, quería y dictaminaba que las mujeres se ejercitaran el arte militar y de caballería y en los ejercicios de lucha y, en definitiva, que fueran a aconsejar en las necesidades de la república⁹⁰.

Como vemos, lo que en Cristina de Pizán era una crítica más bien genérica, en Lucrecia Marinella se convierte en ataques a pasajes concretos de las obras aristotélicas, y se combina con comentarios a y *ad hominem*. En efecto, Aristóteles es un “compañero” (como se le llama muchas veces con tono burlesco), y también un hombre “tirano” y “medroso”, referente del “rencor, el odio o la envidia” palabras que Lucrezia hace extensible a los secuaces contemporáneos del estagirita. En contraposición, tenemos la figura de Platón “gran hombre”, “justísimo”, que proponía la igualdad de sexos en relación con los asuntos públicos y ajeno por tanto a una dominación tiránica y violenta.

⁸⁸ Marinella (1601, II, vi, 119).

⁸⁹ Marinella (1601, I, v, 33).

⁹⁰ *Ibidem*.

4. Observaciones finales

Como acabamos de ver, Lucrecia Marinella está ahora no sólo en condiciones de obviar o criticar a Aristóteles, sino de socavar su autoridad. De hecho, su texto, como vimos, alude a la posibilidad de poner en cuestión cualquier razón basada exclusivamente en la “simple autoridad”. Ahora bien, si este argumento carece de desarrollo, ello tiene que ver con el hecho de que, como sucedía con Cristina de Pizán, también Marinella acepta la autoridad de Aristóteles en el ámbito de la filosofía moral. Así, Marinella cita al estagirita para definir virtudes típicas o extensibles a las mujeres⁹¹ y vicios más o menos típicos de hombres⁹², o para criticarle a él mismo o a sus seguidores⁹³, como cuando se apela a la “autoridad de Aristóteles” para definir la “fortaleza”, pero se niega la “opinión” de que esta fortaleza “no convenga a las mujeres⁹⁴”.

Podemos preguntarnos hasta qué punto los elementos burlescos y sarcásticos⁹⁵ del texto de Marinella lo aproximan al tipo de *satyra illudens* de las *Paradosse* de Lando. No creo, sin embargo, que sea este el caso. El tono que domina su escrito, con raras excepciones, es desenvuelto y desenfadado (acaso la *sprezzatura* de Castiglione): un *serio ludere*⁹⁶ que parece tomarse muy en serio aquello que está en juego. En todo caso, Marinella es ya una autora intelectualmente independiente de la tradición filosófica, con la suficiente libertad para reivindicar a Platón o para criticar las opiniones sesgadas o incoherencias que encuentra en Aristóteles, pero también para aceptar y utilizar sus definiciones en el ámbito de la filosofía moral, teniendo siempre presente que el Filósofo, como ella misma menciona, es en buena medida un “*nemico*” del sexo femenino⁹⁷.

⁹¹ Marinella (1601, I, i, 27; ii, 44; iii, 55).

⁹² Marinella (1601, II, xxvii, 284; xxxv, 321).

⁹³ Marinella (1601, I, v[xii], 126).

⁹⁴ Prueba de este error lo demuestran tantos casos de mujeres que han demostrado esta fortaleza (Marinella 1601, I, v[xii], 129).

⁹⁵ Aunque otras escritoras, como Laura Cereta o Laura Terracina, recurrieron a la mordacidad, Cox cree que Moderata Fonte es la inspiradora del tono sarcástico de Marinella, así como del catálogo de vicios masculinos que presenta su obra (Cox 2008, 241-242).

⁹⁶ Schnieders (2021, 53 y sig.).

⁹⁷ Marinella (1601, I, i: 27).

Bibliografía

- Agrippa E. C., (2013) *Declamación sobre la incertidumbre y vanidad de las ciencias y las artes*, ed. y trad. M. Mañas Núñez, Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Aguilar González J. (2022). *El “Discorso della virtù femminile e donnesca” de Torquato Tasso en el marco del debate literario de la Querelle des femmes, “Cartaphilus”*, 19.
- (2023): *Capitalizando la Querelle des femmes: Una oportunidad de negocio para sus editores*, “*Ingenium*”, 17: 33-40.
- Allen P. (1985) *The Concept of Woman, Vol 1: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*, Montreal/Londres: Eden Press.
- Aristóteles (1985), *Ética Nicomachea y Ética Eudemia*, trad. J. Pallí, Madrid, Gredos.
- (1988), *Política*, trad. M. García Valdés, Madrid: Gredos.
- (1994), *Reproducción de los animales*, trad. E. Sánchez, Madrid: Gredos.
- (1995), *Física*, trad. G. R. de Echandía, Madrid: Gredos.
- (1996) *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. M. C. Sanmartín, Madrid: Gredos.
- Arriaga Flórez M., Moreno Lago E. M. (2020), *La Querella de las Mujeres en la deconstrucción del imaginario patriarcal*, en Mirande M. E. et alii (eds.), *Literatura, Lenguajes e Imaginarios Sociales. Problemas, revisiones y propuestas*, San Salvador de Jujuy: Tiraxi, 69-101.
- Bianchi L. (1984), *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Florencia: La Nuova Italia Editrice.
- (1990), *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo: Pierluigi Lubrina.
- (2003), “*Aristotele fu un uomo e poté errare*”: *Sulle origini medievali della critica al “principio di autorità”*, en, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova: Il Poligrafo, 101-132.
- Barragán Nieto J. P. (2012) *El De secretis mulierum atribuido a Alberto Magno*, Oporto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales 2012.
- Bocacio Johan (1494), *De las mujeres illustres en romance*, Zaragoza, Paulo Hurus.
- Boccaccio G. (1970) *Corbaccio*, en Zaccaria, V., *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*. Milano: Mondadori.
- Børresen K. E. (1981), *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: University Press of America.

- Broullón Lozano M. A. (2024), “Introducción”, *El amorío en defensa de las mujeres* de Cesare Barbabianca, ed. y trad. de A. M. Broullón-Lozano, Madrid: Dykinson, 7-12.
- Chemello A. (1993), *Il ‘genere femminile’ tesse la sua ‘tela’. Moderata Fonte e Lucrezia Marinelli*, R. Cibir y A. Ponziano (eds.), *Miscellanea di studi*, Venecia: Multigraf. 85-107.
- Cox V. (1995), *The Single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*. “Renaissance Quarterly”, 48, 3: 513–581.
- (2008), *Women’s Writing in Italy, 1400-1650*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (2011) *The Prodigious Muse: Women’s Writing in Counter-Reformation Italy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- De Aquino S. T. (1883), *Suplemento de la Tercera Parte de la Suma teológica*, Madrid Nicolás Moya.
- (1952), *Suma contra los gentiles*, 2 vols. trad. dir. J. M. Pla Castellano O. P., Madrid: BAC.
- (1954), *Commentaria in octo libros Physicorum*. Textum Leoninum, ed. P. O. Maggiolo, Turín: Marietti.
- (2001) *Suma de Teología*, vol. I., ed. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid: BAC.
- Deitz L. (1997). “*Falsissima Est Ergo Haec De Triplici Substantia Aristotelis Doctrina*”. *A Sixteenth-Century Critic of Aristotle: Francesco Patrizi da Cherso on Privation, Form, and Matter*, “Early Science and Medicine”, 2/3: 227-250.
- Dod B. G. (1982), *Aristoteles Latinus*, en Norman K. et alii (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge/ Nueva York: Cambridge University Press, 45-79.
- Dronke P. (1984), *Women writers of the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Figorilli M. C. (2018), *Ortensio Lando e le scritture paradossali e facete del Cinquecento*, “La Rassegna de la literatura italiana”, 122, 2: 295-314.
- Fonte, M. (1600), *Il merito delle donne. Scritto da Moderata Fonte In due giornate. Ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne, e più perfette de gli huomini*, Venecia: Domenico Imberti.
- Girelli G. (2013), *Bruno, Aristotele e la materia*, Bologna: Archetipolibri.
- González de Sande E. (2014), La mujer en la obra de Giovanni Boccaccio: *De la exaltación femenina del Decamerón a la misoginia del Corbaccio*, en González de Sande E. y González de Sande, M. (eds.), *Boccaccio e le donne*, Roma: Aracne.

- (2024), “Introducción”, en *La querella de las mujeres en las paradojas: Con una selección de paradojas traducidas al castellano*, ed. y trad. E. González de Sande, Madrid, Dykinson.
- González Zymmla H. (2017), *Aristóteles y la cortesana: Iconografía del filósofo metafísico dominado por el deseo entre los siglos XIII y XVI*, “Revista digital de iconografía medieval”, IX, 17: 7-44.
- Granada M. Á. (2014), *Jorge Gemisto Pletón y la eternidad del mundo: la polémica contra Aristóteles y el cristianismo*, “Endoxa”, 34: 341-376.
- (2024), *Hasdai Crescas, Gianfrancesco Pico, Giordano Bruno: On Infinite Space and Time*, en “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 41, 1: 195-212.
- Grendler P. F. (1969) *Critics of the Italian World, 1503-1560. Anton Francesco Doni, Nicolò Franco & Ortensio Lando*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Hankins J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill.
- Headley J. M. (1990), *Tommaso Campanella and Jean de Launoy: The Controversy over Aristotle and his Reception in the West*, “Renaissance Quarterly”, 43: 529-550.
- Ibeas Vuelta N. (2020), *Conciencia feminista, discurso literario y legitimación auctorial: Le Livre de la Cité des Dames de Christine de Pizan*, “Cedille”, 17: 243-265.
- Irace E. y Panzanelli, A. (2011): *Accademia*, en *Atlante della letteratura italiana. II. Dalla Controriforma alla Restaurazione*, S. L. and G. Pedullà (eds.), Torino: Einaudi, 314-322.
- Jalón M. (2016), *Lando, Ortensio; Cardano, Girolamo; Mercado, Pedro de. Pelear con el ingenio. Ironía y desánimo en el siglo XVI*, trad. de M. Villanueva et alii, Valladolid, Cuatro ediciones.
- Johnston E. M. (2013). *The Biology of Woman in Thomas Aquinas*. “The Thomist: A Speculative Quarterly Review”, 77, 4: 577-616.
- King M. L. (1991), *Women of the Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kristeller P. O. (1982), *El pensamiento renacentista en sus fuentes*, trad. F. Patán, México: FCE.
- *Ocho filósofos del Renacimiento* (2013), trad. M. Martínez Peñazola, México, FCE.
- Kolsky S. (2001) *Moderata Fonte, Lucrezia Marinella, Giuseppe Passi: An Early Seventeenth-Century Feminist Controversy*, “The Modern Language Review”, 96, 4: 973-989.
- Lemarchand M.-J. (2001), “Introducción” en Pizán, C., *La Ciudad de las Damas*, trad. M.-J. Lemarchand, Madrid: Siruela.

- Lando O. (1544), *Paradossi/ cioe, sententie fuoril/ del comun parere, Nouella/ mente uenute in luce./ Opra non men dotta chel/ piaceuole, & in due parti separata*, Venezia: Andrea Arrivabene.
- (2024): *La querella de las mujeres en las paradojas: Con una selección de paradojas traducidas al castellano*, ed. y trad. E. González de Sande, Madrid: Dykinson.
- Maclean I. (1980) *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marinella L. (1600), *Le nobilta et eccellenze delle donne et i difetti, e mancamenti de gli huomini*, Venecia: G.-B. Ciotti Senese.
- (1600), *La nobilta et l'eccellenza delle donne co' diffetti et mancamenti de gli uomini*, Venezia: G.-B. Ciotti Senese.
- Mahoney E. P. (2003), *Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers*, en *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, R. Pozzo (ed.), Washington: The Catholic University of America Press, 1-34.
- Mascarell García M. (2024), “Introducción crítica”, en Luigi Dardano, *La bella e dotta difesa delle donne*, M. Mascarell García (ed.), Madrid: Dickinson, 9-46.
- Mayhew R. (2004) *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Monfasani J. (2005), *Nicolaus Scutellius, O.S.A., as Pseudo-Pletho: The Sixteenth Century Treatise Pletho in Aristotelem and the Scribe Michael Martinus Stella*, Firenze: Olschki.
- Muccillo M. (2002), *La dissoluzione del paradigma aristotelico*, en Vasoli, C. Y Pissavino P. C. (eds.), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano: Mondadori, 506-533.
- Nolan, M. (2000), *The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that "Woman is a Defective Male"*, “The Thomist: A Speculative Quarterly Review”, 64, 1: 21-69.
- Passi G. (1599), *I Donneschi diffetti*, Venezia: Antonio Somasco.
- Perrone V. (2005), *Della vanità delle scienze. Note di lettura*, “Bruniana & Campanelliana”, 11,1: 127-133.
- (2025) *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, <https://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/>, [accessed 10/4/2025].
- Petrarca F. (1975), *Opere latine*, A. Búfano (ed.), Torino: UTET.
- (1978) *Obras. I. Prosa*, P. M. Cátedra et alii (eds.), Madrid: Alfaguara.

- Pizan C. de (1997), *La Città delle Dame*, P. Caraffi y E. Jeffrey (eds.), Roma: Carocci.
- (2001) *La Ciudad de las Damas*, trad. M.-J. Lemarchand, Madrid: Si-ruela.
- Plastina S. (2015), *Tra mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno (nega-to): La «natura» della donna nel dibattito cinquecentesco*, “I castelli di Yale Online”, III, 2: 1- 23.
- Pletón (1986) *De differentiis*, en C. M. Woodhouse, *Georg Gemistos Pleth-on: The Last of the Hellenes*, Oxford: Clarendon Press, 191-214.
- Pomata, G. (2013) *Was There a Querelle des Femmes in Early Modern Med-icine?*, “Arenal”, 20, 2: 313-341.
- Popkin R. (2003): *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Ox-ford: Oxford University Press.
- Schmitt C. B. (1967), *Gianfrancesco Pico Della Mirandola (1469- 1533) and His Critique of Aristotle*, La Haya: Springer.
- (1973), *Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism*, “History of Science”, 11, 3: 159-193.
- Schollmeier P. (2003), *Aristotle and Women: Household and Political Roles*, “Polis” 20, 1-2: 22-42.
- Siniosoglou N. (2011), *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schnieders L. (2021), *La nobiltà ed eccellenza delle donne di Lucrezia Mar-inella Un esempio di polemica dei sessi nel contesto veneziano del Ri-nascimento*, Tesis Doct., <https://opus.bibliothek.uniaugsburg.de/opus4/frontdoor/index/index/year/2021/docId/84424/>, [accessed 8/3/2025].
- Temkin O. (1973), *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- Tasso T. (1582), *Discorso della virtù femminile e donnesca, etc.*, Venecia: Ber-nardo Giunti e fratelli.
- Thomasset Cl. (1992) “*La Naturaleza de la Mujer*”, en G. Perrot, *et alii* (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, La Edad Media* (vol. II), trad. C. García Ohlrich, Madrid: Taurus, 61-92.
- Van der Poel M. (1997), *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and His Declamations*, Leiden, Nueva York, Colonia: Brill.
- Van Hamel (1892), *Les Lamentations de Matheolus et le Livre de Leëse*, París: Émile Bouillon.
- Vargas Martínez A. (2016), *Sobre los discursos políticos a favor de las mujeres (El Triunfo de las donas de Juan Rodríguez de la Cámara)*, “Arenal”, 20, 2: 263-288.

- Woodhouse C. M. (1986), *Georg Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford: Clarendon Press, 191-214.
- Yarza C. (1979), *Obras polémicas. Introducción*, en Petrarca, *Obras. I. Prosa*, P. M. Cátedra *et alii* (edis.), Madrid: Alfaguara.
- Zaccarello M. (2018), *Il Corbaccio nel contesto della tradizione misogina e moralistica medievale: annotazioni generali e specifiche*, “Chroniques italiennes”, 36, 2: 162-179.
- Zimmermann M. (2003), *La scrittrice della memoria*, en P. Caraffi (ed.), *Christine de Pizan. Una città per sé*, Roma: Carocci, 33-45.
- (2014), *L'eccezione veneziana: La querelle italiana nel contesto europeo*, en R. von Kulessa, D. Perocco, S. Meine (a cura di), *Conflitti culturali a Venezia dalla prima età moderna ad oggi*, Franco Cesati Editore: Firenze.

Conversaciones sobre el género en el *Cinquecento* italiano: contrastes y afinidades entre Baldassarre Castiglione y Giulia Bigolina

Nuria Sánchez Madrid

Dialogues on Gender in Italian Cinquecento: Contrasts and Affinities between Baldassarre Castiglione and Giulia Bigolina

Abstract: This paper focuses on the different philogyny approaches that Baldassarre Castiglione and Giulia Bigolina displayed in the Italian *Cinquecento* intellectual space. First, I cast light on the strengths and weaknesses that the conversations of both sexes in the book III of *The Courtier* by Castiglione mean for fostering women's emancipation. Second, I address the novel *Urania* by Giulia Bigolina, the first novel written by a woman in Italian literature, which takes issue with the mainstream paradigm of philogyny in 16th century, insofar as put a courageous woman in the centre of the plot and showcases how she is able to endeavour the actions required to retrieve her lost lover. I especially spotlight the doctrinal lesson ensuing from Urania's adventures about the true and the false love, being the second one generally related to the use of images and thus to an iconological seduction that lacks of the power of real actions. Finally, I draw some conclusions about the disparate methods to claim the virtues of women that Castiglione and Bigolina draw on.

Keywords: *Cinquecento*; Philogyny; Bigolina; *Urania*; Castiglione.

1. Introducción

El mapa intelectual del *Cinquecento* italiano refleja una progresiva intervención de las mujeres de entornos burgueses y aristocráticos como entes autónomos en el espacio intelectual. Con ello se produce un cambio cultural que cabe distinguir de las resistencias académicas para desarrollar su actividad literaria y retórica que por ejemplo habían encontrado en el *Quattrocento* en territorios pertenecientes al noreste de la península italiana figuras recientemente recuperadas y celebradas como la veronesa

* Dpto. De Filosofía y Sociedad UCM/GINEDIS/INSTIFEM (nuriasma@ucm.es; ORCID: 0000-0003-4273-5948).

Isotta Nogarola, la bresciana Laura Cereta y la veneciana Cassandra Fedele¹. Recordemos que el humanista veneciano Guarino Veronese humilló públicamente a Nogarola al no responder primero a una misiva de esta y espetarle después, tras los reproches de ella, que la única manera que veía para que las mujeres se acercaran a las letras pasaba por concebir un hijo que pudiera dedicarse posteriormente a ellas². Frente a las tensiones propias del siglo XV, el siglo XVI ofrece, al menos hasta que se dejen sentir los primeros efectos del Concilio de Trento, una apertura del espacio literario a la voz de la mujer, que en el caso del auténtico *best-seller* de las cortes de la Primera Modernidad europea que supuso *Il Cortegiano* de Baldassarre Castiglione se condensa en la forma de una “honesta conversación [*onesta conversazione*]” entre los sexos, que acoge una diatriba en torno a las cualidades y limitaciones del sexo femenino comparado con el masculino, con el objetivo compartido de conformar a la perfecta “mujer palaciega [*donna di palazzo*]”³. En el entorno de sociabilidad refinada que se dibuja en esta obra encontramos a damas tan distinguidas como Emilia Pia, viuda de Antonio di Montefeltro, hermano natural del duque de Urbino, Guidobaldo di Montefeltro, esposo a su vez de Elisabetta Gonzaga, duquesa de Urbino, hija de Federico I di Gonzaga, duca di Mantova, otra de las interlocutoras de la obra y cuñada de otro referente femenino del cultivo de las letras en el *Cinquecento* italiano – Elisabetta D’Este –, a su vez esposa de Francesco II Gonzaga. Como puede apreciarse, la pluma de Castiglione permite a mujeres de la corte de Urbino unidas por relaciones de parentesco coincidir con los varones de su familia y los invitados de estos para disertar sobre lo que actualmente calificaríamos como “cuestiones de género”.

¹ El Grupo de Investigación dirigido por Mercedes Arriaga en la Universidad de Sevilla, *Escritoras y escritura* (<https://escritorasyescrituras.com/>), representa una plataforma intelectual de primera magnitud para la recuperación no solo de los discursos literarios y filosóficos producidos por intelectuales mujeres como las mencionadas, sino para ofrecer la primera versión en castellano de muchos de sus escritos. La Red MUSAE (<https://musae.univ-tours.fr/>), con sede en la Universidad de Tours, fundada por las investigadoras Maria Teresa Ricci (Univ. de Tours), Delfina Giovanozzi (ILIESI/CNR), Sandra Plastina (Universidad de Calabria), Mercedes Arriaga (Universidad de Sevilla) y Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid), está centrada asimismo en el estudio de escritos de mujeres de la Modernidad y el Barroco europeos que ofrecen miradas alternativas con respecto a la normatividad dominante, con especial énfasis en la conciencia de la corporalidad y la resistencia ante formas de dominación patriarcal.

² Vd. la anécdota en Rius (1982, 81).

³ Salvo mención expresa, todas las versiones castellanas de los pasajes originales en italiano son mías.

Estas mujeres dedican parte de sus tertulias vespertinas en el palacio de la corte de Urbino a discurrir sobre la conformación del perfecto *cortegiano*, de la mano del bien conocido elogio de la *sprezzatura*, esto es, una suerte de desdén y distancia que distingue al espíritu noble del plebeyo. Asimismo, sus conversaciones analizan la relación que la mujer mantiene con la sociedad de la corte y con el príncipe al que debe servir, contando como interlocutores varones con personajes de la altura de Giuliano de' Medici, Cesare Sforza, Gasparo Pallavicino, Roberto di Bari y Pietro Aretino, que combinan los espacios de las armas y las letras, de los que son entendidos. La mitología y la historia clásica y reciente se convocan en este diálogo polifónico, en el que el personaje que funge como árbitro – “el signor Ottaviano” – cierra las conversaciones de la tercera jornada – la que concentra los argumentos a favor y en contra de las mujeres – señalando a los contertulios que unos han calumniado a las mujeres y otros las han elogiado en exceso, esto es, reprochando así la misoginia y la filoginia de unos y otros e invitando a adoptar en lo siguiente posiciones más mesuradas en relación con la finura dialéctica que se compadece con ellos.

Sin desmerecer el cambio de costumbres que en el ámbito de la corte humanista representa la obra de Castiglione, la novela *Urania* de Giulia Bigolina, editada por primera vez en 2002 por la estudiosa de la Duke University Valeria Finucci, representa uno de los primeros esfuerzos por hacer de la iniciativa de una mujer la clave de su emancipación amorosa, guiada en todo momento por los principios del amor neoplatónico establecidos por Marsilio Ficino en el siglo anterior, materializados en la exaltación de la fidelidad, la castidad y la constancia, a los que se corrige desde la convicción de que la diferencia principal entre varones y mujeres depende de la desigual posición que ocupan en una sociedad marcadamente patriarcal. En contraste con la exposición mediada por el discurso masculino que suministra Castiglione, la protagonista de la novela encuentra en su acción y su propio discurso la mejor arma para recuperar lo que el *eros* sancionado por una sociedad patriarcal arrebató a las mujeres, a saber, su derecho a la afectividad estable y honesta que Ficino había reclamado *in abstracto* en el *Quattrocento*, sin atender suficientemente a la necesidad de transformar el sentido común de su tiempo y, por tanto, de incidir en los prejuicios que la mayoría de los jóvenes asumen sobre el carácter y expectativas de las mujeres con las que posteriormente establecerán relaciones afectivas. Intentaremos, pues, con ayuda de la obra de Castiglione y de Bigolina, dar cuenta de la transición entre los modelos de emancipación y construcción de la subjetividad procedentes del *Cinquecento* italiano. Es menester destacar que el primero se encuentra centrado en la norma civil y en el diseño

del perfecto cortesano, que sirve de marco de los diálogos entre varones y mujeres palaciegos, mientras que en el caso de la novela de Bigolina es la acción ejemplar de una muchacha travestida de varón la que dibuja un recorrido que le permite recuperar la confianza en sus propias capacidades de la mano de la conversación con varones y mujeres y de pruebas sucesivas que evidencian su coraje y honestidad, virtudes que recibirán el premio esperado en el desenlace de la obra. Por tanto, mientras que en Castiglione el protagonismo de la discusión acerca de las virtudes de uno y otro género es compartido por un grupo de varones y mujeres experimentados en la vida cortesana y dotados de autoridad en su pronunciamiento sobre los temas que tratan, Bigolina invierte las coordenadas de la épica clásica para situar en su centro a una mujer como Urania, una decisión en la que cabe apreciar rasgos de la Bradamante que Ludovico Ariosto había dibujado apenas unas décadas antes en el *Orlando Furioso*⁴.

2. Varones que razonan sobre la virtud de las mujeres: algunos puntos ciegos del retrato histórico y filosófico en Castiglione

Un autor considerado ejemplar sobre la construcción del perfecto cortesano del Renacimiento europeo como Baldassarre Castiglione recoge en el libro III de *Il Cortegiano* una serie de discusiones dialécticas entre varones y mujeres que buscan retratar la conversación sobre las virtudes del género femenino propia de la corte de Urbino, que el autor conocía de primera mano. En ese libro se sitúa a las mujeres como piezas algo pasivas de una conversación que convoca fundamentalmente a varones que se distribuyen la tarea de criticar y defender respectivamente a las mujeres, durante tardes que transcurren en el palacio ducal de los Montefeltro y en las que se despliegan “suaves razonamientos y honestas ocurrencias [*soavi ragionamenti e l'oneste facezie*]”. La duquesa Elisabetta Gonzaga, cuyo marido se encuentra indispuesto por enfermedad, reúne a su alrededor a una serie de damas y gentilhombres interesados en las reglas que dirigen la formación del cortesano ideal, que no puede sino estar acompañado por una dama de palacio en consonancia. De ahí procede la legitimación de la conversación sobre este tema. La duquesa representa una posición de frontera, en la que encarna una proximidad inusitada entre lo femenino y el poder, como ha señalado Zancan (Zancan 1983, 24), lo que le permite escanciar con su silencio y sus breves y perentorias intervenciones el decurso de los razona-

⁴ Sobre el personaje de Bradamante y su interés para la teoría feminista, vd. Feinstein (1988, 50-55) y especialmente Finucci (1992, 214-254).

mientos. Castiglione la presenta dotada de unas virtudes de la que “yo no podría expresar ni con la lengua ni con la pluma [*io non potrei né con lingua né con penna esprimere*]”. Su cuñada Emilia Pia, también mujer de “vivo ingenio y juicio [*vivo ingegno e giudizio*]”, se encarga de dar la palabra a los interlocutores masculinos, que desde el planteamiento de la conversación han sido declarados como exponentes del debate, en cuyo telón de fondo advertimos la presencia de otras mujeres silentes y en ocasiones de otras que cantan, bailan, sonríen y muestran su opinión o rechazo en relación con los argumentos pronunciados, componiendo un telón de fondo que confirma que la conversación palaciega representa una pausa en un mundo de la vida en el que todo se mueve a un ritmo no controlado por la razón y el buen juicio. A pesar de la invisibilidad generalizada de las mujeres en el espacio político, cabe recordar la voluntad de Castiglione de hacerlas protagonizar al menos del libro mencionado de su obra principal, cuyo manuscrito original entregó a Vittoria Colonna, descendiente del linaje de los Montefeltro y marquesa de Pescara, con la que mantenía correspondencia regular y a la que el autor atribuye la motivación de escribir su obra⁵.

No faltan en el inicio de la conversación posiciones que consideran impertinente hablar sobre el rol de las mujeres en la corte – como sostiene el Frigio –, proponiendo simplemente que las reglas del cortesano varón se proyecten sobre la mujer, teniendo en cuenta la “imbecilidad [*imbecilità*]” de estas – tal y como sostiene el misógino Gaspar Pallavicino –, a las que se imponen otras contrarias – como la del filólogo Cesare Gonzaga– que estiman que la “interposición” de las mujeres en esos espacios y su integración con el varón aumenta el ornato y el esplendor de la corte palaciega. Por su parte, Giuliano de’ Medici enumera las virtudes de ánimo que deben caracterizar a la perfecta dama de palacio, entre las que se encuentran la nobleza, la falta de afectación, la gracia, las buenas costumbres, el ingenio, la prudencia y la ausencia de soberbia, de envidia, de vanidad o ineptitud. Todas ellas se compadecen con la imagen de una buena esposa y probable madre de familia, cuidadosa con el patrimonio familiar y sobre todo capacitada para “entretener gentilmente [*gentilmente intertenere*]” a toda clase de varón por medio de “cierta afabilidad placentera [*una certa affabilità piacevole*]” (Castiglione 1991, 210) que se despliega en razonamientos “honestos y ajustados al tiempo y lugar de las cualidades de la

⁵ En una carta desde Madrid, Castiglione reconoce el peso de Colonna en la elaboración de *Il Cortigiano* como manual sobre la normatividad existente en la corte de Urbino. Vd. 26-27. Sobre la correspondencia entre Castiglione y Colonna vd. Magalhães (2019, 154-155) y sobre la peripecia del libro de Castiglione vd. Quondam (2000).

persona con que hable [*onesti e accomodati al tempo e loco e dalla qualità di quella persona con cui parlerà*]" (*ibid.*). Se atribuye así a la mujer de palacio la capacidad para calcular los temas sobre los que cabe disertar en cada momento, un saber que la convierte en una suerte de árbitro de un espacio dialéctico que precisa de tales operadores, lo que confirma la inclusión de la mujer como componente de la normatividad cortesana.

Estas dotes dialécticas, propias de una sociabilidad que garantiza el bienestar de los sujetos que habitan o están de paso en el palacio, sumadas a la disciplina endógena de la "continencia" [*continenzia*] marcan asimismo una frontera entre la "mujer de palacio [*donna di palazzo*]" y la cortesana del siglo XVI. Entre estas destacan en el *Cinquecento* poetas como la padovana Gaspara Stampa (1523-1554), autora de apasionados sonetos sobre desgracias amorosas. Curiosamente entre las disciplinas mencionadas en *Il Cortigiano* para aderezar la educación de las mujeres – letras, pintura, música, danza – falta la filosofía, materia de cuyo ejercicio se las excluye tradicionalmente. Si lanzamos una mirada al contexto hispánico del siglo XV y XVI, cabe reconocer en él escritos como *El Jardín de las nobles doncellas* (1468-69) de Fray Martín Alonso de Córdoba, centrado en la legitimación de las dotes de gobierno de mujeres singulares como la futura Isabel la Católica, y *De Institutione feminae christianae* (1523) de Juan Luis Vives, traducido al castellano por el valenciano Juan Justiniano en 1528, compuesto como manual de educación para María, la hija de Catalina de Aragón, reina de Inglaterra, se habían ocupado de la formación de mujeres destinadas al gobierno, pero no ofrecían un ideal de comunidad femenina llamada a completar con sus facultades y habilidades el protagonismo masculino en la vida cortesana. Por el contrario, lo que caracteriza a estas obras es el retrato de la excepcionalidad de ciertas mujeres, destinadas por su linaje a ocupar puestos de gobierno, con vistas a consolidar su ejercicio del poder. No cabe apreciar en estas muestras tintes programáticos que hagan de las mujeres nobles compañeras de los varones cortesanos y, con ello, partícipes en la configuración de una normatividad social que se sabe alejada del vulgo.

Si regresamos al ámbito de la discusión mantenida entre Elisabetta y Emilia Pia y los varones hospedados en la corte de Urbino, llama la atención un momento dialéctico, en el que, tras enumerar las virtudes propias de la mujer palaciega, Giuliano de' Medici inicia una *tenzone*⁶ en prosa con Gaspare Pallavicino en torno al discurso misógino construido sobre la base

⁶ Se trata de un género de poesía lírico de origen provenzal, difundido especialmente en los siglos XII y XIII, en el que dos poetas – es conocido el caso de Dante Alighieri y Forese Donati – mantenían una polémica en verso a través de poemas. Castiglione

de afirmaciones de Aristóteles que identifica a la mujer con la pasividad de la *materia*, sometida por tanto a la función superior desempeñada por la *forma*. El discurso misógino presenta a la mujer como un animal imperfecto, entregado a su emocionalidad de una manera incontrolada, digno de despertar los temores del varón, al que desea secretamente igualar, lo que la vuelve merecedora de continua corrección externa. En resumen, Pallavicino presenta a la mujer como un ser humano necesitado de constante control pedagógico por parte del varón, carente por tanto de autonomía cognitiva y moral. Frente a esta visión subalterna de la mujer, Giuliano de' Medici sostiene que por su sustancia el varón no es más perfecto que la mujer, puntualizando que “la mujer no recibe el ser del hombre, es más, así como ella se perfecciona gracias a él, ella también lo perfecciona” [*la donna non riceve lo essere dall'omo, anzi così come essa è fatta perfetta da lui, essa ancor fa perfetto lui*]⁷. Es más, el ser de “carne muelle [*carne molle*]” vuelve más predispuesta a la mujer para la actividad mental, de la misma manera que su ánimo calmado fomenta una conducta más cauta que la del varón, lo que Giuliano sazona con un panteón histórico nutrido por ejemplos de mujeres que destacaron en la ciencia, la filosofía y las letras, al que se suman pasajes teológicos que conceden a la divinidad rasgos tanto del varón como de la mujer.

En este parlamento filógino aparecerán asimismo observaciones relativas al deseo de emancipación femenina de la dominación masculina. Más allá de peregrinas elucubraciones biológicas, Pallavicino – como representante de la posición filógina – repara en que, si se aprecia en las mujeres una cierta ansiedad mimética del varón, las razones de esta no deben escurriñarse en un sentimiento natural de imperfección, sino en el deseo de adoptar el aspecto del ser humano al que se reconoce capacidad de acción en el ámbito civil y público. Resulta elocuente a este respecto el pasaje en el que se puntualiza que “[l]as pobres no desean ser hombre para volverse más perfectas, sino para tener libertad y huir del dominio que los hombres han impuesto sobre ellas por su propia autoridad” [*l]e meschine non desiderano l'esser omo per farsi più perfette, ma per aver libertà e fuggir quel dominio che gli omini si hanno vendicato sopra esse per sua propria autorità*]⁸. A la luz de estas palabras, parecería que las mujeres desean ser como el hombre no por una secreta imperfección, sino por la intención de adquirir libertad y desprenderse del “dominio” que los varones han construido para ellas desde

estiliza este género expresivo de un conflicto dialéctico, con frecuencia de profundidad filosófica, en la prosa de *Il Cortigiano*.

⁷ Castiglione (1991, 220).

⁸ Castiglione (1991, 220).

el comienzo de la historia. Tales sutiles disquisiciones son interrumpidas de manera cortante por Emilia Pia, que exige a los interlocutores masculinos abandonar sus “materias y formas [*materie e forme*]” para hablar de una manera asequible para todos, toda vez que la dama, que habla en plural en el pasaje, se siente excluida de la disputa filosófica, aun comprendiendo que se trata de una defensa benevolente ante la invectiva elaborada por los señores Ottaviano y Gaspare. Esta intervención de la cuñada de Elisabetta Gonzaga, duquesa de la corte de Urbino, marca una exigencia específica de las mujeres que participan en el debate, a saber, que la discusión resulte comprensible para todos y todas, de manera que no se limite a emplear la terminología técnica de las academias filosóficas. Se trata de una intervención que carecería de sentido en el cosmos armónico diseñado por Marsilio Ficino, Pico della Mirandola o León Hebreo para la convivencia e interacción entre los sexos⁹, toda vez que no parte de una unidad por recuperar, sino que plantea que la relación entre varones y mujeres debe construirse de la mano de su propia acción.

En la línea de las exigencias de Emilia Pia, en la dilatada sección que dibujan los capítulos XIX al L de *Il Cortigiano* la posición filógina de Giuliano de' Medici se sirve de numerosos ejemplos de mujeres del pasado y del presente para consolidar la defensa de la virtud y capacidades intelectuales femeninas desde un instrumento pedagógico más divulgativo, apto para un público no necesariamente culto. En este contexto, la crítica que Pallavicino realiza de Eva como inductora al pecado original propicia el recordatorio de Giuliano de la Virgen María como compensación de ese daño, de suerte que la leyenda de virtudes y vicios que acompaña a cada una de las mujeres mencionadas pueda contrarrestar la perspectiva del interlocutor defensor de una posición contraria¹⁰. Sin embargo, Giuliano no se concentra en mujeres poderosas y privilegiadas socialmente, sino que combina por ejemplo la semblanza elogiosa de Isabel la Católica con el recuerdo de la heroicidad de mujeres anónimas sabinas, espartanas y saguntinas y el lamentable sacrificio de mujeres labriegas, como la “campesinilla de Gazuolo en la comarca de Mantua” [*contadinella di Gazuolo in Mantovana*], que tras ser violada por un desconocido en un hostel decide suicidarse,

⁹ Sobre estas teorías del amor, alternativas a las que cabe advertir en Castiglione y Bigolina, vd. McGinn (1998), Banks (2006) y Chordà (2024).

¹⁰ Posiblemente Castiglione estuviera al corriente del *Libro de las virtuosas y claras mujeres* (1446) del humanista castellano Álvaro de Luna, en el que no solamente se dan cita ejemplos de mujeres excelentes de las Sagradas Escrituras y de la realeza, siguiendo diferentes coordenadas geográficas, sino también “de muchos otros estados”, aunque se encuentran manifiestas discrepancias en los recursos empleados por ambos autores. Vd. la obra de Álvaro de Luna en la edición de Lola Pons (de Luna, 2008).

evocando la desventura ejemplar de la Lucrecia romana. El elenco de estas figuras históricas de virtud femenina será interrumpido por segunda vez por otra mujer del público, Margherita Gonzaga, sobrina de Elisabetta e hija natural de su hermano Francesco, nacida antes del matrimonio de este con Isabella d'Este y criada junto a su tía en la corte de Urbino. La joven Margherita, perteneciente a una generación diferente de la Elisabetta y Emilia Pia, solicita que la conversación ofrezca más detalles de las hazañas realizadas de las mujeres mencionadas¹¹.

La pedagogía de la ejemplificación llega a su fin en el capítulo L con la denuncia por parte de Cesare Gonzaga, primo hermano de Castiglione y miembro insigne de la corte de Guidubaldo di Montefeltro, de las infinitas insidias con que los varones hacen sufrir a las mujeres¹², cuya dilatada tradición literaria se remonta al *Ars Amandi* de Ovidio, hasta el punto de exponer la cesión de la mujer burlada a su amante como una caída mucho más perdonable que los ladronicios, asesinatos y traiciones cometidas por los sujetos que las seducen. Por ello precisamente una de las lecciones que debe darse a las mujeres consiste en “enseñarles a conocer a aquellos que simulan amar y aquellos que aman verdaderamente” [*insegnarle a conoscere quelli che simulano d'amare e quelli che amano veramente*]¹³, al estar el mundo repleto de varones astutos que transmiten demostraciones erróneas, habituados a la disimulación de sus emociones, hasta el punto de que Giuliano sostiene que habría que mandarlos a la Isla Ferma, de manera que se sometieran a la prueba del arco de los leales enamorados del Amadís de Gaula. Hacia el final del libro la dama Emilia Pia, siguiendo la estela señalada por la intervención de Cesare Gonzaga, pone sobre aviso a Bernardo Accolti – interpelado como “el Único Aretino [*l'Unico Aretino*] – de que la dispersión amorosa, tan propia de los varones, no rinde buenos frutos, al debilitar la experiencia amorosa. El discurso de la dama posee una clara analogía sexual entre la promiscuidad sexual y la pérdida de la energía erótica del varón: “el ser demasiado amable ha causado que seáis amado por muchas mujeres, y los grandes ríos divididos en muchas partes se convierten en ríos pequeños; así ocurre con el amor, que, al dividirse en más de un objeto, tiene poca fuerza” [*l'esser troppo amabile ha causato che siete stato amato da molte donne, e i gran fiumi divisi in più parti divengono piccoli rivi; così ancora l'amor, diviso in più che in un obietto, ha poca forza*]¹⁴. En esta misma línea, provoca asimismo la risa de las mujeres presentes en la sala

¹¹ Castiglione (1991, 226).

¹² Castiglione (1991, 260).

¹³ Castiglione (1991, 265).

¹⁴ Castiglione (1991, 273).

una anécdota narrada por Cesare Sforza, según la cual un enamorado – al que todas están de acuerdo en negar el apelativo de “gentilhombre” [*gentilomo*]– habría reclamado a posteriori los gastos de hospedaje a su amada tras haber vuelto a su casa envuelto en lágrimas por tener que separarse de ella. Tales ejemplos ponen de manifiesto la frecuencia con que el varón no cumple con las expectativas que el deseo femenino pone en él, sin dejar de exponer la pasividad de las mujeres en el trato con sus potenciales amantes, que obliga a estas a actuar solo cuando deben defender su honor, hasta el punto de ser común que renuncien a su propia vida. La conversación civil en Castiglione promete promocionar a la mujer en el entorno de la corte, pero no logra presentarla como un personaje capaz de un discurso propio y digno de discusión. Como vimos más arriba, las mujeres cuentan con la intuición necesaria para sentirse agredidas o lisonjeadas por alguien, pero son conscientes de que sus propias acciones no tienen el alcance suficiente como para dotarles de un espacio propio en la corte. Sus relaciones están siempre mediadas y manifiestan una radical dependencia civil, a pesar de que algunos de sus interlocutores las defiendan y enumeren ejemplos históricos y presentes de sus muchas virtudes. Fuera de la corte, la sociedad no es un espacio propicio para las damas de espíritu elevado que toman parte en la conversación ampliada de *Il Cortigiano*. Es esa una limitación que la obra de Castiglione asume como un dato factual. Si la mujer noble puede desempeñar una función dotada de cierta autonomía, esta depende de su inserción en el palacio, que la salva del sometimiento propio de su sexo a labores como las propias de la reproducción social y el campo de los cuidados¹⁵.

3. La *Urania* de Giulia Bigolina: una mujer que pretende recomponer la relación entre los sexos en la Italia del siglo XVI

Ludovico Ariosto afirma en el canto XX, octava 2 del *Orlando furioso* (1532) que “[l]as mujeres han alcanzado la excelencia / en todo arte al que se han dedicado” “[*le donne sono venute in eccellenza di ciascun arte ov'hanno posto cura*], observando que si el mundo ha permanecido durante siglos desprovisto de su fama, esa “mala influencia” [*mal influesso*], a la que habían contribuido intelectuales envidiosos o ignorantes, no podía durar para siempre. Se trata de un juicio prometedor por parte de alguien que conoció bien los frutos de la educación de las mujeres nobles en la corte de

¹⁵ Sobre la contribución de Castiglione a la exploración de un protofeminismo en el Renacimiento italiano, vd. Cox (2013) y Androniki (2011).

Ercole I y su hijo Alfonso I d'Este, con algunas de las cuales – como es el caso de Isabella d'Este– mantuvo una intensa correspondencia epistolar, en la que la regente no dejó de manifestarle sus preferencias con respecto a las acciones más beneficiosas para la familia Gonzaga. *Urania, en la que se contiene el amor de una joven de tal nombre* [*Urania nella quale si contiene l'amore di una giovane di tal nome*] representa la primera novela redactada en italiano por una mujer intelectual, Giulia Bigolina, posiblemente hacia 1556-1558, aunque la fecha exacta es incierta. La estudiosa de la Universidad de Duke y editora del texto en Bulzoni, Valerio Finucci, ha señalado la dificultad para rastrear los datos historiográficos fidedignos de la autora, paduana de nacimiento, como la célebre poeta del Cinquecento Gaspara Stampa. No son de extrañar esas dificultades, teniendo en cuenta que las mujeres no solían entonces aparecer en los árboles genealógicos ni en los libros de familia hasta que, en el periodo de la Contrarreforma, los párrocos recibieron la ordenanza de registrar los nacimientos y los oficiales de sanidad los decesos (Finucci, 2002, p. 15). Sabemos que Bigolina nació hacia 1518-1519 en una ciudad como Padova, conocida por su dinámica actividad cultural y un estudio general célebre por sus maestros y egresados de matemática, derecho civil y canónico y medicina. Humanistas como Sperone Speroni, Pietro Aretino y Alessandro Piccolomini formaban parte de la selecta *Accademia degli Infiammati* y no es de extrañar que en este contexto intelectual Bigolina mantuviera en su juventud una breve correspondencia con el Aretino, en la que se menciona a ilustre un amigo común, el pintor de corte Tiziano.

Si bien el nombre de Urania era común en la poesía pastoral de la época, Bigolina parece haberlo escogido en virtud de su evidente conocimiento del pensamiento neoplatónico, dado que el término remitía no tanto a la Musa de la astronomía cuanto a la Venus Urania del *Banquete* de Platón, referente de un amor ideal y exento de los defectos del amor terrenal representado por Afrodita Pandemos¹⁶. La obra combina el registro de la novela amorosa – de la que se contaba con honrosos precedentes en la literatura italiana, como las novelas *Filocolo* de Boccaccio, *Arcadia* de Jacopo Sannazaro o *Gli Asolani* de Pietro Bembo– con el género filogino cultivado también en este espacio cultural desde la boccacciana *Elegia di Madonna Fiametta* y el *De mulieris claris* de Boccaccio, que tanta influencia alcan-

¹⁶ Como revela nuevamente Finucci, es curioso que la primera novela escrita por una mujer en lengua inglesa en 1621 comparta el título de la obra de Bigolina, siendo su autora Lady Mary Wroth, condesa de Montgomery, en Bigolina (2002, 51). En esta ocasión Urania aparece como una pastorcilla que en realidad descubre ser hija del rey de Nápoles.

zaría en la composición de la mencionada *La Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan o Cristina Pizzano, intelectual veneciana criada en la corte del rey Carlos V de Francia. El texto da muestras de que la autora conocía piezas representativas de la teoría neoplatónica del amor del Humanismo europeo como los *Diálogos de amor* (1535) de León Hebreo – intelectual judío portugués trasladado a Italia tras el edicto de Granada–, el tratado *De amore* de Marsilio Ficino, publicado en latín en 1475 y en italiano a mediados del siglo XVI, el *De institutione foeminae christianae* (1524) de Juan Luis Vives. Lo mismo ocurre con la apología de la mujer a lo largo de la historia desplegada especialmente en los parlamentos de Giuliano de' Medici – hijo de Lorenzo de' Medici y hermano del papa León X– y Cesare Gonzaga – cortesano de Guidubaldo di Montefeltro– en el libro III de *Il Cortigiano* (1528) de Baldassarre Castiglione, que exploramos en la primera sección. Fuentes más cercanas fueron con toda probabilidad el nada rompedor *Dialogo sulla dignità delle donne* (1542) de Sperone Speroni, donde las mujeres asumen su presunta inferioridad natural e intentan remediarla con ayuda del arte, y *De la istituzione di tutta la vita de l'uomo nato nobile e in città libera* (1542) de Alessandro Piccolomini, donde se exhorta a las familias pudientes a no descuidar la educación de las mujeres. No hay que descartar que Bigolina tuviera noticia del *Diálogo sobre la infinitud del amor* (1547), una defensa del amor espiritual elaborado por la cortesana Tullia d'Aragona, que pudo desarrollar su obra gracias a la protección de Leonor Álvarez de Toledo en la corte de Cosimo I de' Medici. La obra de Bigolina merece considerarse como una suerte de gozne cultural, dado que su línea de defensa de la valía y confiabilidad de las mujeres continuará ulteriormente de la mano de obras como *Il merito delle donne* (1595) de la veneciana Moderata Fonte y *La nobiltà et l'eccellenza delle donne co'diffetti e mancamenti de gli huomini* (1601) de Lucrezia Marinella, en cuya estela podríamos incluir a una autora castellana como María de Zayas, autora de las dos partes del *Honesto y entretenido sarao* (1637 y 1647). No cabe duda, pues, de que *Urania* se inserta en un amplio entramado de influencias varias, entre las que destaca el ejemplo de la obra cumbre de Castiglione, cuyo éxito fue inmediato en las cortes europeas.

La trama de *Urania* despliega un abanico antropológico que refleja el carácter de cinco mujeres. La homónima protagonista evidencia una autonomía evidente cuando decide travestirse de varón y abandonar su Salerno natal, en la que presume de contar ya con un notable renombre literario a pesar de su sexo, para conocer otros territorios y recuperar el amor del amante que la ha traicionado por la belleza de una lejana dama de nombre

Clorina. Ese viaje unirá a Urania con Emilia, una viuda honesta, nada disoluta, que administra su patrimonio y goza de una considerable libertad, de la que se enorgullece y que no está dispuesta a perder pese a las presiones familiares que la querrían volver a casar. Clorina – el nuevo capricho de Fabio– se presenta, de manera más tópica, como una inocente muchacha cuya belleza suscita casi por embrujo el enamoramiento de quienes acuden a su casa para mantener conversación con ella, una tradición que Bigolina subraya como común en la ciudad de Salerno. Frente a estas tres figuras femeninas, la Duquesa de Calabria fracasa por sus temores y falta de gallardía en su deseo de conquistar a su amado, que le lleva a intentar transmitir su amor al príncipe de Salerno – Giufredi– a través de un retrato suyo desnuda, que no le permitirá cumplir sus objetivos y la conducirá finalmente a la muerte. La Duquesa se presenta como víctima de los prejuicios que vuelven a las mujeres un sujeto pasivo de su propia vida, al aceptar el mecanismo del retrato como el mejor reflejo de su persona, frente a la decisión tomada por Urania y Emilia – y la propia Bigolina– de servirse de su acción, su conducta y la escritura para comunicarse con la persona amada. Por último, el personaje teratológico de la *Femmina salvatica*, una mujer salvaje prisionera en el castillo real de Salerno, que asesina a las mujeres que encuentra tras reconocerlas por su olor, lo que termina de ofrecer una imagen bárbara que contrasta con la urbanidad propia del resto de personajes femeninos de la novela. Este personaje parece concentrar una suerte de inconsciente afectivo de la mujer en una imagen muy al gusto de la misoginia institucionalizada en la época. Las cinco mujeres dan lugar a tramas entrelazadas, en las que la obtención de una guirlanda que haría enamorarse a la mujer que la reciba destaca como un señuelo que visibiliza la fuerza y direcciones del *eros* que circula caprichosamente a lo largo de la obra¹⁷.

Bigolina dedicó *Urania* a un joven doctor en leyes, del que sabemos que fue profesor en la Universidad de Padua, Bartolomeo Salvatico, al que pretende ofrecer una muestra del amor que siente por él. Bigolina rememora en la extensa carta la visita que le hizo una especie de pigmeo de cabeza gigante, una suerte de remedo teratológico de la Razón, Derechura y Justicia que visitaron a una Christine de Pizan atribulada por la influencia del discurso misógino en el sentido común de su época en *La Ciudad de las Damas* (2024 [1405]). Este hombrecillo, de cuerpo diminuto y cabeza gigante, con un único ojo en la frente, se presenta como el Juicio, y

¹⁷ Más datos sobre la exploración de la personalidad femenina en la novela podrán encontrarse en Plastina (2021) y Nissen (2000).

persuade a Bigolina de que no puede haber mejor retrato que una mujer pueda dedicar a su amado que el resultado de su propia actividad literaria. Bigolina identifica su imagen desnuda reflejada en el hombrecillo, en la que destaca el color blanco, salvo en el punto de su cuerpo en que habita la pasión amorosa, el corazón. “[S]iendo la imagen cosa material” [*E]ssendo la immagine cosa materiale*]¹⁸, era preciso encontrar un producto de hechura más espiritual para mantener vivo el vínculo entre los amantes, “una imagen del corazón y del intelecto” [*una immagine del cuore e dell’intelletto*]¹⁹ o incluso un representante de ambos, como es el caso de una “pequeña obra [*operetta*]” que muestre la efigie y el color de su ánimo. Tal es la carta de presentación de la autora, que introduce por tanto el elemento de la imagen adecuada del carácter femenino como una pieza clave para la comprensión de la trama de la novela. En este sentido, de la misma manera en que la acción de Urania expresa la virtud que la caracteriza, la autora Bigolina expresa su talento y admiración hacia Bartolomeo Salvatico de la mano de su actividad literaria.

El marco geográfico de la novela remite a Salerno como un “Estado bellissimo” [*stato bellissimo*], un espacio bien conocido en la prosa boccacciana, donde la joven de noble familia, Urania, se educa en la práctica de las letras – en prosa y verso– y las artes y en la “honorable conversación” [*onorevole conversazione*] mantenida entre varones y mujeres que había recomendado apenas unas décadas antes *Il Cortigiano* de Castiglione. En ese contexto de trato habitual entre los sexos, Urania se enamora de Fabio, con quien parece conformar un solo corazón, una sola voluntad y una única alma. Sin embargo, pronto el joven se distanciará de Urania por otra joven, lo que conduce a la muchacha al borde de la desesperación y el suicidio, pensamientos aciagos que intentará combatir vistiéndose de varón²⁰ y decidiéndose a abandonar su ciudad pertrechada de un rocín para recorrer mundo, lo que conseguirá con la sola ayuda de un sirviente que intentará en vano disuadirla de su propósito. Resulta curiosa la voluntad de Bigolina de manifestar que la única autoridad familiar a la que debía rendir cuentas era su madre, a la que oculta su designio. Urania deja escrita una carta a Fabio antes de partir, en la que se duele por el “mayor conocimiento” [*maggior conoscenza*] con el que parece contar, por encima del uso común en el resto de mujeres, en virtud del sufrimiento que comporta, y lamenta la mutación afectiva de Fabio, partiendo de la contraposición entre la belleza del cuerpo – corruptible – y la del alma – inmortal – y de la correspon-

¹⁸ Bigolina (2002, 77).

¹⁹ Bigolina (2002, 79).

²⁰ Sobre el tópico del travestimiento de varón de Urania, vd. Nissen (2014).

dencia de la última a un joven noble y no perteneciente al vulgo. Ese amor elevado habría quedado inmortalizado en las poesías que Urania, que reclama su autoría literaria como mérito, dice haber compuesto a Fabio, al que suplica que se acuerde de ella de vez en cuando y del lazo que les unió. Urania presenta el abandono de la patria en dirección a Nápoles como un daño que realiza a esta, que se ve así privada del beneficio civil que aportan los poetas. Urania remeda los argumentos ofrecidos por poetas del *Trecento* como Petrarca para hacer de la mujer amada el motor de grandes obras. En el caso de Bigolina la mujer asume ese rol masculino, manifestando la voluntad de “al refulgir en mí tu luz, duplicar la mía” [*la luce tua in me rilucendo, la luce mia di doppia luce tralucere*]²¹.

Una de las primeras escenas de la novela presenta a una Urania atravesada por hondos lamentos, fatigada tras haber cabalgado varias horas, en medio de un *locus amoenus* provisto de una fuente, en el que dos mujeres de un grupo de amigas tiran de las bridas de quien creen un joven para arrojarlo al suelo, en una clara muestra de iniciativa femenina. Tras ese encuentro inopinado, Urania se dará el nombre de Fabio y dirá ser oriundo de Geraci, respondiendo a la petición de las damas de darles consejos sobre el amor para saber escoger a sus amados, sin dejar de lamentarse por el hecho de que los varones les impiden el cultivo de las ciencias y las letras. Tras intervenir varias de las jóvenes para pronunciarse sobre la conveniencia de escoger un amante joven o anciano, noble y rico o vulgar y pobre, con un protagonismo que recuerda al de las jóvenes del *Decameron*, Urania toma la última palabra para manifestar como varón enamorado y aquejado de mal de amores que la fe y estabilidad es menor en los hombres que en las mujeres²², por lo que las costumbres honestas – la práctica de la caza, la música, la guerra, a tono con el perfecto *cortigiano* de Castiglione – y la virtud son el elemento prioritario. Tras haber pasado la jornada con las damas, Urania-Fabio continua su viaje, no sin haber dejado a todas “*invaghite*” – esto es, encaprichadas – de sus “bellas costumbres y graciosas maneras” [*bei costumi e graziose maniere*]. Esa misma noche Bigolina nos recuerda que Urania pensó en suicidarse para poner fin a su “feroz pasión amorosa” [*fiera passione amorosa*]²³, en una escena que evoca en Finucci la impotencia de Bradamente en *Orlando Furioso*, en el momento en que, durante su estancia en la Roca de Tristán, tras conocer que Ruggiero tiene

²¹ Bigolina (2002, 100).

²² Bigolina (2002, 107).

²³ Bigolina (2002, 113).

otros afectos, intenta suicidarse y fracasa cómicamente al llevar puesta la armadura²⁴.

El día después se encontrará con unos jóvenes que se encontraban entrenando a un halcón en un hermoso prado, con los que también tendrá un encuentro violento en un primer momento y a los que afea su “descortés descortesía” [*discortese discortesía*], no sin antes ponerles como ejemplo la amabilidad de la que había disfrutado con las muchachas que había encontrado el día anterior. Los siete varones, curiosamente amantes de las siete mujeres con las que había pasado el día anterior, a las que identifican gracias al relato del viajero, le convencen para desayunar con ellos y, con esa ocasión, recordar los argumentos manejados con las damas el día anterior. Los muchachos se muestran colonizados por discursos filo-aristotélicos que convierten a la mujer en un ser inferior al varón e imperfecto, a la manera del personaje Pallavicino en Castiglione, lo que convierte la búsqueda de esposa en una ardua tarea. Urania-Fabio combate con decisión ese planteamiento, que atribuye a una evidente desinformación, recordando no solo la existencia histórica de santas mártires, sino también de sabias sibilas paganas, y reivindicando la capacidad de las mujeres para avergonzar a los varones en el desempeño de cualquier profesión. Frente al ejemplo de las mujeres, los varones se exponen en la narración como maestros de engaños, usuras, traiciones, hurtos, rapiñas y homicidios, un argumento que volverá a aparecer en *Il merito delle donne* de Moderata Fonte (1988 [1600]) como pieza central para la defensa de las virtudes de las primeras y la denuncia de su exposición a los abusos de los segundos. Uno de los varones contraataca recordando las figuras vengativas de Medea, Procne y Circe, sin olvidar al largo conflicto bélico desencadenado por Helena, que Urania-Fabio defiende recordando la responsabilidad de Paris en el mismo y contrarrestando esos tópicos misóginos con los *exempla* de la comprensible venganza de Judith y la paz civil favorecida por la hebrea Esther, las Sabinas y por Veturia, madre de Coriolano. El discurso continúa recomen-

²⁴ OF, XXXII, vv. 43-44, en Ariosto (2002, 2058-2061): “Dejado me has, Ruger; yo a ti no quiero,/ ni dejarte, queriendo, ya podría; / mas por salir d’afán y enojo fiero/ puedo y quiero acabar la vida mía. / Duélome que en tu gracia yo no muero, / que si me concediera Dios en día / morir cuando por ti fui bien tratada, / muerte no fue tan bienaventurada. / Esto diciendo, de morir dispone; / salta del lecho sin paciencia airada, / y en par del corazón la espada pone; / pero halló que estaba bien armada” [*Tu m’hai, Ruggier, lasciata: io te non vogliol né lasciarti volendo, anco potrei; / ma per uscir d’affanno e di condoglio, / posso e voglio finire i giorni miei. / Di non morirti in grazia sol mi doglio; / che se concesso m’avessero i dèi / ch’io fossi morta quando t’era grata / nortè non fu giamai tanto beata— . / Così dicendo, di morir disposta, / salta dal letto, e di rabbia infiammata/ si pon la spada alla sinistra costa; / ma sì ravvede poi che tuta è armata*].

dando no mantener relaciones afectivas con mujeres casadas, sino solteras o viudas, de buenas costumbres, de maneras humildes y bellas, a la par que modestas. Buena parte de la conversación transcurre con fuertes afinidades con el diálogo palaciego mantenido por los interlocutores del libro III de *Il Cortigiano*, si bien las escenas descritas por Bigolina poseen una mayor dinamicidad, lo que facilita también el espacio campestre, no urbano, al que suele recurrir la autora paduana.

Tras discurrir acerca de los consejos para elegir una buena esposa, los lamentos y el padecimiento vuelven a apoderarse del ánimo de Urania, cuyo viaje la traslada ya a la frontera con la Toscana, donde entra en una fonda con la intención de pasar la noche. En esta ocasión, de nuevo como la Bradamante del *Orlando Furioso*, Urania-Fabio ve rechazada su petición de ser hospedada, no por las razones violentas que aparecen en el poema del Ariosto, sino por encontrarse el alojamiento completo debido a la joven viuda Emilia, oriunda de Florencia, que se encuentra en él con un nutrido séquito, en peregrinaje a Santa Maria di Loreto. La joven Emilia se apiada inmediatamente del desesperado Fabio, que comparte con ella su padecimiento por saberse despreciado por una joven a la que ama y su intención de retornar a Salerno para comprobar si su antigua amada ha contraído matrimonio con otro. Emilia convence a Urania-Fabio para acompañarlo junto con uno de sus sirvientes, asumiendo ella también las vestiduras de varón, con el fin de evitar habladurías y sospechas. La peripecia de Urania-Fabio y Emilia se articula en la narración con la historia de una infausta duquesa calabresa, una viuda de enorme belleza, rodeada de cuatro ancianos consejeros que la asesoran en todos sus asuntos y secretamente enamorada del príncipe de Salerno – Giufredi – por el mero efecto de un retrato de este, una pieza que – como veremos enseguida – desempeña un papel relevante en la trama.

Todo resulta afín con el error en el campo erótico en la historia de esta dama y la relación con la imagen ocupa un lugar relevante al respecto. A Bigolina le interesa, en efecto, subrayar el error que supone hacer de la imagen pictórica un instrumento para la circulación correcta de las emociones y los afectos. Respondiendo a este error inicial, la duquesa ordena por mediación de un consejero a un hábil pintor que la pinte desnuda como Venus, con el fin de trasladarlo al príncipe, también reflejado en la pintura como Paris, y así producir en este el mismo efecto de seducción inmediata, teniendo en cuenta la extendida costumbre de recurrir al instrumento de la representación para atraer al amante deseado. Los rasgos de la noble calabresa son enfatizados por el pintor ante Giufredi recuer-

dan la imagen de Olimpia en *Orlando Furioso*²⁵, al combinar los rasgos de mujeres de gran belleza²⁶, pero a pesar del enamoramiento inmediato que efectivamente produce en el príncipe, no consiguen establecerse de manera duradera en el ánimo del amante, adoctrinando así sobre el error de tomar a la mera imagen o icono por la realidad. Complica la trama el hecho de que, a poco de la llegada del retrato de la duquesa a la corte de Salerno, su consejero principal se presente allí para entregar al monarca una guirnalda de rosas de potente aroma que posee un inusitado poder amoroso. El consejero narra al príncipe haber recibido la guirnalda gracias al auxilio que prestó a una ninfa en dificultades, a la que ayudó a volver al río del que había salido. A cambio de su generosidad, la ninfa habría regalado al anciano la guirnalda, capaz de enamorar a cualquier mujer a la que la entregue el varón que la posea²⁷, un objeto que el consejero de la duquesa considera tener más utilidad en manos de un individuo del carisma de Giufredi²⁸. Bigolina introduce de esta manera una suerte de McGuffin en la narración que precipita la reordenación de los elementos que por el error cognitivo y moral se habían desorientado con respecto a la posición que debían ocupar.

Tras mostrar la dimensión del error que pone en peligro las relaciones afectivas legítimas, Bigolina señala que, mientras el príncipe se mantenía a la espera de la llegada a Salerno de su amada – la duquesa –, la fama de la guirnalda se expande por la ciudad y Fabio y su competidor por el amor de Clorina – Menandro – ambicionan apoderarse de la misma para entregarla a Clorina y conseguir sus respectivos objetivos. Los jóvenes son descubiertos por la guardia del palacio y encerrados en prisión, de la que el príncipe únicamente deja salir a Menandro, una vez que este es contra todo pronóstico elegido por esposo por Clorina. Mediante la veleidad de la dama, Fabio recibe su merecido en la novela, al comprender mediante el dolor el error cometido al haberlo preferido a Urania. De hecho, un sueño

²⁵ OF, VII, vv. 11-14; Ariosto (2002, 401-405).

²⁶ Una circunstancia a la que se alude asimismo también en *Il Cortigiano* I. 53, en Castiglione (1991, 87) y que remite a la historia de cinco muchachas de Crotona unidas por Zeuxis en un mismo retrato para potenciar la belleza de la mujer representada.

²⁷ Bigolina (2002, 151).

²⁸ La entrega de un objeto dotado de poderes maravillosos por una ninfa también aparece en el *Orlando Furioso*. Basta pensar en la historia de la reina española del poema, Fiordispina, y Ricciardetto, hermana gemela de Bradamante (OF, XXV, vv. 60-64), en Ariosto (2022, 1621-1625), que confiesa haber sufrido una metamorfosis sexual al estilo de la Ifis o de la Céneo de *Metamorfosis* (IX, vv. 666-797 y XII, vv. 198-203) de Ovidio por la gracia que le fue concedida por una ninfa, lo que facilita que pueda establecer relaciones afectivas con la reina, que se ha prendado de ella nada más verla.

premonitorio que dota de cierta profundidad psicoanalítica a la historia, las identifica con una perra fiel (Urania) que salva a Fabio del peligro de ser abatido por un elevado árbol por culpa de una monstruosa doncella (Clorina). El príncipe declara que Fabio solo podrá desposarse con la muchacha que sea capaz de arrancar un beso a la “hembra salvaje” [*salvatica femmina*]²⁹, un ser monstruoso que mantiene encerrado en el palacio, del que pueden extraerse asimismo importantes datos sobre la teoría del amor que Bigolina sostiene.

Este giro final de la trama sentencia la última prueba a la que se ve sometida Urania, a la que encontramos dirigiéndose a Salerno junto con su fiel compañera y enamorada Emilia. Si bien no es algo que le prometa felicidad, el amor que Emilia, todavía disfrazada de varón para pasar también desapercibida en su viaje, siente por Urania, le anima a enfrentarse al peligro de esta mujer salvaje y tomar probablemente como esposa a la pretendida hermana de Fabio, llamada Urania. Pero Urania-Fabio sabe bien que solo si consigue un beso de la “*salvatica femmina*” podrá recuperar a su amado, tras disimular su olor a mujer y soportar una secuencia de besos acompañados de abrazos brutales que no acaban hasta que esta figura bárbara, que claramente representa una sexualidad desconectada de cualquier eje sentimental, queda exhausta. Tras conseguir la hazaña, Urania-Fabio, que inicialmente se había presentado como un mercader boloñés, descubre ante todos ser una mujer, provocando la compasión del propio príncipe y generando respectivamente la anagnórisis con el auténtico Fabio, la máxima confusión de Emilia y la unión matrimonial de todos los jóvenes protagonistas, cuyas historias se han entrelazado durante la narración, con excepción de la duquesa, excluida de ese reordenamiento afectivo, al haber caído en la trampa de los tópicos desde los que concibe la experiencia amorosa. Urania se encarga así de convertir a Emilia en su cuñada, al desposarla con Ortensio, hermano de Fabio³⁰. Este sufre por su parte un cambio de corazón que le hace implorar incluso la pena de muerte por haber ultrajado tan vilmente a su dama. El príncipe ordena que todas las parejas, a las que hay que sumar la formada por Clorina y Menandro, cenén juntas y contraigan matrimonio en su palacio. La homogeneidad de clase caracteriza a estos enlaces, salvo en el caso del príncipe, que elige conceder la guirnalda

²⁹ Bigolina (2002, 161).

³⁰ Una solución nada extraña en el contexto del drama barroco hispano, como puede observarse en otra trama con dama travestida – es el caso de Leonor y Estela en Amor, agravio y mujer de Ana Caro de Mallén (2020).

a la hija del anciano consejero de la duquesa, que “terminó su vida infeliz” [*finì la infelice sua vita*]³¹ pocos días más tarde.

Como cabe apreciar de la mano del análisis de la trama de la novela, esta aporta en primer lugar una reivindicación patente del derecho de las mujeres a elegir a sus parejas, más allá de los intereses patrimoniales de las familias y del marco patriarcal del momento. En segundo lugar, la perspectiva adoptada con respecto al género pretende legitimar la igualdad entre los sexos de la mano de la adopción de una suerte de sentido común compartido por todos, rehuyendo la polarización entre defensores y críticos de las mujeres en *Il Cortegiano*. En tercer lugar, la creación de obras de arte se ensalza como el mejor rendimiento que puede derivarse de la virtud y capacidades de las mujeres, más allá de las actividades manuales que imperan en su cotidianidad doméstica. Precisamente por ello, Bigolina aboga por una reforma sustancial de la educación permitida a las mujeres, en condiciones de desarrollar sus potencialidades y de alejarlas de la frustración y el resentimiento. Ahora bien, en todo momento la reducción de la *persona* a mera *imagen* se presenta como un craso error que trae consigo la soledad e incluso la muerte, como ilustra la suerte de la duquesa. Frente a esta apariencia extendida sobre el amor y la seducción, Urania muestra con su travestismo transitorio ser capaz de ofrecer una lección moral a los personajes que la rodean en la trama, desde Fabio, pasando por Emilia, hasta llegar a Clorina, determinando la suerte final de cada uno en el campo erótico.

4. Conclusiones

Como esperamos haber ayudado a reflejar en las secciones anterior, la principal diferencia entre el planteamiento de Castiglione y de Bigolina con respecto a la relación entre los géneros consiste en que *Il Cortigiano* asigna al varón una superioridad evidente en el plano dialéctico, a pesar de que disponga a las mujeres como oyentes distinguidas de las discusiones que protagonizan fundamentalmente los cortesanos de Urbino. Por su parte, Bigolina instituye como figura central de su novela a Urania como mujer que decide asumir el aspecto de un varón para cambiar su propia suerte de la mano de su ingenio y determinación, modificando mediante su acción la existencia de quienes la rodean. Frente al protagonismo de la palabra en la obra de Castiglione, la acción protagoniza la novela de Bigolina, dotando a la figura femenina de un nivel de agencia ausente en la escenografía

³¹ Bigolina (2002, 189).

más rígida que ofrece la corte de Urbino. Esta diversidad de caminos se traduce asimismo en una confrontación con respecto a la construcción de una subjetividad femenina, que en el caso de Bigolina se aprecia en la decisión que toma la protagonista de la novela de ordenar las piezas que se han salido de sus goznes en su relación con Fabio. Frente a esa acción tan arrojada, las palabras quedan muy atrás, como evidencia de una épica femenina posible. Cabe reconocer, así, en la obra de Castiglione y de Bigolina dos contribuciones relevantes de la reflexión en torno al género y la dominación social en el *Cinquecento* italiano, una reflexión que por otro lado no se encuentra aislada, sino que se desarrolla teniendo en cuenta modelos afines de rehabilitación de la historicidad intelectual y política de las mujeres.

Bibliografía

- Androniki, Dialeti (2011), 'Defending Women, Negotiating Masculinity in Early Modern Italy', *The Historical Journal* 54/1: 1–23.
- Ariosto, Ludovico (2002), *Orlando Furioso* (=OF), 2 vols., ed. de Cesare Segre y María de las Nieves Muñiz Muñiz, Madrid: Cátedra.
- Banks, Kathryn (2006), 'Situating the Masculine: Gender, Identity and the Cosmos in Maurice Scève's *Délie*, Marsilio Ficino's *De Amore* and Leone Ebreo's *Dialoghi*', in P. Ford, & P. White (Eds.), *Masculinities in sixteenth-century France: proceedings of the eighth Cambridge French Renaissance Colloquium*, pp. 61-84. Cambridge French Colloquia, Durham: Durham Repository.
- Bigolina, Giulia (2002), *Urania*. ed. de Valeria Finucci, Roma: Bulzoni.
- Caro de Mallén, Ana (2020), *Amor, agravio y mujer*, ed. de Ana M. Rodríguez-Rodríguez, Madrid: Instituto Cervantes/Los galeotes de Almagro.
- Castiglione, Baldassarre (1991), *Il Cortigiano*, Milano: Mondadori.
- Colonna, Vittoria (1892), *Carteggio*, a cura di F. Ferrero/G. Mueller, Torino: Loescher.
- Cox, Virginia, 'The Female Voice in Italian Renaissance Dialogue', *MLN* 128/1: 53–78.
- Chordá, F. (2024), 'Neoplatonic Nature of Love: Marsilio Ficino's Sources for Origin of the Universe and the Elements', *Paragone: Past and Present* 5/1: 1-47.
- Feinstein, W. (1988), 'Bradamante in Love: Some Postfeminist Considerations on Ariosto', *Forum Italicum* 22/1: 48-59.

- Finucci, Valeria (1992), *The Lady Vanishes. Subjectivity and Representation in Castiglione and Ariosto*, Stanford: Stanford University Press.
- Fonte, Moderata (1988 [1600]), *Il merito delle donne: ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette degli uomini*, ed. de Adriana Chemello, Milano/Venecia: Eidos [Hay traducción parcial castellana: Fonte, Moderata (2019 [1600]), *El mérito de las mujeres* (Segunda Jornada), ed. crítica y trad. de José García Fernández y Pablo García Valdés, Sevilla: Arcibel].
- Luna, Álvaro de (2008 [1446]), *Libro de las virtuosas y claras mujeres*, ed. de Lola Pons, Instituto Castellano Leonés.
- McGinn, Bernard (1998), 'Cosmic and Sexual Love in Renaissance Thought: Reflections on Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, and Leone Ebreo', in *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 191-209, Leiden: Brill.
- Magalhães, Anderson (2019), "Vittoria Colonna, donna di governo e mecenate al Castello aragonese d'Ischia", *Studi giraladiani. Letteratura e teatro* 5: 139-183.
- Nissen, Christopher K. (2014), 'The Motif of the Woman in Male Disguise from Boccaccio to Bigolina', in Allaire, Gloria (ed.), *The Italian Novella*, pp. 201-217. London: Routledge.
- Nissen, Christopher K. (2000), "Subjects, Objects, Authors: The Portraiture of Women in Giulia Bigolina's Urania", *Italian Culture* 18/2: 15-31.
- Pizan, Christine (2024 [1405]), *La Ciudad de las Damas*, ed. de Marie-José Marchand, Prólogo de Victoria Cirlot, Madrid: Siruela.
- Plastina, S. (2021), 'Ritrovandomi in termine di dover da me stessa la propria ragion difendere e sostenere: Urania di Giulia Bigolina', *Bruniana e campanelliana: ricerche filosofiche e materiali storico-testuali* XXVII, 1/2: 433-446.
- Quondan, A. (2000), "Questo povero Cortegiano". *Castiglione, il Libro, la Storia*, Roma: Bulzoni.
- Rius Gatell, Rosa (1992), "Isotta Nogarola: una voz inquieta del Renacimiento", en *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Fina Birulés (comp.), Barcelona, Pamiela, pp. 65-91.
- Zancan, Marina (1983), *Nel cerchio della luna: figure di donne in alcuni testi del XVI secolo*, Milano: Marsilio.

Mujeres artista

Influencias y relaciones desde la Italia de Francesca Caccini

Begoña Fernández Cabaleiro

Women artists. Influences and relationships from Francesca Caccini's Italy

Abstract: Francesca Caccini premiered *La liberazione di Ruggiero* in 1625, considered the first opera composed by a woman, the only one that survives of the five created by Francesca, also the first Italian opera performed outside Italy. In June 2024, four hundred years later, it premiered in Madrid with the collaboration of the Teatro Real, generating a new reflection on women in cultural and artistic creation in the 16th/17th centuries, a time of little female relevance in this field. We will try to reflect circumstances and characteristics of the lives of some women, especially close to the space and time of Francesca Caccini, in the hope of shedding some light on some questions: How did their artistic potential develop in the 16th/17th centuries? What roles were assigned to them? In what areas of relationships could they move? Were they simple shadows or did they have the possibility of exerting influence with their work? What is their situation in History today? This analysis has been carried out along two fundamental lines: First, by establishing a dialogue with her time: Francesca Caccini's environment at the Medici court, the interrelation between artists and different arts. We will also see in a brief profile other artists who developed their art in the Italy of her time with greater or less success. Secondly, we will establish a dialogue with the contemporary world through examples of current artists who propose their own creations as a form of *conversation* with these Italian artists of the 17th century.

Keywords: Women; Opera; Music; Painting; Modern age.

1. Artistas italianas del siglo XVII en diálogo con su tiempo. Francesca Caccini. Relaciones e influencia en la Corte Medici

En el campo de la pintura, las mujeres tuvieron una importante participación en los talleres, generalmente negocios de su propia familia, contribuyendo con su trabajo a la supervivencia económica de todo el conjunto

* Departamento de Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid (bfcabaleiro@filos.ucm.es; ORCID: 0000-0002-4644-5799).

de individuos que formaban parte de la misma. Podían participar tanto en la parte de creación artística, recibiendo para ello la formación del resto de los aprendices, como en la administración de los talleres y las tiendas, encargándose de la gestión de los mismos. A pesar de esto, su situación jurídica, junto a las normas morales y sociales establecidas hacían que su actividad se desarrollase generalmente en el ámbito privado, quedando así normalmente en una situación de invisibilidad importante. En el campo de la música el texto de Anna Beer, *Armonías y suaves cantos. Las mujeres olvidadas de la música clásica* recoge la historia de ocho compositoras silenciadas, desde Francesca Caccini (1587-1641?) y Barbara Strozzi (1619-1677), ambas italianas y pertenecientes al periodo que analizamos, hasta el siglo XX representado por Lili Boulanger (1893-1918) y Elizabeth Maconchy (1907-1994). Casi todas vivieron a la sombra de padres, hermanos, tutores o maridos. En sus vidas reflejan el difícil camino recorrido para hacerse oír en un mundo que, en general, no prestaba gran atención a las capacidades intelectuales de las mujeres.

Francesca Caccini (Florencia 1587-1641), compositora, cantante, poeta, contemporánea de Monteverdi, se movía en la corte de los Medici y junto a ella otras figuras relevantes como Miguel Ángel Buonarroti el Joven (1568-1646), sobrino nieto de Miguel Ángel Buonarroti, Galileo Galilei o la pintora Artemisia Gentileschi (1593-1653) quién también se relacionó con Buonarroti el Joven. Tanto Francesca como Artemisia eran *figlia d'arte*, una expresión italiana utilizada para referirse a alguien criado en una familia de artistas. El padre de Francesca, Giulio conocido como *el romano*, fue un compositor que contribuyó a la creación de un nuevo estilo de música monódica, el estilo recitativo, que se encuentra en el corazón del género de la ópera. Su madre y sus hermanos eran cantantes y su hermana Settima también era compositora. Como familia, formaron un grupo musical que visitó Francia y diferentes ciudades del norte de Italia, con gran éxito. Francesca fue la primera mujer que escribió una ópera, y también fue una magnífica cantante, alabada como tal por el rey de Francia, Enrique IV, quien afirmó que tenía “la mejor voz de Francia”¹. Monteverdi elogió sus habilidades interpretativas instrumentales y la calidad expresiva de su voz en una carta de 1610². Caccini compuso música para más de una docena de obras de teatro de la corte. En 1615 se representó en el palacio Pitti su obra

¹ Tanto Francesca como su hermana Settima eran sopranos. En 1600, las hermanas cantaron en la ópera de su padre *Il rapimento di Cefalo* para la boda de María de Médici y Enrique IV de Francia y, probablemente, también lo hicieron en la ópera *Euridice*, compuesta por Jacopo Peri. La corte francesa intentó que se quedase a su servicio pero esto no fue aceptado por los Medici.

² Emerson (2005, 22-23).

Il ballo delle Zingane, obra similar a una ópera, forma musical que por entonces acababa de nacer³. En 1625 hacía solo un cuarto de siglo que había aparecido la ópera, forma de teatro musical que los nobles desarrollaban en los palacios para enriquecer sus ceremonias y celebraciones especiales. Las cortes competían entre ellas tratando de producir el espectáculo más deslumbrante. De ahí la composición y estreno en febrero de 1625 de *La liberazione di Ruggiero*, basada en el poema épico *Orlando Furioso* (1516). Estas primeras óperas generalmente se representaban sólo una vez, aunque los cronistas de la corte las conservaron para la posteridad con descripciones detalladas que aparecían impresas. En la corte de los Medici, este cargo lo desempeñaba Miguel Ángel Buonarroti el Joven (1568-1646). En este ámbito de relaciones entre Francesca Caccini, Artemisia y Buonarroti, puede resultar ilustrativo referirse al padre de Artemisia, Orazio Gentileschi (1563-1639), padre de Artemisia y autor de *El laudista*, obra de la que se afirma, aunque no está probado, que fue modelo Francesca Caccini. Orazio Gentileschi fue un pintor que conoció a Caravaggio (1571-1610) en Roma y tomó elementos de su estilo, añadiendo también innovaciones propias, como cierto brillo dorado en sus colores que se pueden apreciar en esta obra. La laudista no es una persona cualquiera: en una época en la que la mayoría de los intérpretes aprendían su arte de oído, ella tiene dos libros con partituras, también sabe tocar otros instrumentos, y lo hace sin mirar las notas. La composición dirige nuestra atención hacia su cabeza, el oído, como para enfatizar el origen de sus talentos. Sea o no Caccini la modelo original, es una espléndida prueba de la presencia de la música interpretada por mujeres en la corte Medici y la amplia formación de estas en más de un campo de las artes. Tanto Francesca como Artemisia tuvieron una colaboración productiva con el sobrino nieto de Miguel Ángel, unos veinte años mayor que ellas quien profesó durante toda su vida una verdadera devoción por su gran antepasado, demostrando ser digno de su memoria. Era un amante de las artes y un mecenas de los artistas.

Miguel Ángel (1475-1564), el grande, que siempre se consideró florentino, quería un hogar honorable en Florencia. Por esta razón compró cinco propiedades adyacentes en la ciudad y pidió a su sobrino Lionardo (1519-1599) que las transformara en un palacio familiar, tarea que terminaría Miguel Ángel Buonarroti el Joven, uno de los hijos de Lionardo que,

³ En 1600 nació la ópera como el resultado fallido de una búsqueda: Los músicos, poetas e intelectuales de la Camerata Fiorentina intentaban resucitar la tragedia griega. Ese intento los llevó a crear accidentalmente otra cosa que llamaron "ópera". Uno de los miembros de este grupo fue el padre de Galileo Galilei. Otro de los integrantes fue el padre de Francesca Caccini.

posteriormente reorganizó los edificios y encargó a Artemisia la *Alegoría de la Inclinación*, óleo sobre lienzo, para el techo de la Galería de la Casa Buonarroti, con el tema de la *inclinación*, que se entendía como la capacidad creativa innata (una de las muchas virtudes de Miguel Ángel). Artemisia pintó una mujer desnuda al estilo de los frescos de Miguel Ángel, pero con líneas más suaves. Sabemos que los desnudos de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina fueron cubiertos por Daniele da Volterra⁴ después de la muerte del artista. Lo que no es tan conocido es que el desnudo femenino de Artemisia en la Casa Buonarroti también fue cubierto en 1684, ya que el sobrino nieto de Miguel Ángel Buonarroti el Joven, Leonardo di Buonarroti, lo encontró ofensivo. El joven Miguel Ángel escribió varias obras de teatro. Francesca compuso la música de tres de ellas: *La Tancia* (1611), *Balletto della Cortesia* (1614) y *La Fiera* (1619). También escribió las letras de algunas de las canciones compuestas y publicadas por Francesca.

Los tres conocían a Galileo Galilei. Su padre, Vincenzo Galilei (1520-Florenia 1591) fue un músico italiano, laudista, figura esencial del final del Renacimiento como compositor y teórico musical, que contribuyó de forma significativa a la revolución musical que marca el principio del Barroco. Le gustaba escribir poesía y había estudiado dibujo durante dos años. Era compositor y amigo de Giulio, el padre de Francesca Caccini. Su hijo Galileo Galilei (1564-1642) también había estudiado matemáticas junto a Miguel Ángel Buonarroti el Joven, en Pisa. Sus conocimientos científicos probablemente contribuyeron, junto a los de otros estudiosos y científicos, a un cambio de paradigma a la hora de orientar las nuevas representaciones artísticas, plásticas o musicales. El hombre del 1600 se da cuenta de que el universo no es como creía. La tierra es finalmente redonda, descentrada, y los movimientos celestes se rigen por estrictas leyes mecánicas. En consecuencia la nueva cultura, basada en la propia experimentación renacentista, entra en crisis, y es a la vez revolución creativa de nuevas teorías que serían base del pensamiento moderno.⁵ El historiador Alfredo Floristán sostiene que posiblemente la revolución científica del siglo XVII creó un cambio de paradigma respecto a las actitudes del Renacimiento y del Humanismo y que contribuyeron a ello los descubrimientos de figuras como Francis Bacon (1561-1626), Galileo Galilei (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630), René Descartes (1596-1650) entre otros. El trabajo de los tres artistas, Caccini, Gentileschi y Buonarroti reflejará esta evolución en algunos rasgos como la simplicidad en su música, pintura y poesía:

⁴ Daniele Ricciarelli (Volterra, Italia, c. 1509 - Roma, 4 de abril de 1566), más conocido como Daniele da Volterra.

⁵ Floristán (2015, 78).

el fondo oscuro con una sola luz lateral en la pintura de Artemisia, el bajo continuo en la música de Francesca, la repetición y recurrencia en la poesía de Miguel Ángel, proporcionan unidad a la obra de arte sin distraerla de su tema principal y parecen encontrarse con la visión del universo de Galileo en su esfuerzo por buscar una explicación más sencilla y unificadora del sistema solar. También presentarán en el conjunto de su obra otros rasgos de mayor complejidad. Pero, podemos establecer un recorrido de puntos de encuentro desde la música de Caccini⁶ a la pintura de Artemisia y los textos de Buonarroti el Joven⁷.

T A V O L A.	
<i>Spirituali.</i>	
Chi è costei, che qual sorgente aurora	a car. 1
Che fai misero core ecco ch'in Croce.	5
Maria dolce Maria	17
Nel camino aspro, & erto	19
Pietà, mercede, aita,	21
Ferma Signore, arresta.	22
Ecco, ch'io verso il sangue	24
Deh chi già mai potrà Vergine bella.	29
Nube gentil che di lucente velo	31
O che nuouo stupor mirate intorno.	43
Su le piume de' venti.	47
Giunto'l dì, che douea'l Cielo.	51
Laudate Dominum de Cælis.	69
Hæc dies quam fecit Dominus.	72
Regina cæli.	74
Adorate Dominum.	76
Beate Sebastianæ.	78
Te lucis ante terminum.	80
Iesu corona virginum.	82
<i>Temporali.</i>	
Ardo infelice, e palar far non tento.	9
Io mi distruggo, & ardo.	34
Lasciatemi qui solo.	38
Io veggio i campi verdeggiar fecondi.	56
La pastigrella mia tra i fiori, e'l giglio.	58
Rendi alle mie speranze il verde, e fiori.	62
Dou'io credea le mie speranze vere.	65
S'io men uò,	a due voci.
Non sò se quel forriso	89
Chi desia di saper che cosa è amore.	90
Chet'ho fatt'io?	91
O viue rose.	a due voci.
Se muoue a giurar fede.	94
Ch'Amor sia nudo, e pur con l'ali al tergo.	95
Fresche aurette.	a due voci.
Dispiegate.	97
O chiome belle	98

Fig. 1 *Il Primo Libro delle Musiche a Una e due Voce*, 1618, Francesca Caccini

⁶ Perre (2022).

⁷ Agúndez (2020). Agúndez hace constar, como prueba de la relación entre estos artistas, que durante estos años Francesca Caccini presentó diferentes obras escenificadas como *Il ballo delle Zigane* o *La fiera*, con Michelangelo Buonarroti el Joven como autor del texto.

Francesca Caccini cantante que tocaba el laúd, el arpa y componía, creó una escuela de música y en 1618 publicó *Il primo libro delle musiche a una e due voce*. Al escribir para una o dos voces, Francesca utilizó el estilo iniciado por su padre, un estilo que reacciona contra la complejidad de la polifonía, que a menudo oscurece la comprensión del texto. Este estilo, llamado *recitar cantando*, es una forma de monodia, o canción solista acompañada, que se convirtió en la base de la ópera y que posteriormente se desarrollaría en tres líneas: arioso, aria y recitativo. De este libro, a modo de ejemplo, analizaremos un par de canciones de Francesca dedicadas a mujeres: una espiritual, *Maria, Dolce Maria* y otra temporal, *Laasciatemi qui solo*. En cada caso, la tercera en la lista de cada tabla, con texto de Buonarroti la primera y relacionadas con imágenes creadas por Artemisia las dos. La música del madrigal⁸ *Maria, Dolce Maria* está escrita para una voz y bajo continuo. Caccini tuvo mucho cuidado en la correspondencia de la armonía con las sílabas de las palabras, para que se pudieran entender con claridad.

La coincidencia de los tres artistas en la corte Médici se pone de manifiesto al relacionar algunas de sus obras. Mientras Francesca Caccini traduce a música la letra de la canción, Miguel Ángel el Joven crea imágenes y emociones con las palabras: en la primera estrofa propone un verbo italiano notable: *imparadisare*. Su origen se encuentra en Dante, quien lo utiliza en sentido figurado para llevar algo al paraíso, o llenar algo de una alegría o dulzura similar a la del paraíso. Por ejemplo, Dante llama a Beatriz, su ángel personal, “la que *imparesca* (emparaísa) mi mente” (28,1). También utiliza la repetición para resaltar la importancia de la palabra: *ogni*, o *cada* que se repite en las cuatro últimas líneas, como para enfatizar la universalidad del nombre de María: nadie está excluido de pronunciarlo. La música refuerza el efecto de esa repetición: el corazón sereno y el alma contenta. En paralelo, podemos contemplar *La Anunciación* de Artemisia Gentileschi, posterior en el tiempo pero no exenta de las características del trabajo de Caccini y Buonarroti el Joven.

⁸ Los madrigales, una de las formas más populares de la época. Consistían en composiciones de música vocal de entre tres y seis voces y texto profano. Casi siempre eran interpretados a capela, aunque podían incorporar instrumentos que doblaran las partes vocales. Además de en Italia, fueron muy populares en Inglaterra. Este éxito se produjo tras la introducción en dicho país de madrigales italianos con sus textos traducidos al inglés. A partir de ese momento comenzaron a surgir compositores ingleses dedicados a este género. Tal fue su popularidad, que la escuela de madrigales inglesa sobrevivió a sus semejantes del resto de Europa, siendo la última en extinguirse. Destaca en este género Maddalena Casulana (1544-1590)



Maria dolce Maria, Nome soave tanto Che'n pronunziar t' imparadis' il core. Nome sacrato e santo, che'l cor m' infiammi di celeste amore	Maria dulce María, que nombre tan dulce Deja que tu corazón aprenda a pronunciar. Sagrado y santo nombre, que prende fuego a mi corazón del amor celestial
Maria mai semp' io canto. Ne può la lingua mia più felice parola trarmi dal sen gia mai Che dir: Maria.	María nunca siempre canto. mi lengua no puede palabra más feliz sácame del camino alguna vez Qué puedo decir: María.
Nome ch' ogni dolor tempr e consola Voce tranquilla ch' ogni affanno acquetta Ch' ogni cor fà sereno ogn' alma lieta	Nombre que templa y consuela cada dolor Voz baja Eso hace que cada preocupación se haga agua. Eso hace que cada corazón esté en paz cada alma feliz

<https://www.youtube.com/watch?v=OtVmlItfSQ4>

Fig. 2 Artemisia Gentileschi, *La Anunciación* 1630 / Francesca Caccini, *Maria, dolce Maria*

En *La Anunciación* la mirada se centra en una sencilla composición triangular que nos lleva de las palabras del Ángel a la atenta escucha de María mientras la música parece proceder de la luz del Espíritu Santo que da pleno significado a la escena. En esta obra Artemisia deja esa forma de pintura al servicio del drama que utiliza en otras obras y prioriza el espacio y la luz, de cara a la creación de una atmósfera adecuada. La composición clásica establece un principio de orden distinto y, por esta influencia, Artemisia añade un toque de nitidez a la fuerza expresiva del claroscuro, tanto con la luz natural como con la artificial. Este cambio se hace evidente al avanzar los años treinta del siglo XVII. Quizás el paso del tiempo atenúa el dolor vivido y a esto se une su capacidad para asimilar las nuevas formas de creación y composición de la obra con las que se encuentra en su etapa en Bolonia, -otros artistas llevan ecos de Roma- y durante sus estancias en Nápoles e Inglaterra, donde se reunió con su padre en la corte del rey Carlos I (1600-1649).

Lasciatemi qui solo (Déjadme aquí solo) es una de las obras temporales contenida en *Il primo libro delle musiche a una e due voce* que comentaremos brevemente y que nos puede servir para introducirnos en la figura de Artemisia Gentilechi. No conocemos muchos detalles sobre la amistad entre Francesca y Artemisia; los vastos archivos de la ciudad de Florencia pueden aportar datos al respecto. Se sabe de un conjunto de cartas de Artemisia que pueden dar información en este sentido. Francesca también

compuso la poesía de algunas de sus canciones, por lo que posiblemente tuvo a Artemisia en mente para alguna de ellas. Por ejemplo, *Lasciatemi qui solo* es una canción que puede ser eco de momentos de la vida de su amiga pintora que vamos a exponer a continuación.

A los 17 años, Artemisia Gentileschi⁹ firmó su primera obra atribuida durante mucho tiempo a su padre: *Susana y los viejos*. La Susana de Artemisia presenta una versión renovada cuando se muestra esquiva ante la atención de los viejos. En 1611, el acceso a la enseñanza de las academias profesionales de Bellas Artes era masculino por lo que su padre buscó un preceptor para Artemisia, Agostino Tassi (1580-1644) al que conocía por colaboraciones en distintos trabajos. En mayo de 1611, Tassi la violó razón por la que Orazio, padre de Artemisia lo denunció en 1612 ante el Tribunale Criminale del Governatore di Roma. Durante todo el juicio, Artemisia a pesar de la tortura a la que fue sometida, y las declaraciones de Tassi que la describían como una mujer amoral, mantuvo con firmeza la afirmación de su violación. Tassi fue condenado a prisión durante un año y exiliado de los Estados Pontificios¹⁰. Algunas pinturas realizadas en el periodo 1612-1622 reflejan este hecho que marcó a la pintora.

Susana y los viejos, firmada con la inscripción *Arte Gentileschi 1610*, anticipa rasgos de su evolución posterior. El relato del intento de seducción de Susana¹¹ mujer de Joaquín, por dos ancianos jueces, está recogido en el *Libro de Daniel* y fue muy popular en Italia a fines del siglo XVI. Pero la interpretación de Artemisia se aleja de las convenciones: saca a Susana del jardín, metáfora de la feminidad generosa de la naturaleza, y aísla la figura adosándola a un friso arquitectónico que encierra el cuerpo en un espacio rígido y poco profundo. Su desnudez casi completa la transforma en una

⁹ Artemisia Gentileschi nació en Roma el 8 de julio de 1593, hija del pintor Orazio Gentileschi (1563-1639). Comenzó su formación artística con su padre en 1608 y en 1611 fue violada por un pintor colaborador de su padre. Tras ese trágico suceso, dejó Roma para ir a Florencia, donde vivió de 1612 hasta 1620. Su estancia allí marca una fase importante en su desarrollo personal y artístico a la que ahora nos estamos refiriendo especialmente. En 1620 Artemisia regresó a Roma, donde permaneció poco menos de 10 años para mudarse luego a Venecia, Nápoles y finalmente Londres. En 1640 regresó a Nápoles, donde permaneció hasta su muerte en 1654.

¹⁰ Un mes después de que Tassi fuese exiliado, el 29 de noviembre de 1612, Artemisia se casó (en un matrimonio arreglado por su padre) con un pintor florentino, Pierantonio de Vincenzo Stiattesi (o Pietro Antonio Stiattesi), un modesto artista, lo que sirvió para restituirle a Artemisia (violada, engañada y denigrada por Tassi) un estatus de suficiente honorabilidad.

¹¹ El capítulo 13 del *libro de Daniel* narra una historia única en su tipo. Susana una bella mujer, esposa de Joaquín, un rico e influyente judío en el Exilio Babilónico, quien, luego de resistirse a un intento de violación por parte de dos ancianos jueces, es acusada de adulterio por sus atacantes.

joven desamparada con una vulnerabilidad acentuada por el retorcimiento de su cuerpo.

En *Autorretrato como mártir* (1615) y en *Autorretrato como santa Catalina de Alejandría* (1615-17), tras la experiencia de violación y desprestigio, parece clara su identificación con la figura de una mártir que prefirió morir decapitada antes de casarse con el emperador de Majencio. Se pone de manifiesto la humillación que significó para la artista todo aquel proceso. En la obra aparece rodeada por un halo, mirando al espectador mientras con la mano izquierda toca una rueda rota que representa el instrumento de tortura con el que el emperador asirio quiso matar a Catalina y que la mártir logró romper con la fuerza de sus rezos.

Una de las lecturas interpretativas de la imagen es que se realizó a ella misma como un símbolo de la mujer que resiste la violencia de los hombres, un proceso de superación que se consolida con los años y se refleja en sus autorretratos como alegoría de la pintura donde de manera rotunda pone de manifiesto la superioridad de la mujer pintora sobre el varón que se convierte en el retratado, sometido a un espacio reducido y controlado por la autora de la obra. Un año después realiza otro autorretrato de una mujer plena de libertad en el espacio que ocupa y en su manera de presentarse y de ejecutar su trabajo. Pero, hasta llegar a ese punto de madurez y libertad, hubo todo un proceso de *curación* interior por la dolorosa experiencia vivida. Mary Garrad considera¹² que la pintura de Artemisia era reflejo de la catarsis de la artista por la violación sufrida. En especial la obra *Judit decapitando a Holofernes*¹³, realizada en 1612-1613, fecha cercana a su violación, impresiona por la violencia, la oscuridad y dureza de la escena, la frialdad con que Judit decapita a Holofernes, se pueden considerar reflejo de la dura experiencia vivida por Artemisia. No solo la corporeidad de las figuras hace que el cuadro sea inusual, también la disposición de sus miradas en las que no vemos el recato de retratos femeninos anteriores: la mirada de Judit aquí exalta su energía. En su etapa en Florencia pintó una segunda versión de esta obra, mayor que la versión de Nápoles y hoy en los Uffizi. Esta *Judit y Holofernes* o *Degollación de Holofernes* está considerada su obra maestra. R. W. Bisell, especialista en arte barroco italiano afirma en este sentido:

Era también natural que ella representara a – e incluso se identificara con – la famosa heroína. Realmente su grisácea versión de Judit decapitando a Holofer-

¹² Garrad (2024).

¹³ Historia basada en el *Libro de Judit*, rechazado por los protestantes pero que los papas católicos Sixto V y Clemente VIII mantuvieron en la Biblia de 1592.

nes, hoy en la Uffizi, nos hace preguntarnos si, consciente o inconscientemente, Artemisia no le otorgara a Agostino Tassi el desafortunado papel de Holofernes¹⁴.



Lasciatemi qui solo Tornate auggli al nido Mentre l'anima'l duolo Spro su questo lido Altri meco non vopio Ch'un freddo scoglio, E' mio fatal martire. Lasciatemi morire.	Dejadme aquí solo Volved pájaros al nido Mientras el alma en duelo Exhalo mi último aliento en esta orilla No quiero a nadie más conmigo Que una roca fría Él es mi mártir fatal. Dejadme morir.
Dolcissime sirene, Che'n sì pietoso canto Raddolcite mie pene Fate soave il pianto Movet'il nuoto altronde Togliete all'onde I crudi sdegni e l'ira. Lasciatemi morire	Sirenas más dulces, Que canción tan lamentable endulza mis penas Haz dulce el llanto Mueve la natación de todos modos Alájate de las olas La cruda indignación y la ira. Dejadme morir.
Placidissimi venti Tornate al vostro speco Sol miei duri lamenti Chieggo che restin meco. Vostri sospir non chiamo Solingo bramo I miei dolor finire. Lasciatemi morire.	Vientos muy tranquilos Vuelve a tu tienda Sólo mis duros lamentos Te pido que te quedes conmigo. No llamo a tus suspiros lo anhele solo Mi dolor termina. Dejadme morir.

<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=xFdrK8iJwqI>

Fig. 3¹⁵ Artemisia Gentileschi, *Maddalena Penitente* (1627-29) / Francesca Caccini, *Lasciatemi qui solo*

Hecha esta aclaración sobre la vida de Artemisia, podemos volver a la relación establecida entre el aria de Caccini *Lasciatemi Qui Solo* con los sucesos de su vida. El bello acompañamiento de arpa/laúd/continuo es una mera herramienta armónica, para que la voz pueda ganar protagonismo y expresar las imágenes de la naturaleza que al principio pueden parecer cargadas de emociones, pero más bien representan simbólicamente el estado interior del alma: un naufrago en el viaje de su vida, *avarisimi lumi*, luces avaras, escasas en una vida oscurecida. La *roca fría*, el sufrimiento, *lasciatemi moriré* déjadme morir. Una mujer herida que en su dolor y juicio al que es sometida por el mundo, desea la soledad: *déjadme aquí sola, déjadme morir* espléndidamente pintadas por Artemisia en *María Maddalena penitente* (1629). Sentimientos similares son valorados por autoras como Cusik, Hanning y Parisi refiriéndose a la ópera de Caccini, *La Liberazione di Ruggiero*:

¹⁴ Bissell (1999).

¹⁵ Las ilustraciones 2 y 3 son una síntesis de la relación entre texto, música que lo acompaña e imagen pictórica. El enlace que aparece corresponde a la audición musical correspondiente creada por F. Caccini.

El mejor fragmento para ejemplificar esta pequeña ruptura con la tradición florentina es el cromático llanto de Alcina: dirigiéndose a Ruggiero, se retira paulatinamente de la escena mientras crea musicalmente una imagen inquietante de una mujer abandonada cuyo dolor se torna en ira irreconciliable. Precisamente, este tipo de situaciones dramáticas eran epílogos moralizantes que ejemplificaban la virtud femenina basada en aspectos como la fidelidad o la resiliencia ante las adversidades. Con este final dramático de Alcina, Caccini cuestiona ese modo de representación de la mujer¹⁶.

La gran obra de Caccini es *La liberazione di Ruggiero dall'isola d'Alcina*. El príncipe Ladislaus Sigismondo (1595-1648) de Polonia visitó Florencia para participar en el carnaval de 1625. La archiduquesa María Magdalena de Austria (1589-1631), esposa de Cosme II de Medici (1590-1621) encargó a Francesca componer una ópera y Francesca compuso *La liberazione di Ruggiero*, un espectáculo que debía estar a la altura de la ocasión. La representación tuvo lugar en la Villa del Poggio y fue un éxito. La obra presenta transformaciones, hechizos, monstruos marinos y barcos alados, y culmina con un ballet integrado por dieciséis bailarines y veinticuatro jinetes a caballo. Los invitados y espectadores en general también se sumaban a la danza final de la composición. Francesca Caccini era capaz de crear un espectáculo en el que espectadores y actores llegaban a fusionarse.

La liberazione di Ruggiero -basada en los cantos VI, VII y VIII de *Orlando Furioso* (1532) de Ludovico Ariosto (1474-1533) presenta dos mujeres extraordinarias en el sentido más literal posible, como grandes fuerzas en conflicto: Alcina es una maga que tiene prisionero y hechizado a Ruggiero en su isla. Melissa es otra hechicera que lucha por liberarlo de los encantamientos de Alcina. Aparecen por tanto tres géneros principales y a cada uno corresponde una forma musical. La maga Melissa neutral, andrógina y buena, presentada en clave de do mayor con la forma de Atalante. Alcina, maga sexual y malvada. Algunos críticos establecen una relación de género en el desarrollo de la obra la obra al considerar que Melisa debe abandonar su feminidad si quiere triunfar y como otras (Alcina en este caso) pueden vencer a través del atractivo de su música.

El naturalismo renacentista está presente en la ópera de Caccini presentando paisajes, la isla, y la actividad humana al aire libre en relación con la naturaleza, especialmente la vegetación. Pero también se van manifestando nuevos matices en la obra de los creadores. En Francesca Caccini es la *sprezzatura* el término que define este modo de hacer, una sensación de

¹⁶ Cusick, Hanning, Parisi (2021)

que los músicos no tienen que poner ningún esfuerzo en la interpretación, no solo en la música, sino para afrontar la vida en general. Castiglioni la describe en *El cortesano* como “cierto descuido que oculte toda la destreza, de tal modo que lo que uno hace o dice parezca hacerse sin esfuerzo y casi sin pensarlo...”¹⁷. Esa soltura se observa igualmente en la pintura de Artemisia Gentileschi quien también se aleja del estricto naturalismo renacentista ya desde sus representaciones iniciales como *Susana y los viejos* (1610) hasta su magnífico *Autorretrato como alegoría de la pintura* (1638). Pero también puede percibirse la evolución del naturalismo al artificio barroco en ejemplos como las olas que anuncian a la sirena, plena de fuerza, autoidad, sensualidad, en el fastuoso surtido de efectos teatrales -hipogrifos, una embarcación construida con huesos de ballena, un monstruo marino alado, un ballet ecuestre- y la variada gama de ritornelli, balletti, coros y tríos vocales femeninos, a la manera de los célebres concerti delle donne de las damas de Ferrara.

Francesca Caccini en la Corte de los Medici revela por primera vez cómo estableció una carrera musical plenamente profesional en una época en la que prácticamente ninguna otra mujer podía lograr un éxito comparable. Suzanne G. Cusick¹⁸ sostiene que la carrera de Caccini dependió de la utilidad de su talento para la agenda política de la gran duquesa Cristina de Lorena (1565-1637), madre del Duque Cosme II de Médici¹⁹, regente de facto de Toscana de 1606 a 1636. Basándose en la teoría clásica y feminista, Cusick muestra cómo la música que Caccini hizo para la corte de los Medici fortalecía la cultura femenina que se manifestó también en el poder de Cristina y en sus objetivos políticos²⁰. De hecho las mujeres fuertes de las óperas con frecuencia eran alegorías de las mecenas que las encargaban.

Se puede afirmar que Francesca Caccini fue una personalidad clave en el nacimiento del género lírico. Como signo premonitorio podemos considerar su participación con solo trece años en el estreno de la *Eu-*

¹⁷ Castiglione (2008).

¹⁸ Cusick (2009).

¹⁹ Cosme II de Medici (1590-1621) fue el hijo mayor de Fernando I de Médici, gran duque de Toscana, y de Cristina de Lorena. Débil y enfermizo, hizo cerrar el banco de los Médici, fuente de riqueza de la familia. Protegió a Galileo Galilei, su antiguo maestro. A su muerte, su madre, Cristina de Lorena, y su mujer, María Magdalena de Austria, se disputaron la regencia y favorecieron la investigación que condenó a Galileo.

²⁰ Farge, Zenon (1992, 216-217) amplía información en esta línea. Wendy Heller señala en su introducción cómo la biología, la sexualidad y la política influyeron en el desarrollo de la música barroca. Como ejemplo, destaca el rol que atribuye a la mujer de la época y cómo este influye en la consideración social de las cantantes (Heller, 2017).

ridice de Jacopo Peri (1561-1633), la ópera más antigua cuya música se haya conservado. Caccini encarnó además a la hechicera Alcina en el estreno florentino de su obra, dando así prueba de sus múltiples talentos e inaugurando la ilustre nómina de óperas basadas en la inspiradora obra de Ariosto de autores como Luigi Rossi (1597-1653), Jean Baptiste Lully (1632-1687), Georg Friedrich Händel (1685-1759), Antonio Vivaldi (1678-1741) y Joseph Haydn (1732-1809), entre otros muchos. Vivaldi repite el modelo de ópera en tres actos en su *Orlando* representado por primera vez en el Teatro Sant'Angelo en 1727. La diversidad de tramas, episodios y personajes que habitan las aventuras y quebrantos de Orlando fueron amplia fuente de inspiración de libretistas y abarca óperas desde el *Roland* de Lully (Versalles, 1685) hasta los tres títulos estrenados por Händel en Londres: *Orlando* (1732), *Ariodante* (1733) y *Alcina* (1735), o el cómico *Orlando paladino* de Haydn (Eszterháza, 1782), basado en el texto que sirviera una década antes, en 1771, para *Le pazzie d'Orlando*, del joven compositor Pietro Alessandro Guglielmi (1728-1804) con libreto de Carlo Francesco Badini (1770-1793). El *Orlando paladino* de Haydn mantiene el esquema de una ópera en tres actos. La ópera fue descrita como un drama heroico-cómico, pues la trama mezcla estos elementos. Durante la vida de Haydn fue su ópera más popular.

En diciembre de 1626 fallecía el esposo de Francesca Caccini quien contrajo un nuevo matrimonio con Tommaso Raffaelli con quien tendría un hijo. Tommaso fallecería cuatro años después, dejando a Caccini en una situación bastante acomodada. Regresó de nuevo a Florencia con sus dos hijos, hacia 1634, y volvió a trabajar al servicio de los Médici. Su rastro desaparece cuando deja la corte en 1641.

2. Otras artistas en la proximidad temporal de Francesca Caccini

En el cuadro temporal próximo a Francesca Caccini y en toda la geografía italiana podemos encontrar un grupo importante de mujeres artistas. Se habla de unas treinta, la mayoría centradas en la pintura, ejecutoras de un trabajo de distintas características y de escaso reconocimiento en general aunque algunas tuvieron relaciones importantes tanto en las distintas cortes europeas como entre el papado y alto clero. Muchas de sus obras han permanecido atribuidas durante siglos a pintores varones que trabajaron cerca de ellas. Pioneras algunas en la creación de taller propio, de una escuela o en el acceso a Academias en general vetadas para las mujeres. Haremos referencia a modo de ejemplo y por las limitaciones de espacio y

tiempo, a aquellas que desarrollaron géneros artísticos diferentes o que se diferenciaron de algún modo.

Properzia de Rossi²¹ (1490-1530) Bolonia. Escultora. Fue una de las mujeres artistas del Renacimiento italiano en el que las mujeres escultoras eran una rara avis. Incluida por Giorgio Vasari (1511-1574) en su obra sobre biografías de artistas *Le Vite*, sus comentarios sobre Properzia a veces son contradictorios. Por un lado, da a entender el carácter débil de la mujer y, por otro, termina la biografía con un verso tomado de Orlando Furioso, de Ludovico Ariosto (1474-1533): “Le Donne son venute in eccellenza / Di ciascun’Arte ove hanno posto cura” (“Las mujeres alcanzan la excelencia en cualquier arte al que se hayan dedicado”). Properzia participó en la reconstrucción de la iglesia de San Petronio en Bolonia, aunque no queda constancia de su obra. Los libros de cuentas de fábrica del templo indican que su trabajo consistió en esculpir tres sibilas, dos ángeles y dos bajorrelieves: *La visita de la reina de Saba a Salomón y José y La mujer de Putifar*. Vasari afirma que Rossi vivió un amor no correspondido por Anton Galeazzo Malvasia (1577-1679). A partir de este hecho deduce que el retrato de la esposa de Putifar en el bajorrelieve citado era un autorretrato. Esta consideración respecto a Properzia se apoyaba posiblemente en la creencia renacentista sobre el carácter débil de la mujer y la dificultad de ésta para vencer a su *naturaleza femenina*. Aún así, a Properzia de Rossi la podemos considerar la primera escultora renacentista. Esculpió cuerpos desnudos, aunque fuera como alegorías mitológicas. Mostró a una mujer enseñando los pechos, no como icono religioso o mitológico sino dando paso a la pasión sexual. Tanto el humanismo como el naturalismo se ven expresados quizás por primera vez en la obra de una artista.

Diana Scultori Ghisi (1547-1612). Roma. Una de las primeras grabadoras de Europa, Diana Scultori (también conocida como Diana Mantuana o, erróneamente, Diana Ghisi) se convirtió en la grabadora más famosa de Italia del siglo XVI y la primera en firmar sus grabados. Al principio trabajó con su padre, Giovanni Battista Mantuano (Scultori) (1503-1575). A

²¹ Properzia estuvo casada. La joven entró en el mundo artístico de la mano de su marido, ya que las mujeres difícilmente entraban de otra manera en ese ambiente. Él fue el intermediario para que realizara las obras de la Iglesia de San Petronio. Pero, los artistas masculinos de su época no se lo pusieron fácil, como es el caso de Francesco da Milano, quien presentó cargos acusándola de disturbios y agresión, llegando a calificarla como perturbada y concubina de Antonio Galeazzo. Todos estos problemas, la fueron destruyendo poco a poco, hasta el punto de hacerle abandonar su prometedora carrera como escultora, para dedicarse al grabado en cobre, arte que pasó a ser considerado durante el Renacimiento artesanía. Murió en 1530, con cuarenta años, alejada de la fama y en la miseria.

pesar de que en esa época una mujer no podía tener un aprendizaje formal en dibujo, su padre le enseñó a dibujar y a grabar. Tras su matrimonio con el joven arquitecto Francesco Capriani de Volterra (1535-1594) se trasladó a Roma, donde ambos pretendían triunfar al amparo de la vitalidad artística imperante en la corte papal. Juntos lo hicieron y Diana, a quien se permitió desde el principio tener taller propio y firmar sus trabajos, destacó además como hábil mujer de negocios, llevando una vida desahogada y manteniendo a su hermana y madre viuda, quienes, tras la muerte de su padre, fueron a vivir a Roma con ella. Scultori fue reconocida como Ciudadana honoraria de Volterra (1566) y también fue miembro de la Congregación de San Giuseppe en Cagli (1570). Mencionada en la edición de 1568 de Giorgio Vasari, fue la primera artista conocida que recibió el privilegio papal de publicar sus grabados, privilegio que le concedió en Roma en 1575 el papa boloñés Gregorio XIII (1502-1585).

Plautina Bricci (1616-1690) Roma. Arquitecta. Junto a los grandes creadores del barroco, como Bernini (1598-1680), Borromini (1599-1667) y Pietro da Cortona (1596-1669), vivieron artistas que trabajaron para un mecenazgo burgués, de cofradías, oratorios y parroquias, donde Plautilla Bricci, pintora y arquitecta, encontró espacio para desarrollar su trabajo en este campo. Evitó así someterse al sustento de un convento, marido o pariente aunque contando con el apoyo de dos figuras centrales en su vida: su padre, Giovanni (1579-1645), también artista, y Elpidio Benedetti (1609-1690), su mecenas. A la artista -ya muy conocida en Italia a través del libro publicado en 2019 por Melania G. Mazzucco, *L'architetrice*-, se dedicó en 2022 la primera muestra centrada en su trabajo comisariada por Yuri Primarosa²², en la Galería Nacional de Arte Antiguo del Palacio Barberini en Roma, centrada en la *arquitectriz* Plautilla Bricci, la *revolucionaria silenciosa* del Barroco. El atractivo de Plautilla, además de la calidad de su pintura de estilo clásico, es su insólito papel de arquitecta, “el único caso conocido en Europa hasta la época preindustrial”, según se afirma en la muestra. La artista despertó el interés de los especialistas a partir del primer libro publicado por Consuelo Lollobrigida²³, que recoge los últimos avances en la investigación, aporta nuevas obras, proyectos arquitectónicos y dibujos que reconstruyen ambientes y personajes entre los que Plautilla se movió. Además, se muestran dos retratos. El descubrimiento de algunos documentos inéditos en la vida de Plautilla Bricci, la identificación de nuevas obras y la restauración de sus proyectos arquitectónicos conservados en

²² Primarosa (2021).

²³ Lollobrigida (2017).

el Archivo de Estado de Roma y expuestos por primera vez junto con una nueva tabla procedente de una colección privada, permiten conocer mejor la vida y obra de esta artista.

La casa donde ella pasó su vejez estaba en Trastevere, a pocos metros del museo. Cerca de ahí, se construyó en la colina del Gianicolo su obra más importante: la Villa de Elpidio Benedetti, conocida como *La barca*, por su forma, que fue destruida por los cañones de las tropas francesas en 1849, una paradoja si consideramos que Plautilla y su mecenas habían estado muy cercanos a Francia pues Elpidio Benedetti era el agente en Roma del cardenal Mazzarino (1602-1661), ministro del rey Sol. Con esta destrucción se perdieron, entre otras cosas, los murales realizados por Plautilla y otros grandes artistas como Pietro da Cortona (1596-1669). En este trabajo (1663) participaron artistas como Bernini, Cortona y Grimaldi, pero fue una mujer, Plautilla Bricci quien dirigió a los capataces: una discreta realidad revolucionaria que fue posible gracias a su mecenas, Elpidio Benedetti. Plautina firmaría por primera vez con una nueva y hasta entonces inexistente palabra: *architetrice*. Aun así, durante mucho tiempo la obra fue atribuida a su hermano.

Giovanna Garzoni (Ascoli Piceno-Las Marcas 1600 – Roma 1670) fue una artista *viajera* pues realizó su trabajo en distintos lugares como Nápoles, Turín, Francia, Inglaterra... Trabajó la miniatura, el bodegón pero destaca especialmente en el campo de la ilustración científica. El contacto con las nuevas academias científicas de Roma, con Cassiano dal Pozzo (1588-1657), y de Florencia, con Jacopo Ligozzi (1547-1627), permitió a Garzoni conocer el entusiasmo de la época por los jardines y las plantas, y la producción generalizada de imágenes botánicas encargadas por entusiastas. Giovanna creó su propia colección, meticulosamente ejecutada, conocida como *Piante Varie*, pero sería la naturaleza muerta botánica, con frutas, flores e insectos, la que se convertiría en uno de sus temas de mayor éxito. También en este caso Garzoni probablemente habría visto las innovadoras naturalezas muertas de Fede Galizia (1578-1630) que pertenecían a la corte de Saboya, pero Garzoni creó un género mucho más ligero y brillante. Sus pequeñas pinturas de frutas, insectos y conchas u objetos exóticos, cuidadosamente realizadas, fueron muy apreciadas por sus mecenas Medici, quienes continuaron apoyándola durante toda su vida. Garzoni trabajó extensamente en Italia, moviéndose entre Venecia, Florencia, Roma, Nápoles y Turín. Incluso fue a Inglaterra donde coincidió con Artemisia Gentileschi y, a su regreso, pasó algún tiempo en la corte de Luis XIII (1601-1643), de ahí su retrato en miniatura del cardenal Richelieu (1585-1642). Como muchas mujeres artistas de su época, había recibido una educación de élite en letras, música y arte que le facilitó el acce-

so a las cortes de Europa. En 1651 ingresa en la Académica de San Luca. Fue citada por primera vez por el biógrafo del arte Carlo Ridolfi (1594-1658) en *Maraviglie dell'arte*, publicado en 1648. En 2020 tuvo una exposición dedicada, *La grandezza dell'universo nell'arte di Giovanna Garzoni* comisariada por Sheila Barker en el Palacio Pitti de Florencia.

Dos de las mujeres consideradas las más notables de la historia del Arte de la segunda mitad del siglo XVI, fueron las pintoras Sofonisba Anguissola (1530-1626) y Lavinia Fontana (1552-1614). El interés por ambas lo demuestra la bibliografía existente que se puede consultar en el catálogo de la exposición, *Historia de dos pintoras: Sofonisba Anguissola y Lavinia Fontana*, celebrada en el Museo Nacional del Prado desde octubre de 2019 a febrero de 2020. Las dos alcanzan fama y reconocimiento en su tiempo y rompen con los estereotipos sociales asignados a las mujeres en el trabajo artístico. Para Sofonisba es un medio de alcanzar una posición en las cortes y para Lavinia supuso ser la primera reconocida como una profesional.

Lavinia Fontana, hija del pintor Próspero Fontana, convirtió a la pintura en un modo de ganarse la vida, fue la primera mujer en abrir un taller propio y desarrolló una notable actividad que se extendería a Florencia y a Roma; en esta última ciudad fue elegida miembro de la Academia. Su producción traspasó los límites y los géneros impuestos a las mujeres, tratando temas mitológicos con la lógica representación de desnudos, vedados por su condición femenina. En su *Autorretrato tocando la espineta acompañada de una criada*, 1577 se representa a la edad de 25 años ricamente ataviada, tocando el instrumento de teclado que formaba parte de las habilidades deseables en una dama aristocrática, mientras que el caballete del fondo hace referencia a sus aptitudes pictóricas. Lo pinta ante el espejo como regalo de bodas para su marido, Gian Paolo Zappi (1555-1615), pintor del taller de su padre y en la inscripción en latín figura como doncella. Con cincuenta años y una fama consolidada en Bolonia, surge en la vida de Lavinia una nueva oportunidad, la proposición de trasladarse a Roma para ser retratista en la Santa Sede. Dudó si aceptar o no, pero finalmente accedió animada por su marido. Pasó en Roma los últimos once años de su vida, desde 1603, realizando un trabajo intenso y de gran calidad que la hizo ser considerada como *la pintora pontificia* además de llegar a ser miembro de la Academia Romana, algo muy poco frecuente para una mujer. Resulta muy elocuente sobre la consideración recibida al final de la vida de la artista, la medalla acuñada en su honor en Roma y realizada por el escultor Felipe Antonio Casoni (1559-1634) en 1611. En el anverso aparece Lavinia de perfil y la leyenda identificativa. En el reverso se representa una alegoría de la Pintura. Este hecho la sitúa a la misma altura que otros genios del Renacimiento.

Sofonisba Anguisola (1530-1626) representa a la artista que llega a tener importantes relaciones con las cortes del sur de Europa, especialmente con la española. Sus padres, seguidores de las ideas de Castiglione (1478-1529) sobre la importancia de la educación de la mujer, enviaron en 1546 a sus dos hijas mayores, Sofonisba y Elena, al taller del pintor Bernardino Campi (1522-1591), hecho novedoso para la época. En ese taller empezó su primera formación, especialmente en el género del retrato. Su padre promociona su pintura lo que hará que visite las cortes de Ferrara, Mantua, Parma, Urbino o Florencia. La tendencia entonces era pintar emociones y sentimientos humanos. Su padre envió un dibujo suyo a Miguel Ángel Buonarroti (1475-1564) quien le propone que pinte el rostro de un niño llorando. Al ser la mayor de seis hermanos, Sofonisba lo realiza sin dificultad por lo que recibirá algún encargo del pintor. Ya en 1550, el humanista Girolamo Vida (1485-1566) incluyó a Sofonisba *inter egregios pictores nostri temporis*. Giorgio Vasari visitó a la familia y dejó constancia de la preparación de Sofonisba tanto en la pintura como en el dibujo y alude a su estancia en la corte de Felipe II (1527-1598). El año 1556 Amílcar Anguissola (1492-1573) presentó a su hija en varias cortes. A través del duque de Sessa (1521-1578), gobernador de Milán, se le ofreció a Sofonisba, en nombre del Rey Felipe II (1527-1598), el puesto de dama y profesora de pintura de la futura reina Isabel de Valois (1545-1568).

Además de sus ocupaciones como dama de compañía y maestra de la reina, Sofonisba se mantuvo muy activa como retratista de los personajes que la rodeaban, la reina, el propio rey, su hermana la princesa Juana, su hijo el príncipe Carlos, y más tarde sus hijas, las infantas a quienes atiende, enseña y pinta desde su más tierna infancia. El eco de su fama llega al Vaticano hasta el punto que el mismo Papa Pío IV le pidió que realizara para él un retrato de la Reina de España. Consta correspondencia entre Sofonisba y el Papa a raíz de este encargo. Sus obras gustaban tanto que otros pintores de la Corte las copiaban por mandato real, de ahí que muchas de sus obras hayan sido atribuidas a otros autores varones. Por ejemplo, una de las obras de Sofonisba que más repercusión tuvo fue su retrato del príncipe Carlos, que pintó hacia 1566-1567. Fue el retrato que Felipe II escogió para la galería de El Pardo. El príncipe estuvo tan satisfecho que le encargó a Sánchez Coello (1531-1588) diecinueve copias, que se ejecutaron en parte por su mano, en parte por su taller. El original no se conserva, pero sí una copia de mano de Sánchez Coello aparte de varias copias de menos categoría. Este retrato le sirvió a Pompeo Leoni (1531-1608) como modelo de su estatua del príncipe en el grupo de la Familia Real en la Basílica de El Escorial. Tras la muerte de la reina de nuevo en Italia tendría contactos con el duque de Médici, al que retrató, y de

nuevo con miembros de la Familia Real Española como la Emperatriz María, hermana de Felipe II o la Infanta Catalina Micaela. A Turín volvió alrededor de 1591 y retrató a Catalina Micaela en un retrato íntimo, privado, abrigada por una piel de lince. Este retrato, llamado hasta ahora *La dama del armiño*, fue atribuido por error a el Greco (1541-1614) como retrato de su querida Jerónima, pero no tiene la técnica suelta de sus retratos, y los rasgos de la retratada son los mismos que los de su retrato anterior realizado por Sofonisba.

En 1623 fue nombrado virrey de Sicilia Manuel Filiberto de Saboya (1553-1580), el tercer hijo de la infanta Catalina Micaela (1567-1597). Con este nombramiento, el prestigio de Sofonisba en la pequeña Corte creció aún más. Manuel Filiberto hizo viajar a Palermo al joven Van Dyck (1599-1641) para que le retratase. Aprovechando esta estancia, Van Dyck visitó inmediatamente a Sofonisba. De esta visita, en 1624, se conserva una hoja del diario del pintor en el British Museum de Londres en la que escribe lo impresionado que quedó de Sofonisba, de su vitalidad e interés por su arte. En la misma hoja dibujó a la pintora, dibujo que después amplió en óleo. Sofonisba murió en noviembre de 1625. Fue enterrada en San Giorgio dei Genovesi, en Palermo, y su marido le dedicó una lápida con la alabanza de sus méritos.

3. Artistas italianas del siglo XVII en diálogo con la contemporaneidad



Fig. 4 Johan N. Muxel, Grabado a partir de un autorretrato de Sofonisba Anguissola / Artemisia Gentileschi, *Autorretrato como alegoría de la pintura* 1638-39.

Al exponer la vida y trabajo de algunas de estas artistas silenciadas es importante hacer referencia al menos al diálogo que siempre ha existido entre las artes -lo hemos visto al exponer los trabajos de Caccini, Artemisia y Buonarroti- y entre las obras de artistas tanto contemporáneas como distantes en el tiempo. Como paso previo al diálogo con la contemporaneidad, establecemos un diálogo entre los autorretratos de Sofonisba Anguissola y Artemisia Gentileschi. A partir del grabado realizado por Ohan N. Muxel de un autorretrato perdido de Sofonisba Anguissola, podemos analizar este autorretrato y compararlo con el retrato de Artemisia. El grabado de Sofonisba la muestra vestida con sus mejores galas y joyas, como una gran dama, siguiendo las estrictas pautas de la corte española con la que tuvo gran relación. Es la imagen de la pintora engalanada como prueba del éxito alcanzado en su profesión ejercida en las cortes más relevantes, hecho que le permite presentarse ataviada como una dama más de la corte. Ha alcanzado lo más alto.

El contraste lo ofrece el autorretrato de Artemisia realizado en 1638. Artemisia sigue el manual emblemático estándar de la época, la *Iconología* de Cesare Ripa (1555-1622)²⁴, donde se describe a la pintura como una mujer hermosa, de abundante cabello negro, despeinado y retorcida de diversas maneras, con cejas arqueadas que muestran pensamiento imaginativo, la boca cubierta con un paño atado detrás de las orejas, con una cadena de oro en el cuello de la que cuelga una máscara, y que delante tiene escrito *imitación*. Artemisia capta lo esencial de esta descripción, omitiendo la inscripción en la máscara y la boca amordazada, que pretende simbolizar que la Pintura es muda. Sencillamente vestida con ropas de colores evanescentes, sostiene un pincel en una mano y una paleta en la otra. La obra es también, como decíamos, un autorretrato: como mujer artista en el que Artemisia se identifica como la personificación femenina de la Pintura. Hay precedentes de esta combinación de identidades en representaciones de artistas femeninas. La medalla retrato acuñada por Felice Antonio Casoni (1559-1634), en homenaje a la pintora cremonesa Lavinia Fontana (1552-1614), representa en el anverso un retrato de perfil del artista, mientras que en el reverso aparece una alegoría de la Pintura. Artemisia aquí fusiona dos tradiciones visuales establecidas, en una sola imagen.

Se muestra a Artemisia Gentileschi concibiendo la idea de una pintura: su pincel listo para realizar su visión en el lienzo vacío. Vestida con un delantal sucio y apoyada en una piedra de moler, se esfuerza por observar a su sujeto, con las mangas arremangadas para revelar sus musculosos antebrazos. La cadena de oro

²⁴ Ripa (2007).

alrededor de su cuello, de la que cuelga una máscara que simboliza la imitación, así como su cabello revuelto y su vestido iridiscente, corresponden con la descripción de *Pittura*, la personificación femenina de la Pintura. Al combinar su propia imagen con *Pittura*, Gentileschi crea una imagen verdaderamente original, y una que no está disponible para sus contemporáneos masculinos²⁵.

Artemisia había superado las heridas de la violación sufrida siendo una jovencísima pintora en los inicios de su profesión. La libertad es la nota clave de este autorretrato frente al también libre encorsetamiento y adaptación a los rígidos moldes de la corte española de su colega Sofonisba. Sencillamente vestida, casi como una mujer del pueblo, cabello recogido de manera informal, rompe además con los cánones del retrato oficial. Sus brazos se abren en un gesto de soltura y libertad, casi a modo de vuelo incipiente. El espacio no se delimita, el lienzo limpio, libre también para recibir cualquier ejecución, y su propia imagen, tomada desde un plano de altura superior, al modo de un plano en picado cinematográfico, fuente de inspiración imposible en esos momentos, prueban la enorme libertad de esta artista que apenas esboza su figura, prácticamente representada desde los brazos hacia arriba, dejando que el resto del cuerpo inferior sea completado por la imaginación del espectador. Se trata de un desdibujamiento, que parece adelantarse en el tiempo plástico salvo si la ponemos en relación con otras obras en las que el propio Velázquez (1599-1660) rompe también con la formalidad del retrato cortesano.



Fig. 5 Cartel de la exposición *En diálogo con Sofonisba Anguissola* / Posible retrato de Eleonora de Medici 1580

²⁵ Catalogue entry *Artemisia Gentileschi. Self-Portrait as the Allegory of Painting* (La Pittura) c.1638-9 <https://www.rct.uk/collection/405551/self-portrait-as-the-allegory-of-painting-la-pittura> [Consultado 29 mayo 2024]

Esa libertad de Artemisia nos da paso para comentar las relaciones establecidas entre creadoras contemporáneas y la vida y obra de estas artistas del siglo XVII. Ejemplos claros los mostrados en octubre de 2023 en el Centro Atlántico de Arte Moderno (CAAM) de Las Palmas de Gran Canaria en colaboración con el Museo Lázaro Galdiano. La exposición *En diálogo con Sofonisba Anguissola* parte de un retrato creado por la pintora italiana renacentista, Sofonisba Anguissola, y cedido por la Colección del Museo Lázaro Galdiano para establecer diálogo con una selección de otras seis obras de autoras contemporáneas, Teresa Arozena, Claudia Casarino, Cristina Toledo, Alicia Framis, María Gimeno, Kati Horna. El excepcional retrato de Anguissola realizado en torno a 1580 a una joven dama de la época, posiblemente Eleonora de Medici (1567-1611), converge en el mismo espacio físico con piezas de artistas actuales, en soportes diversos, con la intención de aproximar la línea temporal que las separa. A través de ese encuentro entre obras de arte contemporáneo y la muy anterior de Sofonisba parece que pasado y futuro se vuelven contemporáneos al plantear cuestiones como la vestimenta, rasgos corporales o el papel de la mujer en situaciones vitales impuestas o elegidas, así como la injustificada ausencia de las mujeres en los manuales de Historia del Arte. Aun utilizando en cada etapa elementos formales y de creación diferentes, se busca la conexión de inquietudes entre el momento actual y aquellos siglos XVI-XVII difíciles pero también muy ricos para mujeres que fueron capaces de crear al más alto nivel. Las conexiones conceptuales e incluso formales se ponen de manifiesto en esta breve muestra.

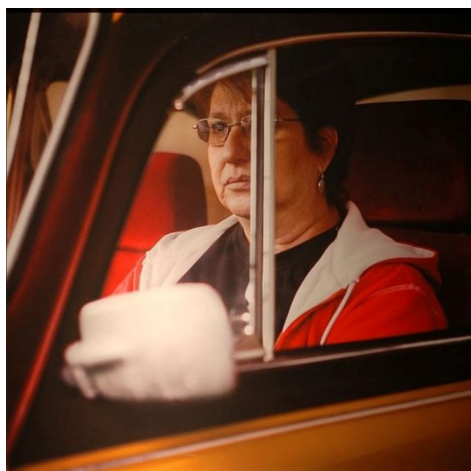


Fig.6 Teresa Arozena, *Sin título III* (serie *Networkers*) 2006 / Sofonisba Anguissola, Posible retrato de Eleonora de Medici 1580.

Teresa Arozena (Santa Cruz de Tenerife, España, 1973) en su desarrollo artístico llega a mostrar el cuerpo humano como límite de la soledad interior en un reflejo de la vida cotidiana, un paralelo evidente con la obra de Sofonisba. La crítica de arte Clara Muñoz²⁶ diría sobre Teresa Arozena que su trabajo es, en cierta medida, deudor de los modelos tradicionales de iluminación, escenificación, ambientación o encuadre de la pintura clásica. Sus personajes están contaminados por un ambiente que llega a atraparlos hasta lograr que se diluyan en él. Una propuesta que convierte a las personas en representantes de su género y hasta de su generación. Trabajando la relación cuerpo/espacio, la extrañeza de lo cotidiano, la serie de fotografías titulada *Networkers*, es una investigación realizada sobre el retrato como un género fundamental en la representación artística occidental y como forma de construcción natural del concepto de la identidad.



Fig. 7 Claudia Casarino, *Entre casa*, 2011 / Sofonisba Anguissola, posible retrato de Eleonora de Medici, 1580

A Claudia Casarino (Asunción, Paraguay, 1974) utilizar la vestimenta como sustituta del cuerpo la lleva, no solo a metaforizar el uso del cuerpo, sino también a descubrir las imposiciones con las que conviven las mujeres, el papel que le es atribuido o la imagen que se pretende representen socialmente. Claudia Casarino nos enfrenta así a la violencia sobre la mujer, no solo física, sino a los diversos tipos a los que es sometida, violencia económica, violencia institucional, violencia normativa...

En realidad, lo primero que hice fue fotoperformance, en el año 98. Fue mi primera obra, en la cual me presentaba desnuda y con tres metros de altura.

²⁶ Muñoz (2002, 44).

Necesité la ropa para silenciar ese primer grito. Para seguir hablando del cuerpo desde otro lugar, porque esa primera experiencia resultó demasiado desgarradora. Visceral, me lancé a un lenguaje que no pude sostener porque mi coyuntura emocional no me lo permitió. Encontré que a través de la ropa podía hablar con elocuencia de las mujeres y de muchos otros temas que me convocan²⁷.

Una síntesis de pluralidad de contenidos se concentra en la obra de Cristina Toledo (Las Palmas de Gran Canaria, 1986), incluyendo fotografías de reportaje, publicitarias, de moda, salud y belleza, celebridades, imágenes de luto o *mourning pictures* del tipo de la *madre oculta* o *madre fantasma*. El cuerpo de las mujeres protagoniza la mayor parte de sus composiciones, pero de forma que parece oponerse al retrato clásico: casi siempre en actitud ensimismada o impidiéndonos ver su rostro, bien porque se oculta con algún tipo de elemento o bien porque da la espalda al espectador. Se establece así, en palabras de la artista,

Un juego entre el que mira y el que es mirado en el que es clave lo que se muestra abiertamente, lo que se oculta bajo una capa opaca y lo que se vela o se enseña a medias; un intercambio que en última instancia nos habla de cómo nos relacionamos a través del cuerpo y de lo visible²⁸.

De hecho su trabajo tiene que ver precisamente con la importancia de lo no mostrado, lo invisible, la parte de un espacio a la que no llega la luz.

Para Alicia Framis (Mataró, España, 1967) la obra simboliza la vulnerabilidad de las mujeres, la delicadeza, el peinar, porque he tenido que peinar días y días para hacer la canasta y la red elaborada con cabello natural. Y simboliza el mundo femenino, la fragilidad y, al mismo tiempo, la resistencia. En su proyecto expositivo *Sistershoop*, estudia a través de un equipo de baloncesto femenino la relación entre las mujeres y el deporte prestando especial atención a los términos *espacio seguro* y *hermandad* como medios para combatir la fragilidad de la lucha en solitario en el pasado y en la actualidad.

María Gimeno (Zamora, España, 1970) presenta la reconocida obra del historiador del Arte Ernst Gombrich (1909-2001) acompañada de un cuchillo de grandes dimensiones. La obra hace referencia a la performance realizada por la artista en el museo del Prado como complemento de la exposición *Sofonisba Anguissola y Lavinia Fontana. Historia de dos pintoras* (2019). Con este cuchillo se irían rajando las páginas sobrantes del total

²⁷ Abadía (2021).

²⁸ Robayera (2020).

dedicado a artistas varones para hacer hueco así a mujeres artistas ausentes que trabajaron entre los siglos XI y XX.

Las fotografías de Kati Horna (Budapest 1912-Ciudad de México 2000) atestiguan un cambio en la relación entre las personas y las estructuras que definen su ser en el mundo. La imagen del edificio destruido funciona como ejemplo de la ineluctable modalidad de lo visible: se trata de “un objeto visual que muestra la pérdida, la destrucción, la desaparición de los objetos o los cuerpos”²⁹. En este contexto, la muerte ya no puede representarse con la presencia del cuerpo, sino con su ausencia. Las construcciones son volúmenes portadores de vacío que remiten a esta ausencia, la cual coincide con la muerte, con la nada que ésta trae consigo³⁰. Hay que considerar, en efecto, el tamaño original de la fotografía, un 6×6, lo que exige cierto esfuerzo para captar los detalles. Este aspecto introduce una cuestión práctica frente a la imagen fotográfica: para ver hay que acercarse. “Entramos en detalle cómo se penetra en el área electiva de una intimidad epistémica”³¹. Pero acercarse a la imagen significa también trocearla, recortarla para abrir “toda la constelación semántica” que este acto implica.



Fig. 8 Cartel de la exposición de May San Alberto, *Artemisias*, 2013

²⁹ Didi-Huberman (1997, 18)

³⁰ Trías (1999, 150)

³¹ Didi-Huberman (2010, 294)

La exposición *Artemisias* nos ofrece la continuidad temática que estamos tratando, ya no solo en el tiempo sino en cualquier otra civilización. Celebrada en el Museo de la Naturaleza y la Humanidad de Santa Cruz de Tenerife, este proyecto fue expuesto y premiado en concursos de arte contemporáneo en Shanghái, Roma y Venecia. Con las piezas de *Artemisias*, May San Alberto³² (Madrid, 1956) trata de emular las composiciones de las obras de Artemisia Gentileschi para construir un proyecto artístico con el objetivo de reflexionar sobre la fuerza de la mujer, heroína de la cotidianidad, para superarse día a día en cualquier época o civilización. Una propuesta que induce al espectador a especular tanto sobre el contenido formal de las imágenes como sobre la esencia de estas recreaciones de las pinturas de Artemisia Gentileschi puesto que las obras barrocas fueron también, en su momento, versiones de versiones, basadas en temas bíblicos, religiosos o mitológicos, pintadas siguiendo los cánones y el imaginario del siglo XVII. Las protagonistas de las fotografías de Kinshasa son mujeres mayores, algunas incluso ancianas. Son analfabetas y están aprendiendo a leer y a escribir. Mujeres congoleñas que, a pesar de las guerras, las vejaciones, la pobreza y la violencia Toda la documentación vividas día a día en un país convulsionado hasta hace pocos años, todavía son capaces de vencer el desaliento, mirar al futuro y enfrentarse al reto de aprender.

4. El eterno ejercicio de demostración. Lo múltiple femenino, su garantía de valor

La siguiente cita, aparece en la dedicatoria del primer libro de madrigales de Maddalena Casulana (1544-1590) a Isabel de Médicis (1542-1576). Muestra su sentimiento acerca de lo raro que era en su época ser una compositora mujer y, sobre todo, su conciencia del valor de la mujer: “Deseo mostrar al mundo, tanto como pueda en esta profesión musical, la errónea vanidad de que sólo los hombres poseen los dones del arte y el intelecto, y de que estos dones nunca son dados a las mujeres”. En la Italia del siglo XVI, las artistas, en particular Sofonisba Anguissola y Lavinia Fontana, habían creado un nuevo género en el retrato: el autorretrato de la mujer artista con un instrumento musical. Estos autorretratos fueron un ejercicio de fuerza visual que testimoniaba simultáneamente la habilidad de la pintora como retratista, sus logros como músic@ y su inusual estatus

³² Toda la documentación sobre esta artistas así como las imágenes de sus obras, se adquirieron a través del trato directo con la artista. Las imágenes de su obra fueron facilitadas directamente por la artista.

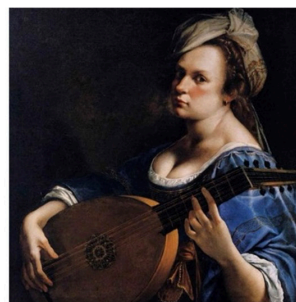
como mujer en una profesión ejercida principalmente por hombres. Así, el primer autorretrato de Giovanna Garzoni (1600-1670), realizado cuando tenía entre 18 y 20 años, la representa como una musa coronada de laurel o un Apolo andrógino, sosteniendo una viola de cuerda. Los autorretratos femeninos a menudo se regalaban a mecenas aristocráticos de las artes con el fin de dar a conocer a una joven artista y crear curiosidad por su trabajo. Con frecuencia la artista incluía una obra propia dentro de su autorretrato, como un medio que le permitía exponer en una sola obra más de un aspecto de su trabajo a la vez que reafirmaba su condición de artista. Además, al retratarse con un instrumento musical, la pintora deja constancia de que la pintura no era el único talento que poseía. Este don para las distintas formas artísticas, unido a su juventud, las acerca a la consideración de *genio* tan anhelado por el artista de aquel momento.



La intérprete de laúd. Presumiblemente un retrato de Francesca Caccini. 1620. Orazio Gentileschi



El don del arte y del intelecto de Maddalena Casulana (Autor: Desconocido)



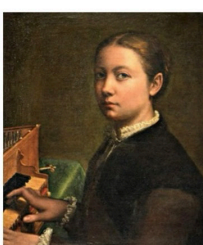
Artemisia Gentileschi. Autorretrato como portadora de laúd. 1610



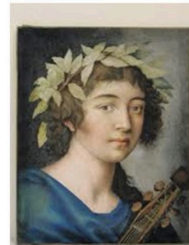
Lavinia Fontana. Autorretrato tocando la espineta. 1577



Autorretrato con caballete. 1556-57 Sofonisba Anguissola



Autorretrato tocando la espineta. 1555. Sofonisba Anguissola



Giovanna Garzoni. Autorretrato como Apolo, 1620

Fig. 9 Recopilación de retratos de mujeres artistas con facetas artísticas diferentes

Estas imágenes resumen la realidad de las pintoras con variadas capacidades artísticas, recogen el diálogo entre las artes y los tiempos del arte y ponen de manifiesto ese eterno ejercicio de demostración, entonces y hoy, sobre la multiplicidad de tareas que una mujer debe realizar para lograr el reconocimiento de su valía en cualquier campo: mujer, profesional multi-

facética, madre, esposa, hija, responsable de las tareas domésticas... en un vivir donde el delantal y el traje de fiesta se conjugan, al mismo tiempo que los instrumentos de las distintas artes que dominan, en esa difícil tarea del arte de vivir.

Referencias

- Abadía M. (2021), *Entrevista a Claudia Casarino*, “Mujeres Mirando Mujeres”: <https://mujeresmirandomujeres.com/claudia-casarino-mi-la-abadia/> [Consultado 29/5/2024]
- Agúndez D. (2020), *Francesca Caccini: la Monteverdi de Florencia*, “Ritmo.es”: <https://www.ritmo.es/actualidad/opinion-lasmusas-francesca-caccini-la-monteverdi-de-florencia-por-delia-agundez> [Consultado 30/04/2025]
- Antolín Herrero M. S. (2021), *Francesca Caccini, la primera mujer que compuso una ópera*, “Diario Feminista del 11 de septiembre”: <https://eldiariofeminista.info/2021/09/11/francesca-caccini-la-primer-mujer-que-compuso-una-opera/> [Consultado 27/3/2024].
- Argullol R. (2013), *Maldita perfección. Escritos sobre el sacrificio y la celebración de la belleza*, Barcelona: Acantilado.
- Barker S. (ed) (2016), *Women Artists in Early Modern Italy: Careers, Fame, and Collectors*, London: Harvey Miller Publishers.
- (2020), *La grandezza dell’universo nell’arte di Giovanna Garzoni*, Firenze: Sillabe.
- Beer A. (2019), *Armonías y suaves cantos*, Barcelona: Acantilado.
- Bissell R. W. (1999), *Artemisia Gentileschi and the Authority of Art: Critical reading and Catalogue Raisonné*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Castiglione B. (2008), *El cortesano*, Madrid: Alianza.
- Catalogue entry, *Artemisia Gentileschi. Self-Portrait as the Allegory of Painting (La Pittura) c.1638-9*, “Catalogue entry”: <https://www.rct.uk/collection/405551/self-portrait-as-the-allegory-of-painting-la-pittura> [Consultado 29/5/2024].
- Combalia V. (2006), *Amazonas con pincel. Vida y obra de las grandes artistas del siglo XVI al siglo XXI*, Barcelona: Destino.
- Cusik S. (2009), *Francesca Caccini at the Medici Court: Music and the Circulation of Power (Women in Culture and Society)*, Chicago: University of Chicago Press.

- Cusick S. G., Hanning B. R., Parisi S., *Familia*, Caccini: <https://doi.org/10.1093/gmo/9781561592630.article.O004719> (13/VII/2021) [Consultado 30/4/2025].
- Denunzio E. Porcio G. (eds) (2023), *Artemisia a Napoli en Galleria d'Italia*, Museo de Intesa Sanpaolo, Napoli: <https://masdearte.com/artemisia-gentileschi-galleria-italia-napoles/> [Consultado 31/5/2024].
- Didi-Huberman, G. (2004), *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires: Manantial.
- (2010), *Ante la imagen*, Murcia: Cendeac.
- Emerson I. P. (2005), *Francesca Caccini, La Cecchina in Five Centuries of Women Singers*, Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group.
- Farge A. y Zemon D. N. (1992), VII. *Mujeres y políticas*, en Duby, G. y Perrot, M. (Dir.), *Historia de las mujeres en Occidente* (vol. 3), Madrid, Santillana pp. 216-217.
- Ferrer S. (2012, 13 de enero). El deseo de la música, Maddalena Casulana (1540-1590) en “Mujeres en la historia” <https://www.mujeresenlahistoria.com/2012/01/el-deseo-de-la-musica-maddalena.html> [Consultado 7/5/2024].
- (2015), *La primera compositora de óperas, Francesca Caccini (1587-1641?)*, “Mujeres en la Historia”, <https://www.mujeresenlahistoria.com/2015/12/la-primera-compositora-de-operas.html> [Consultado 27/3/2024].
- Floristan A. (2015): *Historia Moderna Universal*, Barcelona: Ariel.
- Framis A. (2021), *Sistershoop*, “Aliciaframis.com”: <https://www.aliciafram-is.com/work/3/sistershoop> [Consultado: 29/5/ 2024].
- Garrad M. (2002), *Artemisia Gentileschi around 1622. The shaping and re-shaping of an artistic identity*, Berkeley: University of California Press.
- (2024), *Artemisia Gentileschi y el feminismo en la Europa de la Edad Moderna*, Madrid: Akal.
- Gómez de Zamora A. (2019), *La mujeres en los talleres de arte españoles del Siglo de Oro: Artífices y Administradoras*, “Historias olvidadas, Mujeres en el arte, Retratos de mujer” <https://www.investigart.com/2019/11/19/la-mujeres-en-los-talleres-de-arte-espanoles-del-siglo-de-oro-artifices-y-administradoras/> [Consultado 27/3/2024]
- Heller W. (2017), *La música en el barroco*, Madrid: Akal.
- Hill J. W. (2008), *La música barroca. Música en Europa occidental, 1580-1750*, Madrid: Akal.
- Jezic D., Wood E. (1994), *Women Composers: The Lost Tradition Found*, New York: Feminist Press at the City University of New York.

- Kusche M., Ferino-Padgen S. (1995), *Sofonisba Anguissola: A Renaissance Woman* (con Sylvia Ferino-Pagden), Washington D. C.: Museo Nacional de Mujeres en las Artes.
- Llorens T. (2005), *Miguel Ángel*, Madrid: Arlanza.
- (2020), *La formación del joven Miguel Ángel* en “Descubrir el arte” <https://www.descubrirelarte.es/2020/03/27/1-la-formacion-del-joven-miguel-angel.html> [consultado 29/4/2024]
- Lollobrigida C. (2017), *Plautilla Bricci. Pictura et Architectura Celebris. L'architetrice del Barocco Romano*, Roma, Gangemi Editore.
- Lozano Cabañero R. (2021), *Mujeres e historia de la música. Un recorrido extenso aún por descubrir*, “Revista digital CSMV”, <http://revistadigital2.csmvalencia.es/mujeres-e-historia-de-la-musica-un-recorrido-extenso-aun-por-descubrir/> [Consultado 27/3/2024].
- Manzanares Rubio S. (2006), *Susana y los viejos. Artemisia Gentileschi*: <https://www.uv.es/mahiques/susana%20y%20viejos.pdf> [Consultado 29/5/2024].
- Mazzucco M. (2019), *L'architetrice*, Torino: Einaudi.
- Muñoz C. (21/11/2002) *Derivas de la fotografía insular*, “La Provincia”: <https://www.laprovincia.es/hemeroteca/2011/11/21/buscador/> [Consultado 27/5/2024].
- Neuls-Bates C. (ed) (1995), *Women in music: an anthology of source readings from the Middle Ages to the present*, Boston: Northeastern University Press.
- Pelizzon L. (2014), *La interpretación de la muerte en la obra de Kati Horna*, “Jeu de Paume. Le magazine”, <https://archive-magazine.jeudepaume.org/2014/07/lisa-pelizzon-la-interpretacion-de-la-muerte-en-la-obra-de-kati-horna/index.html> [Consultado: 29/5/2024].
- Perre C. (2022), *Francesca Caccini y la ópera con la que el género se abrió camino*, “Revista 17 Musas”, <https://revista.espacio17musas.com/francesca-caccini-y-la-opera-con-la-que-el-genero-se-abrio-camino/> [Consultado: 17/4/2024].
- Pollock G. (2007), *La heroína y la creación de un canon feminista*, en Reiman K. C., Sáenz I. (compiladoras), *Crítica Feminista en la Teoría e Historia del Arte*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Primarosa Y. (2021), *Una rivoluzione silenziosa. Plautina Bricci pittrice e architetrice*, Roma: Officina Libraria.
- Punzi L. (2021), *Francesca Caccini and her Artistic Colleagues*, “Written Word”, <https://earlymusicseattle.org/francesca-caccini-and-her-artistic-colleagues/> [Consultado: 18/4/2024].

- Ridolfi C. (1835) [1648], *Maraviglie dell'arte, o Le vite degli Illustri Pittori Veneti e dello Stato*, Padua: Tipografia Y Fanderia Cartallier.
- Ripa C. (2007) [1603], *Iconología*, Madrid: Akal.
- Robayera (2020), *Archivo de sombras. Cristina Toledo*, “Noticias Sala de Arte Robayera”, <http://www.cristinatoledo.es/noticias/2020/08/03/archivo-de-sombras-en-sala-robayera> [Consultado: 26/5/2024]
- San Alberto M. (2023), *May San Alberto*, “Arteinformado”, <https://www.arteinformado.com/guia/f/may-san-alberto-11778> [Consultado: 1/5/2024]
- Sans F. y Martín-Maestro L. (2020, 9 de julio), *Maddalena Casulana, una pionera en el mapa* en “Melómano Digital” <https://www.melomanodigital.com/maddalena-casulana-una-pionera-en-el-mapa/> [consultado 19/4/2024].
- Spiller M. (2014), *Composer Biography: Maddalena Casulana (c1540-c1590)*, “Melanie Spiller and Coloratura Consulting”: <https://coloraturaconsulting.com/2014/10/06/composer-biography-maddalena-casulana-c1540-c1590/> [Consultado: 7/5/2024].
- Taruskin R. (2005), *Music in the seventeenth and eighteenth centuries*, Nueva York: Oxford University Press.
- VV. AA. (2019), *Catálogo historia de dos pintoras: Sofonisba Anguissola y Lavinia Fontana*, Madrid: Museo del Prado.

Spinoza. Problématisations contemporaines

Cécile Hellian

Les quatre textes issus de la journée d'études qui portait sur le thème "Institutions, discours et passions dans la modernité" qui s'est tenue à l'École Normale Supérieure de Lyon visaient à aborder la façon dont Spinoza peut nourrir une réflexion interdisciplinaire et contemporaine. Interdisciplinaire d'abord, en raison de l'absence de division, au XVII^e siècle, entre les sciences sociales et les sciences de la nature. Contemporaine ensuite, parce que le contexte de cette époque, fut marqué par une crise des institutions notamment par la remise en cause de l'autorité des anciens sur lesquels se fondaient des arguments religieux et politiques. Or les textes – et notamment ceux de Spinoza – issus de ce mouvement de rupture avec la référence aux anciens, pour privilégier l'expérimentation scientifique en particulier au XVII^e siècle, sont réfléchis par des penseurs de formation philosophique que ce soit d'abord avec des sociologues comme Mauss, Tarde et Durkheim ou des philosophes et sociologues plus récents comme Foucault et Bourdieu¹.

La pensée de Spinoza fait l'objet d'une actualisation au sujet de thèmes actuels comme l'éducation², l'économie et la politique³ ou encore le corps⁴, le langage⁵ et la psychanalyse⁶. Au lieu de considérer la référence à Spinoza comme simplement anecdotique, les contributeurs de la revue la considèrent comme un moyen de problématiser des sujets actuels de façon pertinente. Sans pour autant prétendre que Spinoza représenterait l'auteur dont la pensée s'avèrerait la seule à être opérante dans la tentative de ressaisir les problèmes contemporains, ce rapprochement n'est pas pour autant uniquement l'effet d'un enthousiasme naïf pour cet auteur très étudié désormais. Spinoza a été choisi précisément plutôt que Hobbes, Pascal ou Leibniz ou d'autres, parce qu'il semblerait qu'au sein de sa pensée, s'agencent

¹ Citton, Lordon (2010).

² Sévérac (2021).

³ Les travaux de Frédéric Lordon recourent ces deux dimensions. Voir par exemple: Lordon (2013; 2015).

⁴ Jaquet (2014)

⁵ Hervet (2012), et sur le langage chez Judith Butler et Spinoza voir (2021).

⁶ Lordon, Lucbert, (2025). Un ouvrage collectif a aussi dessiné les rapports entre Spinoza et la psychanalyse: Martins, Sévérac, Moreau (2012).

une pluralité de problèmes réfléchis à l'époque contemporaine. Au-delà d'une détermination propre au champ scientifique de la philosophie occidentale actuelle – lequel multiplie les occasions de rencontrer et d'étudier cet auteur – les contributeurs de la revue se proposent de penser des problèmes contemporains à partir de Spinoza pour plusieurs raisons.

La première réside dans la radicalisation du déterminisme⁷ de la pensée du philosophe: Spinoza propose une conception de l'âme et du corps, des institutions et de l'éthique vidée d'un nombre conséquent d'illusions. Son geste théorique qui consistait à combattre ces dernières en considérant les hommes "tels qu'ils sont et non tels qu'on voudrait qu'ils fussent"⁸, s'avère fondamental pour ressaisir les problèmes de l'époque que nous traversons ainsi que pour formuler de potentielles transformations de cette dernière. La conceptualisation de ces transformations et de leurs conditions de possibilité constitue le second motif qui nous incline à joindre Spinoza, plutôt qu'un autre auteur, à des problématisations contemporaines.

Armés de ce filtre suffisamment étroit pour mener une observation rigoureuse du réel et nécessaire pour problématiser précisément les écueils de notre temps, il est alors possible, une fois ce premier geste réalisé, de dessiner des pistes de modification des institutions, des discours et des passions, que ces institutions ont forgés. Pour cela, nos auteurs se proposent d'aborder à travers le laboratoire conceptuel que constitue la pensée de Spinoza, de certains thèmes saillants dans la pensée de ces transformations. Ces thèmes sont choisis afin de penser la modification des passions, des discours et des institutions. D'autre part des associations entre ces thèmes abordés par Spinoza et des auteurs contemporains permettra de comprendre la problématisation ainsi que les transformations souhaitables des passions, des discours et des institutions à l'époque contemporaine.

Pourquoi dès lors, entremêler les disciplines scientifiques? L'époque moderne est marquée par l'absence de divisions entre les sciences en différentes disciplines à l'Age classique. Cette mise en commun des découvertes a permis aux philosophes de l'époque de forger leur pensée en incluant toutes les connaissances scientifiques, notamment la remise en question de la place centrale qui était auparavant attribuée à l'homme dans l'univers, ce qui nécessitait de repenser le déterminisme et de ce fait le rapport entre les institutions et les passions, et donc la légitimité de l'autorité politique et religieuse. A partir de ces deux forces – la mise en commun des savoirs scientifiques et le retour sur les pensées des crises des institutions – on

⁷ Lordon (2019).

⁸ Spinoza (2015, I, 1).

peut voir l'intérêt de la nécessité d'étudier la réception des philosophies de l'Age classique par les auteurs en sciences sociales. De surcroît, on peut proposer l'hypothèse suivante: si la relecture et l'emploi des concepts de ces philosophes par les auteurs contemporains demeure conséquente, c'est précisément parce que s'est joué à l'époque de Spinoza un questionnement sur l'ensemble des déterminations – déterminations à la fois naturelles et sociales des passions, questionnement décisif pour l'avancée des sciences sociales. Enfin, l'étude de cette réception ne peut se passer d'un questionnement sur les usages possibles de ces concepts. La pensée produite au cours de cette période de crise au XVII^e siècle (institutionnelle, religieuse, scientifique), c'est-à-dire la pensée de la genèse de cette crise même, pourrait aider à éviter les écueils qui perdurent dans les champs scientifiques et politiques et par conséquent dans les pratiques à l'heure actuelle. Ainsi le choix de mêler des travaux issus de différentes disciplines (les mathématiques, la sociologie, les sciences de l'éducation, la psychologie, etc.) s'explique par le fait qu'à l'époque de Spinoza, les auteurs se nourrissaient de toutes ces disciplines. La réunion des savoirs et leur confrontation se trouve tout aussi féconde aujourd'hui. Le fait que Galilée utilise la lunette, inventée quinze ans auparavant, et en multipliant les connaissances sur l'univers amorce une remise en question de la représentation du l'univers imposée et défendue par la religion. Aussi, comme l'a souligné Alexandre Koyré, un passage du monde clos où la terre était le centre de l'univers à "l'univers infini"⁹ s'est opéré à partir du XVI^e et du XVII^e siècle. Grâce aussi aux observations de Tycho-Brahé, aux calculs de Képler et de Newton qui confirment l'hypothèse de Copernic selon laquelle la terre tourne autour du soleil l'homme ne se situe donc plus au centre de l'univers et donc l'idée religieuse qu'il serait au centre de la création peut être remise en question. Avec la remise en question de l'autorité religieuse et la prise d'indépendance du pouvoir politique par rapport à l'autorité du pape sous Louis XIV, se déploie donc une analyse des passions dans le domaine médical depuis la découverte de la circulation sanguine par Harvey dans les textes littéraires et philosophiques. La seule puissance de la volonté est alors questionnée et les passions deviennent un objet d'étude dans leur rapport au corps biologique. Ces discours sur les passions produisent un nouveau positionnement par rapport aux institutions. Or c'est dans ce contexte que Spinoza questionne l'attitude qui consiste à déplorer sans comprendre les comportements d'autrui.

⁹ Koyré (1962).

Dans cette perspective, l'article de Donna Grace Avome Ndoutoume se propose d'expliquer à l'aide de la pensée de Spinoza et du point de vue des causes, les dissemblances entre les individus comme la couleur de peau, l'orientation sexuelle, ou les marques de la croyance religieuse comme le fait de porter le voile. Elle confronte le texte de l'*Éthique* à des lectures contemporaines de ces thèmes. En adoptant un point de vue causal et rationnel sur les dissemblances il est possible de désamorcer la lecture des différences entre soi et autrui comme un vice qu'il faudrait railler, condamner ou juger. La compréhension des facteurs historiques ou naturels des dissemblances permet de ne plus haïr.

Aussi dans une intention critique, le texte de Cécile Hellian se propose d'aborder la question soulevée par Pierre Bourdieu qui souligne les cas de résistance des corps à la transformation des pratiques. Le sociologue remarque à juste titre que même si l'agent décide de se libérer de la domination par exemple par la lecture qui l'aide à prendre conscience d'une injustice, ses pratiques peuvent ne pas changer pour autant. De nouveau, une interprétation spinozienne de cette question permet d'expliquer la résistance au changement comme un effet supplémentaire de la domination qui rend les affects tenaces et qui reste encore à combattre. Les moyens de ce combat sont d'ordre structurels comme l'avait souligné Bourdieu mais aussi affectifs. Toutefois l'écart entre Bourdieu et Spinoza se mesure d'un point de vue de l'ontologie. Là où le premier ne semble en reconduire une seulement par défaut et malgré sa réticence critique, le second en livre une fructueuse pour penser la modification du corps *et de l'esprit* compris comme une seule et même chose.

Pierre-François Moreau aborde en premier lieu la notion de réseau chez Deligny pour montrer que celle-ci permet d'éviter soit la soumission à la répression soit la refonte des institutions. Une troisième voie s'ouvre et il est ainsi possible d'utiliser les institutions à l'appui des réseaux qui les traversent. Cette utilisation des institutions peut aussi impliquer de réaliser des choix et d'en esquiver certains. Du côté de Spinoza il démontre que les institutions permettent de canaliser les affects et d'organiser les intérêts. Aussi, le rapport à l'écriture et à la publication d'ouvrages présente pour Spinoza comme pour Deligny une absence d'évidence. L'un comme l'autre ont laissé d'autres personnes publier leurs textes. La pensée ne semble pas pour eux constituer une recherche de gloire. Enfin, les deux penseurs ont en commun de faire jouer une pluralité de déterminations causales pour comprendre la réalité historique et de considérer ainsi la notion de *possible* pour opérer le passage d'une soumission à l'empire des passions à celui de la Raison.

Le texte de Pascal Sévérac tisse un lien entre Spinoza et les géométries non euclidiennes de Lobatchevski et de Reimann. Il part de la démonstration de l'égalité des trois angles du triangle à deux droits pour démontrer que l'égalité constitue son essence dans l'*Éthique*, et non sa propriété. En revanche dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza définit les propriétés du cercle mais dans le cadre de l'analyse des notions communes. Il ne se situe pas, dans ce texte dans l'ordre des démonstrations de la géométrie. C'est la raison pour laquelle Pascal Sévérac propose de philosopher comme un triangle – c'est-à-dire à partir des démonstrations de l'*Éthique* – et non comme un cercle pour connaître l'essence des choses singulières. Après un rapprochement avec les géométries de Riemann et Lobatchevski il conclut que l'attribut chez Spinoza résulte d'une géométrie non euclidienne. Il suggère que des conséquences éthiques pourront à l'avenir être déduites de ces rapprochements.

Bibliographie

- Citton, Y., Lordon, F. (2010), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris: Amsterdam éditions.
- Hervet, C. (2012), *De l'imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza*, Paris: Classiques Garnier.
- (2021), *Puissance et pouvoir de la parole. Judith Butler au prisme de l'anthropologie spinoziste du langage*, in "Revista Seiscentos", n. 1, pp. 109-135.
- Jaquet, C. (2014), *Les transclasses ou la non reproduction*, Paris: PUF.
- Koyré, A. (1962), *Du monde clos à l'univers infini*, Paris: Gallimard.
- Lordon, F. (2013), *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris: Seuil.
- (2015), *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris: La Fabrique
- (2019), *La querelle du déterminisme en sciences sociales: un point de vue spinoziste*, in Debray, E., Lordon, F., Ong-Van-Cung, K. S., *Spinoza et les passions du social*, Paris: Editions Amsterdam.
- Lordon, F., Lucbert, S., (2025), *Pulsion*, Paris: La Découverte.
- Sévérac, P. (2021), *Renâître. Enfance et éducation à partir de Spinoza*, Paris: Hermann.
- Sévérac, P., Martins, A., Moreau, P.-F., (2012), *Spinoza et la psychanalyse*, Paris: Hermann.
- Spinoza (2015), *Traité politique*, tr. C. Ramond, Paris: PUF.

“Ne pas rire, ne pas juger, ne pas haïr mais comprendre”: Spinoza et la question des différences aujourd’hui

Donna Grace Avome Ndoutoume

“Don’t laugh, don’t judge, don’t hate but understand”: Spinoza and the question of differences today.

Abstract: To study identity today is also to reflect on the question of differences, and in particular on how others view the multiple forms of dissimilarity that are continually being constructed in existence. Indeed, the singularization of conatus is not based solely on bodily determinations (visible bodily differences) or the nature of desires, affects, experiences, existing comforts and inconveniences and so on. It’s also shaped by all the other realities that contribute to a man’s singularity: belonging (ethnic, religious, civilizational), gender preference, etc. the nature of his life, the nature of his life. However, we seem to notice that difference, or the fact of distinguishing oneself by any modality, has become the subject or cause of mockery and judgment. This leads us to take a fresh look at Spinozist thought, especially the assertion: “do not laugh, do not judge, but understand”. The aim is not to pull the wool over Spinoza’s eyes by attributing to him words or thoughts that are not his own, but this statement does seem to constitute a voice for resolving the problem of differences today. In questioning terms, what value and impact can this formula have in the face of the movement of identity discord?

Keywords: Complexion; Conatus; Identity; Knowledge; Spinoza.

Introduction: L’actualité et les enjeux d’une formule spinozienne

En introduisant la troisième partie de l’Éthique, Spinoza consacre la préface à certains points cruciaux: la place de l’homme dans la nature, l’opinion de ses prédécesseurs sur la question des affects, et la méthode qu’il utilisera pour traiter à son tour de ceux-ci. Il s’y oppose notamment à ceux qui considèrent les affects comme des vices. Leur critique peut se manifester sous forme de moquerie, de jugement négatif et même de malédiction. Les affects sont jugés néfastes, corrupteurs, tels des virus dont il faut chercher

* Ens Lyon, IHRIM (nolendonna2018@gmail.com; ORCID: 0009-0001-7859-1491).

à se débarrasser pour le salut de l'âme humaine. Les affects et les actions qui ne semblent pas répondre à l'exigence rationnelle sont dénoncés comme des tombeaux de l'âme, qui contrarient le déploiement de la raison. Le chapitre 2 du *Traité Politique* approfondit plus clairement la position spinoziste par la formule "Ni rire, ni pleurer mais comprendre"¹. On peut ajouter "juger", à partir des préjugés, pour caractériser l'esprit de ceux qui refusent toute forme de différence.

De même que les affects, la multiplicité des singularités suscite aussi soit des moqueries, soit des jugements normatifs. Du simple fait que chacun juge les autres selon sa complexion, toute marque ou toute identité qui, même en apparence, semble se distinguer, voire s'opposer à notre complexion, entraîne railleries, jugements et conflits. L'attitude ironique ou indignée à propos d'une différence se révèle parfois comme le signe avant-coureur de discriminations ou de violences. À l'heure de la tolérance, de l'ouverture aux autres horizons et aux autres cultures, l'actualité montre encore le regard négatif qui pèse sur ceux qui possèdent des traits et des habitudes différents de ceux qui se jugent normaux ou supérieurs. Comme s'il fallait convertir tous les individus à une complexion unique et universelle... Comme si un instrument de mesure pouvait déterminer qu'une culture, une pratique, ou une manière d'être soi-même est meilleure que telle autre. Or l'individualité, la singularité, la nature de chacun et les prédispositions innées sont autant de concepts qui renvoient à l'existence d'une identité singulière. Cette identité personnelle n'est pas nécessairement le fruit d'un conformisme social, d'une imitation des affects ou d'une re-production. Mais elle traduit le fait d'un *ingenium* singulier que l'on ne peut modifier à volonté pour échapper à un jugement ou à une moquerie venant d'autrui. Donc, entamer une analyse de la question des différences aujourd'hui à l'aune de la devise spinozienne ainsi complétée: "ne pas rire, ne pas juger, ne pas haïr mais comprendre", c'est montrer que les différences physiques et affectives intrinsèques ou issues de l'appartenance à un milieu particulier, considérées en elles-mêmes, suivent de la même vertu et nécessité de la nature que le reste des choses singulières; elles ont donc des causes précises, par lesquelles on les comprend, et elles ont des propriétés précises, aussi dignes de notre connaissance que les propriétés de n'importe

¹ Spinoza (2022, chap. 1). Formule à laquelle nous avons ajouté volontairement le verbe "juger" qui n'est pas présent dans la formule initiale puisque Spinoza refuse de traiter les affects en les déplorant ou en les raillant. Mais il ne s'interdit pas de les juger. Il dénonce simplement le fait que ces jugements soient fondés sur des préjugés; lui-même juge les affects en fonction de leur utilité pour les individus (voir *E IV*, Prop.18).

quelle autre chose, dont la représentation suffit à nous donner du plaisir². Puisque les différences sont des faits naturels qui ont des propriétés spécifiques, l’attitude adéquate que nous empruntons à Spinoza est celle qui consiste non dans le jugement normatif, mais dans la compréhension.

Le problème des différences est une préoccupation cruciale dans l’existence humaine, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique. Il se fait entendre tantôt chez les politiques, tantôt dans les sciences humaines et sociales, comme aussi dans les discours inspirés de la biologie. En traitant cette thématique, et en prenant l’affirmation de Spinoza comme guide, nous souhaitons fonder notre investigation sur la question suivante: Quelle est l’attitude adéquate à adopter vis-à-vis des différences? Mais deux interrogations secondaires viennent compléter cette interrogation centrale: 1) Quelles sont les différentes formes de différences qui sont le plus souvent sujettes à la controverse et quelles sont leurs causes? 2) Qu’est-ce qui peut valablement expliquer ces jugements et ces rires au sujet des différences? Ainsi présentée, la problématique des différences peut avoir des enjeux sociaux, moraux, politiques et identitaires.

1. Les formes de dissemblance et leurs causes

La nature humaine et la Nature en général sont faites de telle sorte que tout est, du point de vue métaphysique, soumis à la nécessité; mais cette nécessité passe soit par des causes externes, soit par des causes internes; donc du point de vue de l’action, il y a des choses qui dépendent de la décision de l’homme, d’autres qui n’en dépendent que partiellement et d’autres qui n’en dépendent pas du tout. C’est bien ce déterminisme qui conduit Spinoza à dire que “l’homme n’est pas un empire dans un empire”³; il suit, au même titre que toutes choses, les lois naturelles. Cette thèse ne doit pas être perçue uniquement comme un propos qui vise à faire descendre l’ego de l’homme du sommet où il a été placé par la tradition anthropocentriste. Elle implique aussi que les hommes, n’étant point cet “empire dans un empire”, ne peuvent être tenus pour responsables de certaines actions ou de certaines réalités qui sont pourtant intrinsèques à leur nature. Autrement dit, puisqu’il y a effectivement des choses qui ne dépendent pas de l’homme, il est possible de poser que l’homme est aussi, d’une certaine façon, déterminé par des causes extérieures, par des réalités qui existent et qui existeront en dépit de sa volonté et antérieurement à ses décisions. Par-

² Spinoza, *E III*, Préface.

³ *Ibidem*.

mi elles, nous pouvons noter toutes ces différences: la couleur de la peau, l'appartenance à une famille ou communauté, le genre, l'héritage d'une religion, le handicap, etc. Même d'un point de vue affectif, l'homme est d'abord le fruit d'une complexion affective particulière qu'il n'a pas choisie, avant toute construction personnelle volontaire.

Toutes ces caractéristiques qui participent à la distinction entre les hommes sont le fruit du déterminisme. Dans cette multitude de dissemblances, notre analyse se propose essentiellement de mettre en avant celles qui suscitent toujours autant de polémiques, c'est-à-dire celles qui sont toujours mises sur la table lors des débats sociaux et politiques. Il s'agit principalement des différences qui sont perceptibles, spécifiquement la couleur de la peau, l'orientation sexuelle, l'appartenance religieuse (manifestée par exemple par le port du voile).

1.1. La couleur de la peau

Comme toutes les choses qui existent indépendamment de la volonté humaine, la diversité des couleurs de peau peut s'expliquer sur divers registres, métaphysique ou scientifique. La première cause peut s'établir en termes métaphysiques, soit dans le langage de Spinoza, soit dans celui de la théologie naturelle, laquelle suggère que les espèces sont déterminées par l'ordre naturel qui est d'origine divine. En effet, du point de vue de la création, Dieu étant considéré non seulement comme le démiurge de l'univers, mais aussi comme la cause première de tout ce qui existe dans la nature et en dehors d'elle, il est alors la cause de cette diversité des couleurs. Cette explication coïncide, dans ses effets, avec la thèse du déterminisme véhiculée dans l'affirmation "l'homme n'est pas un empire dans un empire"⁴. Si l'on part du postulat selon lequel rien n'est conçu dans la nature qui ne soit l'œuvre divine et comme le soutient d'ailleurs Spinoza dans la proposition 15 de la première partie de l'*Éthique*: "Tout ce qui est est en Dieu, et rien sans Dieu ne peut être ni être conçu"⁵, l'existence d'une pluralité de couleurs est un fait de la nature. L'enfant qui est conçu n'a pas au préalable choisi la couleur, le genre ni même la famille dont il est issu.

L'argument scientifique, notamment biologique, qui élucide la diversité des types de couleurs est la forte présence de la mélanine chez des personnes qui sont présentes dans des zones très ensoleillées. En effet, la couleur de la peau est causée par le taux de mélanine, qui est composé de

⁴ *Ibidem*.

⁵ *E I*, Prop.15.

“biopolymères d’eumélanine (noire et brune) et de phéomélanine (rouge et jaune)”⁶. Certaines zones, notamment celles frappées par un fort soleil, favorisent la présence d’un taux élevé de mélanine, ce qui explique la couleur foncée, voire très foncée. La mélanine est ce “système de production unique contre les radiations ultraviolettes (UV) qui définit la couleur de la peau et des cheveux”⁷. Associer l’ADN et la zone dans laquelle l’homme se trouve, c’est évoquer ici une double causalité, biologique et géographique. S’il y a une population noire ou blanche, c’est pour la simple raison que les ancêtres dont elle descend se trouvaient soit dans une zone très ensoleillée (et leur peau produit alors une forte quantité de mélanine), soit au contraire dans un espace moins frappé par le soleil (et leur peau produit moins de mélanine). En clair, ce sont les rayonnements solaires et la quantité de mélanine qui favorisent la pigmentation de la peau. Le métissage est, comme l’indique son nom, un mélange entre deux personnes de couleurs différentes (spécialement noir et blanc), un métis est donc un individu issu de l’union de deux individus de peau différente.

Des cas d’exception de la couleur de la peau peuvent avoir des causes volontaires telles que la dépigmentation ou être liés à des maladies héréditaires comme l’albinisme et le vitiligo. Le premier cas concerne des individus qui décident volontairement d’utiliser des produits (huiles ou injections) pour rendre leur peau moins foncée ou complètement blanche – on ne discutera pas ici des complexes et/ou des raisons qui nourrissent ce désir. Le second cas concerne la dépigmentation causée par des maladies: l’albinisme est une pathologie héréditaire produite par une carence ou un trop faible taux de mélanine. Quant au vitiligo il est provoqué par l’absence ou la disparition des pigments et se caractérise par l’apparition de taches blanches

Il y a ainsi plusieurs facteurs (naturel, biologique, médical etc.) susceptibles d’expliquer rationnellement les origines des différents types de peau.

1.2. L’orientation sexuelle

En dépit de l’évolution des conceptions morales en faveur de la tolérance, le problème de l’orientation sexuelle – le choix de chaque individu de se lier d’amour avec une personne de sexe opposé ou identique – comme celui de la couleur de la peau, est encore contesté et discuté. Ce qui pose problème et qui est considéré par certains comme anormal ou “contre nature”,

⁶ Delevoye *et al.* (2011, 153).

⁷ *Ibidem.*

c'est le désir d'un homme ou d'une femme de se lier avec des individus de même genre. En suivant la même perspective qu'au point précédent, on rappellera certaines causes de l'homosexualité, qui tentent de démontrer (philosophiquement, psychologiquement, scientifiquement) les raisons qui conduisent deux personnes de même sexe à s'unir.

Il faut d'abord rappeler le mythe de l'androgynie, que l'on peut considérer comme une tentative philosophique de présenter de façon non normative la sexualité et ses différentes versions. D'après Aristophane qui relate ce mythe dans le *Banquet* de Platon, en dehors de la gent masculine et féminine, il existait une troisième catégorie: "la forme de chaque être humain était celle d'une boule, avec un dos et des flancs arrondis. Chacun avait quatre mains, un nombre de jambes égal à celui des mains, deux visages en tout point pareils et situés à l'opposé l'un de l'autre, une tête unique pourvue de quatre oreilles"⁸. Cette composition conférerait aux hommes une rapidité, une force et une vigueur démesurées, au point qu'ils défièrent les dieux en menaçant l'Olympe. Pris de colère, les dieux cherchèrent en retour une punition adéquate à leur infliger sans pourtant vouloir exterminer toute l'espèce humaine. "Les dieux décidèrent donc d'affaiblir les hommes en les coupant en deux, par le milieu". C'est ce qui explique le physique actuel des humains. Cette coupure provoqua de grandes douleurs physiques et émotionnelles. "Quand donc l'être humain primitif eut été ainsi dédoublé par cette coupure, chaque morceau, regrettant sa moitié, tentait à s'unir de nouveau à elle. Et, passant leurs bras autour l'un de l'autre, ils s'enlaçaient mutuellement [...]"⁹. C'est cette séparation qui est à l'origine de la recherche perpétuelle de l'amour, car chaque individu cherche sans fin sa moitié. Ainsi les hommes se retrouvaient à s'accoupler soit avec des femmes, soit avec des hommes. C'est donc le manque d'une moitié qui explique selon ce mythe l'existence de l'homosexualité et de l'hétérosexualité. C'est-à-dire que "toutes les femmes qui sont une coupure de femme ne prêtent pas la moindre attention aux hommes; au contraire, c'est plutôt vers les femmes qu'elles sont tournées, et c'est de cette espèce que proviennent les lesbiennes. Tous ceux enfin qui sont une coupure de mâle recherchent aussi l'amour des mâles"¹⁰.

Outre cette interprétation de l'origine de l'amour, les sciences telles que la psychologie et/ou la psychanalyse et la biologie se sont aussi interrogées sur les facteurs de l'homosexualité. En psychologie par exemple, le débat sur l'homosexualité a donné naissance à deux grands courants: l'un envi-

⁸ Platon, *Le Banquet*, 189e-190b.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *ivi*, 191e-192b.

sage cette pratique comme “une perversion ou trouble narcissique, autrement dit, un “Œdipe” mal résolu et le second, l’envisage plutôt comme un destin pulsionnel à part entière”¹¹. L’argument qui est aujourd’hui le plus répandu est celui d’une pulsion à part entière, contrairement à l’autre qui est largement dépassé: l’homosexualité est moins considérée comme “un Œdipe mal résolu” que comme un choix possible. Dans son texte *Psychoanalyse et homosexualité*: réflexion sur le désir pervers, l’injure et la fonction paternelle, Elisabeth Roudinesco expose la position du psychanalyste, notamment celle de Freud, sur la question de l’homosexualité. D’après son propos, “Freud a concilié une conception structurale de l’homosexualité avec les données anthropologiques. L’un de ses grands combats a été en effet de dégager l’homosexualité des notions de tare et de péché, d’en faire un choix sexuel comme un autre”¹². Ici, l’homosexualité est prise au même titre que l’hétérosexualité, c’est-à-dire comme un choix possible d’identité sexuelle. D’un point de vue freudien, c’est à tort que l’homosexualité est classée dans la catégorie des vices ou des perversions sexuelles puisque tout individu “peut être porteur de ce choix, du fait de l’existence en chacun de nous d’une bisexualité psychique”¹³.

Une autre explication de l’origine de l’homosexualité relève d’un point de vue biologique. L’homosexualité est-elle une orientation sexuelle innée, c’est-à-dire liée à la génétique et à la vie embryonnaire de l’homme? Ou est-elle une pratique que l’homme acquiert dans le temps? Autrement dit, naît-on ou devient-on homosexuel? C’est précisément à cette interrogation que répond le neurobiologiste J. Balthasart dans son œuvre *Biologie de l’homosexualité*: *On naît homosexuel, on ne choisit pas de l’être*. La préface de cette œuvre débute en citant une chanson de Charles Aznavour, “Nul n’a le droit en vérité / de me blâmer, de me juger / et je précise / que c’est bien la nature qui / est seule responsable si / je suis homo comme ils disent”¹⁴. La nature apparaît au regard de cette déclaration comme responsable des différents types de sexualité – elle qui est aussi mise en avant par les adversaires de l’homosexualité, lorsqu’ils disent que l’homosexualité est “contre nature”. Or dans la chanson d’Aznavour, la nature même est la cause de l’homosexualité. Quoiqu’il en soit, cette affirmation traduit l’esprit de Balthasart, puisque sa thèse stipule que “l’origine de l’homosexualité est da-

¹¹ Ceccarelli (2009, 121).

¹² Roudinesco (2002, 7)

¹³ (ivi, 9). Certes, il peut exister plusieurs positions et théories psychologiques sur l’homosexualité qui peuvent même diverger de celle de Freud illustrée par E. Roudinesco.

¹⁴ Charles Aznavour, *Comme ils disent*, 1972, cité par Balthasart (2010, 9).

vantage à chercher dans la biologie des individus que dans l'attitude de leurs parents ou dans des décisions conscientes des sujets concernés"¹⁵. Dans les chapitres 11 et 12 de *La Biologie de l'homosexualité*, le neurobiologiste analyse respectivement les arguments épidémiologiques qui peuvent justifier une implication hormonale et les arguments susceptibles de justifier l'apport génétique ou immunologique. Parmi les arguments épidémiologiques nous pouvons citer l'hyperplasie surrénalienne: Chez la femme (sujet XX), l'exposition prénatale à des androgènes (filles CAH) ou au DES¹⁶ induit une augmentation significative des fantasmes ou activités sexuelles non hétérosexuelles alors que l'éducation de ces sujets était en principe conforme à leur sexe génétique féminin". La déficience en 5 α -réductase, enzyme qui modifie la testostérone en DHT¹⁷, influence la morphologie sexuelle des petits garçons de telle sorte qu'ils présentent "des structures génitales externes non masculinisées et ils adoptent une identité sexuelle féminine pendant leur enfance"¹⁸. Cependant, cette complexion sexuelle peut changer à l'âge de la puberté. L'argument génétique est "la transmission par voie maternelle et la région XQ28 du chromosome X". En effet, l'explication proposée par J. Balthazart souligne que des analyses faites à partir des arbres généalogiques ont montré que l'identité sexuelle chez un homme se transmet fortement par la voie maternelle. Plus clairement, "la transmission de l'homosexualité masculine à hérédité maternelle est associée à la transmission de marqueurs génétiques situés dans la région q28 du chromosome X"¹⁹.

Il y a, ainsi, selon la discipline, plusieurs facteurs pouvant expliquer l'origine de l'homosexualité lorsqu'elle n'est pas considérée comme une perversion sexuelle. Ici aussi, l'explication par les causes exclut de considérer la différence comme une infériorité ou comme un vice.

1.3. Les différences religieuses visibles

Le port du voile islamique est également une marque identitaire et une forme de différence qui, à l'instar de la couleur de la peau et de l'orientation sexuelle, provoque toujours des contestations. Contrairement aux deux

¹⁵ Balthazart, (ivi, 10).

¹⁶ Diethylstilbœstrol.

¹⁷ Dihydrotestostérone.

¹⁸ Balthazart (ivi, 223).

¹⁹ ivi, 247.

autres formes de différences, le port du voile témoigne de l'appartenance à une religion spécifique. Il se rapproche davantage du port du crucifix chez les catholiques ou du port de la kippa chez les juifs. La cause du port du hijab, ou du moins son caractère impératif, est à rechercher dans le Coran et les Hadiths. Chaque élément concourant à l'identification et au décor spécifique de chaque religion fait partie de son identité et de son histoire. Ici l'origine principale est historique: la séparation entre les femmes du prophète Mahomet et d'autres femmes et, dans certains cas, entre elles et ses invités. Le port du voile concernait d'abord et uniquement les femmes de Mahomet, mais s'est étendu pour devenir une norme pour toutes les femmes musulmanes. Cette généralisation du port du voile est depuis lors, selon certains interprètes, une obligation que l'on peut comprendre comme un élément de reconnaissance et surtout, un vêtement qui suppose le respect de la pudeur. C'est ce que traduisent les passages suivants: “Ho, le Prophète ! dis à tes épouses, et à tes filles, et aux femmes de croyants, de ramener sur elles leurs grands voiles: elles en seront plus vite reconnues et exemptes de peine. Et Dieu reste pardonneur, miséricordieux”²⁰. Ici, la cause de la différence n'est pas biologique ou psychologique, comme dans les deux exemples précédents; mais elle s'inscrit dans des déterminations historiques transmises par l'éducation, donc antérieure, là encore, aux décisions individuelles – même si celles-ci peuvent, par la suite, jouer un rôle dans l'acceptation ou le refus de la tradition.

2. Les causes du rejet de la différence

Nous avons ainsi réinterrogé les causes ou les origines des différences, notamment celles de la couleur de la peau, de l'orientation sexuelle et du port du voile. Mais l'actualité de la problématique des différences n'est pas due à ces causes réelles: elle renvoie plutôt au regard accusateur, au jugement, aux rires et à l'intolérance envers le prochain. Ce qu'il faut donc analyser maintenant, ce sont les raisons fondamentales qui conduisent à ce refus de la différence au sein de la société. Parmi ces raisons, on peut compter d'une part l'histoire et d'autre part un trait anthropologique: le désir de soumettre l'autre à sa propre complexion.

²⁰ Sourate 33, 59.

2.1. L'histoire

Chaque individu issu d'une communauté particulière a une histoire qu'il cherche le plus souvent à préserver. L'histoire est donc un patrimoine qui non seulement retrace le parcours de chacun, mais l'insère aussi dans la mémoire collective d'un peuple. L'histoire est une arme que certains n'hésitent pas à utiliser pour faire valoir un droit, pour défendre une position ou pour appeler à la revanche. Elle peut servir de repère, mais aussi de poison pour réveiller l'amertume causée par des actions passées opposant des nations et des communautés. En favorisant le souvenir et la mémoire collective des faits passés et la reproduction des *habitus* et des traditions, l'histoire va indirectement contribuer à une reconduction des haines collectives et des guerres. Elle peut ainsi alimenter le rejet et le mépris de l'autre qui est la version pathologique de la complexion collective d'un groupe d'individus. Dans son ouvrage *Qu'est-ce qu'une nation?* Ernest Renan définit la nation comme "une âme, un principe spirituel"²¹, et la valeur de ce principe spirituel tient d'une part, à "la possession en commun de riches legs de souvenirs"²², d'autre part, à "la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis"²³. Ce principe spirituel que représente une nation peut se résumer par cette expression du chant spartiate: "Nous sommes ce que vous fûtes; nous serons ce que vous êtes"²⁴. Cette expression et les deux valeurs de la nation citées précédemment démontrent clairement cette possibilité de préserver une identité, une histoire, mais celle-ci peut aussi parfois constituer une préservation volontaire ou involontaire des amertumes et des conflits passés. Cela peut donc expliquer le racisme en général conduisant certains individus "blancs" ou "noirs" à prendre une distance vis-à-vis des mariages mixtes. Dans certains cas, les personnes de couleur noire s'insurgent en affirmant par exemple, "en te mettant en relation avec une personne de peau blanche, tu oublies d'où tu viens, tu oublies ton histoire". Évoquer l'argument de l'histoire, c'est alors réveiller l'épisode de la colonisation ou de l'esclavage. L'histoire devient à cet instant l'instrument avec lequel on peut démoraliser, affaiblir ou perpétuer une haine collective passée. C'est également au nom de l'histoire, de l'identité de la France que l'idée de faire chanter à l'ouverture des Jeux Olympiques de Paris 2024 une chanteuse de nationalité française, mais d'origine africaine a fait polém-

²¹ Ernest Renan (2020, 18).

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

ique. L'expression qui ressortait en permanence était: “Aya Nakamura ne représente pas assez la France”. Ces illustrations à travers la différence de la peau démontrent que l'histoire, quoique passée, peut être un facteur important du refus de la différence. Ces faits passés et historiques sont inscrits dans la mémoire collective et peuvent toujours susciter des nostalgies ou engendrer des confrontations.

2.2. Le désir ou la volonté de soumettre l'autre à notre propre complexion

Autant l'éducation, la coutume, la religion sont multiples, autant sont multiples les types de complexion affective. C'est ce que rappelle Spinoza:

Car la coutume, ainsi que la religion, n'est pas la même chez tous; mais au contraire ce qui est sacré pour les uns est profane pour les autres, et ce qui est honorable pour les uns est déshonorant pour les autres. Selon donc la façon dont chacun a été éduqué, il se repent ou se glorifie du même acte²⁵.

Cette divergence de complexion devient une difficulté ou un facteur de mépris ou de refus de la différence dès lors que chaque individu a le désir de vouloir soumettre l'autre à son propre *ingenium*. L'ambition est le nom de l'affect que Spinoza associe à ce fait.

Si nous imaginons que quelqu'un aime, ou désire, ou hait quelque chose que nous aimons nous-mêmes, ou désirons, ou avons en haine, par là même nous aimerons, etc. cette chose avec d'autant plus de constance. Mais si nous imaginons qu'il a en aversion ce que nous aimons, ou l'inverse, nous éprouverons alors de l'irrésolution.²⁶

Cela s'explique par le fait que “chacun tend par nature à faire que tous les autres vivent selon sa propre complexion; si bien que tous y tendant à égalité, ils se gênent également les uns les autres, et que tous voulant être loués ou aimés par tous, ils se haïssent réciproquement”²⁷.

Si l'homme singulier ou même collectif veut soumettre autrui à sa propre complexion, c'est pour deux raisons principales: La première est la prétention de penser qu'il y a des valeurs, des traditions, des cultures, des croyances, des civilisations, des modes de vie qui sont supérieurs aux autres

²⁵ E III, Déf.27, Explication.

²⁶ E III, Prop.31.

²⁷ E III, Prop.31, Scolie.

et “normaux” (en fait: normatifs). Suivant la logique du scolie de la proposition 31 de l'Éthique III, l'homme est naturellement poussé à vouloir que les autres vivent selon sa complexion; car il est commun que chacun croie fermement en ce que ses valeurs, ses modes de vie etc., sont supérieurs à ceux des autres. Si nous partons en effet du postulat selon lequel notre vision du monde est celle qui est commune et reconnue, il sera difficile d'accepter ou de tolérer la personne qui a une perspective différente. Lorsque les homosexuels sont méprisés, blâmés et rejetés, c'est justement parce que leur complexion et leur identité sexuelle ne correspondent pas à celles des hommes qui sont différents d'eux. Mieux, leur orientation sexuelle ne cadre pas avec celle que les autres jugent normale et naturelle. Ils sont alors considérés comme des personnes “anormales” et subissent un traitement dégradant dans la société. Les arguments que les adversaires de l'homosexualité utilisent généralement pour discréditer ce choix ont toujours un rapport avec la religion, les valeurs, la culture de ces mêmes protagonistes. “Je ne peux pas accepter l'homosexualité, car cela ne fait pas partie de ma culture”, “L'homosexualité est un péché dans ma religion”. En Septembre 2024, la Côte d'Ivoire était au centre d'une polémique dans laquelle la population manifestait contre le “fléau” de l'homosexualité. “Woubi et lélé” sont les termes que la population ivoirienne utilise pour nommer les homosexuels. L'expression reprise et répétée pendant les manifestations était “A bas les woubis”. Tout individu qui était identifié comme homosexuel était battu par la population. C'est au nom des valeurs, de la coutume africaine en général et ivoirienne en particulier, que cette population a jugé urgent de se lever pour protester contre la “propagande” de l'homosexualité. Cette crise sociale opposant une partie de la population et les personnes homosexuelles a suscité l'intervention de l'opinion internationale, notamment celle du président français. Cette intervention avait pour objectif de rappeler l'importance des identités individuelles et le respect des droits de l'homme en exhortant le président de la Côte d'Ivoire à penser à la possibilité de reconnaître le mariage pour tous afin de faciliter l'harmonie dans la société. Cette suggestion nous amène d'emblée à l'analyse de la seconde raison qui justifie le fait que l'on veut soumettre l'autre à sa complexion.

Cette seconde raison est d'ordre juridique: sur un territoire dont la constitution autorise et exclut certaines actions, contribuant ainsi à mettre en forme la complexion collective, la soumission à cette identité collective devient une obligation. Or, si nous ne pouvons suivre ou respecter les lois établies, parce que notre identité singulière diffère radicalement de celle de la communauté, il peut en effet avoir des regards critiques, des jugements

négatifs à cause de cette différence. C’est davantage ce qui conduit certaines sociétés comme celle de la France à juger le port du voile dans des lieux publics. Dans cette perspective, ce n’est plus la différence en elle-même qui est source de jugement ou de moquerie, mais le refus de respecter les valeurs de la société. Dans la proposition 73 de l’Éthique IV, Spinoza affirme que “l’homme qui est conduit par la Raison est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun que dans la solitude où il n’obéit qu’à lui-même”²⁸, c’est-à-dire que la liberté réside dans le respect des lois, des règles communes de la société.

Pour résumer, cette analyse nous a permis de montrer quelques facteurs qui favorisent le mépris, la haine et la condamnation de la différence. En effet, l’histoire, le désir de soumettre l’autre à sa complexion, qui se manifeste d’une part par la suffisance qui croit que “tout ce qui est contre nos modes soit ridicule et contre raison”²⁹, d’autre part, le devoir social, sont pour nous les causes des critiques, des jugements et de la distance que nous observons encore aujourd’hui.

3. L’intérêt de l’affirmation “ ne pas rire, ne pas juger mais comprendre” et du spinozisme face aux différences aujourd’hui.

Au regard de l’évolution du monde et de l’implication de la science et de la technologie (par exemple la puissance actuelle de l’intelligence artificielle), l’importance et la valeur de la philosophie pourraient sembler à certains égards remises en question. Or, si l’on considère le monde comme un tout complexe composé de nombreuses réalités qui peuvent entrer en conflit, la philosophie contribue à tirer les conséquences des recherches scientifiques et à les confronter aux contradictions de la société. En ce sens, le spinozisme, par l’accent qu’il met sur la recherche des causes, la critique des préjugés, l’affirmation à la fois de l’unité humaine et de la légitimité irréductible des singularités, nous fournit les instruments intellectuels pour ne pas céder aux passions tristes et à leurs conséquences les plus dangereuses. Le principe “ne pas rire, ne pas juger mais comprendre” permet d’aborder rationnellement le problème de la différence qui demeure jusqu’à présent une préoccupation majeure dans les sociétés. Dans cette affirmation, l’accent est à mettre sur le verbe “comprendre” : comprendre les causes de l’exi-

²⁸ E IV, Prop.73.

²⁹ Descartes (2000, 73).

stence des différences. La connaissance est donc la condition pour avoir un regard rationnel et non moqueur ou critique face à ce qui est différent.

Pourquoi cette connaissance des causes est-elle pour Spinoza le moyen par excellence pour dépasser la phase des rires et des jugements et même pour éviter toute sorte de fluctuation de l'âme? Dès lors que l'homme est encore affecté ou contrarié par une personne de même nature que lui, mais qui présente certaines caractéristiques différentes des siennes, notamment la couleur de la peau, l'orientation sexuelle et l'appartenance à une religion, il est attristé, et par conséquent passif. Cette passivité s'explique par la définition de l'affect:

Par affect, j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée et en même temps les idées de ces affections. C'est pourquoi si nous pouvons être cause adéquate de l'une de ces affections, alors j'entends par affect une action; s'il en est autrement, une passion³⁰.

Cette définition de l'affect nous indique l'opposition entre un affect passif et un affect actif et elle introduit la notion de cause adéquate. A la question de savoir pourquoi la connaissance des causes est le moyen le plus sûr pour éviter toute forme de fluctuations de l'âme, nous répondons: connaître les causes des affects ou en être la cause adéquate permet de dompter les affects passifs; à ce moment-là, l'affect est défini comme une action et non plus comme une passion. Chaque cause énoncée dans l'étude qui abordait les origines de la diversité des couleurs de la peau, l'orientation l'homosexuelle et le port du voile, démontre que ces marques identitaires suivent d'une nécessité, naturelle ou historique. Or, "dans la mesure où l'âme comprend toutes choses comme nécessaires, elle a une plus grande puissance sur ces affects, autrement dit, elle en pâtit moins"³¹, par conséquent, qui comprend et qui a connaissance des causes de la diversité de la peau et celle de l'orientation sexuelle, sera moins affecté par leur présence. Autrement dit, si l'on comprend que la pigmentation et la dépigmentation sont le fait du taux de mélanine dans la peau, et que l'homosexualité a des causes psychologiques et biologiques qui ne dépendent pas du libre arbitre, on sera moins contrarié par l'existence de ce qui ne correspond pas à notre complexion. Comprendre ce fait c'est aussi nous donner des moyens de moins pâtir, car "un affect qui est une passion cesse d'être une passion

³⁰ *E III, Déf 3.*

³¹ *E V, Prop.6.*

aussitôt que nous en formons une idée claire et distincte”³². Elle cesse d’être une passion car nous avons, par la connaissance, le secret qui nous permet de comprendre l’affect et donc de le contrarier ou de le minimiser. Un affect dont les causes échappent à notre entendement est plus tenace qu’un autre dont nous formons une idée adéquate. Ainsi, si notre entendement comprend l’existence de la variété des couleurs de la peau et même des civilisations comme une chose nécessaire et naturelle, on souffrira moins – et on fera moins souffrir. Comprendre l’implication du déterminisme et de la nécessité permet d’avoir de la tolérance à l’égard de ce qui est différent de nous, parce que l’on conquiert la maîtrise des affects tristes.

Nous avons souligné de manière générale qu’il faut comprendre les causes qui déterminent une action ou un fait pour acquérir une attitude rationnelle vis-à-vis de ce qui est différent de nous. Autrement dit, s’il arrive que nous joignons faussement une chose ou un effet à une cause par ignorance, la haine ou l’amour que nous avons envers cette chose peut s’estomper si nous avons connaissance de la cause exacte qui détermine cette chose. L’homosexualité, par exemple, est généralement perçue comme l’effet d’une perversion ou d’une dépravation des mœurs; pour les religions (musulmane ou chrétienne), cette orientation sexuelle est prise pour une abomination ou un péché. En effet, on lit dans la Bible: “Tu ne coucheras point avec un homme comme on couche avec une femme, ce serait une abomination”³³, “si un homme couche avec un homme comme on couche avec une femme, ce qu’ils ont fait tous les deux est une chose abominable, ils seront mis à mort, leur sang retombe sur eux”³⁴. Et dans le Coran, Sourate 7: 80-84: “vous livrez-vous à cette turpitude que nul parmi les mondes n’a commise avant vous. Certes vous assouvissez vos désirs charnels avec les hommes au lieu des femmes, vous êtes bien un peuple outrancier”³⁵. Cependant, si l’on considère l’ensemble des causes (psychologiques et biologiques) qui expliquent l’origine de cette préférence sexuelle en écartant la cause de la dépravation des mœurs, on peut réduire les rires, les jugements et la haine envers cette identité sexuelle différente. En effet, si l’âme comprend que la cause à laquelle était communément jointe cette orientation était erronée, alors seront détruites la haine et l’intolérance envers elle. Si l’on juge à tort l’homosexualité dans certaine société, c’est parce que cette pratique est considérée comme le fait du simple décret du libre arbitre.

³² *EV*, Prop.3.

³³ Lévitique, 18, 22.

³⁴ Lévitique, 20, 13.

³⁵ Sourate 7, 80-81.

Spinoza souligne précisément qu'un "affect envers une chose dont nous imaginons qu'elle est libre est plus grand qu'envers une chose nécessaire"³⁶. Or, l'homme qui se lie par amour avec un autre homme est déterminé par des causes qui ne dépendent pas du simple décret de son âme.

Ce qui donne sens à la notion d'identité c'est visiblement cette pluralité de traits physiques et affectifs qui concourent à l'identification d'un homme et à la singularisation de son *conatus*. Le constat qui nous conduit principalement à réactualiser le spinozisme aujourd'hui à partir de l'affirmation "ne pas rire, ne pas juger mais comprendre", c'est cette facilité du jugement et de la critique que les hommes ont encore à l'égard de ce qui n'appartient pas à leur *ingenium* ou de ce qu'ils jugent contre nature. L'intérêt de cette affirmation est de présenter la possibilité, d'un point de vue éthique et philosophique, de réduire cette distance et ce mépris que les hommes ont entre eux à cause de ce qui les distingue. Cette solution que nous proposons à l'aune de la pensée de Spinoza se traduit par "comprendre", comprendre ce qui fonde ces différences et, surtout, comprendre que cette diversité est ce qui fait la grandeur de l'existence.

Conclusion

C'est dans la connaissance des causes de l'existence des différences que nous situons (à l'aune de la pensée de Spinoza) le moyen principal pour sortir l'homme de la caverne où il s'enferme lui-même dans son rejet volontaire ou involontaire de tout ce qui ne cadre pas avec ce qu'il juge bon ou normal. Naturellement, les hommes sont portés à juger et à se méfier soit de ce qu'ils ne comprennent pas, soit de ce qui ne correspond pas à leur propre idéal ou complexion. Donc, lorsque Spinoza définit la puissance de l'âme par "la seule connaissance, tandis que son impuissance, c'est-à-dire sa passion, se mesure seulement à sa privation de connaissance"³⁷, il incite l'homme à rechercher avant tout jugement normatif ou critique les causes d'un affect, d'une action ou d'un fait. Le "ne pas rire, ne pas juger mais comprendre" et l'éthique de Spinoza nous servent encore de fil conducteur aujourd'hui pour résoudre la problématique du rapport de l'homme à la différence. La science et la technologie ne doivent pas être les seuls biens de la modernité et de l'évolution du monde, celles-ci doivent inclure le rapport de l'homme avec la nature et avec les autres hommes.

³⁶ *E V*, Prop.5, démonstration.

³⁷ *E V*, Prop.20, scolie.

“Ne pas rire, ne pas juger, ne pas haïr mais comprendre”

Certes, la différence est une chose qui choque fondamentalement la norme, mais l'âme humaine qui comprend peut saisir les causes qui déterminent l'existence des différences, pour être moins contrariée par leur présence et pour limiter tout jugement excessif. C'est tout cela qui concourt à la construction du sujet actif au sein du déterminisme. “Comprendre” est donc une solution possible à ce refus de la différence³⁸.

Bibliographie

Abréviations: *E, I, III, IV, V* = *Éthique I, III, IV, V*

- Balthazart J. (2010), *Biologie de L'homosexualité*, Wavre, Éditions Mardaga.
- Bible (1988-2004), tr. P. M. Clémencin, Paris: Société biblique française & Éditions du Cerf.
- Ceccarelli P. R. (2009), *Réflexions sur l'homosexualité*, “Chimères”, n. 69, pp. 121-134.
- Coran (2005), trad. Mohammed Chiadmi, Paris: Éditions Tawhid.
- Delevoye C., Giordano F., Van Niel G., Raposo G. (2011), *La biogenèse des mélanosomes: L'échiquier de la pigmentation*, “Médecine/Sciences”, vol. 27, n. 2, pp. 153-162.
- Descartes (2000), *Discours de la Méthode*, tr. D. Moreau, Paris: Librairie Générale Française.
- Platon (2024), *Le Banquet*, tr. L. Brisson, Paris: Flammarion.
- Renan (2020), *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Éditions Ducourt.
- Roudinesco E. (2002), *Psychanalyse et homosexualité: réflexions sur le désir pervers, l'injure et la fonction paternelle*, “Cliniques méditerranéennes”, n. 65, pp. 7-34.
- Spinoza (2020), *Éthique*, tr. P.-F. Moreau, Paris: PUF.
- Spinoza (1966-2022), *Traité Politique*, tr. C. Appuhn, Paris: Garnier Frères.

³⁸ Nous tenons cependant à souligner que cette formule, “ne pas rire, ne pas juger mais comprendre”, n'est pas un appel au chaos moral ou éthique, au sens où il faudrait tout accepter et tolérer en son nom: il s'agit ici des différences qui ne dépendent pas de choix individuels.

L'incorporation du discours chez Bourdieu

Vers une interprétation spinoziste

Cécile Hellian

The Incorporation of Discourse in Bourdieu's Work: Towards a Spinozist Interpretation

Abstract: It's rare that bodies succeed to change after a decision formulated in language. Others' prescriptions about our actions often fail to product an effect up to our expectations. Regularly, Pierre Bourdieu notes this failure of the body's modification through words. He also criticizes for example Sartre, some Marxists or feminists who fail to change their practices deeply, for not taking into account the impotence of discourses. Being awareness of a problem doesn't allow to change radically practices. If mind resist against the symbolic order, bodies resist against the mind to bring about a real transformation for Bourdieu. But he never addresses this resistance head-on because this object of study is only peripheral for him. He also conserves a duality between body and mind. The problem of the body's modification through speech can, however, be reconfigured thanks to a theory based on the unity of body and mind. Starting from this unity conceived by Spinoza, the problem appears more complex. A typology of cases of body resistance to discourse can then be outlined. From these cases, the modification of body and mind is then conceivable.

Keywords: Modification; Changement; Body; Mind; Language.

Introduction

Dans la mesure où les régularités constituent l'objet principal des travaux de Pierre Bourdieu, la modification des corps ne constitue pas son objet. Bien que le vocabulaire relatif au corps, entendu au sens d'opérateur de la pratique mais aussi d'"inconscient"¹ capable de "pense[r]"², abonde à partir 1972 avec la publication de *L'Esquisse d'une théorie de la pratique*, jusqu'à des œuvres tardives comme *La domination masculine* ou les *Méditations*

* CESSP – EHESS (cecile.hellian@gmail.com; ORCID : 0009-0004-2021-6375).

¹ Bourdieu (2002b, 14).

² Bourdieu (2000, 296).

*pascalien*nes, la question concernant la capacité des corps à se transformer se trouve mentionnée de façon allusive et ne fait jamais l'objet d'une étude à part entière. Si le terme "incorporation" disséminé régulièrement dans son œuvre, nomme explicitement la possibilité d'un processus de modification du corps, il demeure seulement à l'état thématique et n'est jamais conceptualisé. Bourdieu emploie le plus souvent ce thème pour contredire ses adversaires qui présupposent un agent calculateur et rationnel ou une origine naturelle des pratiques. Or le sociologue semble opposer parfois les réactions du corps à la volonté : les prises de conscience sont souvent impuissantes à opérer un changement dans le corps qui se traduirait dans la pratique. Mais l'objet d'étude que constitue la modification du corps n'est jamais véritablement abordé par Bourdieu. Sa focalisation sur les régularités le conduit aussi, à plusieurs reprises, à constater l'échec des corps à se modifier. Ainsi dans *La domination masculine*, Bourdieu affirme l'insuffisance des prises de conscience pour parvenir à s'extraire de la domination. Il souligne le fait que les discours ne suffisent pas à modifier les corps et leurs pratiques : "[l]es passions de l'habitus dominé"³, la "relation sociale somatisée"⁴ ne peuvent être transformées "par un simple effort de la volonté, fondé sur une prise de conscience libératrice"⁵. Il ne suffirait pas d'identifier théoriquement les ressorts de la domination pour parvenir à en déjouer les effets sur les corps et les pratiques. C'est la raison pour laquelle, dans un contexte de domination, le rougissement et la gêne peuvent perdurer malgré les protestations de la conscience. Il est ainsi possible "de se soumettre, fût-ce malgré soi et à son corps défendant, au jugement dominant"⁶ et ce "clivage du moi"⁷ résulte selon le sociologue de "la complicité souterraine qu'un corps qui se dérobe aux directives de la conscience et de la volonté entretient avec les censures inhérentes aux structures sociales"⁸. Tout se passe donc comme si l'incorporation des discours n'ayant jamais été prise pour objet à part entière par Bourdieu, demeurerait à la fois un point aveugle et une piste d'étude valable. Il demeure que lorsque Bourdieu mentionne le pouvoir du langage sur le corps, il constate principalement l'échec de la transformation du corps par les mots.

³ Bourdieu (2002, 60).

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

Toutefois, dans *Langage et pouvoir symbolique* Bourdieu définit le langage, par opposition à la “*philosophie intellectualiste*”⁹ comme “un instrument d’action et de pouvoir”¹⁰. Seulement, cet instrument se trouve monopolisé par les agents dominants. Cela signifie que le langage instrumentalisé par les dominants n’a pas de pouvoir intrinsèque. Les mots n’ont de pouvoir que parce que les agents dominés ont incorporé des schèmes de perception qui les conduisent à reconnaître la valeur d’un discours dominant. Dans les *Méditations pascaliennes*, Bourdieu se réfère à Spinoza pour montrer que l’*obsequium* est constitutif du “rapport de *soumission* souvent insurmontable qui unit tous les agents sociaux, quoi qu’ils en aient, au monde social dont ils sont, pour le meilleur et pour le pire, les produits”¹¹. En indiquant le caractère insurmontable de cette soumission, Bourdieu ne traite pas le problème de l’émancipation qui n’est certes pas son objet, mais qui demeure pourtant entier. De ce fait, un discours sur l’émancipation ne peut avoir de pouvoir sur les dominés si ces derniers n’incorporent pas les schèmes conduisant à l’émancipation. Or pour Bourdieu c’est seulement à partir de nouvelles structures que ces schèmes pourraient être incorporés. Le langage qui ne s’appuierait pas sur les structures d’un pouvoir légitime demeurerait donc impuissant pour modifier le corps.

Nous partirons du point aveugle que constitue l’émancipation par le langage chez Bourdieu pour comprendre cette omission à l’aide de la pensée de Spinoza et conceptualiser la modification du corps par les mots. L’articulation de ces auteurs vise à appliquer la méthode du “structuralisme génétique”¹² que Bourdieu formule dans *Sur l’Etat*. Cette méthode consiste à revenir sur la naissance d’un objet pour retrouver les problèmes qui ont été formulés au moment de sa genèse. Or Spinoza a pensé la corporéité du langage et ses effets affectifs à travers la perspective qui affirme l’unité du corps et de l’esprit. Le XVII^e siècle constitue en effet une période de re-définition cruciale des rapports entre le corps et l’esprit et l’affirmation de leur unité par Spinoza peut permettre de surmonter la dissociation que Bourdieu instaure entre l’esprit et le corps – dans son analyse des objections de la conscience à la soumission du corps.

⁹ Bourdieu (2001, 59).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Bourdieu (1997, 250).

¹² Bourdieu définit ainsi ce concept : “Ce structuralisme génétique, [...] consiste à dire qu’une des manières de comprendre un fonctionnement social est d’en analyser la genèse, à une justification scientifique” (2012, 156).

En premier lieu nous montrerons que chez Bourdieu le langage n'est performatif que lorsque celui qui parle détient des institutions le pouvoir de soumettre le corps d'autrui. La modification sera entendue comme le processus d'incorporation de la soumission. A partir de la pensée de l'unité du corps et de l'esprit, nous expliquerons à la fois ces cas d'inertie et de modification du corps par le langage. Ceci sans faire intervenir l'idée que la prise de conscience serait libératrice à elle seule – idée critiquée par Bourdieu à juste titre. Nous étudierons enfin les conditions de possibilité d'une transformation du corps et de l'esprit à la hauteur des attentes des hommes chez Spinoza.

1. L'impuissance du langage sans les institutions

Si le langage n'est performatif selon Bourdieu que lorsque celui qui parle détient des structures le pouvoir de soumettre le corps d'autrui, comment penser une modification émancipatrice qui implique l'incorporation de nouvelles structures ? Bourdieu définit le corps comme "pense-bête"¹³ et montre que les dispositions sont apprises dans les *Méditations* pascaliennes, à travers des injonctions qui peuvent être explicites¹⁴ :

Aussi bien dans l'action pédagogique quotidienne ('tiens-toi droit', 'tiens ton couteau de la main droite') que dans les rites d'institution, cette action psychosomatique s'exerce souvent au travers de l'émotion et de la souffrance, psychologique ou même physique, celle notamment que l'on inflige en inscrivant des signes distinctifs, mutilations, scarifications ou tatouages, à la surface même des corps¹⁵.

La mémorisation c'est-à-dire la rétention dans le corps ou l'inconscient des lois du monde social, permet selon lui la production des habitus. De surcroît, si les habitus sont produits par le langage c'est parce que les mots s'adressent directement au corps. Le corps en tant qu'interprète du langage est capable de comprendre des paroles selon le sociologue, puisque le corps est capable de penser. Il y a donc une immédiateté de la soumission des corps par le langage du pouvoir. En effet, le corps hiérarchise directement le discours des autres en fonction de la sélection qu'opère le pouvoir. Les lois inscrites dans les corps diffèrent et distinguent les agents entre eux selon leur position dans l'espace social, de sorte que la volonté et la prise

¹³ Bourdieu (1997, 204).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ (ivi, 205).

de conscience ne peuvent opérer de changement dans les habitus qui constituent des réflexes profondément ancrés dans l'inconscient :

Les passions de l'habitus dominé (du point de vue du sexe, de la culture ou de la langue), relation sociale somatisée, loi du corps social convertie en loi du corps, ne sont pas de celles qu'on peut suspendre par un simple effort de la volonté, fondé sur une prise de conscience libératrice. Celui que submerge la timidité se sent trahi par son corps, qui reconnaît des interdits ou des rappels à l'ordre paralysants, là où un autre, produit de conditions différentes, apercevrait des incitations ou des injonctions stimulantes¹⁶.

Le langage articulé se trouve donc impuissant pour déjouer une réaction de timidité comme le rougissement ou la gêne. Quand bien même la volonté s'opposerait à la gêne, le corps ou l'inconscient trahissent l'effort de la volonté de maîtriser le corps. Dans cette mesure, la soumission n'est pas une reconnaissance c'est-à-dire un acte de reconnaissance effectué par l'esprit. Ce n'est pas l'esprit qui opère la soumission, mais directement le corps compris au sens d'inconscient. Dans *Langage et pouvoir symbolique*, Bourdieu montre que la puissance d'une injonction, c'est-à-dire son efficacité immédiate sur les corps réside dans son caractère implicite :

Tout permet de supposer que les instructions les plus déterminantes pour la construction de l'habitus se transmettent sans passer par le langage et par la conscience, au travers des suggestions qui sont inscrites dans les aspects les plus *insignifiants* en apparence des choses [...] ¹⁷.

Le corps se soumet à l'autorité à travers la perception des signes corporels comme "les manières de regarder, de se tenir, de garder le silence, ou même de parler ('regards désapprobateurs', 'tons' ou 'airs de reproche')"¹⁸. Dans certains cas même, comme le montre le sociologue, il n'est besoin ni de vouloir, ni d'ordonner la domination pour que la structure soumette le corps d'autrui. La soumission présente une dimension automatique. Ce n'est donc pas une modification du corps par le langage qui s'opère dans la soumission à ces injonctions, mais une reproduction à l'identique de la soumission à l'autorité qui est toujours précédée d'actes de reconnaissance antérieurs. La structure a donc déjà été incorporée lorsque l'agent se soumet à ces suggestions. Celle-ci est perceptible à travers des signes qui demeurent à l'état implicite de sorte qu'elle rend directement la domination

¹⁶ (ivi, 259).

¹⁷ Bourdieu (2001, 79).

¹⁸ *Ibidem*.

effective dans les corps. De ce fait, ce n'est pas le langage articulé, la parole ou l'écrit, qui produisent les corps intimidés. Lorsque la soumission se traduit par la timidité, ce sont des signes qui symbolisent la structure et qui fonctionnent comme un "code secret"¹⁹ qui plie les corps d'une certaine façon et d'autant mieux que le langage articulé n'est pas intervenu. Cette domination est d'autant plus difficile à déconstruire d'abord parce qu'elle opère en deçà du langage articulé et que par conséquent, ces signes sont difficiles à identifier ; et de surcroît ces signes s'avèrent difficiles à nommer comme s'ils étaient marqués par un tabou qui prescrirait la légitimité des dominants et donc de la domination elle-même. Les corps résistent à la modification et demeurent régulièrement soumis, aussi parce que les signes de la domination sont institués et de ce fait, semblent présenter une dimension sacrée. Mais la modification qui était entendue jusqu'ici comme le fait de soumettre le corps d'autrui implique que le dressage du corps ait précédé ces suggestions ou injonctions silencieuses pour que la soumission soit engendrée.

Un discours n'est performatif qu'à la seule condition qu'il soit prononcé depuis un lieu du pouvoir qui le rende légitime. Dans cette mesure, le langage illégitime du point de vue de l'institution ne peut faire autorité et modifier les corps. Les échecs des discours de résistance au pouvoir s'expliquent par cette localisation à la marge des discours de résistance. Bourdieu, dans *La domination masculine*, critique l'idée qu'une "prise de conscience" pourrait de manière "automatique" affranchir les femmes de la domination. Ainsi "la révolution symbolique qu'appelle le mouvement féministe ne peut se réduire à une simple conversion des consciences et des volontés"²⁰, pour conclure :

[...] on ne peut attendre une rupture de la relation de complicité que les victimes de la domination symbolique accordent aux dominants que d'une transformation radicale des conditions sociales de production des dispositions qui portent les dominés à prendre sur les dominants et sur eux-mêmes le point de vue même des dominants²¹.

En raison de la complicité de l'inconscient avec la domination, une conversion des esprits ne peut suffire à la conversion des corps.

En se focalisant sur la soumission à la domination, Bourdieu n'envisage pas véritablement la libération des agents malgré le maintien des structures de domination. Dans les textes des *Méditations pascaliennes*, l'un des seuls

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Bourdieu (2002a, 64).

²¹ *Ibidem*.

passages où il mentionne la possibilité d'une modification du corps par la transformation des habitudes, il rappelle de nouveau que la transformation de l'esprit s'opère véritablement seulement à partir de la transformation des pratiques :

Et c'est encore un effet de l'illusion scolastique que de décrire la résistance à la domination dans le langage de la conscience – comme toute la tradition marxiste et aussi ces théoriciennes féministes qui, cédant aux habitudes de pensée, attendent l'affranchissement politique de l'effet automatique de la 'prise de conscience' – en ignorant, faute d'une théorie dispositionnelle des pratiques, l'extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans les corps. Si l'explicitation peut y aider, seul un véritable travail de *contre-dressage*, impliquant la répétition des exercices, peut, à la façon de l'entraînement de l'athlète, transformer durablement les habitus²².

Le contre-dressage, qui ne constitue pas l'objet d'étude de Bourdieu, est toujours abordé de façon allusive. Ce caractère tronqué de l'analyse ne permet pas d'aborder véritablement le problème du contre-dressage et la durabilité de ses effets. Toutefois, comme l'a indiqué Pierre Macherey, il y a chez Bourdieu une reprise du thème pascalien de la répétition des gestes de la foi pour accéder à la croyance. Il résume la doctrine pascalienne en l'associant à la sociologie de Bourdieu ainsi : "agenouillez-vous et vous croirez"²³. Il n'y a donc qu'une piste dessinée par Bourdieu, dans le sillage de celle de Pascal pour suggérer les modalités de la modification du corps.

En somme, s'extraire de la domination seul et en dehors de la reconnaissance institutionnelle semble rare, voire presque impossible, notamment du fait de l'automaticité des réflexes de soumission. Dans le post-scriptum du texte de *La domination masculine*, où Bourdieu envisage une mise en suspens de la violence symbolique dans l'amour et l'amitié qui constituent selon lui, une "sorte de trêve miraculeuse"²⁴, il indique aussi la "pleine réciprocité"²⁵ que nécessite la production de cette modalité relationnelle à autrui. Cette réciprocité qu'il qualifie de non-violente, demande non seulement un arrachement à la violence symbolique mais aussi un effort constant pour faire perdurer celui-ci :

Mais comme le dit bien Sasha Weitman, la coupure avec l'ordre ordinaire ne s'accomplit pas d'un coup et une fois pour toutes. C'est seulement par un tra-

²² Bourdieu (1997, 248).

²³ Macherey (2002).

²⁴ Bourdieu (2002a, 149).

²⁵ Bourdieu (ivi, 150).

vail de tous les instants, sans cesse recommencé, que peut être arrachée aux eaux froides du calcul, de la violence et de l'intérêt 'l'île enchantée' de l'amour [...]²⁶.

Les cas de l'amour ou de l'amitié constituent donc pour Bourdieu des exceptions aux échanges quotidiens des relations de domination. L'opération d'une coupure avec l'ordre social établi n'est toutefois pas élaborée par Bourdieu. La complicité des corps n'est pas pensée à partir d'une conceptualisation du désir. Le seul texte qui aborde frontalement la question du rapport entre les désirs et les institutions est l'Avant-propos de *L'autobiographie d'un paranoïaque* de Jacques Maître, qui prend la forme d'un dialogue de l'auteur avec Pierre Bourdieu. Dans cet extrait de texte, Bourdieu écrit à propos de la psychanalyse – en comparant son rôle à celui de la religion : “En changeant l'espace des expressions possibles et légitimes du désir, on change les désirs. Les institutions sont travaillées par les désirs, mais elles travaillent les désirs”²⁷. Le changement des objets de désir s'opère donc par des changements structuraux et la psychanalyse n'y est pas entièrement étrangère pour le sociologue. Or la psychanalyse travaille les désirs par la médiation de la parole ce qui constitue une indication primordiale pour comprendre la possibilité de modifier le corps par le langage articulé.

2. Puissance et impuissance des mots

Dès lors, comment expliquer à la fois les cas d'inertie et de modification du corps par la médiation du langage sans faire intervenir la nécessité de la prise de conscience ? Autrement dit, pour quelles raisons le discours prescriptif présente-il une puissance ou une impuissance extrêmement variable ? Précisons que le corps est pensé par Spinoza toujours dans une unité avec l'esprit et qu'aucune interaction entre le corps et l'esprit n'est donc possible. Au contraire Bourdieu s'interrogeait sur les conditions nécessaires pour que le langage produise une modification dans le corps lorsqu'il remarquait le clivage entre le corps et l'esprit par la volonté de taire des réactions de gêne du corps soumis à la violence symbolique. En examinant ce problème à partir de la pensée de Spinoza il faut désormais tenir compte de l'unité du corps et de l'esprit et considérer le corps comme “l'objet de

²⁶ Bourdieu (2002a, 149).

²⁷ Bourdieu (1994i, XVII).

l'esprit"²⁸, composé de parties, et qui ne constitue donc pas une substance, mais un "certain rapport"²⁹ de mouvement et de repos entre ses parties.

Pensé à partir de cette unité, le langage modifie nécessairement le corps en même temps que l'esprit chez Spinoza. La question de savoir si le langage peut modifier le corps se trouve donc d'emblée réglée chez le philosophe puisque le langage présente une dimension corporelle qui modifie toujours le corps. Les mots chez Spinoza, constituent des sons articulés c'est-à-dire des phonèmes qui ne sont donc pas immatériels mais corporels. Le mot "*pomum*" affecte le corps de celui qui l'entend. Mais ce son "*pomum*" est aussi ordonné à une image imprimée dans le corps, celle du fruit chez le Romain. À ces sons sont donc associées des images des choses présentes dans le corps, elles-mêmes corrélées à des pensées de l'esprit. Le fait de penser à une pomme en entendant le mot "*pomum*" pour un Romain relève de l'habitude partagée par ses interlocuteurs d'avoir associé ce vocable à l'image du fruit et enfin cette image à une pensée. Dans le scolie de la proposition 18 de la deuxième partie, Spinoza part de l'enchaînement apparemment arbitraire des pensées, pour remonter à l'enchaînement des images des choses dans le corps. Ainsi le mot "*pomum*" modifie le corps au moment de l'apprentissage de la langue en ordonnant les images des choses chez le Romain qui "a souvent entendu le mot *pomum* alors qu'il voyait le fruit"³⁰. Le langage modifie donc le corps en associant à ces sons des images représentées.

Mais l'absence de modification du corps dont parle Bourdieu peut aussi être comprise – une fois relue à travers la pensée spinoziste – au sens de la modification de la force des affects. Pour le philosophe, c'est la trop grande force d'une affection, lorsqu'elle adhère tenacement, qui peut empêcher la modification du corps par le langage. Il mentionne la situation où nous sommes capables de formuler un discours raisonnable sans parvenir à l'appliquer : "quand nous sommes en proie à des affects contraires, nous voyons le meilleur et faisons le pire"³¹. Les exemples de la bavarde, du fou et de l'enfant qui "croient [...] que c'est par un libre décret de l'Esprit qu'ils parlent, alors pourtant qu'ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à parler"³² montrent qu'une impulsion qui acquiert une trop grande force, c'est-à-dire une force supérieure à celle des autres impulsions, ne peut être

²⁸ E II, 13. Nous citons dans l'ensemble du texte la traduction de Bernard Pautrat.

²⁹ E IV, 24, démonstration.

³⁰ E II, 18, sc 2.

³¹ E III, 2, sc.

³² E III, 2, sc.

contenue. Le discours au sujet de la volonté est impuissant, en lui-même à contenir ces paroles, s'il n'est accompagné d'un autre affect capable de triompher du premier affect. Par exemple, en psychanalyse le cas de la perlaboration montre qu'il est possible que le patient résiste au langage du psychanalyste : ses paroles n'atteignent pas affectivement le patient. Ce ne peut donc pas être le discours qui prescrit la libération qui serait capable de produire la modification. C'est seulement en tenant compte de la force des impulsions, en lutte les unes contre les autres, qu'il est possible d'amorcer la réalisation d'un désir nouveau. Pour modifier une habitude, il faut donc prendre en compte les impulsions. La force de connexion entre les images dont on a l'habitude peut empêcher la modification comme on le voit dans le scolie 2 de la proposition 18 d'*Éthique* II, où Spinoza précise que le Romain doit avoir "souvent" entendu le mot *pomum* pour se rappeler les images des choses. La force de connexion des images des choses se modifierait alors par des paroles qui agenceraient d'une nouvelle façon les mots. Ces choses ne seraient pas comprises immédiatement, mais après une répétition de ce nouvel agencement. Des préjugés font obstacle à la compréhension comme le montre le début de l'appendice d'*Éthique* I :

En outre, partout où l'occasion s'en est présentée, j'ai eu soin d'écarter les préjugés qui pouvaient empêcher qu'on perçût mes démonstrations ; mais comme il reste encore nombre de préjugés susceptibles eux aussi, et même au plus haut point, maintenant comme avant, d'empêcher les hommes d'embrasser l'enchaînement des choses de la manière dont je l'ai expliqué, j'ai pensé qu'ici il valait la peine de les faire comparaître à l'examen de la raison³³.

Mais il faudrait aussi répéter ces nouvelles paroles comme Spinoza le précise à la fin du scolie d'*Éthique* II proposition 3 : "Je demande seulement au Lecteur, *encore et encore, d'examiner une fois et encore une autre fois* ce qu'on a dit à ce sujet [...]"³⁴. L'insistance du philosophe sur la nécessité d'examiner à plusieurs reprises les démonstrations de l'œuvre montre qu'un effort d'attention est nécessaire pour saisir les idées : "*iterum atque iterum rogo*, ut, quae in prima parte, ex Propositione 16 usque ad finem de hac re dicta sunt, semel, *atque iterum* perpendat". La répétition des paroles est donc décisive pour lier entre elles les images dans les corps et l'esprit.

Aussi les états d'irrésolution constituent un autre cas d'échec de la modification du corps par le langage. Dans le scolie de la proposition 17 de la troisième partie, Spinoza définit l'irrésolution comme : "Cet état de l'E-

³³ E I, appendice.

³⁴ E II, 3.

sprit qui naît de deux affects contraires s'appelle *flottement d'âme* [...]”³⁵. Chantal Jaquet explicite la *fluctuatio animi* comme des “oscillations [qui ne peuvent] déboucher sur un équilibre”³⁶. Ces oscillations sont comparables selon Spinoza à celles du doute. Les affections du corps peuvent donc en raison de leur multiplicité s'opposer ou entrer en concurrence les unes avec les autres sans qu'une seule parvienne à vaincre les autres par sa force. Dès lors l'inertie des corps ne manifeste pas tant l'insensibilité des corps aux mots qu'une contradiction entre les affects ou la trop grande force d'un affect qui rive le corps à certains objets de désir. Le cas du discours prescriptif qui interdit des comportements au lieu de jouer sur la puissance de l'affection n'est le plus souvent pas opérant sur le corps dans la mesure où il ne tient pas compte de la force des affects et de la possibilité de leur agencement. Au mieux, celui qui tient un discours prescriptif nourrit l'illusion que sa parole peut réagencer les affections par la crainte de l'interdit.

3. Les conditions de la modification par le langage

Bien que certains corps demeurent dans l'inertie en raison des forces qui les lestent de certains affects, d'autres disposent d'une plasticité certaine. Ainsi de longs discours peuvent laisser les corps et les esprits dans une inertie totale tandis qu'une seule parole peut déclencher une réaction très vive, c'est-à-dire qu'elle peut produire une forte dépense d'énergie que Frédéric Lordon qualifie – en se référant à la distinction faite par Marx entre le “travail mort” et le “travail vivant” – d’“énergie morte”³⁷. Il désigne ainsi la quantité d'énergies qui se trouvent “concentrées en ce point particulier de la structure, énergies accumulées sous les formes les plus diverses – matérielle, symbolique, etc.”³⁸. Le caractère traçable des corps et des esprits dépend de l'histoire des dispositions individuelles et collectives. Le rapprochement que Frédéric Lordon effectue entre Bourdieu et Spinoza permet d'articuler les structures institutionnelles et les désirs, ce que Bourdieu avait seulement ébauché dans l'Avant-propos dialogué avec Jacques Maître.

Spinoza énonce les causes de la modifiabilité des parties du corps humain dans le postulat 5, de la deuxième partie de l'*Éthique*. Il écrit qu'une partie du corps humain est modifiable, c'est-à-dire susceptible d'être affectée à condition qu'elle soit “molle”, c'est-à-dire, comme le montre

³⁵ E III, 17, sc.

³⁶ Jaquet (2014, 156).

³⁷ Lordon (2012, 72).

³⁸ *Ibidem*.

Lorenzo Vinciguerra, qu'elle soit un "champ de traçabilité"³⁹, "apte [...] à être revêtu[e] de traces"⁴⁰. La seconde condition est qu'une autre partie du corps humain soit "fluide" dans ce même corps, c'est-à-dire précise Lorenzo Vinciguerra qu'elle "n'oppose pratiquement pas de résistance"⁴¹ et ne retienne "quasiment pas les traces des corps extérieurs"⁴². La troisième condition de la traçabilité implique une certaine fréquence de l'impression. La détermination de la partie fluide par un corps extérieur, à venir frapper *souvent* la partie molle permet cette impression des traces. Autrement dit, cette physique de la modification suppose que les corps doivent être structurés et disposés d'une certaine manière au sein de leurs parties pour pouvoir être modifiés. Les parties du corps humain, pour être disposées à la modification doivent non seulement être traçables par la mollesse, donc modifiables, mais aussi capables de modifier c'est-à-dire d'imprimer la forme du corps extérieur, par leur fluidité. La traçabilité des parties du corps humain implique qu'un interlocuteur produise des affects en tenant compte des dispositions⁴³ de l'individu à affecter.

Comme le montre la proposition 55 d'*Éthique* III, la tristesse naît de l'imagination de l'impuissance de l'esprit : "Quand l'Esprit imagine son impuissance, par là même il est attristé"⁴⁴. Pour diminuer la force d'un affect qui est cause d'impuissance, il faut donc imaginer que le comportement auquel on aimerait renoncer est source de tristesse. La tristesse résulte de l'imagination de l'impuissance. Mais cette imagination est d'autant plus puissante si elle est engendrée par la parole d'autrui, car la proposition 29 de la troisième partie de l'*Éthique* indique : "Nous nous efforcerons également de faire tout ce que nous imaginons que les hommes considèrent avec Joie, et au contraire nous aurons de l'aversion à faire ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion"⁴⁵. Les paroles des autres se situent donc au centre de la production d'un changement dans le corps et l'esprit. Or le corollaire de la proposition 55 précise que "Cette Tristesse est de plus en plus alimentée s'il s'imagine blâmé par d'autres"⁴⁶. Le blâme accroît la tristesse de l'Esprit, et diminue les capacités du corps qui ne sera

³⁹ Vinciguerra (2018, 21).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Vinciguerra (ivi, 129).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Lantoine (2019).

⁴⁴ E III, 55.

⁴⁵ E III, 29.

⁴⁶ E III, 55, corollaire.

affecté que par des images qui se joindront à de la honte. L'exemple des paroles comme le blâme ou la louange illustre la façon dont le discours diminue ou accroît la puissance d'agir comme le montre Spinoza à la fin du scolie de la proposition 29 d'*Éthique* III : "[...] la Joie avec laquelle nous imaginons une action d'autrui par laquelle il s'efforce de nous délecter, je l'appelle Louange ; et la Tristesse avec laquelle, au contraire, nous avons en aversion une action d'autrui, je l'appelle Blâme."⁴⁷ La louange et le blâme conduisent l'individu à imaginer sa puissance ou son impuissance et donc à les faire varier. Le jugement d'autrui constitue donc un facteur d'augmentation et de diminution de la puissance d'agir. En traduisant des états des corps extérieurs, comme le montre le scolie de la proposition 29 de la troisième partie, le langage imprime dans le corps les perceptions des autres, le langage peut donc augmenter ou diminuer la puissance d'agir du corps. C'est parce que les paroles nous donnent accès à la façon dont autrui se représente nos actions que la modification peut se produire.

Bien que l'approfondissement de la pensée de Bourdieu au regard de celle de Spinoza ne puisse être réalisé par articulation avec la cinquième partie de l'*Éthique* qui sort du régime de la servitude passionnelle, il importe d'indiquer que la compréhension des causes peut elle aussi constituer un facteur de transformation du corps et de l'esprit. Le cas du psittacisme, où l'individu répète une opinion sans la comprendre, montre que le langage ne peut pas modifier le corps si l'idée demeure inadéquate. Si l'idée n'a pas fait l'objet d'une définition et d'une déduction, elle n'est pas capable de produire un nouvel affect. Sortir de la passivité impliquera de comprendre les causes de la passion. Selon Céline Hervet⁴⁸, cette démarche implique une unité et non plus une division entre une recherche rationnelle des causes des passions d'une part, et d'autre part l'application pratique de cette recherche. Aussi dans *Le devenir actif chez Spinoza*, Pascal Sévérac montre que plusieurs opérations de l'esprit sont nécessaires pour procéder à la compréhension d'un affect comme l'envie. L'idée confuse, par exemple l'envie, peut être comprise comme le montre la proposition 4 de la cinquième partie : "en tant que cet affect, l'envie, est une modalité de la nécessité naturelle"⁴⁹. Ainsi au lieu d'imaginer avec envie autrui, il est préférable de "penser aux propriétés de la nature humaine qui expliquent [...]"⁵⁰ cette envie. Il conclut : "Ce faisant, nous séparons l'affect de tri-

⁴⁷ E III, 29.

⁴⁸ Hervet (2011).

⁴⁹ E V, 4.

⁵⁰ Sévérac (2005, 380-382).

stesse constitutive de l'envie de l'idée de sa cause"⁵¹. Alors nous détruisons l'affect de tristesse qu'était l'envie et joignons à celle-ci "d'autres pensées"⁵² comme le démontre Spinoza dans la proposition 2 de la cinquième partie. Cependant, Spinoza écrit dans le scolie de la cinquième partie de l'*Éthique* proposition 10, qu'"aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects"⁵³, nous ne pouvons "concevoir la droite règle de vie, autrement dit les principes de vie certains, les graver dans notre mémoire, et les appliquer sans cesse aux choses particulières". Par conséquent avant d'accéder à une connaissance parfaite des causes, il peut être utile de répéter des "principes de vie certains" pour marquer la mémoire.

Dans le cas des affects qui "adhère[nt] tenacement à l'homme", il est nécessaire de distinguer le discours prescriptif, de l'analyse des causes capable de produire de nouveaux affects. Le cas de l'ivrogne par exemple, qui connaîtrait les causes déterminantes de ses excès mais qui ne parviendrait pas cependant arrêter de céder à son impulsion montre les limites du discours prescriptif. Spinoza indique dans la proposition 7 de la quatrième partie : "Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer". La raison doit alors, en changeant les habitudes, être aidée par des affects capables de modifier le comportement. Comme Frédéric Lordon le montre dans *Capitalisme, désir et servitude*, les agents dominés se trouvent "rivés" à certains désirs, inégalement distribués, ce qui implique un "rétrécissement" de la capacité à désirer. La possibilité de s'extraire de la capture du désir par un seul objet, réside dans "l'invention et l'affirmation de nouveaux objets de désir, de nouvelles directions dans lesquelles s'efforcer". Il se réfère à Pascal Sévérac qui a souligné "une symétrie trop peu aperçue, celle par laquelle Spinoza définit la puissance d'agir comme pouvoir d'affecter et d'être affecté". Pour multiplier les affections, la multiplication des causes des affections est nécessaire comme le montre la Proposition 8 de la cinquième partie de l'*Éthique* : "Plus il y a de causes qui concourent ensemble à exciter un affect, plus il est grand". Dans cette mesure la modification qui s'opèrerait de manière collective pourrait permettre de multiplier les causes de l'affection, et la définition 13 de l'*Éthique* II peut permettre d'explicitier les lois de la communication d'un "certain rapport de mouvement et de repos" comme l'a montré Frédéric Lordon dans *Imperium*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² E V, 2.

⁵³ E V, 10 scolie.

Conclusion

La modification des pratiques peut certes être comprise à partir de l'étude du corps et de ce qu'il peut recevoir comme variations de mouvement et de repos. Mais cette étude de l'aspect corporel de la modification ne peut résulter ni d'une coupure entre le corps et l'esprit ni de la pensée de leur interaction. En niant l'efficacité des prises de conscience sur la modification des pratiques, Bourdieu tentait de se défaire notamment du dualisme sartrien qui affirmait la puissance de la conscience. Dans un mouvement pascalien, Bourdieu opposait toujours le corps et l'esprit en suggérant que la modification ne devait pas s'effectuer par la conscience, mais par le corps lui-même. Comme le soulignait Pierre Macherey, pour Bourdieu comme pour Pascal, le processus de la croyance commence par mettre les hommes "littéralement à genoux"⁵⁴. Mais cette hypothèse suggère que l'apprentissage par le corps permettrait de modifier l'esprit. Bourdieu ne semble pas s'extraire véritablement du dualisme, c'est-à-dire de l'interaction et de l'opposition du corps et de l'esprit. L'un des indicateurs symptomatiques de ce dualisme réside dans l'idée que le corps pense. Or si le corps est capable de penser, une confusion apparaît en creux entre les fonctions du corps et celles de l'esprit. Aussi le fait que Bourdieu se situe dans le sillage de Pascal ne lui permet pas de s'extraire de cette ontologie qui pense l'interaction du corps et de l'esprit. Malgré la tentative de Bourdieu de rompre avec toute ontologie, cette ontologie pascalienne est néanmoins présente par défaut et ne permet pas de comprendre véritablement ce qui se joue dans la modification du corps et de l'esprit alors pensés dans leur unité. Il ne s'agit plus avec Spinoza de répéter les gestes de la foi pour produire la croyance, ni d'accroître l'effort de la volonté pour modifier le corps. Un retour sur l'ontologie spinozienne qui pense l'unité du corps et de l'esprit permet non seulement de dépasser l'idée de l'interaction mais aussi d'aborder la modification à partir d'un déterminisme rigoureux. Surmonter l'idée que l'interaction serait une cause préalable et nécessaire pour produire la modification permet de reposer la problématique de la modification du corps comme une modification du corps *et* de l'esprit d'une part. D'autre part, la détermination ne se situe plus au sein de l'interaction des deux pôles, mais dans l'affection.

⁵⁴ Macherey (2002).

Bibliographie

Ouvrages :

- Bourdieu P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil.
(2000), [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Seuil.
(2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil.
(2002a), [1998], *La domination masculine*, Paris : Seuil.
(2002b), [1980], *Questions de sociologie*, Paris : Minuit.
(2012), *Sur l'État*, Paris : Seuil.
Hervet C. (2012), *De l'imagination à l'entendement. Puissance du langage chez Spinoza*, Paris : Classiques Garnier.
Jaquet C. (2014), *Les transclasses ou la non-reproduction*, Paris : PUF.
Lantoine J.-L. (2019), *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, Lyon : ENS éditions.
Sévérac P. (2005), *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris : Honoré Champion.
Spinoza, (2010), *Éthique*, Traduction Bernard Pautrat, Paris : Seuil.
Vinciguerra L. (2018), *Spinoza et le signe. La logique de l'imagination*, Paris : Vrin.

Chapitres d'ouvrages :

- Bourdieu P. (1994i), *Avant-propos dialogué (avec J. Maître)*, in Maître J., *L'Autobiographie d'un paranoïaque*, Paris : Economica.
Lordon F. (2012), *Spinoza et le monde social*, in Moreau P.-F., Cohen-Boulakia C. et Delbraccio M. (dir), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris : PUPS.

Ressources en ligne :

- Macherey P. (2002), *Bourdieu et Pascal*, "La philosophie au sens large", <https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/09-10-2002.pdf> [consulté le 01/06/2025]

Spinoza et Deligny

Réseaux, écritures, itinéraires

Pierre-François Moreau

Spinoza et Deligny. Réseaux, écritures, itinéraires

Abstract: Deligny's "*tentatives*" could be read within a Spinozist framework. Conversely, Deligny's experience can lead to questions being raised about Spinoza's practice and system. This can be seen in three conceptual and existential pairs: network/institution; publication/writing; nature/itinerary.

Keywords: Singular; Individual; Détermination; Work; Opportunity.

Pourquoi une confrontation ?

Il peut paraître incongru de confronter les positions et les démarches de Spinoza et de Deligny. En apparence, tout les distingue : les lieux, les temps, les activités et les écrits. Effectivement, il ne s'agit pas de chercher des "influences" qui n'auraient guère de sens – la question est plutôt de lire Deligny après avoir lu Spinoza, et de relire Spinoza après avoir lu Deligny. Cela permet d'abord d'apercevoir quelques proximités, mais surtout d'interroger des chemins que l'on remarque peu chez l'un tant qu'on ne les a pas vus amplement parcourus chez l'autre. Cela donne aussi l'occasion, quand on constate de communs refus, d'en chercher les raisons de part et d'autre, comme aussi les conséquences, de chaque côté, car ce qui est refusé doit toujours être remplacé, ou contourné, ou reconstruit. Si une négation est toujours aussi une détermination, le contenu de ce qui est nié indique les enjeux de ce qui s'en trouve déterminé. Et peut-être est-ce une façon de pénétrer dans l'histoire des idées – et surtout dans l'histoire des questions –, autrement qu'en s'enfermant dans la logique de chaque système ou de chaque biographie. Lorsque j'avais écrit un livre sur Deligny, j'avais cru pouvoir interpréter en termes spinozistes quelques-unes de ses positions¹.

* École normale supérieure de Lyon (moreau.pf@free.fr; ORCID : 0009-0008-9056-4884).

¹ Moreau (1978).

Il est peut-être temps de procéder à la démarche inverse et de se demander, donc, si suivre les zigzags des tentatives de Deligny ne peut conduire à chercher autre chose, dans ce qu'on sait de Spinoza, que ce que l'on en dit d'habitude. En somme une analyse croisée plutôt qu'une étude comparée.

1. Réseaux et Institutions

Une première étape consisterait à partir d'une image insistante : la solitude de Spinoza – issu de l'exil, chassé de la synagogue, dénoncé par les théologiens. Elle trouverait un écho dans la figure de Deligny, défenseur de l'enfance seul contre tous, persécuté par les forces réactionnaires, puis isolé dans les Cévennes avec quelques autistes. De vrais emblèmes du penseur original ou du militant audacieux, trop grands pour un monde trop étroit, porteurs d'un message incompris. Le seul problème est que tout cela relève de la légende : une légende qui flatte facilement les rêves des lecteurs fascinés par le modèle du sage ou du héros, ou par le fantasme d'une lutte opiniâtre contre les traditions ou les institutions – une sorte de création *ex nihilo* laïcisée, en somme. Une légende qui efface en fait la réalité d'une action toujours menée en commun ou d'une pensée toujours partagée.

Commençons par Fernand Deligny : c'est quelqu'un qui non seulement a utilisé les réseaux existants (les Auberges de jeunesse, par exemple), mais qui en a créé aussi (la Grande Cordée) et surtout qui a même fait du mot "réseau" l'un de ces concepts fondamentaux, sur lequel il revient jusque dans ses derniers écrits. Il a toujours su s'entourer de soutiens dans chacune de ses tentatives, depuis les éducateurs prolétariens du Centre de Lille jusqu'à ceux qui seront présents avec lui aux alentours de Monoblet – sans compter alors l'autre réseau, celui des familles, car l'écheveau ainsi tissé comporte plusieurs épaisseurs qui chacune ont un rôle à jouer dans l'entreprise. Le réseau de Lille est resserré, il comprend ceux qui travaillent dans le Centre même (mais il n'est pas fermé, il s'ouvre sur l'extérieur et sur le milieu d'origine des enfants) ; celui de la Grande Cordée met à profit des structures préexistantes et les réorganise en fonction d'une action – il implique des artisans à un bout de la chaîne et le Collège de France à l'autre ; celui qui commence à la fin des années 60 est plus lâche, mais non moins efficace. Ce ne sont pas de simples juxtapositions d'individus : ils font partie, d'une certaine façon, de la texture même de chaque tentative : chacun apporte son expérience, son activité, ses propres relations, son pouvoir protecteur parfois (Wallon et Le Guillant), sa fonction de résonance (la revue *Enfance*, plus tard les collections de Maspéro). Le schème de la toile

d'araignée est cher à Deligny, et il est éclairant en ce que les fils constituent une structure souple et résistante à la fois, fluide et non hiérarchique ; ils sont interconnectés, chaque fil reliant plusieurs points et créant une toile complexe mais cohérente. Les réseaux ainsi développés pour accompagner les enfants et les jeunes adultes forment des systèmes ouverts plutôt que des organisations rigides. C'est cette forme de relation, qui a évolué en fonction des spécificités de chaque moment, qui a assuré la force de l'action de Deligny et son intensité théorique.

Lorsqu'on a constaté cela, on peut se retourner vers Spinoza. On a appris depuis longtemps, par le livre de Meinsma² et par tous les travaux qui ont été rédigés depuis à ce sujet, que le philosophe, loin d'être isolé, est entouré d'un cercle et même de plusieurs cercles. Mais il ne suffit pas de constater cette présence, ces présences autour de lui : il vaut la peine de se demander si, comme dans le cas de Deligny, ces cercles ne constituaient pas aussi un réseau, c'est-à-dire une activité plurielle qui permet à chacun, à sa place, de jouer un rôle dans l'activité principale, tout en gardant son domaine propre. En lisant Meinsma, on a un peu l'impression de découvrir une collection d'individus, certes proches par leurs intérêts et liés par leur amitié. Mais si l'on essaie de penser le cercle comme un réseau, on obtient une figuration un peu différente : ce n'est pas seulement un auditoire passif, ni des destinées parallèles. Le réseau insère Spinoza dans des milieux concrets, différents, parfois proches et parfois éloignés : les Collégiants, les mathématiciens, les médecins, les expérimentateurs (ceux d'Amsterdam comme ceux de la Royal Society), les animateurs de la société *Nil voluntibus arduum* (donc ceux qui réforment le théâtre – et s'inspirent pour cela de la psychologie spinoziste – mais aussi qui font traduire Ibn Tufayl), ceux qui font le tour de l'Europe comme Tschirnhaus ou ceux qui viennent le rencontrer chez lui et en rapportent un souvenir, une impulsion de pensée, quelques annotations reportées sur un livre (Jacob Klefmann). Certains lui posent des questions à propos d'un de ses ouvrages (le groupe réuni autour de De Vries commente l'*Éthique* en cours de rédaction et Oldenburg fait part de ses interrogations sur le *Traité théologico-politique*) ou de leur propre ouvrage (Jarig Jelles lui demande son avis sur sa *Confession de foi* et Spinoza répond) ou des ouvrages d'un autre (Jelles encore, à propos de Hobbes). D'autres entament un dialogue sur la matière et les lois de l'étendue (Oldenburg, à propos des expériences de Boyle, ou Tschirnhaus à propos des mouvements et des figures) ou sur la méthode (Bouwmeester). Spinoza répondant à ces questions est amené à affiner et à préciser ses

² Meinsma (1896, 1984).

thèses, et on en découvre certainement la trace dans les scolies de l'*Éthique*. Il y a aussi les traducteurs, à commencer par Balling avec qui Spinoza a collaboré pour mettre au point la version néerlandaise des *Principia* (on le sait par une des lettres à Blyenbergh). La version latine était parue avec une préface de Lodewijk Meyer et nous possédons la correspondance entre celui-ci et Spinoza où on les voit mettre au point la stratégie éditoriale qui est minutieusement mise en œuvre par Meyer. Outre ceux avec qui l'on discute, qui posent des questions et donnent des informations, ceux qui participent à l'organisation des publications (il faudrait ajouter le libraire-éditeur Rieuwertz – il était assez inséré dans le réseau pour disposer d'un exemplaire de la *Korte Verhandelinge*, qui pourtant n'était pas destinée à la publication) il faut compter ceux qui soutiennent financièrement (De Vries encore : on peut avoir plusieurs fonctions dans le réseau) et, sans doute, ceux qui protègent politiquement (nous avons moins d'information là-dessus mais une allusion permet d'y inclure la famille d'Albert Burgh). Donc tout un milieu dont au moins une part est plus qu'un milieu : un tissu actif, qui échange informations et interrogations, participe aux publications (y compris ensuite les *Opera Posthuma* et les traductions néerlandaises et française), fait circuler et diffuse. Un entrelacement de *potentiae agendi, imaginandi et cogitandi*.

Or, quelle est la fonction d'un réseau ? Il permet d'avoir une situation tout à fait originale à l'égard des institutions. S'il est vrai que la vie politique-sociale se fonde d'abord sur un écheveau serré d'institutions politiques, éducatives, répressives etc., on pourrait croire que l'individu a le choix entre se conformer à celles qui existent ou, au contraire, se rebeller contre elles, voire lutter pour les changer. La vie et l'action de Deligny nous ont montré qu'il y a un troisième choix possible : être à cheval sur les institutions, s'appuyer sur certaines d'entre elles ou sur certains aspects de certaines d'entre elles pour lutter contre d'autres, trouver en leur sein et malgré leur tendance principale, un appui qu'elles n'aurait pas donné spontanément. Le réseau ne remplace pas l'institution, il la traverse. Il protège contre elle ou contre certains de ses aspects et il permet d'utiliser certains autres aspects. On sait que le psychologue Henri Wallon, le psychiatre Louis Le Guillant, le juge Jean Chazal ont pu mettre leur prestige, leur pouvoir au sein des appareils éducatif, psychiatrique et judiciaire au service des "tentatives" qui auraient sans cela rencontré beaucoup d'obstacles. On aurait tort de penser que Deligny est "anti-institutionnel". Sa politique est beaucoup plus subtile. Il s'agit de stratégies où le réseau permet le meilleur usage des institutions : appuis, choix, esquives. Il s'agit aussi de tenir compte des remaniements, parfois des bouleversements qui affectent

celles-ci : certaines actions sont possibles en 1945 qui ne l'auraient pas été en 1930, et qui ne le seront plus en 1960 – mais en 1960 d'autres voies s'ouvriront ailleurs, avec d'autres appuis et d'autres esquives³.

Qu'en est-il du côté de Spinoza ? Il a quitté la communauté juive et il n'est entré dans aucune église chrétienne ; dans un siècle où chacun est membre d'une confession ou passe par plusieurs confessions (y compris les sectes), il est celui qui ne se convertit pas. Il ne cherche pas non plus à entrer dans aucun appareil établi – et il refusera plus tard un poste universitaire. On pourrait penser alors qu'il n'a aucune attache institutionnelle. Mais peut-être qu'en repassant par la notion de réseau, on peut considérer les choses autrement. On a rappelé ses liens avec des membres de divers groupes chrétiens hétérodoxes : même s'il n'en est pas membre, il a discuté avec eux. Il semble même s'être intéressé à une paroisse protestante de son quartier, puisqu'il aurait été mêlé au remplacement d'un pasteur d'assez près pour être dénoncé à ce sujet. Quand il a rendu visite à l'état-major de Condé, il semble ne pas l'avoir fait sans quelques précautions du côté des autorités. Par son réseau d'amis, de lecteurs, de correspondants, il a été en contact avec certaines institutions et non des moindres : la Royal Society, par Oldenburg, qui en était le secrétaire, mais aussi cette institution (ou ce super-réseau ?) à la fois informelle et finalement très efficiente qu'était la "république des lettres" – cette communauté transnationale de savants, philosophes et érudits unis par des échanges épistolaires, des publications et un idéal commun de savoir, où l'on transmettait des nouvelles et des informations scientifiques, où l'on discutait théories et découvertes, et où l'on se réclamait de la "liberté philosophique" qui n'était pas possible dans les ouvrages imprimés. En somme, on pourrait dire qu'il n'a jamais été membre d'une institution, mais que les réseaux où il était inséré lui ont permis de profiter de leurs avantages sans subir leurs obligations. Une obligation institutionnelle, pourtant, il en est une qu'il reconnaissait : la dernière phrase du *Traité théologico-politique*, répétée à la fin de la préface, soumet les thèses du livre aux "lois de la patrie" et s'engage à retirer les premières s'ils s'avéraient qu'elles contredisaient les secondes. Au-delà de la simple mesure de prudence, et de la référence à telle ou telle institution particulière, il s'agit bien d'inscrire une démarche critique dans les limites de la concorde nécessaire à la vie commune des hommes : ce livre qui critique les abus réels des Églises et les excès possibles des États proclame néanmoins sa fidélité à la structure dont il a démontré la nécessité et analysé le fonctionnement : les lois de la patrie, ici, désignent le champ

³ Pouteyo (2024).

institutionnel hors duquel la liberté, et d'abord celle de philosopher, demeurerait illusoire.

Ces institutions, a-t-il essayé de les penser ? Ses premiers écrits leur laissent peu de place – même si elles apparaissent à la limite de son regard, elles ne sont pas des objets pour sa réflexion. Dans la *Korte Verhandelinge*, le *Tractatus de emendatione intellectus*, les premières lettres, les *Principia* et les *Cogitata* – et probablement aussi dans la première version de l'*Éthique*, que nous ne possédons pas, mais que nous pouvons nous représenter à partir de ce qui en est dit dans les lettres – les objets sont Dieu, la connaissance, les phénomènes physiques et une théorie simple des affects, tout entière tournée vers le salut de l'homme. Il n'y a guère de lieu théorique pour parler de l'État, du droit, de la justice ou de l'armée, si ce n'est comme illusion, obstacle et précautions à prendre. Mais à partir de 1665, il se passe quelque chose : les accusations d'athéisme, les discussions (avec Blyenbergh notamment) sur le rapport entre philosophie et religion, l'insistance sur des questions plus précises concernant le bien et le mal – tout cela amène une réflexion politique et de plus en plus institutionnelle. Dès lors cette réflexion est très présente dans les textes de la maturité : le *Traité théologico-politique*, la version définitive de l'*Éthique*, le *Traité politique* – ce dernier lui est presque entièrement consacré. Au-delà de la réflexion politique générale, centrée sur des termes comme *societas*, *imperium*, *natio*, *patria*, on voit apparaître des concepts beaucoup plus précis : une plus grande attention aux *jura communia*, aux *publica jura Patriae*, aux *negotia publica* et aux *communia imperii negotia*. Tous ces termes désignent bien le tissu institutionnel concret dans lequel se réalise désormais l'activité des citoyens à l'intérieur de l'État. Ces institutions ne restreignent pas la liberté des individus : elles la favorisent en canalisant les affects et en organisant les intérêts. À tel point que le *Traité politique* explique que la cité qui a besoin de dirigeants vertueux est mal construite. On assiste donc à la mise entre parenthèses des affects des citoyens et plus encore des dirigeants. C'est la cité qui rend les citoyens vertueux et non pas le contraire.

2. Écriture et publication

Un second point sur lequel il vaut la peine d'interroger Spinoza et Deligny, c'est la question du rapport tout à fait particulier qu'ils entretiennent à la publication et à l'écriture. Pour Deligny, on sait comment les choses se sont passées : assez longtemps, bien qu'écrivant beaucoup ("mon projet propre était d'écrire"), il ne publie que des textes occasionnels visant un

but précis (un récit d'expérience, par exemple, ou un recueil de conseils et de réflexions) – dont certains ont d'ailleurs un grand retentissement, au moins dans le milieu des éducateurs (c'est le cas des *Vagabonds efficaces* et de *Graine de crapule*). Puis, après son roman *Adrien Lomme*, il semble se réfugier dans le silence. Non qu'il refuse de publier, mais tout se passe comme s'il renonçait à occuper la scène éditoriale et laissait à d'autres le soin de faire paraître le résultat de ses réflexions. Il a fallu que ce soit Émile Copfermann qui littéralement lui arrache les ouvrages publiés dans sa collection, ou bien qu'Isaac Joseph provoque un dialogue qui prend les allures d'une autobiographie, ou encore que des directeurs de revue le sollicitent pour une contribution. Il y a chez lui un rapport à la publication qui relève de la réticence et qui paraît s'accroître de plus en plus au fil des ans.

Tournons-nous maintenant du côté de Spinoza. Il n'a pris la décision de publier que trois fois dans sa vie, et à chaque fois pour une raison bien déterminée, mais là aussi non sans réticence – voire carrément retrait : la première fois dans le cas des *Principia*, publiés en 1663 pour "tester" les réactions du public et vérifier qu'il peut écrire sans risque, mais il a pris soin de faire savoir que le texte ne reflétait pas sa propre pensée; la deuxième fois, où il a entrepris la rédaction du *Traité théologico-politique* pour répondre aux accusations d'athéisme, mais c'est anonymement que celui-ci paraît en 1670, et avec un faux nom d'éditeur et un faux lieu d'édition ; la troisième fois en 1675, il se rend à Amsterdam pour enfin publier l'*Éthique* et il en revient après y avoir renoncé, une fois informé des accusations portées d'avance contre lui par les prédicants. Il aurait pu y avoir une quatrième fois : dans les deux dernières de sa vie il envisage une seconde édition du *Traité théologico-politique*, pour dissiper les préjugés occasionnés par la première (encore une fois un motif stratégique), mais la mort l'a empêché de mener ce projet à bien. Tous les autres ouvrages sont inachevés ou disparus, interrompus par la mort ou abandonnés par manque de temps, Tout cela est caractéristique, comme chez Deligny, d'un rapport assez rétif à la publication. On peut l'expliquer par la méfiance à l'égard de la censure et de la persécution, ou par l'exigence de parvenir à des textes aboutis, qui fait renoncer à une publication trop rapide, ou par une évolution qui périmait certaines esquisses et font que "*reliqua desiderantur*". De toute façon, quand on compare avec les nombreuses publications de Descartes, Hobbes ou Leibniz, il faut bien convenir que Spinoza ne laisse paraître les manifestations de sa pensée qu'avec la plus extrême parcimonie. Tout se passe, pour l'un comme pour l'autre, comme si la remise au public d'un écrit n'allait pas de soi, mais relevait d'une décision singulière – souvent laissée, au moins en partie, à autrui (autre effet de réseau !).

En revanche, de même que face à l'institution il y a le réseau, face à la publication il y a le type d'écriture et là aussi on peut rapprocher Deligny de Spinoza : ils ont tous les deux une façon tout à fait originale de considérer l'écriture. Tous deux font appel à la narration pour expliciter leurs positions théoriques : cela est très clair avec les romans, nouvelles et contes de Deligny ; mais c'est également le cas de Spinoza, en marge de la démarque géométrique, car les exemples sont souvent comme des débuts de récits (qu'ils soient empruntés aux vies de Moïse, de Thalès ou d'Alexandre, ou aux gestes quotidiens d'individus anonymes) – et par ailleurs on lisait des dialogues dans la *Korte Verhandelinge*, et les amorces dialogiques émergent souvent dans les œuvres ultérieures, au fil des réfutations d'arguments ou des morceaux rhétoriques qui scandent par moments l'analyse politique. De part et d'autre, une mise en forme littéraire qui convoque la vie de l'expérience commune ou des savoirs historiques pour donner de la consistance au raisonnement abstrait.

3. Nature et itinéraire

Le troisième lieu de confrontation concerne ce que l'on pourra appeler l'anthropologie. Il faut préciser que Spinoza n'emploie jamais ce terme et que Deligny le refuserait sans doute, même s'il lit beaucoup les anthropologues. Je l'emploie ici pour désigner le lieu théorique d'un conflit qui apparaît de façon différente, mais convergente dans leurs deux œuvres.

La plupart de ceux qui écrivent sur l'homme parlent de la nature humaine. Spinoza comme Deligny emploient le terme, mais par l'usage qu'ils en font, ils en modifient profondément le sens. Pour en saisir la portée, il faut se demander contre qui est dirigée leur réflexion. Dans le cas de Deligny, on peut repérer trois cibles : les tenants d'une conception répressive de l'éducation (et notamment de celle qui vise l'enfance "dangereuse") ; les détenteurs auto-proclamés d'une science psychologique, qui à la répression substituent les tests et les classifications ; enfin ceux qui "marchent à l'amour", plutôt qu'à la punition ou au savoir (dans ces deux dernières versions, l'enfance n'est plus "dangereuse", elle est "en danger"). Quant aux adversaires de Spinoza, ce sont ceux qui jugent les "vices" des hommes au nom d'une norme imaginaire, pour moquer, blâmer ou condamner les affects et les conduites. Le socle commun de toutes ces attitudes chez moralistes, théologiens ou éducateurs, c'est la croyance en une "nature" fixe, prédéterminée, au nom de laquelle on juge, mesure ou sauve une subjectivité coupable, ou souffrante.

La rupture, chez Deligny, se manifeste par la formule “L’occasion fait le larron”. Elle a été forgée à l’époque de la Grande Cordée, mais elle est d’une beaucoup plus grande amplitude. Que faut-il entendre par-là ? Il retourne une formule classique du bon sens populaire, d’habitude péjorative, qui reflète une ancestrale méfiance et enseigne à se garder des penchants humains, toujours suspectés d’incliner au vice et au délit : quiconque baisse un instant sa vigilance est susceptible d’être trompé, volé, berné par autrui, lequel n’attendait que cela – soit qu’il existe une nature cachée au cœur du voleur qui se révèle grâce à l’occasion, soit au contraire que l’occasion crée ce vice ou ce délit, qui sera ensuite partie intégrante de sa nature. Dans les deux cas, on ne voit que le côté négatif de la situation et ce sont toujours les mauvais côtés de l’individu qui se dévoilent. Au contraire, Deligny entend la phrase en un sens positif : en proposant à l’enfant prédélinquant des issues inattendues pour lui, on l’extraie d’une situation pathogène et on lui ouvre une possibilité ignorée jusque-là. Au lieu de l’enfermer dans une nature supposée perverse, on dégage un embranchement dans un itinéraire – ou plutôt : dans ce qui n’était pas un itinéraire et en devient un désormais. On pourrait dire que toute la philosophie de Deligny se concentre dans cette phrase, d’une part en amont par ce qu’elle présuppose, c’est-à-dire les déterminations et la marge de manœuvre qu’elle laisse non seulement à l’individu, mais aussi au groupe d’individus, au réseau, qui prend en charge l’individu momentanément en difficulté ; et d’autre part en aval par les formes de libération qu’elle ouvre et les surdéterminations de l’individu par des contenus auxquels il n’avait jamais pensé jusque-là – et auxquels personne n’avait jamais pensé pour lui. L’occasion, ce sont les circonstances (et l’on entend ici l’écho de la psychologie de Wallon⁴) – et par là il faut certes entendre la situation extérieure, mais aussi prendre en compte le fait qu’elle n’a pas les mêmes effets sur chaque individu ; c’est pourquoi Deligny assume que, si une solution ne donne pas de résultat avec tel adolescent, on en essaiera une autre. L’occasion, on le remarquera, c’est souvent un travail – un apprentissage dans le cas des adolescents ; mais pas seulement ; certes Deligny a pris ses distances à l’égard de Makarenko ou de Freinet, et de leur vision unilatéralement positive du travail – mais le travail joue néanmoins un rôle essentiel dans les réseaux successifs.

On rencontre chez Spinoza une critique du même ordre à l’égard de l’idée de nature normative et ce n’est pas du tout contradictoire avec ce que l’on nomme son déterminisme. Le spinozisme se présente comme une science de la vie humaine – une vie qui a ses lois propres, celles qui ne

⁴ Wallon (1942) ; Moreau (2022).

se limitent pas au registre de la circulation du sang et s'exprime dans ses déterminations fondamentales (puissance, besoins et dangers), dans ses activités et dans ses affects. J'ai montré ailleurs que pour Spinoza la description de l'homme ne peut pas se limiter à la définition logique la plus répandue, celle de l'homme animal rationnel. Il la prend avec ironie. Non pas qu'il doute de la Raison, elle joue chez lui un rôle central à tous les niveaux, mais il doute du rapport que les hommes entretiennent avec la Raison ⁵: Il est plus important pour comprendre la pensée spinozienne sur ce point de considérer que chez lui le travail, la société, le langage ouvrent un accès à la Raison et même peut-être la précèdent. Ce qui le rapproche alors de Deligny, c'est un trait qui est au croisement de sa métaphysique et de son éthique, c'est-à-dire la question du possible et du contingent. Dans la première partie de l'*Éthique*, nous apprenons qu'il n'y a pas au sens strict de possible ni de contingent⁶, parce que tout est déterminé, métaphysiquement, dans l'ordre de la substance, des attributs et des modes ; au début de la quatrième partie au contraire, nous voyons restaurer ces notions⁷. À première vue, il y a là une contradiction ou bien un jeu de mots. En réalité, cette restauration montre non pas une discontinuité, mais une continuité que la plupart des commentateurs ne saisissent pas. Elle consiste dans la possibilité que, dans les faits, deux lignes de détermination viennent se croiser ; il s'agit donc moins d'ignorance comme semble le dire Spinoza (et il a raison de le dire au niveau de la perception de la chose) que de construction. Nous ne vivons pas dans un univers linéaire et unilatéral, nous vivons dans un monde complexe où la réalité est précisément l'ensemble de ces déterminations et non pas l'abstraction d'une seule. Penser le possible, c'est ne pas restreindre une situation à une seule de ces lignes causales (considérée comme nature et norme) et faire jouer les autres lignes (qui ne sont pas moins naturelles). Dès lors l'occasion fait le larron là aussi, et importer la formule de Deligny nous permet de donner un sens concret à cette idée de *possible*, qui est très probablement une des notions centrales de la pensée spinozienne. En effet c'est elle qui permet d'envisager la réalité des déterminations historiques. C'est elle aussi qui permet de construire le modèle d'États mieux structurés que les États empiriques. C'est enfin elle qui permet de donner un sens aux itinéraires des individus et de concevoir comment il est possible de passer d'une situation dominée par les passions, à une situation dominée par la Raison.

⁵ Moreau (2024).

⁶ Spinoza (2020, I, 29, p. 138 ; I, 33, p. 143).

⁷ Spinoza (2020, IV, Def. 4, p. 346).

4. Le singulier

Le jeu des réseaux, l'individuation de l'écriture, la promotion de l'itinéraire et du possible contre la norme d'une nature : autant de traits qui, chez Spinoza comme chez Deligny, construisent une notion renouvelée de la singularité. Celle-ci n'est pas un donné spontané ; elle est bien plutôt le produit d'une histoire, sur laquelle on peut agir. Il fallait sans doute découvrir d'abord ces traits chez Deligny pour aller en chercher l'équivalent ou l'homologue chez Spinoza : des idées et des pratiques extérieures au système interrogent le système pour en faire apparaître plus sûrement les ressorts les plus décisifs.

Bibliographie

- Spinoza B. (2020), *Ethical/Éthique*, éd. Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers, trad. P.-F. Moreau, Paris, PUF.
- Meinsma K.-O. (1896), *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*, Den Haag, Nijhoff ; trad. fr. de S. Roosenburg, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, préface par Henri Gouhier, Paris, Vrin, 1984.
- Moreau P.-F. (1978), *Fernand Deligny et les idéologies de l'enfance*, Paris, Retz.
- (2022), *Le renfort et la cordée. Deligny lecteur de Wallon*, in Audidière S., Janvier A. (dir.), « *Il faut éduquer les enfants...* ». *L'idéologie de l'éducation en question*, Lyon, ENS Éditions, coll. « La croisée des chemins », 207-218.
- (2024), *La production de la Raison*, in Herold J.-P., Darline A. et T. Louis Rodrigue (dir.), *Une vie en partage. Mélanges offerts au philosophe Bérard Cenatus*, Paris, Gouttes-Lettres.
- Pouteyo M. (2024), *Fernand Deligny, enfant et institution. Pour une histoire de l'enfance en marge*, préface de Michel Chauvière, Lyon, ENS Éditions.
- Wallon H. (1942), *De l'acte à la pensée*, Paris, Flammarion.

Philosopher comme un triangle

Ou comment géométriser quelques problèmes spinozistes

Sévérac Pascal

Philosophy as a triangle. Or how to geometrize some Spinozist issues.

Abstract: We set out to revisit some of the problems of Spinozism with the help of a ruler and a compass, and with the aid of a triangle (and a bit of a circle too). In this way, we try to analyse the relationships between essence and property, between general singularity and particular singularity, and between mode and attribute.

Keywords: Essence; Property; Singular; Distinction; Attribute.

Introduction

Spinoza aimait les mathématiques ; il n'était certes pas un génie des mathématiques, comme le furent en son temps d'autres grands philosophes, au premier rang desquels Descartes, Leibniz ou Pascal. C'était un amateur de mathématiques, comme il l'était de physique et de chimie, et surtout d'optique, lui qui avait acquis une très bonne réputation de tailleur de verre. La mathématique n'était pas pour lui un champ de recherche à part entière : il ne s'est agi pour lui ni de faire, en mathématicien, des découvertes proprement mathématiques, ni non plus de faire, en philosophe, une épistémologie des mathématiques, en interrogeant la nature des objets mathématiques ou en étudiant des questions de logique mathématique. À l'occasion, Spinoza peut se prononcer sur le statut des êtres mathématiques¹, mais là n'est pas l'essentiel pour lui : il n'est ni un mathématicien, ni un épistémologue des mathématiques, mais un usager des mathématiques pour faire de la philosophie. S'il ne paraît pas du tout penser que les mathématiciens ont besoin de considérations philosophiques pour mieux

* IREPH – IHRIM (pseverac@yahoo.fr; ORCID: 0000-0001-8808-4111).

¹ Par exemple, dans la lettre 12, Spinoza se prononce sur la nature ou la genèse du nombre, entendu comme manière d'imaginer des affections de la substance réparties en classes.

faire des mathématiques (et à ce titre il semble bien avoir raison), il pense sans aucun doute que les philosophes doivent considérer les mathématiques pour mieux faire de la philosophie².

Mais ces considérations mathématiques sont chez lui, somme toute, assez simples : elles consistent à suivre cette “norme de la vérité” qu’ont montré les mathématiques, elles qui ne s’occupent pas des fins, “mais seulement des essences et des propriétés des figures”³. Les mathématiques servent donc d’abord, pour Spinoza, de voie à suivre, puisqu’elles mettent en œuvre une manière certaine de connaître les choses : à partir non plus d’une causalité finale, mais efficiente, en démontrant quels effets se déduisent nécessairement de telle ou telle cause.

Cette fidélité à la norme mathématique de la vérité est poussée très loin dans l’*Éthique*, puisque Spinoza y assimile l’argumentation philosophique à la démonstration mathématique : pour reprendre le propos du préambule de la partie II, il s’agit, à partir de la connaissance de l’essence de Dieu, de conduire à la connaissance de l’esprit humain et de sa suprême béatitude, et cela *quasi manu*, comme par la main ; en somme, il s’agit pas à pas de *démontrer* comment devenir heureux, en suivant l’ordre géométrique.

L’“ordre du philosophe”, comme dit Spinoza⁴, qu’il faut épouser pour bien comprendre les choses, et qui consiste à partir de Dieu pour comprendre l’homme, c’est-à-dire à comprendre l’homme comme une partie de la Nature, est en même temps un ordre géométrique, dont le pivot est la *démonstration* : l’*ordo philosophandi* est un *ordo geometricus* fondé en démonstration.

L’*Éthique* est en effet “démontrée selon l’ordre géométrique [*ordine geometrico demonstrata*]”, et non seulement Dieu et l’esprit humain font l’objet de démonstrations (ce qui n’est pas si surprenant que cela, Descartes s’y étant déjà essayé⁵), mais aussi ce qui est souvent considéré comme irrationnel, les comportements humains, même les pires, les passions humaines, même les plus folles, autrement dit tout ce qui est proclamé “vain, absurde et horrible [*vana, absurda, & horrenda esse clamitant*]”⁶. Spinoza

² Pour approfondir la question des rapports de Spinoza avec les mathématiques, on pourra consulter, en français, Audié (2005) et Barbaras (2007).

³ *É* I, appendice, p. 83. Nous citons l’*Éthique* dans la traduction de B. Pautrat : Spinoza (1999a).

⁴ *É* II 10, scolie du corollaire.

⁵ Voir les “Raisons qui prouvent l’existence de Dieu et la distinction qui est entre l’esprit et le corps humain disposées d’une façon géométrique”, dans les *Secondes Réponses* aux objections formulées contre les *Méditations métaphysiques* (Descartes, 1979, p. 285 et sq).

⁶ *É* III, préface.

entreprend ainsi de traiter les affects (partie III), leur force sur nous (partie IV) et la puissance de notre entendement sur eux (partie V), comme il a traité de Dieu et de l'esprit (parties I et II), c'est-à-dire à la manière des géomètres (*more geometrico*), en les démontrant de façon rigoureuse (*certaine ratione demonstrare*), autrement dit en considérant la vie affective, ainsi que les actions qui en découlent, "comme s'il était question de lignes, de surfaces et de corps"⁷.

Alors soyons fidèle à l'esprit de démonstration géométrique que revendique Spinoza ; et revisitons certains des problèmes, plus ou moins épineux, de l'*Éthique* à l'aide d'une règle et d'un compas.

Pour commencer, traçons un triangle.

Le triangle peut en effet nous aider à saisir certaines des notions importantes de la philosophie spinoziste : il peut nous faire voir le rapport entre une essence et une propriété ; ce qu'est une distinction de raison ainsi qu'une distinction modale ; ce qu'est une chose générale ou une chose particulière ; quelle relation entretient un mode avec un attribut ; et même quels peuvent être ces attributs divins dont nous connaissons l'existence sans en connaître l'essence ; enfin, nous le verrons, le triangle peut nous aider à comprendre ce qu'est un affect.

1. L'essence et la propriété

Cheminons dans l'*Éthique* au moyen d'un triangle ; et commençons par définir cette figure géométrique : il s'agit d'un polygone à trois côtés, c'est-à-dire composé de trois points remarquables, dits sommets (A, B et C), reliés par trois segments de droite ([AB], [BC] et [CA]). De cette essence, une propriété peut être tirée, à savoir que "la somme des trois angles est égale à deux droits", selon la formule récurrente de Spinoza, c'est-à-dire que la somme de la mesure des trois angles est égale à deux fois 90°, soit 180°.

Or, seule une démonstration peut nous faire *voir* cette propriété : la démonstration est ce qui montre la nécessité d'une chose en dépliant cette nécessité "sous nos yeux", en déployant sa logique pas à pas pour que nous comprenions qu'il ne peut en aller autrement. Comme le dira la partie V de l'*Éthique*, mais nous y reviendrons, les "démonstrations sont les yeux de l'esprit", elles nous font littéralement voir intellectuellement les choses, elles sont l'organe même de la compréhension.

⁷ *Ibid.*

Spinoza toutefois n'identifie pas cette égalité de la somme des trois angles à 180° à une *propriété* du triangle, mais à son *essence* elle-même.

Pour démontrer en effet, à la fin de la partie II de l'*Éthique*, que la volonté, faculté d'affirmer et de nier les choses, est identique à l'entendement, faculté de concevoir des idées, ou plus précisément pour démontrer que "dans l'esprit il n'y a aucune volition, c'est-à-dire aucune affirmation et négation, à part celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée", Spinoza propose la démonstration suivante :

Dans l'esprit (*par la proposition précédente*), il n'y a aucune faculté absolue de vouloir ou de ne pas vouloir, mais seulement des volitions singulières, à savoir telle et telle affirmation, et telle et telle négation. Concevons donc quelque volition singulière, soit un mode de penser par lequel l'esprit affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Cette affirmation enveloppe le concept ou l'idée du triangle, c'est-à-dire ne peut être conçue sans l'idée du triangle. Car c'est tout un de dire que A doit envelopper le concept de B ou que A ne peut être conçu sans B. Ensuite, cette affirmation (par l'axiome 3 de cette partie) ne peut être non plus sans l'idée du triangle. Donc, cette affirmation ne peut sans l'idée du triangle ni être ni être conçue. En outre, cette idée du triangle doit envelopper cette même affirmation, à savoir que ses trois angles sont égaux à deux droits. Et donc, inversement, cette idée du triangle ne peut ni être ni être conçue sans cette affirmation, et ainsi (par la définition 2 de cette partie) cette affirmation appartient à l'essence de l'idée du triangle et n'est rien d'autre que celle-ci. Et ce que nous avons dit de cette volition (puisque nous l'avons choisie à notre gré), on devra le dire aussi d'une volition quelconque, à savoir qu'elle n'est rien en dehors de l'idée. C.Q.F.D.⁸

Cette démonstration se déploie en deux temps : d'abord, il s'agit de montrer que l'affirmation selon laquelle la somme des trois angles est égale à deux droits ne peut être conçue (ni même tout simplement être) sans l'idée du triangle ; ensuite, de montrer l'inverse, à savoir que le triangle ne peut lui-même ni être ni être conçu sans cette affirmation (qui est une volition, c'est-à-dire un acte particulier de vouloir, ici un acte particulier d'affirmer une chose). Dans la mesure où le triangle enveloppe ou pose l'affirmation de l'égalité de la somme des trois angles à 180° (il faut le triangle pour poser cette égalité) et où l'affirmation en question enveloppe ou pose l'idée du triangle (il faut cette égalité pour poser le triangle), on peut en conclure que l'égalité en question n'est pas seulement une propriété du triangle, mais en constitue bel et bien l'essence même : sans l'égalité de ses trois angles à 180° , le triangle ne peut ni être, ni se concevoir, et inversement sans le triangle, cette égalité ne peut à son tour ni être ni se concevoir.

⁸ É II 49, démonstration.

Nous retrouvons là la définition de l'essence d'une chose (définition 2 de la partie II) :

Je dis appartenir à l'essence d'une chose ce dont la donation pose nécessairement la chose, et ce dont la suppression écarte nécessairement la chose ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir⁹.

L'égalité appartient à l'essence du triangle car si elle est donnée, le triangle est donné, et si elle est supprimée, le triangle l'est également ; et inversement, sans le triangle, cette égalité ne peut ni être ni être conçue.

Considérons désormais le fait que le triangle soit un polygone – le polygone se définissant comme une figure géométrique formée d'une ligne brisée fermée, c'est-à-dire d'une suite (dite cyclique) de segments consécutifs, ces segments étant appelés bords ou côtés (et les extrémités des côtés étant appelés sommets ou coins du polygone). Sans la propriété d'être un polygone, le triangle ne peut ni être ni être conçu ; à l'inverse, un polygone peut très bien être et être conçu sans être un triangle (un polygone peut être un rectangle, un carré, un losange, un pentagone, un chiliogone, un polygone à mille côtés, pour reprendre l'exemple de Descartes, etc...). Donc "être un polygone" est une affirmation qui constitue une propriété du triangle, mais non pas son essence : c'est une propriété que le triangle a en commun avec une multiplicité d'autres figures géométriques¹⁰.

Qu'en conclure ?

Que l'affirmation "le triangle est une figure fermée composée de trois sommets reliés par trois segments de droite" renvoie à la même réalité que l'affirmation "la somme des trois angles de cette figure est égale à 180°" ; dire l'un ou dire l'autre revient au même, même si une démonstration est nécessaire pour bien voir cette identité, autrement dit pour bien saisir que pour toute figure fermée composée de trois sommets reliés par trois segments de droite, la somme de ses trois angles est égale à 180°. Pour le dire autrement, on peut affirmer qu'il existe une *distinction de raison* entre l'idée du triangle et l'affirmation selon laquelle la somme de ses trois angles est

⁹ É II, définition 2.

¹⁰ Nous avons pris là un exemple mathématique, mais un exemple biologique pourrait tout aussi bien faire l'affaire. Considérons par exemple le fait que l'homme soit un mammifère. Sans la propriété d'être un mammifère, l'homme ne peut ni être ni être conçu ; mais à l'inverse, un mammifère peut très bien être et être conçu sans être un homme. Donc l'affirmation "être un mammifère" ne constitue pas l'essence même de l'homme, il s'agit seulement d'une propriété, une propriété non seulement commune à tous les hommes, mais aussi aux hommes et à d'autres animaux.

égale à deux droits – entre A et B passe une distinction de raison lorsque B enveloppe A et que A enveloppe B¹¹.

Résumons :

La définition du triangle comme “figure fermée composée de trois sommets reliés par trois segments de droite” expose l’essence du triangle : cette définition rend compte de la manière dont ordinairement nous construisons un triangle lorsque, par exemple, nous le dessinons au tableau ; cette définition épouse la genèse même du triangle.

L’affirmation selon laquelle la somme des trois angles de cette figure est égale à deux droits pouvait à première vue être considérée comme une propriété qui se déduit de la définition même du triangle, c’est-à-dire de l’idée de son essence. En vérité, cette affirmation ne se déduit pas davantage de la définition du triangle que cette définition ne se déduit de cette affirmation : elles renvoient à la même réalité, et l’une comme l’autre suffit à rendre compte de l’essence même du triangle – même si la définition se perçoit plus immédiatement, c’est-à-dire s’imagine plus vivement, que l’affirmation de l’égalité de la somme des trois angles à 180°.

L’affirmation selon laquelle le triangle est un polygone, quant à elle, ne suffit pas à rendre compte de l’essence du triangle : l’essence du triangle enveloppe ou implique le fait même d’être un polygone, mais le fait d’être un polygone n’épuise pas l’essence du triangle. Cette affirmation est donc, à l’égard de la définition du triangle, une notion commune : autrement dit, le fait d’être un polygone, ou, si l’on permet ce néologisme, la polygonalité est, à l’égard de l’essence du triangle, une propriété commune.

Nous avons ici raisonné dans le cadre de l’*Éthique*, mais nous ne pouvons clore cette analyse du rapport entre l’essence et la propriété sans rappeler ce qui en est dit à la fin du *Traité de la Réforme de l’Entendement* (TRE) : ce qui nous contraint à philosopher non plus comme un triangle, mais comme un cercle.

En effet, s’interrogeant sur ce qu’est une bonne définition, Spinoza dans le § 95 du TRE explique qu’”une définition, pour être dite parfaite, devra expliquer l’essence intime de la chose [*intimam essentiam rei*]”, c’est-à-dire

¹¹ Sur la théorie des distinctions (réelle, modale et de raison), voir dans les *Pensées Métaphysiques* (appendice des *Principes de la philosophie de Descartes*), le chapitre V de la partie II. Deleuze fait de cette théorie des distinctions l’une des sources de l’anti-cartésianisme de Spinoza (voir Deleuze, 1968, p. 31). Nous nous permettons également de renvoyer à notre ouvrage Sévérac (2011), p. 38-40.

ne devra pas substituer à l'essence une propriété ("*aliquam proprietatem*") : car c'est l'essence qui fait comprendre les propriétés, et non l'inverse. Il ne faut pas inverser l'ordre de l'entendement, son enchaînement (*concatenatio*). Si nous lisons ces propos avec les lunettes de l'*Éthique*, nous n'y voyons aucun problème : on ne saurait définir le triangle simplement comme un polygone, car "une telle définition explique très peu l'essence [*talem definitionem minime explicare essentiam*]" du triangle pour reprendre les termes du § 95. Sauf que ce propos, dans le TRE, s'applique au cercle, dont il est dit que "si on le définit comme étant une certaine figure dont les lignes menées du centre jusqu'à la circonférence sont égales", on expose alors très peu son essence, "mais seulement certaine propriété lui appartenant". Pour une "chose créée"¹² comme le cercle, "la définition devra, comme nous l'avons dit, embrasser la cause prochaine. Par ex., selon cette loi il aurait fallu définir le cercle ainsi : c'est une figure qui est décrite par une ligne quelconque dont une extrémité est fixe et l'autre mobile ; définition qui embrasse clairement la cause prochaine". Cette définition est génétique en ce qu'elle expose la genèse même de la chose définie : comme l'écolier muni d'un compas le fait matériellement, nous engendrons à travers une telle définition, sur le plan conceptuel, la chose que nous souhaitons définir, et nous montrons ainsi pourquoi cette chose, le cercle, a la propriété de l'équidistance des points de sa circonférence par rapport à son centre.

Ceci dit, rapportons désormais cet exemple à ce qui est dit dans l'*Éthique* de l'essence : ne peut-on pas alors affirmer qu'appartient à l'essence du cercle l'équidistance de tout point de sa circonférence par rapport à son centre, autrement dit l'égalité entre eux de tous ses rayons ? De la même manière que l'égalité de la somme des trois angles du triangle à 180° constitue l'essence du triangle, l'égalité des rayons du cercle ne constitue-t-elle pas l'essence du cercle ? Si cette égalité est donnée, le cercle est donné, et si cette égalité est supprimée, le cercle est ôté ; et vice versa, si le cercle est posé, cette égalité l'est également, et si le cercle est ôté, cette égalité est supprimée. L'égalité des rayons entre eux relève bien de ce que la définition 2 d'*Éthique* II appelle "appartenir à l'essence d'une chose [*ad essentiam alicujus rei pertinere*]", ici du cercle¹³.

¹² TRE, § 96. Nous utilisons la traduction de B. Pautrat dans Spinoza (1999b).

¹³ C'est bien ce que semble présupposer une affirmation telle que : "quand quelqu'un dit en effet que les lignes menées du centre du cercle à la circonférence sont inégales, certes il entend, au moins alors, par cercle autre chose que ne font les Mathématiciens" (*Éthique*, partie II, proposition 47, scolie). Comme le font les mathématiciens, on peut définir le cercle, c'est-à-dire son essence, comme la figure dont les rayons sont égaux entre eux.

Peut-on objecter cependant que par cette expression (“appartenir à l’essence d’une chose”), Spinoza en fait, et contrairement à ce que nous avons affirmé, désigne non pas l’essence même de la chose (son “essence intime” comme disait le TRE), mais une simple propriété ? Tel n’est pas l’usage de l’expression dans l’*Éthique*, qui assimile le fait d’“appartenir à l’essence d’une chose” et le fait de définir la nature même de cette chose¹⁴. La différence entre le TRE et l’*Éthique* quant au rapport entre essence et propriété est plutôt une distinction d’approche : dans le TRE, il s’agit avant tout de montrer quelle est la voie droite pour penser, à savoir progresser de la cause à l’effet, en définissant bien les choses, c’est-à-dire en produisant une définition de la chose qui en montre le processus de production, la causalité intrinsèque ; dans l’*Éthique*, qui de fait suit cette voie droite, qui est la démonstration selon l’ordre géométrique, il s’agit avant tout de bien comprendre les rapports entre ce qui constitue une essence de chose singulière et ce qui constitue une propriété commune à plusieurs choses singulières, qui sont des rapports de convenance, mais aussi de différence. Car du TRE à l’*Éthique*, comme l’avait bien vu Deleuze¹⁵, c’est la théorie des notions communes qui a fait son apparition : avec les idées des propriétés communes, on accède à un genre de connaissance qui est adéquat mais intermédiaire, c’est-à-dire qui, tout en permettant de sortir de la simple connaissance des effets (l’imagination) par la connaissance des causes (les règles de production de ces effets), ne permet pas encore de connaître les essences mêmes des choses singulières.

Nous préférons donc, pour penser le rapport entre l’essence et la propriété, philosopher comme un triangle plutôt que comme un cercle, et reconnaître, comme nous y invite l’*Éthique*, que la propriété d’une chose, en tant qu’elle est commune à d’autres, dessine la voie qui nous permet de la comprendre adéquatement, et qu’en même temps aucune propriété commune ne constitue l’essence d’aucune chose singulière, et qu’il nous faudra franchir un pas supplémentaire pour, à partir de la connaissance des propriétés communes, saisir l’essence même d’une chose singulière.

¹⁴ Voir par exemple la démonstration de la proposition 19 de la partie I de l’*Éthique* : “Dieu en effet (par la déf. 6) est une substance, qui existe nécessairement (par la prop. 11), c’est-à-dire (par la prop. 7) à la nature de laquelle il appartient d’exister ou (ce qui revient au même) de la définition de laquelle suit qu’elle existe, et ainsi (par la déf. 8) il est éternel [*Deus enim (per Defn. 6) est substantia, quae (per Prop. 11) necessario existit, hoc est (per Prop. 7), ad cuius naturam pertinet existere, sive (quod idem est) ex cuius definitione sequitur ipsum existere, adeoque (per Defn. 8) est aeternus*]”.

¹⁵ Voir le chapitre V, “L’évolution de Spinoza (sur l’inachèvement du *Traité de la réforme*)” de Deleuze (1981).

2. L'existence des singularités générales et des singularités particulières

Pour bien saisir ce qu'il faut entendre par "chose singulière", commençons par distinguer entre l'essence du triangle *en général*, et l'essence de tel ou tel triangle *en particulier* – tout comme il est possible de distinguer entre l'homme en général et tel ou tel homme en particulier.

Il est en effet très important de remarquer que la chose en général, tout comme la chose en particulier, sont susceptibles de relever de la *singularité* : en effet, le triangle en général est une chose singulière, eu égard aux autres polygones (le triangle est singulier par rapport au rectangle). Dans la démonstration que nous avons citée, celle de la proposition 49 d'*Éthique* II, Spinoza demande que nous concevions "quelque volition singulière, soit un mode de penser par lequel l'esprit affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits".

Une telle volition est "singulière", quoiqu'elle constitue l'essence du triangle en général.

Certes, on dira plus volontiers de tel ou tel triangle particulier, plus grand ou plus petit que tel autre, ayant la propriété d'être isocèle plutôt qu'équilatéral ou rectangle, qu'il est un triangle singulier, d'une singulière particularité ; mais en aucun cas, il ne faut exclure de la catégorie des choses singulières les choses en général : le triangle en général, comme l'homme en général, paraît bel et bien être une *chose singulière*¹⁶.

On pourrait néanmoins formuler une objection à l'encontre de cette idée que le triangle en général peut être considéré comme une chose singulière. En effet, dans la démonstration précitée, celle de la proposition 49 d'*Éthique* II, Spinoza parle d'une "volition singulière, soit un mode

¹⁶ Cette remarque est importante dès lors qu'on s'interroge sur l'énigmatique troisième genre de connaissance : la science intuitive a en effet l'ambition de connaître adéquatement l'essence des choses singulières – elle se définit comme la connaissance qui "procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses" (II, 40, scolie 2), ces choses étant caractérisées comme "singulières" par le scolie de V, 36 : "*rerum singularium cognitio, quam intuitivam, sive tertii generis appelavi*". Ce scolie, qui vante la force de cette science intuitive par rapport à celle du deuxième genre de connaissance, porte sur la connaissance de "notre esprit", entendu comme l'esprit humain en général. La question doit donc être posée de savoir si on peut connaître intuitivement l'essence de "singularités particulières", comme nous les avons nommées (l'essence de tel ou tel triangle, de tel ou tel esprit, de tel ou tel corps), ou bien si l'objet de la science intuitive ne se limite pas à l'essence de "singularités générales" (le triangle en général, l'esprit en général, le corps en général).

de penser par lequel l'esprit affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits". Ce qui est ici singulier, c'est l'idée, et partant l'affirmation qu'elle enveloppe : l'esprit a une idée singulière du triangle en général, mais a-t-il une idée singulière *de quelque chose de singulier*, c'est-à-dire ayant une existence déterminée ? Peut-on dire du triangle en général qu'il a une existence singulière dans l'étendue ?

L'objection ici a une double dimension.

D'une part, si le triangle en général n'est qu'une idée générale de triangle, alors on peut se demander si une telle idée peut être adéquate, et donc si elle peut fournir une vraie définition de l'essence du triangle. Autrement dit, l'idée du triangle en général est-elle l'idée vraie de quelque chose de réel, ou seulement un être d'imagination – voire un être de raison, pas même imaginable ?

D'autre part, si le triangle en général n'est qu'une idée, et n'a pas d'existence en dehors de cette idée, c'est-à-dire dans l'étendue, alors peut-on le qualifier de "chose singulière", puisqu'une telle chose se définit – selon la proposition 28 d'*Éthique* I, où le singulier fait sa première apparition, et selon la définition 7 d'*Éthique* II, où la chose singulière est explicitement définie – comme une chose "finie" et ayant une "existence déterminée". Si le triangle peut bel et bien être considéré comme une chose *finie* (il enveloppe bien une négation en ce qu'il n'est par exemple ni un carré ni un cercle), peut-il être considéré en revanche comme ayant une *existence déterminée* ?

Répondons d'abord à la première dimension de l'objection, sans doute celle qui peut être le plus facilement levée.

Dire que le triangle "en général" n'est qu'une idée générale de triangle signifie, dans le langage spinoziste, qu'il n'est qu'une "notion universelle". La question devient alors : une notion universelle (ici de triangle) peut-elle être adéquate, et délivrer une connaissance de l'essence du triangle en général ?

On répondra qu'une notion universelle, certes, est souvent une idée de l'imagination, ayant pour corrélat une image née des limites de la sensibilité corporelle, c'est-à-dire de l'impuissance du corps à être affecté par les petites différences entre choses singulières : une telle image est une "image commune" de ce en quoi toutes ces choses singulières conviennent, et qui a le plus impressionné le corps¹⁷. Or, l'idée d'une telle image ne peut être adéquate, puisqu'une pensée adéquate est celle qui, à partir de la contem-

¹⁷ Voir *Éthique*, partie II, proposition 40, scolie 1.

plation d'une multiplicité simultanée, c'est-à-dire d'une pluralité de choses en même temps, parvient à en saisir les convenances, différences et oppositions¹⁸. La notion universelle de l'imagination ne comprend donc pas entièrement ce qu'elle contemple, et l'esprit n'en est donc pas la cause adéquate, ou totale ; mais si une telle notion ne comprend pas totalement la logique des choses qu'elle pense, elle ne comprend pas rien non plus : elle imagine distinctement la convenance, elle se fixe sur une caractéristique commune¹⁹, et on peut dire alors qu'elle comprend cette communauté qu'elle contemple : le premier scolie de la proposition 40 d'*Éthique* II use même du terme *intelligere* pour dire l'acte cognitif de la notion universelle de l'imagination²⁰. En somme, une telle notion comprend la convenance sans saisir les différences et les oppositions, elle ne comprend les choses qu'en partie, à moitié si l'on veut, de façon partielle donc, mais aussi partielle, puisque nous ne sommes pas tous impressionnés par les mêmes caractéristiques des choses que nous avons l'habitude de contempler.

Il reste cependant que cette genèse de la notion universelle, déployée dans ce premier scolie de la proposition 40 d'*Éthique* II, n'est pas la seule : nous pouvons former des notions universelles, affirme le second scolie, à partir d'idées adéquates des propriétés des choses²¹. Autrement dit, notre notion universelle de triangle, notre idée du triangle en général, ne provient pas nécessairement de ce que nous avons contemplé une multiplicité de triangles dont nous n'avons pu retenir les petites différences, elle n'a pas nécessairement une genèse imaginative, liée à l'impuissance du corps, elle peut avoir une genèse autre, qui en fait une idée rationnelle : nous pouvons former la notion universelle du triangle en comprenant la propriété commune de tous les triangles, via une démonstration ; et cette propriété commune n'est autre que ce qui constitue l'essence du triangle en général²².

Reste la seconde dimension de l'objection, la plus épineuse : elle pose le problème de l'existence du "triangle en général" dans l'étendue. En quel

¹⁸ Voir *Éthique*, partie II, proposition 29, scolie.

¹⁹ Elle la contemple avec "admiration" dit le premier scolie de l'*Éthique*, partie II, proposition 40.

²⁰ "Par exemple, ceux qui ont contemplé le plus souvent avec admiration la stature des hommes, entendront [*intelligent*] sous le nom d'*homme* un animal de stature droite", *Éthique*, partie II, 40, scolie 1.

²¹ "[...] nous percevons beaucoup de choses, et formons des notions universelles [...] ; (III) enfin, de ce que nous avons des notions communes, et des idées adéquates des propriétés des choses", *Éthique*, partie II, 40, scolie 2.

²² Le scolie de la proposition 36 d'*Éthique* V qualifie d'"universelle" la connaissance du deuxième genre.

sens le “triangle en général”, tel que le pense la notion universelle de la raison, existe-t-il, si tant est qu’il existe ? Ce n’est que si le triangle en général, en plus d’être fini, a une existence déterminée, qu’on pourra l’appeler “chose singulière”, au même titre que tel ou tel triangle particulier.

Nous avons pour le moment une notion universelle et rationnelle du triangle, obtenue par la force d’une démonstration qui nous a permis de passer – c’est là une hypothèse de lecture que nous proposons – de la définition *nominale* du triangle (comme figure fermée composée de trois sommets reliés par trois segments de droite) à une définition *vraie*, expliquant la nature de cette figure (comme figure dont la somme des trois angles est égale à deux droits). Comme le précise le scolie de la proposition 8 d’*Éthique* I, une vraie définition n’enveloppe et n’exprime rien d’autre que la nature de la chose définie, et par conséquent n’enveloppe et n’exprime jamais un nombre précis d’individus. La définition vraie du triangle comme figure dont la somme des trois angles est égale à 180° ne délivre effectivement aucune information sur le nombre de triangles susceptibles d’exister, ni même sur l’existence ou la non-existence de tel ou tel triangle individuel ; mais elle affirme que tout triangle existant devra nécessairement répondre à la définition du triangle en général.

Remarquons ici que, plutôt que de parler comme nous l’avons fait jusqu’ici de “triangle singulier particulier”, pour le distinguer du “triangle général” dont on demande si on peut le considérer comme singulier, nous parlerons désormais plus volontiers de “triangle singulier individuel”, l’expression étant sans doute plus conforme au vocabulaire en usage dans le texte de l’*Éthique*. L’adjectif *particularis*, moins fréquent que *singularis*, a le plus souvent le même sens que lui, comme on le voit par exemple en confrontant la proposition 31 de la partie II avec son corollaire : la proposition traite des “choses singulières” (pour dire que “de la durée des choses singulières qui sont hors de nous, nous ne pouvons avoir qu’une connaissance tout à fait inadéquate”) et le corollaire complète la proposition en parlant de “choses particulières” (“De là suit que toutes les choses particulières sont contingentes et corruptibles”). Notons toutefois le sens... particulier de la première apparition de *particularis* dans l’*Éthique* : les “*res particulares*” désignent, dans le corollaire de la proposition 25 d’*Éthique* I, toutes les affections des attributs, c’est-à-dire tous les modes, qu’ils soient finis ou *infinis*. S’il n’est donc pas faux d’assimiler toutes les choses singulières à des choses particulières, il serait peut-être prudent de ne pas réduire toute chose particulière (qui peut être ou finie, ou infinie) à une chose singulière (qui est nécessairement finie).

Quoi qu'il en soit, qu'en est-il de l'existence déterminée du triangle en général ?

Pour répondre à cette question, commençons par distinguer entre être et exister, entre *esse* et *existere*.

L'être d'une chose, c'est ce qui appartient à son essence – en l'occurrence, ce qui fait qu'il est un triangle en général, ou bien qu'il est tel triangle et non pas tel autre ; l'existence du triangle, quant à elle, dépend de l'existence des causes extérieures à lui, qui seront ou non déterminées à le faire exister. Nous verrons que nous devons distinguer l'existence du triangle en général et l'existence de tel ou tel triangle, ainsi que l'existence en tant que simplement contenue dans l'attribut divin de l'étendue, et l'existence en tant que durée.

Dans le cas de la substance, on peut également distinguer l'être de l'existence : l'être de la substance, c'est ce qui appartient à son essence, à savoir une infinité d'attributs infinis, qui font de cette substance Dieu. Quant à son existence, elle dépend quant à elle non de causes extérieures, mais d'une cause intérieure, sa propre essence, qui est telle qu'aucune cause ne peut être donnée qui fasse qu'elle n'existe pas. Que la substance puisse *être*, et être conçue, sans les modes, cela va de soi, puisqu'aucun mode n'appartient à l'essence même de la substance ; mais que la substance puisse *exister* sans les modes, cela ne se peut pas, puisque de la nécessité de la nature de la substance divine, qui la fait exister, suit une infinité de modes, c'est-à-dire, comme le précise la proposition 16 d'*Éthique* I, tout ce qui peut tomber sous un entendement infini. Autrement dit, la substance peut très bien être et être conçue sans le triangle, qui n'appartient pas à son essence, mais elle ne peut exister sans faire exister le triangle, qui nécessairement est conçu par un entendement infini : et comme la substance existe nécessairement, le triangle existe lui aussi tout aussi nécessairement, au moins comme étant contenu dans l'attribut de l'étendue. Cette existence du triangle se dit éternité (ou vérité éternelle) : le triangle est éternel en ce que son existence suit nécessairement de la seule définition de cette chose éternelle qu'est la substance divine²³.

Tirons deux conséquences de ce que nous avons vu :

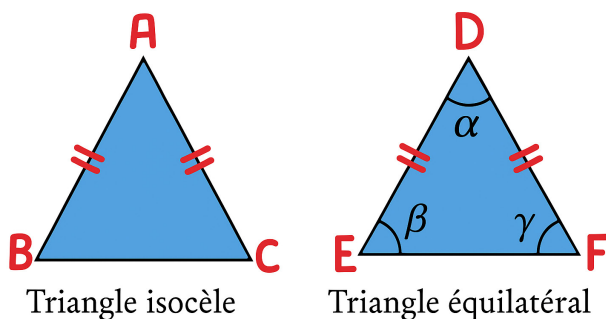
– D'une part, une idée générale de triangle n'est pas nécessairement inadéquate : nous pouvons avoir une connaissance universelle et rationnelle du triangle, qui sera une idée adéquate du triangle en général (telle

²³ On reconnaît là la définition 8 d'*Éthique* I.

est l'idée du triangle comme polygone dont la somme des trois angles est égale à 180°).

– D'autre part, le triangle en général ne se réduit pas à une idée²⁴ : il a une existence réelle dans l'attribut (ici de l'étendue). Cette existence est éternelle et peut être considérée comme celle d'une propriété ou d'une loi commune à tous les triangles particuliers. Certes, dans la durée, ou dans l'existence déterminée de façon spatio-temporelle, on ne rencontre que des triangles particuliers, qui "instancient" si on veut la propriété commune constitutive de l'essence du triangle en général ; mais cette propriété a néanmoins une existence éternelle, qui est d'être une loi propre à l'étendue, et à laquelle obéissent nécessairement tous les triangles particuliers, qu'ils existent ou non dans la durée.

Ainsi, eu égard à l'essence du triangle en général, on peut dire que l'égalité de ses trois angles à deux droits est constitutive de son essence : il y a réciprocity entre l'être même du triangle et cette égalité. Mais eu égard à tel ou tel triangle singulier, eu égard au triangle ABC ou au triangle DEF, qu'en est-il ? Ont-ils la même essence, alors qu'ils sont différents, que l'un est isocèle et l'autre équilatéral ?



Bien entendu, ces triangles sont des individus particuliers qui ont chacun une essence différente. À l'égard de ces triangles singuliers, l'égalité de la somme de leurs trois angles à 180° est seulement une *propriété*, qui ne saurait définir, ou épuiser, l'essence d'aucun d'eux. C'est une propriété *commune*, objet d'une connaissance rationnelle dès lors qu'on en forme

²⁴ Pas plus que l'idée du cercle n'est circulaire, l'idée du triangle n'est triangulaire : autre est le triangle, autre est son idée. Voir TRE, § 33.

une idée adéquate, c'est-à-dire une idée qui l'explique, ou encore, on l'aura compris, qui la démontre²⁵.

Ainsi, comme il y a réversibilité entre l'idée générale de triangle et l'affirmation de l'égalité de la somme de ses trois angles à deux droits, cette égalité constitue l'essence même du triangle *en général*. En revanche, cette égalité ne suffit pas à poser tel ou tel triangle *en particulier*, qui ne pourra être et être conçu qu'à partir d'autres propriétés (la mesure déterminée de ses côtés, sa propriété d'être isocèle ou d'être équilatéral...) – ce qui n'empêchera pas, évidemment, n'importe quel triangle particulier d'envelopper la propriété, commune, de l'égalité de la somme de ses trois angles à deux droits.

Dans le cas du triangle équilatéral DEF, on peut dire que les trois angles (α , β et γ) sont égaux entre eux, d'une valeur nécessairement de 60° , et que cette affirmation constitue une propriété commune de tous les triangles équilatéraux particuliers, alors qu'elle constitue l'essence même de tout triangle équilatéral en général.

Autrement dit, entre l'essence de *tel triangle singulier* et l'égalité de la somme des trois angles à deux droits, ou encore entre l'essence de *tel triangle équilatéral* (par exemple DEF) et l'égalité des trois angles entre eux

²⁵ Dans ses cours sur Spinoza, Deleuze, distinguant l'idée générale de l'idée abstraite (dont il dit qu'elle correspond en fait aux termes transcendants, c'est-à-dire à rien de réel), affirme : "Ça n'empêche pas qu'il y a des idées générales. Il n'y a pas d'idée abstraite du triangle. Mais un triangle, quel qu'il soit, a la somme de ses trois angles égale à deux droits. $ABC + BAC + ACB =$ deux droits [180°]. Ce n'est pas quelque chose, c'est un rapport. Ce rapport convient à tous les triangles, quels qu'ils soient. Spinoza dirait : c'est la notion commune des triangles, le rapport commun à tous les triangles. C'est une idée générale, pas une idée abstraite [...]. $ABC + BAC + ACB =$ deux droits, ce n'est pas l'idée d'un triangle, c'est l'idée d'un rapport effectué par tous les triangles", Deleuze (2024), p. 324. Précisons que, selon nous, l'idée générale du triangle peut non seulement être considérée comme l'idée d'un rapport, mais aussi comme l'idée de "quelque chose", c'est-à-dire d'une nature générale : considérée en lui-même, ou par rapport à d'autres choses générales, le triangle en général est une nature singulière (par différence, par exemple, du cercle ou du carré en général) ; considérée en rapport aux triangles individuels particuliers, le triangle en général est un rapport ou une propriété commune, qu'enveloppent (ou qu'"effectuent" comme dit Deleuze) tous les triangles individuels. De la même manière, l'idée de nature humaine, considérée en elle-même ou par rapport à d'autres idées générales, est l'idée singulière d'une nature en général (qui se distingue de l'idée du cheval ou de la pierre) ; et considérée en rapport avec les idées de tel ou tel individu humain, cette idée de nature humaine, si elle est adéquate, est l'idée de leurs propriétés communes, la notion commune d'humanité.

(chacun valant 60°), il y a une *distinction modale* : entre A et B passe une distinction modale lorsque B enveloppe A mais que A n'enveloppe pas B. Ici, l'essence de tel ou tel triangle enveloppe la propriété commune de l'égalité de la somme des trois angles à deux droits (comme l'essence de tel triangle équilatéral enveloppe la propriété commune de l'égalité des angles entre eux), mais cette égalité n'enveloppe pas l'essence de tel ou tel triangle, elle ne suffit pas à poser l'essence de tel ou tel triangle (la première enveloppe seulement l'essence du triangle en général, et la seconde seulement l'essence du triangle équilatéral en général).

3. Le mode et l'attribut

La logique de cette distinction modale entre l'essence et la propriété peut être poussée jusqu'au bout, et nous permettre de considérer la "propriété commune" universelle de toutes les essences contenues dans un même attribut : à savoir, cet attribut lui-même. En effet, tous les triangles particuliers, mais aussi toutes les figures géométriques, quelles qu'elles soient, et plus largement toutes les modalités étendues, c'est-à-dire spatiales ou corporelles, enveloppent quelque chose qui leur est commun à toutes, à savoir l'attribut de l'étendue qui, comme on le sait, constitue avec l'attribut de la pensée les deux seules dimensions constitutives de l'essence de la substance qui nous soient connues. Entre n'importe quelle modalité de l'étendue et l'attribut de l'étendue, il y a une distinction modale : aucun mode de l'étendue ne peut ni être ni être conçu sans l'étendue, mais l'étendue elle-même peut très bien être et être conçue sans tel ou tel de ses modes.

Bien plus, comme nous l'avons vu, l'étendue elle-même peut très bien être et être conçue sans *aucun* de ses modes. C'est la raison pour laquelle Spinoza a défini l'essence d'une chose, c'est-à-dire ce qui lui appartient ou la constitue, comme ce sans quoi la chose en question ne peut ni être ni être conçue, mais aussi, inversement, comme ce qui sans la chose ne peut ni être ni être conçu. Il explique très bien ce point dans le scolie de la proposition 10 d'*Éthique* II : après avoir affirmé dans la proposition que l'homme n'est pas substantiel, le scolie montre en effet que la définition de l'essence comme étant seulement "ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue" ne peut convenir, car une telle définition signifierait soit que les choses singulières ont la même nature que Dieu (puisqu'elles ne peuvent ni être ni être conçues sans lui), soit au contraire, si elles ont une nature différente de lui, qu'elles pourraient être et être conçues sans

lui – soit encore, comme dit Spinoza, que ceux qui soutiennent une telle définition ne savent pas trop ce qu'ils disent, c'est-à-dire ont une pensée flottante ("*sibi non satis constant*").

Or d'où vient cette erreur, cette idée inadéquate sur la définition même d'une essence ? De ce que nous contemplons les choses naturelles avant la nature divine, de ce que nous prétendons connaître ces choses singulières en premier, indépendamment de Dieu : autrement dit, de ce que nous pensons pouvoir les connaître comme des substances, qui n'auraient pas besoin du concept d'autre chose pour être conçues. Les ayant substantialisées, nous définissons leur essence simplement comme ce sans quoi elles ne peuvent ni être ni être conçues – alors que ces choses ne sont que des modes, qui ne peuvent ni être ni être conçus sans la substance.

En somme, il ne faut pas inverser l'ordre du philosophe : le triangle ne peut se comprendre, et ne peut être, qu'à partir de l'étendue, et cette étendue, d'un point de vue géométrique, doit se comprendre comme "espace", ou mieux : comme puissance de spatialisation. Le triangle n'est bien sûr pas tout l'espace, il n'en est qu'une modalité ; son essence lui est bien propre : sans elle, c'est-à-dire sans ce qui la constitue ou lui appartient en propre, il ne peut ni être ni être conçu – sans l'égalité de la somme de ses trois angles à deux droits, le triangle en général ne peut ni être ni être conçu ; et inversement, si cette égalité appartient bien à son essence, c'est qu'elle-même ne peut être ni être conçue sans le triangle – seule une distinction de raison passant, nous l'avons vu, entre le triangle et cette égalité. Mais cette égalité même, constitutive de l'essence du triangle en général, ne peut être et être conçue sans l'*extensio* : ce sont les propriétés ou les lois de cet espace qui expliquent la manière d'être du triangle, sa forme, entendue comme son être ou son essence formelle.

Cet enveloppement de l'attribut par l'essence modale se comprend très bien dans le cas de la définition du triangle comme polygone de trois côtés dont la somme des trois angles est égale à 180° . Comme on le sait, une telle affirmation ne vaut que pour l'espace de la géométrie euclidienne. L'enveloppement de l'attribut par l'essence modale se perçoit donc d'autant mieux aujourd'hui (c'était peut-être moins clair à l'époque de Spinoza) que depuis deux siècles on a découvert, ou inventé, comme on voudra, d'autres géométries, travaillant sur d'autres espaces – l'espace euclidien n'étant plus considéré comme un espace absolu, mais comme un espace particulier parmi d'autres. En remettant en cause le cinquième postulat d'Euclide, selon lequel par un point extérieur à une droite donnée ne passe qu'une seule et unique droite parallèle à celle-ci, il a été possible de construire de nouvelles

géométries, différentes de celle d'Euclide : la géométrie euclidienne est le système formalisé correspondant à l'espace de notre perception visuelle ; l'espace euclidien décrit donc les propriétés de l'espace de notre vie quotidienne, il est la forme géométrique de notre espace vécu ; il est, en termes spinozistes, l'espace de notre corps, en tant que celui-ci est aptitude à être affecté et à affecter, il est l'espace à la fois de notre imagination commune, et de notre entendement en tant qu'il comprend les propriétés qui sont communes à notre corps et aux corps extérieurs par lesquels il est habituellement affecté.

En niant "le postulatum d'Euclide", comme dit H. Poincaré, d'autres géométries ont donc été élaborées : par exemple, comme on sait, celle de Lobatchevski qui, tout en conservant les autres axiomes d'Euclide, suppose que l'on peut, par un point, mener plusieurs parallèles à une droite donnée, et qui en déduit une géométrie "dont l'impeccable logique ne le cède en rien à celle de la géométrie euclidienne", et en "infiniment plats" soient tous dans un même plan et n'en puissent sortir. Admettons de plus que ce monde soit assez éloigné des autres pour être soustrait à leur influence. Pendant que nous sommes en train de faire ces hypothèses, il ne nous en coûte pas plus de douer ces êtres de raisonnement et de les croire capables de faire de la géométrie. Dans ce cas, ils n'attribueront certainement à l'espace que deux dimensions. Mais supposons maintenant que ces animaux imaginaires, tout en restant dénués d'épaisseur, aient la forme d'une figure sphérique, et non d'une figure plane et soient tous sur une même sphère sans pouvoir s'en écarter. Quelle géométrie pourront-ils construire ? Il est clair d'abord qu'ils n'attribueront à l'espace que deux dimensions ; ce qui jouera pour eux le rôle de la ligne droite, ce sera le plus court chemin d'un point à un autre sur la sphère, c'est-à-dire un arc de grand cercle, en un mot leur géométrie sera la géométrie sphérique. Ce qu'ils appelleront l'espace, ce sera cette sphère d'où ils ne peuvent sortir et sur laquelle se passent tous les phénomènes dont ils peuvent avoir connaissance. Leur espace sera donc sans limites puisqu'on peut sur une sphère aller toujours devant soi sans jamais être arrêté, et cependant il sera fini ; on n'en trouvera jamais le bout, mais on pourra en faire le tour²⁶.

Laquelle "la somme des angles d'un triangle est toujours plus petite que deux droits et la différence entre cette somme et deux droits est proportionnelle à la surface du triangle"²⁷. L'essence du triangle entendue comme polygone dont la somme des trois angles est égale à deux droits enveloppe donc la forme (ou l'essence formelle) d'un espace, ce que Spinoza appelle l'attribut de l'étendue.

²⁶ (*ivi*, 52-53).

²⁷ Poincaré (1968, 64).

Un autre exemple de géométrie non-euclidienne est la géométrie de Riemann. H. Poincaré en propose la présentation suivante :

Imaginons un monde uniquement peuplé d'êtres dénués d'épaisseur ; et supposons que ces animaux.

Dit autrement, les modalités d'un certain espace – espace à deux dimensions, sphérique, paradoxalement illimité et fini à la fois – auront la géométrie de leur propre espace : ils feront la géométrie de “ce sans quoi ils ne peuvent ni être ni être conçus”, c'est-à-dire de cette étendue “sur laquelle se passent tous les phénomènes dont ils peuvent avoir connaissance”. Poursuivons le récit de Poincaré :

Eh bien, la géométrie de Riemann, c'est la géométrie sphérique étendue à trois dimensions. Pour la construire, le mathématicien allemand a dû jeter par-dessus bord, non seulement le postulat d'Euclide, mais encore le premier axiome : Par deux points on ne peut faire passer qu'une droite²⁸.

Il est sans doute difficile de se représenter l'espace de la géométrie riemannienne, tout comme celui de la géométrie de Lobatchevski. Le récit pédagogique de Poincaré peut nous aider à saisir approximativement ce qu'il en est de l'espace sphérique de Riemann, mais si nous ne pouvons, par l'imagination, qu'approcher cet espace, c'est sans doute que nous tentons de le faire à partir de l'espace euclidien dans lequel nous nous représentons habituellement les choses : nous imaginons l'espace riemannien, et les actions qu'il rend possibles, à partir d'un espace qui est celui sans lequel notre corps ne peut ni être ni être conçu. Cette difficulté à imaginer un espace non-euclidien ne signifie pas, bien évidemment, que nous ne pouvons pas comprendre intellectuellement la géométrie de cet espace : la chose est sans doute difficile, mais possible – Spinoza remarquant d'ailleurs à plusieurs reprises que nous pouvons comprendre des choses que nous ne pouvons imaginer.

Un attribut, de toute façon, est à la lettre unimaginable : ce qui signifie qu'un espace, qu'il soit euclidien ou non-euclidien, n'est pas imaginable en lui-même. Mais on peut essayer de se représenter certaines régions de cet espace, ou certaines de ses modalités : on peut ainsi se figurer un triangle dans une géométrie plane, et un triangle dans une géométrie courbe. On peut même essayer d'imaginer, à la manière de Poincaré, ces êtres imaginaires à deux dimensions déambulant sur une sphère, et concevant la géométrie de leur espace. Ceci dit, nous paraît bel et bien refusé le fait

²⁸ (*ivi*, 53).

d'imaginer de la même façon que ces êtres eux-mêmes imaginent (s'ils sont bien dotés d'imagination). Nous ne pouvons qu'imaginer la possibilité de ces êtres dont l'imagination est autre ; nous ne pouvons pas être l'idée d'un corps existant dans un espace à deux dimensions, nous ne pouvons que former l'idée d'un tel esprit et d'un tel corps, mais nous ne pouvons la former que dans notre esprit, qui est l'idée de notre corps existant dans un espace à trois dimensions. Nous pouvons vraiment comprendre des choses que nous ne pouvons pas imaginer mais, pas plus que nous ne pouvons sortir de notre corps, nous ne pouvons sortir de notre imagination pour en conquérir une autre.

Quoi qu'il en soit, pour comprendre l'essence d'un triangle, il faut le faire à partir de l'attribut qu'il enveloppe : un triangle tracé sur une sphère – cette sphère représentant un espace à courbure positive – n'a pas la propriété d'avoir la somme de ses trois angles égale à deux droits (cette somme sera supérieure à 180°). L'espace *dans* lequel les trois angles du triangle font 180° est tout autant l'espace *par* lequel cette essence peut être et être conçue : c'est un espace qui est cause, un espace qui est une puissance causale, par laquelle s'explique l'essence même du triangle en général – ou la propriété commune à tout triangle particulier. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'essence agissante de Dieu, à travers l'infinité de ses attributs infinis, son "essence actueuse", *essentia actuosa*, selon la formule du scolie de la proposition 3 d'*Éthique* II : c'est par la nature même de l'attribut divin, en l'occurrence par la nature de l'espace euclidien, que l'essence du triangle entendue comme égalité de la somme de ses angles à deux droits peut à la fois être et être conçue. Le triangle ne peut être dans un attribut qu'avec les propriétés que cet attribut lui confère – l'attribut pouvant lui-même être identifié à l'ensemble des opérations ou des mécanismes automatiques qui en assurent la productivité.

Dès lors, nous pouvons faire l'hypothèse suivante : s'il n'est pas question d'envisager que Spinoza ait anticipé les géométries non-euclidiennes, ni même les espaces à courbure non nulle dont ces géométries sont la formalisation, on peut néanmoins se demander si son ontologie ne rend pas possible, voire nécessaire, les attributs qui, d'un point de vue mathématique, sont les espaces de ces géométries non-euclidiennes. Autrement dit, dans l'ensemble des attributs que nous ne connaissons pas, n'y a-t-il pas les attributs étendus, c'est-à-dire les espaces, propres aux géométries non-euclidiennes ? Allons plus loin : l'infinité des attributs dont nous

connaissions l'existence nécessaire sans en connaître l'essence n'est-elle pas constituée par l'infinité des étendues des géométries non-euclidiennes ?

Laissons ici ces questions en suspens²⁹ ; nous aurons à poursuivre, ailleurs, cette réflexion, et à l'articuler avec ce qui importe à l'éthique spinoziste, la vie affective : pour ce faire, il nous faudra passer à des travaux pratiques sur les affects, qui seront des travaux de géométrisation – de “triangularisation” même.

Bibliographie :

Spinoza (1993), *Traité de la réforme de l'entendement, Court Traité, Les principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*, trad. Ch. Appuhn, Paris : GF-Flammarion.

Spinoza (1999a), *Éthique*, trad. Pautrat B., Paris : Points Seuil.

Spinoza (1999b), *Traité de l'amendement de l'intellect*, trad. Pautrat B., Paris : Éditions Allia.

Descartes (1979), *Méditations métaphysiques*, édition de Michelle Beyssade et Jean-Marie Beyssade, Paris : GF-Flammarion.

Audié F. (2005), *Spinoza et les mathématiques*, préface de P.-F. Moreau, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Barbaras F. (2007), *La science mathématique du salut*, Paris : CNRS Éditions.

Deleuze G. (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze G. (1981), *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze G. (2024), *Spinoza. Cours novembre 1980-mars 1981*, édition préparée par David Lapoujade, Paris : Les Éditions de Minuit.

Poincaré H. (1968), *La science et l'hypothèse*, Paris : Flammarion.

Rabouin D. (2010), *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, Paris : PUF.

Sévérac P. (2011), *Spinoza. Union et désunion*, Paris : Vrin

²⁹ Pour approfondir l'idée d'un spinozisme non-euclidien, voir Rabouin (2010).

From Glory to Worship

Recognition in Thomas Hobbes's 'De cive'

Francesco Toto

Abstract: This article is the first part of a comparison between Hobbes's and Spinoza's theories of recognition as they appear in *De Cive* and the *Tractatus theologico-politicus*. It examines the use of the concepts of glory and honor in *De Cive*, revealing two distinct levels of Hobbes's theory. In the first and second sections of *De Cive*, glory is presented mostly as a destabilizing passion that leads to competition, undermines social bonds, and challenges any moral or political solution to the problem of human conflict. In the third section, however, the Hobbes's discourse on worship makes explicit what had been implicit in brief, marginal passages in earlier sections, namely, the capacity of glory to function as a vector of cooperation and a source of individual and collective power. In doing so, this article challenges simplistic readings of Hobbes's theory of recognition, showing how glory is inextricably bound up in power dynamics that both enable and undermine social order, and thus lays the groundwork for the comparison with Spinoza's theory of recognition that will be developed in the second part of the comparison, published in the Journal of Spinoza Studies (issue 1/2025).

Keywords: Hobbes; Glory; Honor; Worship; Power.

Contemporary philosophy inherited the theme of recognition primarily from Hegel. However, as I have suggested, with Theophile Penigaud and Emmanuel Renault, in *La reconnaissance avant la reconnaissance*, and as Axel Honneth himself showed in his *Recognition: A Chapter in the history of European Ideas*, its genealogy is far more complex¹. In particular, the problem of what can anachronistically be called "recognition", not in the technical sense established by Hegel in the section of the *Phenomenology* on servant and master, but in the more general sense according to which recognition is "the construction or confirmation of one's self-image by the other", is central to the philosophies of Hobbes and Spinoza². In the light

* Università degli Studi "Roma Tre" (francesco.toto@uniroma3.it; ORCID: 0000-0002-3080-5905).

¹ Toto, Penigaud, Renault (2017); Honneth (2020).

² Toto, Penigaud, Renault (2017, 5).

of this problem, we can reread Hobbes's and Spinoza's analyses of passions such as esteem and contempt, glory and shame, pride and ambition, or of social and political phenomena such as honor and dishonor, worship and religious conflict, group or national identity, claiming rights and their protection by civil authorities and laws. These analyses, in turn, play a constitutive role in their anthropological, ethical, and political theories and in their conceptions of the relations between individuals or collectivities, sociality and conflict, emotions and morality, the constitution and contestation of political and religious power. An in-depth study of the problem of recognition is therefore a necessary condition for an adequate understanding of the two philosophies, the relationship between them, and their development and fortunes.

Despite a few articles devoted to it³, this question has not yet received the attention it deserves in specialized studies of the two authors and, more generally, in the history of modern philosophy or culture. Since I had already separately dealt with various aspects of Hobbes's and Spinoza's 'theories of recognition' elsewhere, what I initially had in mind here was a more complex approach. In fact, the relationship between Hobbes's and Spinoza's ideas of recognition is both theoretical, concerning the similarities and differences between two different conceptual models, and historical, concerning the internal development of each model and the potential influence of each model and development on the other. For this reason, my intention was to illustrate a quadrangular relationship. On the hypothesis that Spinoza composed at least a large part of the *Theologico-Political Treatise* after reading *De Cive* but before reading *Leviathan*, and that he deeply reworked his *Ethics* after completing the *Treatise* and reading *Leviathan*, my aim was to explain the differences between the *Ethics* and the *Theologico-Political Treatise* on the question of recognition, or the development of Spinoza's position on this subject, from the differences that a moderately attentive reader can notice between *De Cive* and *Leviathan*. Such a complex operation would, in my opinion, have clarified the overall meaning of the two theories, their relations and their changes. For reasons of time and space, however, I have been able to complete only three quarters of this project. In this issue of *Consecutio Rerum* and in issue 1/2025 of the *Journal of Spinoza studies*⁴, the reader will find the first and the second part of what, according to the original plan, should have been one half of the work, highlighting the dialogue between the *Treatise* and the *De Cive*. Although in issue 1/2025 of *Hobbes Studies* the reader will find a slightly

³ Lazzeri (2007; 2010); Tucker (2010).

⁴ Toto (2025a).

summarized form of the part devoted to *Leviathan*⁵, I failed to write the part devoted to the *Ethics*, its evolution from the *Treatise*, and its comparison with *Leviathan*, in which all the threads unraveled in the other parts should have been woven together. Yet even in the truncated form presented here and in the *Journal of Spinoza Studies*, the result still seems to me to be of some interest.

In the present article, devoted to the *De Cive*, I first reconstruct the meaning of the concept of glory (§1.1) and its uses in anthropology (§1.2), ethics (§1.3) and politics (§1.4). In each of these different contexts, I identify two levels of Hobbes' discourse: a more conspicuous one, in which the relationships of recognition, in their structurally comparative and competitive character, represent an engine of conflict and a factor in the crisis of the possible ethical and political solutions to the problem that this conflict represents, and a more discreet one, in which recognition seems to imply an intimately relational constitution of subjectivities and to assert itself as an autonomous factor of socialization, as a possible motive for moral action, and, if properly regulated, as an element of stability in the institutional fabric. In a second moment (§1.5), I will focus on the notion of worship, on the relationship between power and honor it implies, and on the way in which the theory of recognition suggested by this relationship allows us to better understand the first and, so to speak, 'official' level of Hobbes's discourse in the light of the 'unofficial' but more fundamental second level. The structure of the article published in the *Journal of Spinoza Studies*, which examines the theses presented in the *Treatise* and analyses their similarities and differences with those presented in *De Cive*, is designed to follow the structure of the present paper as closely as possible. After demonstrating the central role of the concept of admiration in Spinoza's account of human relations of recognition, both with the divine and with fellow human beings, and the similarity of this role to that played by Hobbes's concept of glory (§2.1), I examine the disruptive potential of recognition, showing that it must not be considered, as in Hobbes, an anthropological constant, but as the effect of a precise institutional framework (§2.2). I then move on to show its seemingly positive moral function, highlighting what is in fact its moral shortcomings (§2.3). Finally, I explore its function in legitimating or stabilizing, and in criticizing or destabilizing, political authority (§2.4 and §2.5). This approach allows me to emphasize the transformative, selective, and critical aspects of the dialogue between the *Treatise* and *De Cive*. The dialogue in question is transfor-

⁵ Toto (2025b).

mative in that it ascribes to an alternative concept, admiration, a function Hobbes previously ascribed to glory. It is selective in that Spinoza, like any only moderately attentive reader, focuses primarily on the comparative and conflictual aspects of Hobbes's concept of recognition, while largely ignoring the relational and cooperative implications inherent in Hobbes' discourse on worship. It is critical in that, while accepting Hobbes's thesis of the inextricable link between authority and recognition, it highlights the politically pernicious role that recognition can play in the maintenance of violent authorities and the politically salutary role that the pursuit of recognition can play in their contestation.

Thus, even without dealing with *Leviathan* and *Ethics*, the analysis and comparison of the theories of recognition employed in *De Cive* and the *Treatise* is of fourfold interest. First, focusing on the co-presence of different levels of discourse in—or different possible readings of—a single work allows us to consider a problem quite different from the standard one of the stability or evolution of Hobbes's concept of glory from the *Elements* to *Leviathan* (or *De homine*). It also allows for a valorization of the desire for recognition as capable of mediating social relations whose autonomous force can even overcome the power of the sovereign, in contrast to the standard view of Hobbesian individualism, on which it insists that conflicts can only be overcome with the intervention of a contract-based sovereignty. Second, the analysis of Spinoza's conception of recognition, and its debt to Hobbes', encourages a reexamination of standard narratives that oppose the two authors, making room for a reading of Spinoza as a 'left' Hobbesian. Third, the analysis shows that, with all their ambiguities, Hobbes' theory of recognition and to a lesser extent Spinoza's had a strong impact—positive and negative, direct and indirect—on authors such as Nicole, Mandeville, Helvétius and d'Holbach, or Rousseau, Hume and Smith, and thus that these theories represent an important chapter of the history of modern philosophy, and of the notion of recognition⁶. Finally, the current scholarly debate on recognition was born and has developed on a terrain closely intertwined with that of the history of ideas, starting from an actualization of Hegel but extending to a re-reading of other authors in the retrospective light of the Hegelian problematic⁷. Thus, the analysis of Hobbes and Spinoza could have a certain retroactive effect on contemporary critical theory itself, not only inviting it to reexamine the historiographical narrative out of which it has emerged and which it has produced

⁶ See, e.g. Blank (2025), Lazzeri (2022), Marquer (2022).

⁷ I am thinking in particular of Rousseau, see, among others, Carnevali (2004), Honneth (2013).

(think of the tripartite model of recognition sketched by Honneth and the simplification on which it is based), but also posing potentially uncomfortable problems (such as the ideological function of recognition).

Without further ado, let us begin with Hobbes.

1.1. Glory: Definition and Implications

Each of the three sections of *De Cive* (“Freedom”, “Power”, “Religion”) contains references to passions that can be traced back to recognition. In the first section, recognition appears as one of the factors that defines man as inherently asocial, the deactivation of which is thus prescribed by the laws of nature as a precondition for morality and the peace the laws seeks to achieve. In the second section, it reappears as one of the elements undermining the institutions designed to stabilize the internal peace that morality alone cannot guarantee. Finally, the third section shifts the focus to the seemingly exclusively theological theme of “worship”, through which man honors God. Thus, in the first and second sections, the desire for recognition seems reduced to a morally and politically nefarious engine of competition and conflict. On the contrary, understood not as an exposition of the specific relationship between man and God, but as the formulation of a general theory of recognition, Hobbes’s discourse on worship allows recognition to be considered as a vector of cooperation and a constitutive factor of individual and political power. This third aspect of recognition was present in the first two sections, but almost exclusively—to use Freudian terminology—in the form of its repression or undoing. What is the relationship between these different discursive contexts and conceptual levels? Do they contradict each other or do one illuminate the other? Which of the two levels is dominant and which is subordinate, both in terms of the internal logic of the arguments and the impact on an only moderately attentive reader? In order to answer this, we will begin with the texts that clarify the central term ‘glory’, before examining how this term functions in the various areas of Hobbes’ discussion.

In Hobbes’s writings from 1640 to 1651, glory and honor emerge as the dominant concepts of his theory of recognition. Despite the crucial role it will again play in the discourse on worship elaborated in Chapter XV, and despite the considerable number of references to it also present in other chapters (e.g., those on master/servant and parent/child relations), honor is relegated to the background in the first two sections of *De Cive*, as evidenced by the disappearance of the thematically dedicated sections pre-

sent in the *Elements*. The passion of glory, the sole remaining protagonist on the recognition scene, is then brought to the fore from the very first paragraphs of the work. “Every pleasure of the mind [*animi*]”, as we read in the lengthy second paragraph of Chapter I, “is either glory (or a good opinion of oneself) or relates ultimately to glory”: glory, therefore, is a “pleasure of the mind”, as distinct from “sensual” pleasure⁸. Unlike Hobbes’s other works, *De Cive* does not offer a detailed analysis of the relationship between these different pleasures. In particular, Hobbes does not explain the relationship that binds sensual pleasure to mere sensibility, and thus to the present moment, and pleasure “of the mind” to imagination, and thus not only to the future, but also to one’s own power—both necessary conditions for enjoying any future pleasure, and which, moreover, is the specific object of honor. Nonetheless, the philosopher does not fail to note that “all the heart’s joy [*voluptas*] and pleasure [*alacritas*], and thus also glory as a pleasure of the mind related to the “good opinion of oneself”, “lies in being able to compare oneself favorably with others and form a high opinion of oneself [*magnifice sentire de se ipso*], and that “like honor”, therefore, “glorying [...] consists in comparison and preeminence”⁹.

The bluntly self-reflexive terms in which glory is defined as a “good” opinion or “high” feeling (*sentire*) about oneself, which some interpreters take to show that glory for Hobbes is not an “intersubjective relation” but a “purely subjective” mental state, make its connection to the question of recognition elusive¹⁰. Of course, we can say that glory is an “intrinsically relational” passion¹¹. We can say this, however, provided we note that the only relation explicitly considered in the passages we read is that of comparison, which makes glory a “comparative concept” and a “positional” good¹². A subject A cannot have a good opinion or a high feeling of himself without looking at another subject B, because this opinion and this feeling, as many interpreters since Strauss have noted, coincide with a sense of superiority and imply a worse or lower opinion and feeling of others¹³. “Everyone”, in fact, “takes most pleasure [*maxime perplacere sibi*]” in those

⁸ DC (I, 2).

⁹ DC (I, 5 and 2). The *Elements* did not merely note the link between glory and superiority, but explained it by connecting glory itself and power, by equating any power that fails to prevail over a contrary power with a power that is null, and by drawing out the structural contrariety among men generated by conflict. A power less than superior to all competing ones is a null power, in which it is therefore not possible to glory.

¹⁰ Abizadeh (2020, 267, 273).

¹¹ Field (2020, 31).

¹² Slomp (2000, 110), Pettit (2008, 94).

¹³ Strauss (1963², 51).

things by which “he may come away with a better idea of himself in comparison with someone else’s embarrassment [*turpitudinis*]¹⁴ or weakness”¹⁵. The image that each person has of himself is therefore always dependent on the image that he has of the other, but the relationship between A and B is an imaginary relationship, internal to A himself. Thus, glory appears as a “purely subjective pleasure”, linked to a form of self-knowledge, or—given that “opinion” doesn’t imply truth—self-narrative, which does not require the subject to step outside himself, or other subjects to lend their complicity¹⁶.

But the relevance of glory to the question of recognition becomes clear when we consider how this first form of relation to others, explicit but still internal to the subject, is complicated by a second, implicit but intersubjective one. Let us take, in this sense, the passage according to which it is impossible for those who glorify themselves “to avoid sometimes showing hatred and contempt for each other”, and this hatred and contempt are for them the greatest *animi molestia*, which in those who experience it triggers the strongest “impulse to hurt” those who have inflicted it on them¹⁷. One may wonder why on Earth a comparatively high opinion of oneself should be *molesta* (i.e., troublesome, annoying) and cause an “impulse to hurt” those who manifest it. To answer this question, we must assume not only that the manifestation of a good opinion of oneself coincides with the manifestation of a comparatively low opinion of others and is thus perceived by them as an expression of contempt, but also that this perception prevents them from enjoying an equally good opinion of themselves. According to the tacit logic of argumentation, then, how each person sees himself is conditioned not only by how he sees others, but also by how he thinks others see him: as remarked by Lloyd, “one’s sense of self-worth is not entirely self-contained, but instead depends at least in part on other people’s perception of one’s worth”¹⁸. An ordinary subject A, therefore, cannot look at himself without worrying about the gaze that the other, B, is directing at him, and about the way B will worry over the gaze that he himself is directing at him. The relationship between A and B, in short, cannot simply be internal to either A or B, because the interiorities of both condition and constitute each other in the very act of manifesting

¹⁴ “Turpitude” is the opposite of “honestas”: it relates here to moral devaluation, as distinct from the devaluation of mere power or ability (“weakness”).

¹⁵ DC (I, 2).

¹⁶ Abizadeh (2020, 267, 273).

¹⁷ DC (I, 5).

¹⁸ Lloyd (2020, 55).

themselves to each other. From this perspective, as Carnevali noted, “intersubjectivity”, or “the system of reciprocal relations between individuals and the difficult interaction of their egos”, becomes, if not *the*, at least *a* crucial problem of Hobbes’s conception of glory¹⁹.

Although it remains implicit in the passages we have just read, and would probably escape even a more than moderately attentive reader if the term “glory” did not contain an inescapable reference to the applause or acclamation of an audience, the transition from an internal or intra-subjective dimension to an external and intersubjective one is made explicit in at least one passage, though not from Chapter I but—not by chance, as we shall see—from Chapter XV. This passage makes the connection between glory, power and honor, to which it had previously only been compared (“like honor...”). Glory is here identified, on the one hand, with the “enjoyment” experienced by the subject “in the contemplation of his own virtue, force, science, beauty, friends, wealth or any other *power* which he has or regards as his own [*potentiam suam, vel tanquam suam*]”, and, on the other hand, with the “feeling of triumph as he reflects that he is being honored”²⁰. While the first claim is compatible with understanding the glorifying subject as capable of a solitary enjoyment of his own image in the mirror, and consequently with the widespread reading of the Hobbesian subject as “psychologically self-contained, autonomous, independent, self-sufficient”, the second shows that the subject always glories in the image of himself restored to him by others, in a dimension in which the way it relates to itself or to others and the way others relate to themselves or to it condition each other²¹.

Without going into the relationship that unites reflexivity, intersubjectivity, and power in glory, to which it will be necessary to return when studying Hobbes’s notion of worship, what emerges at this level is above all the tension between the intimately intersubjective constitution of subjectivity revealed by the passion for glory and the internally comparative and conflictual character of this passion. On the one hand, the self cannot relate positively to itself, have a good opinion and a high sense of itself, except to the extent that others relate positively to it, have a good opinion and a high sense of it: It cannot affirm or value itself without being the object of the affirmation or valorization of others, who should therefore also be affirmed and valorized by it, at least as the source of the pleasure associated with glory. Glory, on the other hand, “like honor”, consists in

¹⁹ Carnevali (2013, 56).

²⁰ DC (XV, 139).

²¹ Slomp (2000, 109).

the “triumph” of the soul of the one who believes himself to be honored, and thus in “comparison and preeminence”. No one can, therefore, glorify himself inwardly, believe in his own superiority and in the recognition of this superiority by others, without also feeling entitled to manifest this passion or belief outwardly and to devalue the other. But this manifestation or devaluation will have a negative effect on the other’s opinion or sense of self, harassing the other and creating in him an “impulse to hurt”. Thus, self-glorification necessarily provokes a generalized struggle for recognition. But this seems to imply that A cannot affirm himself without also denying other subjects, on whose affirmation his self-affirmation depends, that A cannot have a positive relationship with himself without having a contradictory, negative relationship with B, on whose support or positive relationship A’s positive relationship with himself depends. For why, one might ask, should we value one who despises us, exalt one who humiliates us, confirm one who denies us? To answer these questions, it is necessary to follow the traces of glory in each of the different contexts in which Hobbes problematizes it.

1.2. Anthropology and Recognition: Sociality and Conflict

The first context, as we know, is anthropological. Unlike the *Elements* and *Leviathan*, *De Cive* does not provide a detailed account of the faculties of the body and mind or of the passions of man. As the *Sectio tertia* of *Elementa philosophiae*, this work is intended to be a discourse not simply *de homine* but specifically, as its title makes clear, *De Cive*. In accordance with this systematic purpose, the anthropological problem is reabsorbed here within the framework of the polemic against the Aristotelian conception of man as *zoon politikon*²², and the danger of suppressing the difference or specificity of the citizen in relation to man. From this point of view, it is not irrelevant that the paragraphs of the first section, thanks to which it has been possible to recover the general meaning of the concept of glory, are the same ones in which this passion is questioned as the main reason for considering the state of nature as a state of “war”. To fully understand Hobbes’s theoretical move, however, it is necessary to observe how his argument is logically articulated in two distinct moments.

Against the backdrop of the presupposed distinction between utility (related to a “sensual” pleasure that ultimately refers to “the organs”) and

²² More precisely, as Gooding and Hoekstra (2020), and Ceron (2023) have recently emphasized, against the Aristotelian conception of friendship.

glory (conceived as “pleasure of the mind [*animi*]”), Hobbes in a first moment rules out the possibility that man can love his fellow man “naturally”, that is, “as his fellow man”²³. If such a love were possible, he argues, “there would be no reason [...] why [one] would rather seek”, as everyone actually does, “the company of men whose society is more prestigious and useful [*defertur honor & utilitas*] to him than to others”²⁴. “By nature”, the philosopher concludes, “we are not looking for friends [*socios*] but for honor or advantage [*commodum*] from them”²⁵. Despite the recent revaluation of “other-regarding” sentiments by Hobbes studies²⁶, the fact remains that “all society [...] exists for the sake either of advantage or of glory, i.e. it is a product of love of self, not of love of friends”²⁷. In this way, Hobbes proves that man is not naturally sociable insofar as sociability is understood as love of one’s associates and their company, or “mutual [...] benevolence”: association is a source of pleasure not in itself, but for the profit or glory derived from it²⁸. But he does so by admitting that self-love—and thus not only the pursuit of usefulness or *commoda*, but also the desire for glory and honor—is the driving force of a form of sociality without sociability, of a pursuit, albeit instrumental but no less natural, of acquaintances and associates. One does not seek recognition (or utility) in order to have associates, but one nevertheless seeks associates in order to have recognition (or utility), that is, out of a motive that can be hardly defined, in Gauthier’s words, as the “purely asocial” motive typical of *homo oeconomicus*, or as one of those “goals that do not require social life for their formulation”²⁹.

If, with Sagar, we ask why “man has two drives for to society”, but he is “nonetheless ‘not an animal born fit to society’”, the answer is clear: “by substituting the desire for recognition for Aristotle’s natural love of others (*philia*)”, Hobbes shows that one of the desires that lead “us to seek society necessarily precludes its realization”³⁰. In fact, the second moment of the argument seeks to deconstruct this margin of sociality as well by

²³ DC (I, 2).

²⁴ *Ibidem*. It is unclear in what way Hobbes imagines that one can derive glory from dating. An assimilable case is perhaps this: “all men, by natural necessity, favor those from whom comes to them honor and glory, rather than others; each, when dead, receives honor and glory more from the power of his sons than from that of anyone else” (DC, X, 5).

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ See Lloyd (2009, 79), Slomp (2019).

²⁷ DC (X, 5).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Gauthier (1986, 319, 312).

³⁰ Sagar (2018, 28), Haara, Stuart-Buttle (2020, 181).

showing that the desire for fame undercuts the stability, if not the possibility, not only of associations based “on the pursuit of glory”, but also of those based on the pursuit of utility, or on “mutual need” and “mutual help”³¹. Society is a “voluntary arrangement”, and cannot be formed without a common “object of will [...] which seems to each one of the members to be good for himself”³². Although the desire for glory may be shared, and glory may thus appear to each person as “good for himself”, the social bond that it is capable of motivating is not sustainable, because its object cannot really be enjoyed in common, and its pursuit cannot promote the formation of social ties without at the same time promoting the competition that destabilizes them: glory, which consists in superiority, “belongs to nobody when it belongs to all”, and cannot therefore, as Herbert reminds us, “be acquired except at the expense of others”³³. As brilliantly shown by Blank, moreover, when men “meet for entertainment and fun”, hoping to gain a more pleasing image of themselves thanks to “someone else’s embarrassment and weakness”, their *hilaritas* and sense of superiority cannot be “harmless and inoffensive” unless, as civility seems to require, they are carefully concealed³⁴. But civility makes its own discontents, and this concealment cannot last long, if it is true, as we have seen, that it is impossible for those who glorify themselves—through “microaggressions” like rude gestures, uncharitable censure, “witty scorn”—not to show signs of “hatred and contempt”, not to offend each other, not to attempt to hurt each other³⁵. On the other hand, the desire for glory does not fail to undermine even those forms of sociality that are produced by the apparently more solid motive of common utility. Hobbes, it is true, does not rule out the existence of “modest” men, who have “a true estimate of [their] own capacities [*vires*]”, and who, thanks to this correct self-assessment, are prepared to recognize their equality with their fellow men and to allow them everything which they allow themselves³⁶. At the same time, he believes that there will never be a shortage of men of “aggressive character” animated by “vainglory”, who will not accept “equal conditions, without which society is not possible”, but will arrogate to themselves “more honor [...]

³¹ DC (I, 29).

³² *Ibidem*.

³³ DC (I, 2); Herbert (2011, 147-8).

³⁴ *Ibidem*; Blank 2025. Any outward manifestation of it would become offensive, and would constitute a provocation, an incitement to harm to the perpetrator of the offense.

³⁵ DC (I, 5 and 23); Bejan (2017, 87).

³⁶ DC (I, 4).

than others have”, i.e., greater wealth or rights³⁷. Even a spontaneous association based on the common pursuit of advantages is therefore doomed to implode under the force of the “impulse to hurt”, to which not only people of “aggressive character” succumb because of their “over-valuation of [their] own strength”, but also the most modest because of their “need to defend [their] property and liberty against” the former³⁸. Most importantly, in a society based on *mutuum auxilium*, disagreements about the definition of the common good tend to arise. But in any “intellectual dissension”, as stressed by Frilli, disagreement is experienced as “offensive”³⁹. To demand that one’s own opinion of what should be done be adopted by all to the exclusion of any other opinion is to vaingloriously claim a right while denying it to all others, and to assert one’s own superiority and the inferiority of others.

This movement, in which the same margin of sociality is first admitted and then deconstructed, is—not coincidentally—the same that animates the analysis of the desire for recognition that afflicts what we might call ‘intellectuals’. If men meet in general “for entertainment and fun”, those who “profess to have more wisdom than other men” meet *philosophiae gratia*, to find their—perverse—fun in philosophizing⁴⁰. Far from loving each other for the specific form of entertainment they mutually provide, these ‘philosophers’ all “actively pursue their resentments” against each other in their gatherings, for everyone “lectures everyone else” and “wants to be thought a Master”⁴¹. Thus, “intellectual dissension [...] is extremely serious” and “inevitably causes the worst conflicts”, since “the mere act of disagreement is offensive” even in absence of “open contention”⁴². In short, the philosophical meeting is a form of *spontaneus congressus*, but peace between its participants, as it is immediately apparent, rests on fragile foundations. For, like glory, the satisfaction of being recognized and honored as a master cannot be shared by all at the same time, because it implies that someone recognizes himself as a disciple: anyone can enjoy it in the phantasmic and anticipatory form of hope, but not in that of actual “triumph”. If “people cannot disagree gracefully”, as Laerke observes, and if “civil disagreement” is, more radically, “a contradiction in terms”, as Bejan states, it is not only, as Abizadeh suggests, because dissent is, or is perceived

³⁷ DC (I, 4 and 2, note).

³⁸ DC (I, 4).

³⁹ DC (I, 5); see also (DC V, 4); Frilli 2025.

⁴⁰ DC (I, 2).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² DC (I, 5).

to be, an insult and a sign of undervaluation. It also happens, more fundamentally, because the dissenter, by claiming a privileged relationship with truth, not only enjoys the glory associated with the superior position of teacher and the consequent right to teach, but also denies to the one with whom he disagrees the same glory and right of which he considers himself the monopolist, or his “equal dignity”⁴³.

The fact that the paragraphs in which glory is defined are the same ones in which Hobbes criticizes the conception of man as a political animal reveals its significance. Glory is defined as the natural object of desire of a subjectivity that is at once constitutively relational and tendentially conflictual. From an anthropological point of view, on a certain level of discourse, it also opens the door to the possibility of that spontaneous social bond, independent of any sociability, which, on another level, is not denied but severely destabilized. The correspondence between the sections defining glory and those identifying man's natural condition with an ultimately warlike state suggests that the desire for recognition, as an anthropological constant, elevates conflict to the rank of a meta-historical problem that must always be confronted. It also suggests, however, that the various and always provisional solutions to this problem must both exploit what in glory—and thus in human nature itself—points towards relationality and sociality as a resource to be strengthened and stabilized, and oppose what in the same passion tends to undermine peace.

1.3. Recognition and Natural Laws: Moral Overcoming of Conflict and Its Nullification

The link between glory, claims to superiority, and conflict does not cease to be central when we move from the anthropological perspective, which identifies the desire for recognition both as a vector of sociality and as a factor in the crisis of social bonds, to the moral perspective, in which the desire for recognition appears both as a moral motivation and as a force that nullifies the possibility of a purely moral solution to conflict or as a pathology that morality demands be overcome. Certainly, some of the argumentative paths of *De Cive* suggest a possible positive moral function of glory, which Lloyd has recently emphasized and which I have pointed out elsewhere⁴⁴. Praise, as the proclamation of someone's “goodness”, is closely

⁴³ Laerke (2021, 159), Bejan (2017, 90-1), Abizadeh (2011, 308-9).

⁴⁴ Lloyd (2020, 63-4), Toto (2016).

related to virtue, as respect for moral laws⁴⁵. Along with “*megalunsis*” and “*makarismos*”, that is, the proclamation of someone’s “present power”, or of someone’s “felicity or power as secure also for the future”, it is for Hobbes one of the three distinct speech acts by which one can honor another⁴⁶. But praise cannot be a way of honoring the agent’s virtue without also being a source of his glory, without thus linking glory and virtue and making the desire for glory a motive for practicing the virtues. Although the relationship between virtue and glory established by praise often goes unnoticed or is only mentioned in passing⁴⁷, Hobbes is thus fully justified when he says in the *Praefatio ad lectorem* that he did not write the *De Cive* “to win praise”, only to add immediately that if he had done so, he could still “use the defense that few, except those who love praise, do anything to deserve it [*laudabilia faciunt*]”⁴⁸. In another passage, he describes as “vain” the glory we can derive from revenge, which “considers only the past”, does not aim at correcting those who have offended us, is therefore aimless, and, by harming the other “without reason”, can only provoke war⁴⁹. He thus distinguishes this “vain” glory from an implicit, non-vain glory derived from virtue, that is, from the observance of those natural or moral laws which reason dictates as so many conditions of a useful peace (e.g., moderation of punishment within its usefulness for correcting the offender). These passages seem to suggest that the love of praise and the desire for glory and honor, when illuminated by a rational and non-impressionistic consideration of future utility, can promote praiseworthy or morally good behavior. Peace is a common good because it serves the preservation of all, but it is not possible without a common respect for the natural laws. Since everyone praises or calls good that which pleases him or is useful to him, no one can refrain from praising those who, by respecting these laws, contribute to the peace which is useful to all as the condition of the security without which the enjoyment of other goods becomes precarious. In line with its relational and unsocially social nature, according to which the self depends on the other and therefore cannot take care of itself without taking care of those on whom it depends, the desire for recognition at this level seems to constitute a sufficient motive to ensure, if not just people, at least just actions, that is to say, the external practice of all the virtues: a motive capable of leading subjects to keep their word to one another, to

⁴⁵ See Lloyd (2019, 104-5).

⁴⁶ DC (XV, 10).

⁴⁷ See Slomp (2007, 184).

⁴⁸ DC (209).

⁴⁹ DC (III, 11).

give what is superfluous to those who need it most, to be merciful, to be grateful to those who help them, to be fair to all, and so on.

The possibility of interpreting the practice of moral virtues as motivated by desire for recognition is complicated by two sets of considerations. The first concerns the way in which the theme of recognition is invoked in Chapter III, which is devoted to the laws of nature and where the desire for recognition is understood as the source of a struggle for distinction and affirmation of one's superiority. This is why the desire for recognition appears here not as a vector of morality, but as something that morality requires us to leave behind in order to make room for the shared and no longer competitive enjoyment of peace, and the recognition of the equality on which it is based⁵⁰. Consider the seventh and eighth laws, which regulate conducts that we have already encountered in the previous section. The first prohibits insolence, the manifestation of those signs of "hatred and contempt" which are "more provocative of quarrels and fighting than anything else", and make "most men prefer to lose their peace and even their lives rather than suffer insult"⁵¹. The connection between the desire for recognition and insolence is obvious: despite the objections raised by Mark against similar interpretations⁵², insolence *is* a provocation to con-

⁵⁰ The need to overcome the competitive and conflicting desire for recognition is visible when Hobbes lists "vainglory" as one of the *perturbationes animi* that "impede one's ability to grasp the laws of nature": the morality unfolded by this knowledge thus requires that the "disturbance" constituted by "vainglory" be overcome (DC III, 26). This may initially seem to again confirm the possibility of a morally positive function of the desire for glory, as the disturbance to be overcome here is not glory as such, but only "vain" glory. That this is otherwise, however, seems to me to be proved by the sixth law. This law certainly seems to affirm that there is a morally legitimate vengeance or punishment, one that aims at the future, corrects the sinner, and can thus stand up as helpful to peace. When a few lines later it argues that revenge, insofar it "considers only the past", is simply triumphing and glorying to no purpose," and is therefore, as such, vain, it seems at first glance merely to equate illegitimate revenge with that which aims at vainglory, distinguishing it from revenge that aims at a glory that is not vain, and thus confirming the possibility of a morally valid desire for glory (DC III, 11). Reading it more carefully, however, one realizes that when he speaks of revenge insofar as it has regard only for the past, and affirms that, as such, revenge is but "triumphing and glorying [*gloriam*]" Hobbes disqualifies not only vain vengeance, as opposed to supposedly non-vain vengeance, but vengeance as such, as opposed to punishment aimed at overcoming vengeance and its vanity in favor of the useful, of peace. To oppose utility and peace, and thus to be vain, is not only the glory associated with revenge, but glory *tout court*.

⁵¹ DC (III, 12).

⁵² Mark (2018) offers several arguments against interpretations which, in his view, confuse the reason why the insult is so "inflammatory" with the "negative comparison" it implies, or with the "comparative glory" or claim to superiority of which it is a manifestation. He concludes, rather surprisingly, that what is truly inflammatory about

flict because, by showcasing his consideration of spectators as inferior, an insolent actor also claims the right—which he is unwilling to recognize in spectators—to express his contempt, or, in Bejan’s words, not to show due, complaisant “sensitivity to the sensitivities of others”⁵³. For the provocateur, provocation is an opportunity for recognition. The provoked party can either avoid the challenge or accept it. In the first case, he shows his fear and thus acknowledges his own inferiority. In the latter case, he will certainly want to prove, through the triumph of revenge, that he is not inferior to the provocateur. But his effort, the insolent believes, will only condemn him to certain defeat, and to the recognition of his rival’s superiority. Moreover, the desire for recognition (e.g., the desire to defend one’s image by taking revenge for the insult inflicted by contempt) is also implicitly referred to as a potentially stronger desire than the desire for self-preservation, which, properly indulged, is the premise of all morality, since the laws of nature are peace clauses, and peace is to be sought as a means of self-preservation. But how can those who do not care about their own lives, such as those engaged in the noble and potentially deadly struggle for recognition, care about the petty utilities, and therefore the no less petty virtues, that are necessary for peace?

The eighth law makes explicit what was already implicit in the seventh and prohibits pride as the misrecognition of equality that characterizes those who believe themselves “better than others” and express “that belief with the demand to be treated differently than others”⁵⁴. “If [...] men are equal by nature”, says Hobbes, “we must recognize their equality”⁵⁵. Even if they were not equal, as they are, peace would require them to consider each other “as equals”: any refusal to do so leads to the “struggle for power” and the recognition of superiority⁵⁶. If, as we have seen, glory is one and the same with this recognition, then the prohibition of insult (any assertion of another’s inferiority) and pride (any assertion of one’s supposed superiority) prohibits the pursuit of glory *tout court*. The same conclusions are confirmed in later laws. The Ninth and the Tenth, in fact, prescribe modesty and equity, that is, the granting to others of the same rights that one claims for oneself, and the distribution of rights “equally to both par-

the insult is not claiming superiority but denying equality. Although the contextual references in the article are of great interest to the reader of Hobbes, it is not given to understand how a person who denies the other’s equality is doing anything other than asserting his own superiority or engaging in a “negative comparison”.

⁵³ Bejan (2024, 259).

⁵⁴ Johnson Bagby (2009, 107).

⁵⁵ DC (III, 13).

⁵⁶ *Ibidem*.

ties", avoiding the "insult" of favoring one over the other⁵⁷. In this way, they proscribe "arrogance" and "discrimination"⁵⁸. These laws are, therefore, mere corollaries or appendices to the previous ones. They express the same prohibition of pride, contempt and, therefore, of glory, understood as a sense of superiority. The distinction already made between the "modest", who acknowledge their equality with others and thus renounce the triumph of glory, and men of "aggressive character", who instead assert their own superiority, is suspect to say the least. To indiscriminately attribute to "men", as Hobbes does not fail to do, a "natural tendency [...] to exasperate [*laccendum*] each other, the source of which is the passions and especially an empty self-esteem", is in fact to make any modesty based on correct self-assessment unthinkable⁵⁹. Nonetheless, the point of view of the "modest" person (in whose eyes the arrogant is the one who denies equality and not, as probably in the eyes of the arrogant person himself, the one who affirms it⁶⁰) seems to be precisely that which is favored by natural law. We may even say, with Strauss, that "the spirit of Hobbes's philosophy" can be summed up in the formula "reason is modesty": as Cooper points out, the natural law that prescribes modesty—that is, the recognition of our equal physical, epistemic, and moral frailty as opposed to any imaginative self-deception about our superior strength, wisdom, and worth—is identified by DC IV, 12 as the law that, by commanding equity, "encompasses all the others within itself"⁶¹. True, there are passages that ascribe a potentially moralizing, and therefore pacifying, function to the desire for recognition; nevertheless, this desire is regarded in Hobbes's ethics primarily as an obstacle to be overcome.

The second set of considerations that speaks against taking the desire for recognition as a moral motive capable of leading individuals to realize the common good of peace concerns the problems afflicting any purely moral solution to the problem of conflict. Of course, we can admit that virtues such as fidelity to one's word, gratitude, generosity, forgiveness, respect, modesty, etc., insofar as they are conducive to peace, and indeed to the preservation not only of the actor but also of the spectator, are the object of general praise, and that the agent is thus moved by his own desire

⁵⁷ DC I(II, 14 and 15).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ DC (I, 12).

⁶⁰ As noted by Hoekstra (2013, 100), "Some who believe in their natural superiority will not recognize that they are demonstrating contempt when they act or speak according to that belief".

⁶¹ Strauss (1965, 97), Cooper (2010, 250-1).

for recognition to give proof of them. Taking Hoekstra's argument about equality a bit further, we can go so far as to imagine that once natural equality is recognized, other inequalities, such as those that may lead to more recognition for the more virtuous, no longer necessarily lead to war: because they are based on criteria that are equal for all, established and applied by common consent, either through what one might anachronistically call "public opinion" or through the mediation of the sovereign representative, they cannot be or legitimately be perceived as offensive or discriminatory⁶². But how can virtue animated by the pursuit of glory not turn respect for the law of nature, which demands a moral renunciation of glory itself, into a violation of that same law? In other words, how might this morality, which should consist among other things in the rejection of all distinctions, not itself trigger a new and immoral race for distinction and superiority? And how can people who perceive any disagreement as an insult agree on equal standards for an unequal distribution of moral recognition? This is not an arbitrary problem, foreign to Hobbes's thought, but a difficulty that Hobbes himself does not fail to discuss, noting that the morality by which conflicts for recognition are to be silenced becomes itself that in whose name new conflicts are created.

According to Tuck, "it was conflict over what to praise, or morally to approve, which Hobbes thus isolated as the cause of discord, rather than simple conflict over wants"⁶³. According to Wolin, the main problem of the state of nature is the "disagreement concerning common and fundamental meanings", or the absence of a "universe of unequivocal meaning" and the "hopeless confusion of private [moral] standards" by which it is characterized⁶⁴. Critically confronting these interpretations, Abizadeh identifies disagreement over what ought to be praised and done, or the insult and attack on the opinions with which each person most closely identifies that disagreement implies, as the main Hobbesian source of war⁶⁵. The textual basis for these readings is well known, and it is the same basis from which Skinner was able to draw attention to Hobbes's critical engagement with the ancient and modern rhetorical tradition, and to the dangers to civil peace posed by rhetorical manipulation of language in general and paradiastolic discourse in particular⁶⁶. Setting aside the intervention of an external authority, "no one can distinguish right reason from false except

⁶² See Hoekstra (2013, 109).

⁶³ Tuck (1989, 55).

⁶⁴ Wolin (2004, 231-233).

⁶⁵ Abizadeh (2011).

⁶⁶ Skinner (1991).

by making comparison with his own", and "each man's own reason must be regarded not only as the measure of his own actions, [...] but also as the measure by which to judge the reasoning of others in his affairs"⁶⁷. Since everyone's reason is conditioned by passions, but "men's desires differ", it happens that though all agree in praise of the virtues mentioned above, they still "disagree on their nature"; that "what one man *praises*, i.e. calls *good*, the other *abuses* as *bad*"; that "whenever someone dislikes another person's good action, he applies the name of some related vice to it" or, conversely, that "wickedness that pleases is given the name of a virtue"; that people "condemn in others what they approve in themselves", "seeing their own actions reflected in others as in a mirror where left becomes right and right becomes left"⁶⁸. This divergence of evaluative orientations may be caused by passions other than the desire for recognition, but it is necessarily connected to that desire. To assert that the objects of my passions, but not those of other people's passions, are to be praised is to assert that others are obliged to praise me, not only because of my ability to adopt the best criteria of evaluation, but also because those objects are precisely those which I am determined by my passions to realize. The logic of the passions leads each person to claim that only that which is a source of pleasure and an object of desire *for her* should be called good by everyone and, for that very reason, that she should be the privileged object of universal praise. Although the desire for recognition is supposed to be the passion capable of motivating compliance with universal and rational moral laws from which the particularistic logic of the passions is suspended, then, this logic is so strong that it finds confirmation in the very moment of its suspension, instrumentalizing the laws and reason by which it should be contained and bending them to its own service.

This instrumentalization thus redefines the meaning and scope of the struggle for recognition, disclosing the political meaning implied already in its seemingly merely moral dimension, and so making it difficult to accept the reduction of disagreement to an identity problem proposed by Abizadeh. Everyone recognizes or ought to recognize the same universal criterion of recognition, that is, the natural laws by which the virtues that represent the conditions of peace are defined, but each struggles to specify that criterion in one way rather than another, to have the conduct to which he is driven by his own passions recognized as virtuous, and thus to have himself or his reason recognized as alone capable of correctly determining

⁶⁷ DC (II, 1, note).

⁶⁸ DC I(I, 31 and 32); DC (II, 1); (DC praef, 2).

the meaning and application of the rules to which everyone accedes or ought to submit. In the moral field, natural law seems to guarantee the reconciliation of honor and utility, making the possibility of gaining the esteem of others dependent on the practice of virtues that promote the common good of peace. On the contrary, the desire for recognition leads everyone to violate the laws of nature in the very act of claiming to be their guardian: claiming a right to determine what is to be praised or blamed while denying it to others—showing an immodest and insulting pride—is, on closer examination, claiming sovereignty, one of the essential rights of which is to establish common rules and to enforce them, or to judge the common good and the useful means of achieving it. In this condition of generalization of the same struggle for recognition for the monopoly of truth that had appeared to be typical of the ‘intellectuals,’ the desire for recognition seems incapable of motivating respect for natural law without at the same time being an incentive for violating it: the complicity of glory and conflict proves to be so strong that it triumphs at the very moment of its supposed annulment, turning the moral flag of peace into the proto-political flag of ideological conflict between incompatible morals, and the moral victory over the desire for glory into a new occasion for glory.

Thus, the tension between relationality or sociality and conflict, which we have already seen running through the definition of the concept of glory and its anthropological application, manifests itself in the moral sphere as well. For those who know Hobbes only through *De Cive*, the failure of the purely moral solution to conflict lies precisely in the difficulty of transforming the desire for recognition from an agent of contention into a vector of cooperation. “In the state of nature”, in fact, “the measure of right is interest [*utilitas*]”, or self-preservation⁶⁹. The first and fundamental law of nature, on which all others depend, is “to seek peace” as the only condition conducive to self-preservation⁷⁰. The moral law seems for a moment to guarantee the possible reconciliation of recognition and utility, making virtue an object of universal praise precisely insofar as it is useful to all. However, the absence of any explanation of the relationship between glory or honor and utility or *commodum*, or between “pleasures of the spirit” and “sensual pleasures”, in the passages on ‘spontaneous gatherings’ we have already read, invites us to understand this relationship in terms of at least an apparent dualism, if not, as Reale and Stauffer would say, of a real “aut-aut” or “bifurcation”⁷¹. On the one hand, the “aristocratic” desire for

⁶⁹ DC (I, 10).

⁷⁰ DC (II, 2).

⁷¹ Reale (2023², 101), Stauffer (2018, 196).

distinction or honor, that is, for a good that can belong only to the few; on the other, the potentially “egalitarian” desire for the useful, for that peace that is supremely useful and that cannot be enjoyed by anyone without being enjoyed by everyone⁷². Emancipated from the “measure” of utility and an inexhaustible source of the conflicts that undermine any *spontaneus congressus*, the pursuit of glory thus inevitably proves to be contrary to both right and “duty”.

1.4. Politics: Crisis and Revolt

Finally, the link between glory and conflict is also confirmed in the transition from the purely moral sphere to the political sphere, where morality should finally find its own conditions of viability and where, therefore, the explosive potential of the struggle for recognition should finally and definitively be defused. If the inadequacy of any purely moral solution to the problem of conflict is due to its inability to impose a common interpretation and application of natural law, the institution of civil state should overcome the conflicts which, in a hypothetical pure state of nature, turn out to be insurmountably linked to the desire to be recognized. Within it, civil laws enacted by the sovereign in its capacity as the “Great Definer”, “dispenser of common meanings” and supervisor of “moral consensus”, determine and enforce natural laws, and the equal subordination of citizens to a higher authority leaves no room for any glory other than that of the sovereign himself, or that which conforms to the standards of recogni-

⁷² In the *Elements* the pleasures “of the mind,” which were already summed up in glory, were not radically opposed to those “of the body” or “of the senses,” which in *De Cive* define the sphere of the useful. The two kinds of pleasure, it is true, were already distinct from each other in the same way that a “present pleasure” is opposed to the pleasure to be derived from the present expectation of a “pleasure to come” (EL I, vii, 9 and EL I, viii, 2-3). However, this opposition was configured, thanks to the mediation of the notion of power, as relative: present enjoyment linked to the expectation of future enjoyment coincided in fact with the enjoyment of a power that was natural or acquired but in any case capable of guaranteeing, in the eyes of those who believed themselves endowed with it, future sensual enjoyment (EL I, viii, 4). Insofar as acquired power was thus linked to the possession of “means” whose “use” ensures the “end” of sensual pleasure (such as wealth, authority, friendships), the useful was subsumed, and not excluded, from the sphere of glory. Those familiar with the *Elements*, as indeed with the *Leviathan*, can thus relativize this distinction, for they know that the pleasure of the mind, or glory, is linked to power, to the possession of present means capable of securing future access to ultimately sensual pleasures, and thus to self-preservation. In the absence of any explanation for this, those who knew only the *De Cive* could not make this connection.

tion set by the sovereign⁷³. But it is precisely the natural and indissoluble character of the desire for recognition that seems to frustrate the ability of public reason (*ratio civitatis*) to succeed where private reason (*ratio singulorum*) was destined to fail⁷⁴. The same implicitly political desire to be recognized as a subject with the right to establish moral and universally valid criteria of recognition continues to operate within the civil state as the desire to be recognized as a sovereign or as a participant in sovereignty.

As in anthropology and morality, there is no lack of references to a politically positive function of recognition in politics. In two contexts, it is precisely the dynamic of recognition that governs the choice of rulers by the originally sovereign people, who elect either a “man who is distinguished from all the rest” to the throne or “men who are distinguishable from the rest” as members of the optimate curia⁷⁵. Moreover, the *De Cive* already hints at a theme that would be more fully developed in *Leviathan*, and of which Boyd rightly stressed the importance and connection to sovereign power, understood not only as power capable of determining the passive submission of subjects, but also as governance, the ability to make them internalize the sovereign’s commands and spontaneously make their active contribution to the political goal of the common good as defined by the sovereign⁷⁶. “By a consistent employment of rewards and punishments”, Hobbes claims, the sovereign could ensure that “good men” respecting laws and rights were constantly distinguished “with honors” and that “the factious” were branded “with contempt”⁷⁷. In this way he could redirect the desire for recognition, transforming it from a factor of disunity into a vector of cohesion and institutional solidity. The fact that recognition is the ratio for the choice of the future sovereign, formalized by the covenant, raises the question of whether recognition will not continue to be a necessary support for the sovereignty already established. The legal management of recognition also seems to guarantee a political response to the anthropological, relational need that desire for recognition expresses and to its moral vocation: I need others to approve of me and of my virtues in order to feel good about myself, this approval is only possible if I and others share the same moral standards, but respect for the civil law is the form in which the recognition of one’s contribution to the common good of peace can legitimately claim to be publicly guaranteed. Apart from the brief hints just

⁷³ Wolin (2004, 232), Tuck (1989, 58).

⁷⁴ DC (II, 1 note); DC (XIV, 17); DC (XV, 17).

⁷⁵ DC (VII, 11 and 8).

⁷⁶ Boyd (2015).

⁷⁷ DC (XIII, 12).

given, however, the desire for recognition is essentially mentioned as a crisis factor which, in democracies as well as in non-democratic governments, works incessantly towards the dissolution of the institutional fabric and the peace it is supposed to guarantee, and almost ends up transforming the civil state, which is supposed to be the opposite of the state of nature, into a continuation of the latter by other means.

In fact, the preference for democracy is often motivated by “the love of praise [which is] innate in human nature” and the illusion, nurtured by “all those who excel [...] or think they excel” in such virtues, that “to publicly display [one’s] prudence, knowledge and eloquence in deliberations” is “the most attractive of all things”⁷⁸. Is not the hope of acquiring “a reputation for intelligence and good sense”, the only reason why men “prefer to spend [their] time [...] on public affairs” rather than “on his private business”⁷⁹? In reality, the structural competitiveness of relations of recognition dooms this hope to frustration, for it will inevitably happen “to see the proposal of a man whom we despise preferred to our own; to see our wisdom ignored before our eyes; to incur certain enmity in an uncertain struggle for empty glory”⁸⁰. Moreover, the rationality of the democratic deliberative process tends to be compromised by the role that desire for recognition assigns to rhetoric: “in order to win a reputation”, each “has to make a long [...] speech to express his opinion” and deploy all his eloquence “to make it as ornate and attractive as possible”, even at the cost of making “the Good and the bad, the useful and the useless, [...] appear greater or less than they really are”, or, as outlined by Kapust, of flattering the people by appealing to their prejudices⁸¹. The effectiveness of rhetoric also favors the formation of a circle of “orators who have influence with the people”, who use their skills to manipulate political decisions “to make their families rich, powerful and illustrious, so far as they can”, and whose struggle “for honor and dignity” ends up protecting blatantly particular interests under the banner of the common good, making democracy not only a form of *de facto* aristocracy, but “the worst kind of aristocracy, an ‘aristocracy of orators’”⁸². Finally, desire for recognition tends not only to tear apart the unity of the people, as suggested by the allusion to the “certain enmity” aroused by the “uncertain struggle for empty glory”, but also to undermine the successful outcome of the people’s decisions. When

⁷⁸ DC (X, 9).

⁷⁹ DC (X, 15).

⁸⁰ DC (X, 9).

⁸¹ DC (X, 11); Kapust (2011).

⁸² DC (X, 6); DC V, 6; Flathman (1993, 141).

demagogues “confront each other with conflicting proposals and adversarial speeches”, the vanquished “resents the victorious speaker and with him all those who accepted his point of view, as if they had despised his own advice and good sense”, and strives “to ensure that his opponent’s policy works out badly for the country, for so he sees that his opponent will lose his glory and he will recover his”⁸³.

This conflictual tendency of the desire for recognition that drives citizens participating equally in democratic sovereignty to reproduce, within the civil state and in a collective and political mode, the same contrasts that made the hypothetical pre-political state untenable, also manifests within non-egalitarian forms of government as a series of threatening democratic impulses. In non-democratic regimes, those who have “won the battle against hunger and cold”, who are therefore “least distracted by worry about ordinary necessities”, and who, in their idleness, have time to devote to a “superficial reading of books of history, oratory, politics” and to “discuss politics with each other”, consider themselves not only to be “cleverer than the rest” but also, for this very reason, to be “more fit to govern than the present ministers”⁸⁴. As the ‘intellectuals’ who wanted to lecture everyone else, they feel “insulted” by their own exclusion from political power and indignant at the preference given to less worthy people, being moved by “ambition and longing for honor” to try “change things” and overthrow the existing order⁸⁵. The subversive nature of this outraged indignation, of which I spoke elsewhere, is quite clear⁸⁶. For Hobbes, the names of “*kingdom* and *tyranny*”—but the same can be said of *aristocracy* and *ochlocracy*, *democracy* and *anarchy*—do not express “different kinds of commonwealth [...], but different sentiments on the part of the citizens about the ruler”, because “the same monarch is given the name King to honor him, the name of Tyrant to damn him”⁸⁷. If it is true, as Hoekstra notes, that “Hobbes does provide arguments for why someone whom we recognize as sovereign cannot be resisted as a tyrant”, it is also true, as I have suggested in the same vein, that Hobbes never provides arguments against resisting who we, in our private judgements, collectively regard as a “tyrant” and do not “recognize as sovereign”⁸⁸. By deluding himself into believing that the road to power and honors lies through “criticism of the

⁸³ DC (X, 12).

⁸⁴ DC (V, 6); DC (XII, 10); DC (XIII, 12).

⁸⁵ DC (XIII, 12); DC (V, 6).

⁸⁶ Toto (2023).

⁸⁷ DC (VII, 2 and 3).

⁸⁸ Hoekstra (2001, 437); see Toto (2019).

current régime [...], through factions and popular favor”, the ambitious man can then propagate or adopt the seditious doctrine that tyrannicide and, more generally, the overthrow of any legal order deemed illegitimate, “is not only licit, but deserves the highest praise”⁸⁹. Consistent with Baumgold’s or Kapust’s and Turner’s reading of the role of ambition (which, however, is not to be understood as a mere desire for power, but also as a desire for public recognition, expressed for instance in the power associated with political offices), a sovereign deprived of recognition encounters resistance not only from ambitious leaders who wish to take his place and seize his lost recognition, but also from those who, out of discontent, accept the identification of the sovereign with a tyrant, and whose discontent the leaders manage to mobilize⁹⁰. In fact, rebellion is triggered as soon as ideological conditions meet, under certain circumstances, material conditions. It explodes when the disquiet of the many, who find themselves deprived of “the essentials for the preservation of life and dignity [*dignitatem*, i.e. rank]”, or “hurt and exasperated by injuries and insults from those in authority”, meet the democratic, anti-tyrannical rhetoric of the ambitious élite, and the citizens, “as steeped as may be in opinions inimical to peace and civil government”, nourish, thanks to their numbers, a “hope of winning”⁹¹. The loss of recognition of established authorities is overshadowed by a seditious “leader”: the rebels gather under a *dux* “whom they willingly obey, not because they are obligated by having submitted to his command (for [...] men in this situation do not know that they are obligated beyond what seems right and good to themselves), but because they value his courage and military skill”⁹². Thus, revolts “more often split [the state] into factions and waste it with fire than reform it”⁹³. Consistent with the relational and socializing aspect of glory, the capacity of the struggle for recognition to convey forms of cohesion different from the union embodied by the state, to stand in opposition to the existing institutions and at the origin of new institutions, cannot be ignored: in its absence, as I have underlined elsewhere, there could be neither factions nor revolts (Toto 2018). Even if not outright denied, the socializing force of desire for recognition is marred by its tendency to conflict: the very cooperation realized by the faction at the moment of revolt is not unrelated to the

⁸⁹ DC (VII, 12); DC (XII, 3).

⁹⁰ Baumgold (1990), Kapust and Turner (2013).

⁹¹ DC (XII, 9 and 11).

⁹² DC (XII, 11).

⁹³ DC (II, 13).

conflict for recognition, but an internal moment of it, an instrument of its divisive vocation.

1.5. Worship: The Second Level of Hobbes's Theory of Recognition

What has emerged so far through the study of Hobbes' notion of "glory" and of its uses is a predominantly negative reading of relationships of recognition, and of the links that unite the image the subject has of itself, the image it has of the other, the image the other has of itself, and the image it has of the subject. Examining these relationships, particularly when involving 'intellectuals', has demonstrated, on the one hand, their inwardly comparative and outwardly conflictual character, making them incompatible with the moral and political goal of peace, and, on the other hand, their inherent resistance to any moral or political attempt at moderation or repression. As we have seen, this reading rests on Hobbes's momentary sidelining of a number of recalcitrant details: the capacity of the desire for recognition to mediate spontaneous, if unstable, associations; its ability to promote morally sound or politically effective behavior; its effectiveness in contributing not only to crises but also to the formation and consolidation of legitimate institutions. This simplification is reversed, however, by the treatment of the problem of worship in the final section of Hobbes's work. *De Cive*, as we know, omits the sections that in the *Elements* already outlined the general theory of the power-honor relationship that would become central in *Leviathan*. Even if worship appears there only as one particular way of honoring, the treatment of this theme in the theological section of *De Cive* is sufficient to grasp the theory of which its discussion is a part, if not in its totality, at least in its essential elements.

Indeed, Hobbes defines worship as "an external act", or "sign of internal honor", by which we endeavor to win the "favor" of those we honor "or to placate them when they are angry"⁹⁴. Honor is "internal" because it "is not in the person honored, but in the person who honors"⁹⁵. In fact, "properly speaking", it is "nothing other than the opinion one has of the union of power and goodness in another person [*opinio alienae potentiae, coniunctae cum bonitate*]"⁹⁶. "To honor someone", therefore, "is the same as

⁹⁴ DC (X, 9).

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*. The Latin text assigns power a central role, and goodness a possibly ancillary one, while the translation puts the two terms on an equal footing, making them two equally necessary conditions of honour.

to put a high value on him"⁹⁷. In this sense, honor, which consists in simple opinion, is necessarily followed by three passions: "Love, which relates to goodness, and hope and fear which relate to power"⁹⁸. These interior opinions and passions are expressed in words (such as the attribution of moral virtues, or of present or certain power, but also such as prayer or thanksgiving) and external actions (such as gifts and obedience) which are their "natural signs", and which are aimed at making the powerful "placated and propitiated"⁹⁹. The condition of the possibility of worship as an external manifestation of internal honor, through words or deeds capable of appeasing the powerful and making them "propitious", is clearly stated in the passage defining glory as the "enjoyment" he who thinks himself honored experiences when he considers any virtue or power "he has or regards as his own [*suam, vel tanquam suam*]"¹⁰⁰. Superficially, worship makes sense because the powerful man, who "enjoys being worshipped", becomes favorable to those who honor him: the worship contributes to his glory and to the jubilation that accompanies it¹⁰¹. In fact, this passage points to a crucial and hitherto hidden aspect of recognition. "Since men believe that a man is powerful when they see him honored, i.e. regarded as powerful by others", we read, "it comes about that honor", and glory with it, "is enlarged by worship; and real power accrues from a reputation for power"¹⁰². How could it be otherwise, when not only prayer and thanksgiving, but obedience itself, along with "services and assistance", is counted among the "natural signs" of honor and among the forms of worship¹⁰³? As proven by the fact that "in ordering or allowing himself to be worshipped", one's "purpose is to make as many people as possible obedient to him", the honored person enjoys the esteem of others not so much as confirmation of an otherwise uncertain idea of "his own" *potentia*, but as a source of an increase in his "real power" itself, because with esteem comes the power of the esteemers, which can then be considered "as his own"¹⁰⁴. In this perspective, Field is quite right to emphasize that in the thought of the "late" Hobbes, as opposed to the "early" Hobbes of *Elements* and *De Cive*, power is no longer reducible to the internal faculty of a subject, but

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ DC (XV, 13).

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ *Ibidem.*

has an intrinsically relational nature. Her only mistake is to not also see this relational view of power at work in *De Cive*¹⁰⁵. In this sense we can't say, with Lloyd, "we desire good opinion of others largely as evidence for a case we are trying to build in our own mind for our own value", because what we are interested in, in the other person's good opinion of us, are not only the effects it produces "in our mind", but also those that this opinion lets us foresee, outside our mind, in the social world and power networks of which we are a part¹⁰⁶. If honor and glory contribute to "real power", it is difficult to argue, with Foisneau, that "true glory is the ability to be satisfied with one's own judgment in the estimation of one's own worth", whereas all glory depending on the judgment of others can only be "vain"¹⁰⁷. The reason is not, as Herbert believes, that "there is no necessary correlation between the glory one enjoys and his actual power", since "one sees one's power" not as one sees an external object in front of him, but "only in the eyes or opinions of others, that is, in the public manifestation of honor"¹⁰⁸. In matters of honor, of course, we may say with Slomp, "it is not one's 'objective power' that matters, but the 'subjective opinion' of people about one's power"¹⁰⁹. But what matters is this "subjective" opinion precisely because, far from "reducing honor to a consequence of power", as Johnson Bagby believes, Hobbes makes "subjective opinion" a source of "objective" or "actual" power¹¹⁰. Herein, for individuals, lies "the significance of their visibility and of [...] people's perceptions of their power": power does not resolve itself to a simple spectacle, arousing the passions of spectators without producing any change in their real lives, but theatricality is nevertheless one of its essential aspects, since it does not exist apart from its representation and the audience's participation in this¹¹¹.

As might be expected, the theme of worship is destined to play a decisive role in the third section of *De Cive*, where the natural worship of God is identified with the observance of natural laws, and the right to determine public worship with an essential aspect of sovereignty. Notwithstanding their theological-political aim, the passages we have read present what we can legitimately consider a *general* theory of the relations of recognition that parallels—apparently refuting it but perhaps clarifying it—the the-

¹⁰⁵ Field (2020, 25-41). But, for a partially changed point of view, see also Field (2025).

¹⁰⁶ Lloyd (2019, 138).

¹⁰⁷ Foisneau (2016, 89).

¹⁰⁸ Herbert (1989, 149).

¹⁰⁹ Slomp (2000, 40).

¹¹⁰ Johnson (Bagby 2009, 38).

¹¹¹ Frost (2009, 142). On visibility see also Pye (1984).

ory at work in the preceding sections of the text. Ambiguities certainly remain in this theory. In particular, as Holden argues, the meaning of the 'connection' between power and virtue or goodness is unclear¹¹². Are there forms of worship that honor an impotent goodness or a malignant and evil power, or can worship be directed only to a good and virtuous power, manifesting itself as love and hope, and as fear only to the wicked who fear its just wrath? Beyond these and similar questions, the dynamic reconstructed by Hobbes forces us to look back from a different perspective on the whole course already taken. For one thing, it shows that the effects of recognition are not invested solely in the mental, internal plane of ideas, which is impossible in a materialist thinker like Hobbes, where ideas are bodily modifications, and each body exists solely in relation with others. In the relationships of recognition, what is at stake is not only the idea or feeling that I have of myself or that you have of yourself, and their relation to the idea or feeling that you have of me or that I have of you, but the same power that constitutes the core of (what we consider) our identity. The subject who has a "good opinion" and a "high feeling" of himself because of the high esteem in which he holds his own power is a subject who identifies himself intimately with his power and who finds in the recognition of others not the mere confirmation of power in itself independent of recognition, but a way of gaining access to the power of other, that is, a source of augmentation of the power with which, not only in his eyes, his own being coincides. In keeping with the idea of a constitutive "interdependence" of powers highlighted by Frost, whereby power is never "self-originating", identities are not closed in themselves but are constituted in the circulation of external signs that bring interiorities into communication¹¹³. For this reason, the dynamic brought to light by the theory of honor and worship allows a better understanding of two aspects which were implicit in the definition of glory elaborated in Chapter I, and which could only be confirmed by recourse to a passage taken from Chapter XV: on the one hand, the relationship between the explicitly reflexive and the implicitly intersubjective dimensions of glory, and on the other hand, the relationship that links the "self" of which the glorified subject has a "good opinion" to the power that it enjoys attributing to itself, as well as this very power to the honor the subject imagines he receives from others. The subject's self-image is inseparable from the image that others have of him, but this inseparability is, as it were, a reflection of the inseparability of the

¹¹² Holden (2023, 93-5).

¹¹³ Frost (2009, 135, 141).

subject himself from the relationships in which he is involved, or rather of the power that he has or is able to attribute to himself from the power attributed to him by others. Glory comes from esteem and is removed by contempt, because my power is never mine alone, but always that which is lent to me by those who honor and support me. If, for this very reason, glory is only the triumph of the soul of those who believe they are honored, this also means that in Hobbes's discourse the logically dominant level is not the textually most conspicuous one, because glory, with its comparative and conflicting nature, is only conceivable from the composition of powers conveyed by honor.

Moreover, the dynamic of empowerment conveyed by recognition is reciprocal and cooperative: one who receives and accepts worship directed to him is undoubtedly empowered by the gifts, services, and obedience he receives as a sign of honor, but those who worship and honors him are also empowered by the fact that, by recognizing the worship as such, that is, as an appropriate form of recognition, the one who receives it also accepts to be "favorable" to the one who worships him. From this point of view, it makes little sense to speak of power in terms of a "zero sum" game, as Read and many others do: even in the state of nature, each of the partners of recognition-mediated cooperation sees his or her power increased by the cooperation itself¹¹⁴. Thus, the "spontaneous" cooperations realized through the exchange of power and honor, independently of the formalization of a pact or the imposition of an external power, go beyond the apparent dualism between utility and glory, because the surplus of power that they give to all those who participate in them is both useful, at least in their opinion, and transmitted through recognition. This is not to say that the social bond formed through mutual exchange of power and recognition is not morally problematic and unstable, both because of its far from obvious coherence with the moral imperative of equality and its recognition, and because of the frustration necessarily experienced by those who, in unequal relationships, find themselves in a subordinate position. As both *Elements* and *Leviathan* show in different ways, the exchange of power and honor is equally compatible not only with symmetrical relationships of friendship, to which I have drawn attention elsewhere, and which have recently been the subject of a more systematic analysis by Slomp and Lépan, but also with asymmetrical relationships of servitude¹¹⁵. Nevertheless, the privileged link that connects recognition not only to power but also to

¹¹⁴ Read (1991).

¹¹⁵ Tòto (2018), Slomp (2022), Lépan (2024).

mutual empowerment speaks against regarding, as Johnson Bagby does with honor, as completely “separable from morality”¹¹⁶. The connection of power-honor relationships with morality is double. On a general level, the first of the moral laws commands not only to “seek peace when it can be had”, but also, “when it cannot be had, to look for aid in war”, and thus, even when peace cannot be “had”, to make peace anyway, at least with allies who can help to win the war¹¹⁷. Thus, regardless of whether those who are honored are honored only because of power, or because of power combined with goodness understood in a properly moral sense, the exchange of power for honor seems to provide both the one who honors (and receives the “favor” of the honoree) and the honoree (who in exchange for his favor receives the gratitude or obedience of the one who honors) with an albeit precarious self-interested motivation (in terms of symbolic recognition and of material benefits) for the pursuit of the common good of peace or of alliance against the common enemy, as well as for the observance of the moral rules that the solidity of this peace or alliance presupposes. On a more general level, the words and deeds that make up worship—such as prayers, thanksgivings, offerings—are largely related to a form of transfer of rights, gifting, that is different from the (at least explicit) contract, and the only morally appropriate reaction to which is that gratitude without which any form of undue help would be meaningless. He who honors by giving does so in the hope of receiving gratitude; he who honors by praying does so in the hope of receiving gifts; he who honors by thanking does so in the hope of encouraging the donor to persevere in his generosity. In each case, however, the mutual and successful matching of offer and demand is coherent with a specific moral need. Giving, as *Leviathan* will better illustrate¹¹⁸, is an ambivalent act, for it both unites and binds, creating the chains of friendship or servitude, but in both cases the strength of the bonds to which it gives rise is precisely the same moral strength of the obligation of gratitude, the importance of which Smith correctly stressed¹¹⁹.

The political strength of (moral) relationships of power/recognition exchange should not be underestimated. Sedition is a good example, if seemingly paradoxical, of how the mutual exchange of power and honor in a state of war can contribute to the observance of the first law of nature. In fact, sedition is a case of cooperation based on the recognition of the leader of the rebellion to whom the rebels pay homage through an obedience

¹¹⁶ Johnson Bagby (2009, 41).

¹¹⁷ DC (II, 2).

¹¹⁸ Hobbes (2012, 136, 204-8).

¹¹⁹ See Smith (2003).

they are in no way bound to give, and on the mutual recognition of the rebels themselves, implied in their mutual trust: a case in which mutual esteem allows a multitude of men to help each other, as prescribed by the first law of nature, to win their war against the state. A good example, though apparently no less paradoxical than that of sedition, of how the reciprocal exchange of power and honor can provide an incentive to obey the first law of nature is the relationship between citizen and sovereign. If obedience is one of the forms of honor, it is difficult, as noted by Boyd, to imagine a sovereignty without this specific form of worship, which can only be practiced in so far as citizens recognize the sovereign's goodness or power, or insofar as citizens love the sovereign, hope to receive his gratitude for the gift of sovereignty they have given him, and fear his wrath¹²⁰. We can ask ourselves: What would happen if the citizens recognized the power of the sovereign but not his goodness, if they were unable to see his power as an extension of their own, if they feared him without being able to love him or hope for anything from him? Either way, the reciprocity realized by the covenant, with its combination of equality between the contracting parties and inequality with the sovereign, marks a path of socialization that is different from, but not necessarily incompatible with, that based on honor, which implies a common, but not necessarily equal, recognition and empowerment between the partners. The relationship of recognition presupposed by the political institution represents in a sense the combination of the two different forms of reciprocity that the exchange of power and honor can take: the egalitarian one of friendship and the inegalitarian one of the master/servant relationship. In this perspective, we may even say that the sovereign has a relationship with the citizens that is different from, but not contrary to, that which a leader has with rebels who unite under his leadership in the struggle against established power, or that a master has with his servants: like the servants or the rebels, the citizens recognize themselves as equal, but this equality is that determined by their equal subordination to the sovereign, leader, or master, who is such, however, only as long as his power is recognized, and he can thus count on the support of the citizens, rebels, or servants. A final good example of the political significance of relations of power and recognition is that of the prophets, for whose *sententiae* the Israelites had "so much respect [*tantum honoris*]" that they considered them "the word of God". The Israelites attributed to prophets a faith that different from "opinion" and mere concession or profession, just as a belief "based on the reputation [*existimationi*]"

¹²⁰ Boyd (2015, 42).

of others” is different both from one “based on our own reason” and from the entertaining of propositions “we do not accept in our own minds”. Thus, they finally “submitted” to them, as the rebels do to the leader of the rebellion, because of the “high regard [*existimationem*]” they had for them¹²¹. I cannot go into detail, but the political significance of prophecy is clear. The fact that the sovereign is also the supreme prophet (one who, like Moses, has the right to decide the conditions under which others can be considered prophets, bearers of God’s word, and the right to distinguish between true and false prophets) does not exclude the possibility that those who illegitimately challenge his authority and his ability to convey the divine message may present themselves as prophets, and that in the event of conflict the people will recognize these challengers’ will as the will of God.

The theory of recognition reconstructed on the basis of the first two sections of the *De Cive* thus shows that it is linked by a complex relationship to the one set out in the third section. The formulation put forward in the discussion on worship does not conflict with that developed in the discussion on *spontaneus congressus*, the laws of nature and the crisis of the institutions, but rather helps clarify both some of the aspects of this discussion that are out of tune and their marginalization. It does, however, contradict the mainstream reading of the passions related to recognition, which unilaterally valorizes the passages devoted to their comparative and conflictual character to find in them further confirmation of clichés about Hobbesian individualism, the war of all against all, and the artificiality of social bonds. Of course, to dismiss this kind of reading as simply arbitrary would not do it justice: far from bearing no relation to the texts, it emphasizes precisely those theoretical elements on which Hobbes already insists most strongly and which are therefore most conspicuous in the overall economy of the work. Such an interpretation, however rooted in and partly justified by Hobbes’s expository strategy, is unsatisfactory for several reasons. I cannot do more than mention them here. First, from the point of view of an internal reading of *De Cive* itself, it is forced to remove parts of the discussion that are far from irrelevant. Moreover, from the point of view of the development of Hobbes’s thought, it condemns to oblivion precisely those theoretical elements which, as I show in the article that was to form the third part of the four-part project I had in mind, will find greater development in *Leviathan*, particularly in Chapter X¹²². Finally, from the point of view of the history of the reception of Hobbes’s thought, this

¹²¹ DC (XVII, 18); DC (XVIII, 4); DC (XVI, 15).

¹²² Toto (2025b).

removal prevents us from connecting Hobbes's thought with some of the most interesting and relevant developments in the history of moral and political philosophy. In particular, it obscures the influence of Hobbes's theory of recognition on British authors such as Mandeville, Hume, and Smith, or on French authors such as Montesquieu, Rousseau, Helvétius, and d'Holbach.

Given the tension between the apparent simplicity and the real complexity of the theory of recognition presented in *De Cive*, the problem that will be addressed in the article published in issue 2025/1 of the Journal of Spinoza Studies is as follows. To what extent is the theory of recognition found in Spinoza's *Theologico-Political Treatise* in dialogue with that of *De Cive*? Which theses does the dialogue touch upon? Is it only the most prominent ones, or also those that are sidelined by the economy of the text and obscured by common readings of it? What are the results of this dialogue? Can we or cannot we speak of Spinoza's Hobbesianism in relation to these questions?

References

Hobbes's Works

- EL (followed by Roman numbers of the Part and the Chapter, and by Arabic number of the Paragraph): Hobbes, T. (1969), *Elements of Law, Natural and Politic*, edited by Ferdinand Tönnies, New York: Barnes&Noble.
- DC (followed by the Roman number of the Chapter, and the Arabic number of the Paragraph): Hobbes, T. (1983). *De Cive*, a critical edition by Howard Warrender, Oxford: Clarendon Press; Eng. tr. *On the Citizen*, edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hobbes, T. (2012) *Leviathan*, edited by Noel Malcolm, Oxford: Oxford University Press.

Other Works

- Abizadeh, A. (2011), *Hobbes on the causes of war: A disagreement theory*, "American Political Science Review", 105, 2: 298-315.

- (2020), *Glory and the Evolution of Hobbes's Disagreement Theory of War: From 'Elements' to 'Leviathan'*, "History of Political Thought", 41, 2: 265-298.
- Bagby, L.M.J. (2009), *Thomas Hobbes: Turning Point for Honor*, Lexington Books.
- Baumgold, D. (1990), *Hobbes's Political Sensibility: The Menace of Political Ambition*, in Dietz, M.G. (ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence: University Press of Kansas, 74-90.
- Bejan, T.M. (2017), *Mere civility, Disagreement and Limits of Toleration*, Cambridge (Ma): Harvard University Press.
- (2024), *Hobbes Against Hate Speech*, "British Journal for the History of Philosophy", 32, 2: 247-264.
- Blank, A. (2025), *Hobbes, Nicole, and the Question of Dissimulation as Recognition*, "Hobbes Studies", 1: FORTHCOMING.
- Boyd, J. (2015), *Defence, Civil Honour, and Artificial Will: The Sovereign's Means of Generating Potentia Publica in the Thought of Thomas Hobbes*, "Hobbes Studies", 28, 1: 35-49.
- Carnevali, B. (2004), *Romanticismo e riconoscimento: figure della coscienza in Rousseau*, Bologna: il Mulino.
- (2013), «Glory». La lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien, in "Communications", 2: 49-67.
- Ceron, A. (2023) *Ai margini della scena politica. Hobbes e la questione dell'amicizia*, in "Filosofia politica", 37, 2: 245-264.
- Christopher, P.Y.E. (1984), *The Sovereign, the Theater, and the 'Kingdome of Darknesse': Hobbes and the Spectacle of Power*, "Representations", 8: 84-106.
- Cooper, J.E. (2010), *Vainglory, Modesty, and Political Agency in the Political Theory of Thomas Hobbes*, "The Review of Politics", 72, 2: 241-269.
- D'Andrea, D. (2010), *Antropologia e sociologia del conflitto nel 'Leviatano' di Hobbes*, "Lo Sguardo", 0-0.
- (2019), *Dal riconoscimento al mercato. Antropologia e sociologia del potere in Thomas Hobbes*, in "Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine", 31, 60: 35-59.
- Di Marco, G.A. (1999), *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli: Guida.
- Field, S.L. (2020), *Potentia Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- (2025), *The constitution of power through recognition: God and the sovereign*, in "Hobbes Studies", 1: FORTHCOMING.

- Flathman, R.E. (1993), *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, Lenham: Rowman & Littlefield.
- Foisneau, L. (2016), *La passion de la gloire chez Montaigne et Hobbes*, in Ferrari, E., Gontier, T. (eds.), *L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Paris: Classiques Garnier, 75-89.
- Frost, S. (2008), *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*, Stanford: Stanford University Press.
- Gary, B. (2015), *The Politics of Recognition: Life and Death Struggles in Hobbes and Hegel*, in "Hobbes Studies", 28, 1: 3-17.
- Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press.
- Gooding, N., Hoekstra, K. (2020), *Hobbes and Aristotle on the Foundation of Political Science*, in Douglass, R., Olsthoorn, J. (eds.), *Hobbes 'On the Citizen': A Critical guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 31-51.
- Haara, H., Stuart-Buttle, T. (2020), *The Problem of Sociability after Hobbes: Pufendorf and Locke on the Politics of Recognition*, in Haara, H., Immanen, M., Stapelbroek, K. (eds.), *Passions, Politics and the Limits of Society*, Boston-New York: De Gruyter, 177-194.
- Herbert, G.B. (2011), *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, Vancouver: University of British Columbia Press.
- Hoekstra, K. (2001), *Tyrannus Rex vs. Leviathan*, "Pacific Philosophical Quarterly", 82: 420-446.
- (2013), *Hobbesian Equality*, in Lloyd, S.A. (ed.), *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 76-112.
- Holden, T. (2023), *Hobbes's Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, A. (2013), *Le ambivalenze del riconoscimento. L'eredità socio-filosofica di Jean-Jacques Rousseau*, "Storia del pensiero politico", 2, 1: 11-34.
- (2020), *Recognition: A chapter in the history of European ideas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapust, D.J. (2011), *The Problem of Flattery and Hobbes's Institutional Defense of Monarchy*, "The Journal of Politics", 73, 3: 680-691.
- Kapust, D.J., Turner, B.P. (2013), *Democratic Gentlemen and the Lust for Mastery: Status, Ambition, and the Language of Liberty in Hobbes's Political Thought*, "Political Theory", 41, 4: 648-675.
- Lazzeri, C. (2007), *Pascal et Spinoza. Deux modèles de reconnaissance*, in Bove, L., Bras, G., Méchoulan, E., (eds.), *Pascal et Spinoza. Pensée*

- du contraste. De la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Paris: Éditions Amsterdam, 245-272.
- (2022), *Da un conflitto per il riconoscimento all'altro: Rousseau critico di Hobbes*, "Rivista di filosofia", 113, 2: 189-216.
- Lepan, G. (2024), *Les Passions en politique. L'amitié des citoyens*, Paris, Classiques Garnier.
- Lloyd, S.A. (2009), *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2019), *Interpreting Hobbes's Moral Theory: Rightness, Goodness, Virtue, and Responsibility*, in Lloyd, S.A. (ed.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 122-140.
- (2020), *All the Mind's Pleasure: Glory, Self-Admiration, and Moral Motivation in 'On the Citizen' and 'Leviathan'*, in Douglass, R., Olsthoorn, J. (eds.), *Hobbes's 'On the Citizen': A Critical Guide*, Cambridge University Press, 51-70.
- Mark, C. (2018), *The Natural Laws of Good Manners: Hobbes, Glory, and Early Modern Civility*, "The Review of Politics", 80, 3: 391-414.
- Marquer, E. (2022), *Stima di sé e stima degli altri: Hobbes e d'Holbach*, "Rivista di filosofia", 113, 2: 325-340.
- Morfini, V. (2010), *Transindividuale e/o riconoscimento: ancora sull'alternativa Hegel/Spinoza*, in Marcucci, N., Pinzolo, L. (eds.), *Strategie della relazione*, Rome: Meltemi, 179-200.
- Neuhouser, F. (2013), *Rousseau e Hegel: due concetti di riconoscimento*, "Consecutio Temporum", 5,
<https://www.consecutio.org/2013/04/rousseau-e-hegel-due-concetti-di-riconoscimento/> [accessed 9/02/2025].
- Pettit, P. (2008), *Made with Words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton: Princeton University Press.
- Read, J.H. (1991), *Thomas Hobbes: Power in the State of Nature, Power in Civil Society*, "Polity", 23, 4: 505-525.
- Reale, M. (2023²), *La difficile eguaglianza, Hobbes e gli 'animali politici': passioni, morali, socialità*, Roma: Castelveccchi.
- Sagar, P. (2018), *The Opinion of Mankind: Sociability and the Theory of the State from Hobbes to Smith*, Princeton: Princeton University Press.
- Schmitt, C. (2008), *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, Chicago: University of Chicago Press.
- Skinner, Q. (1991), *Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality*, "Proceedings of the British Academy", 76: 1-61.

- Slopp, G. (2000), *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York: Palgrave Macmillan.
- (2007), *Hobbes on Glory and Civil Strife*, in Springborg, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's 'Leviathan'*, Cambridge: Cambridge University Press, 181-198.
- (2019), *On Benevolence and Love of Others*, in Lloyd, S.A. (ed.), *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 106-121.
- (2022), *Hobbes against Friendship: The Modern Marginalisation of an Ancient Political Concept*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Smith, T.D. (2003), *On the Fourth Law of Nature*, "Hobbes Studies", XVI: 84-94.
- Strauss, L. (1963²), *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (1965), *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago: University of Chicago Press.
- Stauffer, D. (2018), *Hobbes's Kingdom of Light: A Study of the Foundations of Modern Political Philosophy*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Toto, F. (2016), *Hobbes e il riconoscimento: Antropologia, morale, politica*, "Consecutio Rerum", 1: 12-46.
- (2018), *Hobbes e l'amicizia. Antropologia, morale, politica*, "Giornale critico della filosofia italiana", 2: 290-310.
- (2019), *'Vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest'. Potere e diritto, democrazia e anarchia nel 'De Cive' di Hobbes*, "Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine", 31, 60: 157-184.
- (2025a), *'Theologico-Political Treatise' on Recognition: Spinoza with and against Hobbes*, "Journal of Spinoza Studies" 3, 1: FORTHCOMING.
- (2025b), *'Leviathan' on Recognition. Power and Honor*, in "Hobbes Studies" 1: FORTHCOMING
- Toto, F., Pénigaud de Mourgues, T., Renault, E. (eds.) (2017), *La reconnaissance avant la reconnaissance: Archéologie d'une problématique moderne*, Lyon, ÉNS Éditions.
- Tuck, R. (2001), *Hobbes*, Oxford: Oxford University Press.
- Tucker, E. (2019), *Spinoza, Religion, and Recognition*, in Kahlos, M., Koskinen, H.J., Palmén, R. (eds.), *Reflections on Recognition: Contemporary and Historical Studies*, New York, NY: Routledge, 219-231.

- Wolin, S.S. (2004), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought-Expanded Edition*, Princeton: Princeton University Press.
- Xifra, J. (2017), *Recognition, Symbolic Capital and Reputation in the Seventeenth Century: Thomas Hobbes and the Origins of Critical Public Relations Historiography*, in "Public Relations Review", 43, 3: 579-586.

“Latet anguis sub herba”

Spinozismo e potenza di Dio in alcuni dibattiti teologici

Fiormichele Benigni

“Latet anguis sub herba”. Spinozism and God’s power in some theological debates.

Abstract: The article examines some academic theses discussed by German theologians between the 17th and 18th centuries, which focus on Spinoza’s ‘theology’. In particular, the topic of divine power allows Spinozism to be considered as a metaphysics that forces us to redefine the relationship between God’s attributes. In the reading of many theologians, the primacy of *potentia Dei* is, on the one hand, a paradigm that has immediate consequences for political theory; on the other hand, it is a warning bell for all post-Cartesian theology. The Almighty God urgently raises, in a context marked by Leibnizian and Wolffian discussions, the question of the theoretical foundations of worship, the distance between the creator and the created world, and the regularity of the laws of nature in relation to miraculous events.

Keywords: Spinoza; Disputationes; Dissertations; Cartesianism; Potentia Dei.

In continuità con la tradizione accademica medievale della ‘questione disputata’, ancora fra Sei e Settecento era prassi, nelle Università, che al termine di un ciclo di studi un professore – *praeses* – assegnasse a un proprio allievo – il *respondens* – il compito di difendere in una disputa pubblica le proprie tesi contro uno o più *opponentes*. Le tesi in questione poi, al termine di un più o meno laborioso processo di rimaneggiamento, venivano sovente pubblicate a stampa. Si tratta di testi di grande interesse in una prospettiva storiografica, poiché offrono una prospettiva inedita, quasi un controcanto rispetto alle grandi questioni della storia delle idee, nel quale i temi filosofici e teologici prevalenti si accavallano e stratificano. Le discussioni riversate nelle *theses academicae* non si limitano infatti a mostrare ritmi e scansione dell’attività didattica delle Università, ma dato il loro ca-

* Università di Roma ‘Tor Vergata’ (fiormichele.benigni@gmail.com; ORCID: 0000-0003-0626-4149).

rattere semi-formale forniscono anche un'immagine più nitida delle mode accademiche e delle *querelles* intellettuali del tempo: chi vi partecipava, quali argomenti venivano trattati, da dove traevano ispirazione e contro chi si scagliavano¹.

Il caso della figura di Spinoza è una conferma del ruolo di complicazione che le *disputationes* svolgono all'interno del mondo filosofico tedesco fra gli ultimi decenni del Seicento e la prima metà del secolo seguente: *Spinoza* come immagine filosofica, come rappresentazione storiografica intrinsecamente orientata (ossia di per sé portatrice di un giudizio di valore immediatamente riconoscibile come negativo) che condensa tutti i tratti di ciò che di volta in volta deve essere criticato: l'ateo, il cartesiano, l'ebreo, il tollerantista, il determinista, o il naturalista². Sono pertanto innumerevoli (quanto surdeterminati da ragioni per così dire teologico-politiche) i dibattiti accademici in cui viene coinvolta l'immagine del filosofo di Amsterdam. In essi, però, c'era un aspetto teorico mai preso in considerazione come tale, ma che, pur cruciale, restava sempre sullo sfondo: il tema della *potentia*.

Sul piano politico la questione era certamente esplicita: se si parlava di diritto, vincolo d'obbedienza, resistenza o libertà, il tema del potere dello Stato o dei sudditi (*potestas* e *potentia*) era spesso messo a tema – e Spinoza (nelle vesti del democratico, o viceversa in quelle dell'hobbesiano) rappresentava quasi sempre il bersaglio ideale degli *auctores*³. Eppure in alcuni casi la questione del fondamento dell'obbligazione travalicava il piano propriamente politico e coinvolgeva temi di metafisica e teologia.

Ad esempio: se, come appariva chiaro ai lettori del *Trattato teologico-politico*, nello spinozismo il diritto viene ridotto a mera registrazione di rapporti di forza (diritto=potenza), ne seguiva la sciagurata conclusione per cui si è tenuti in generale a obbedire solo a una potenza maggiore (e solo finché essa è tale, con inevitabile rischio di sedizioni⁴). Ciò – a detta di

¹ Anche per ulteriori rimandi bibliografici, ci sia permesso di rinviare a Benigni (2020a). Cfr. anche Trevisani (1993) e Forlivesi (2000).

² Cfr. Sparr (1984), Bordoli (2009), Rumore (2013), Morfino (2016).

³ Cfr. Benigni (2023).

⁴ Il riferimento al rischio di sedizioni che porta con sé ogni potere soltanto tirannico, ossia fondato solo sulla forza, sarà in Horthemels (Horthemles, Bieruma 1753, 22, § 13), che scrive in Olanda, ma risente delle discussioni di ambito tedesco, anche nel condurre la discussione simultaneamente sul piano teologico e politico: venerare Dio solo in quanto è più potente di noi è una tesi "pericolosa" anche sul piano "economico" e "sociale", giacché equivale a dire che un potere è valido solo *finché* non trova qualcuno in grado di "scuotere il giogo" della sua "autorità". Sul tema in alcune *disputationes* di ambito tedesco, cfr. Benigni (2020b).

molti – aveva delle ricadute sul piano del culto religioso, poiché se si assume quella spiegazione la venerazione di Dio si riduce ad “amore mercenario”, risultante da un mero calcolo: attribuisco cioè a Dio l’onore dovuto non perché ne riconosco la perfezione, ma perché mi sottometto alla sua *potenza*, che ritengo di gran lunga superiore alla mia⁵.

Era dunque il Dio tutta potenza, il bersaglio nascosto di certe discussioni politiche.

Nello specifico, se si prende una *disputatio* discussa a Lipsia da Immanuel Proeleus nel 1703, sembra essere Hobbes l'imputato principale, per quanto il suo nome sia sempre abbinato a quello di Spinoza (per la solita ragione, l'egoismo incoercibile dell'uomo in natura che entrambi teorizzano)⁶. L'“errore” del filosofo inglese “riguarda la bontà di Dio”: egli sostiene infatti “che il diritto di Dio sulle creature deriva interamente dalla [sua] potenza”, al punto che in linea di principio Dio “avrebbe potuto persino affliggere e uccidere uomini assai innocenti, che mai hanno peccato”⁷. Ai passi hobbesiani intorno al “diritto di sovranità” fondato sull'onnipotenza, il teologo faceva così seguire la propria critica: essendo Dio “unico” e “non contrario a se stesso”, fra le sue perfezioni ci sarà sempre un *amicalis quodam nexum*, ragion per cui oltre che potente sarà anche giusto e buono, e quindi quanto mai lontano dal Dio-“tiranno” tratteggiato nelle pagine del *De cive* e del *Leviathan*⁸. E così, quasi per trascinamento, si apriva la questione del culto dovuto a un Dio siffatto.

1. Venerazione e culto

Il libro di Giobbe, che Hobbes evocava a conferma della propria tesi di un dio che deciderebbe “con argomenti derivati non dal peccato di Giobbe” (e quindi secondo giustizia) ma solo e soltanto “dal [proprio] potere”, va invece letto in modo esattamente contrario: non che Dio “nell'infliggere pene” non “ricorr[a] alla propria potenza”, ma “la questione” è “se ricorra

⁵ Così in Staalkopf, Schorisch (1706, § 3), ma anche in Mayer, Staalkopf (1708, 19, § 14).

⁶ Proeleus, Hamilton 1703, I, §§ 1-2.

⁷ Ivi (II, § 13).

⁸ Ivi (II, § 14). In riferimento poi a Hobbes, *De cive* XV, 5 (“Nel *regno naturale* il diritto di regnare e di punire coloro che violano le sue leggi viene a Dio dalla sola *potenza irresistibile*”: Hobbes 2018, 221) e *Leviatano* XXXI, 5-6 (“Il diritto di natura con cui Dio regna sopra gli uomini [...] deve essere derivato non dal fatto che li ha creati, come se richiedesse l'obbedienza come una gratitudine per i suoi benefici, ma dal suo *potere irresistibile*”: Hobbes 2011, 378-379).

soltanto ad essa, omettendo qualsiasi riferimento alla bontà” – il che sarebbe falso affermare (come provano i numerosi riferimenti della pagina biblica alla bontà e alla sapienza nel creato, o alla condanna della “presunzione” degli amici di Giobbe, e così via dicendo)⁹. La lettura oltranzistica del passo biblico porta al contrario Hobbes a concepire il rapporto religioso in termini di mero “timore”, o meglio di “orrore superstizioso”¹⁰: tale è la potenza divina, per l’inglese, che qualsiasi pur minimo tentativo di indagarne le ragioni è destinato ad essere tacciato di superbia¹¹. Solo che – ribatteva Proeleus – nessuna autorità, neanche quella paterna, s’impone “senza ragione” e col solo timore: sicché, con buona pace di Hobbes, anche quella di Dio sarà improntata a criteri di giustizia, in qualche misura accessibili all’uomo¹².

Tre anni dopo, nel 1706, Jakob Staalkopf a Greifswald dedica un’intera *disputatio* alla questione, e anche stavolta il bersaglio diretto è l’onnipotentismo di Hobbes. L’argomentare procede in modo strutturato, e con una certa pesantezza scolastica, ma le conclusioni non differiscono di molto da quelle di Proeleus. Anzitutto, al netto del fatto che gli errori di Hobbes non fanno che rinnovare gli eccessi di un certo calvinismo rigido (vengono fatti i nomi di Maccovius, Amyrault, Twisse, Szydolovius) incapace di conciliare la “potenza irresistibile” di Dio con la “libertà” propria della “natura umana”, va chiarito che in punta di teoria è possibile conservare intatta la potenza divina pur coniugandola con gli altri attributi: Dio infatti mantiene sugli uomini un diritto che è al tempo stesso “privo di limiti esterni” (*illimitatum ius ab extra*), tale cioè da “non dover rendere conto a nessuno” del proprio “agire”, ma “limitato internamente” (*limitatum ius ab intra*) dalla propria “giustizia essenziale e da altri attributi divini che Dio stesso non può negare”, e che vanno a “equilibrar[n]e” la potenza¹³.

⁹ Proeleus, Hamilton (1703, II, § 16). È Pufendorf la fonte di questi argomenti: cfr. Pufendorf (2016, 157-163).

¹⁰ “Paura servile”, aveva scritto il calvinista olandese Gerard de Vries – che Staalkopf citerà in Staalkopf, Schorisch (1706, § 12): essa “genera il timore della pena e non l’amore della virtù”.

¹¹ Proeleus, Hamilton (1703, § 18).

¹² Ivi, §19: lo stesso Hobbes quando propone il paragone dell’autorità incontestabile dei padri sui figli finisce per fornire un argomento ulteriore ai suoi avversari, giacché al contrario “il diritto” definisce con cura i limiti del giusto esercizio di quell’autorità. Beninteso per Proeleus occorre pur sempre cautela, per non giudicare “con avventatezza e precipitazione” che qualcosa sia degno o indegno della giustizia divina (e non peccare di superbia in senso opposto, con tanta disinvoltura nel trattare di attributi divini).

¹³ Staalkopf, Schorisch (1706, § 11).

Non solo. Hobbes pretende pure di fondare il “culto” sulla sola potenza “irresistibile” di Dio: ma la potenza sta alla base del mero “dominio”, non certo del culto! Bisognerà pertanto distinguere con cura i piani, quando si tratta di “venerazione” e “ossequio” verso Dio¹⁴. Il “fondamento remoto” del culto, la sua “dignità specifica”, è certo costituito dall’“eccellenza infinita delle perfezioni divine” (onnipotenza compresa), ma il “fondamento prossimo” (la sua *ratio fundandi*) è l’“insieme di benefici che derivano a noi, miseri uomini, dall’infinita bontà e scaturigine divina” dovuta alla “sola giustizia sovrabbondante”¹⁵: se quindi da una parte è “mercenario” e “indegno dell’essenza divina” un amore (e il culto derivato) mosso soltanto dai “benefici” che egoisticamente ne traiamo, e non anche e soprattutto dalla *yperoché* divina che ne è la fonte primaria¹⁶; dall’altra ignorare quei benefici nel nome della sola sottomissione alla soverchiante potenza divina finisce per impostare il rapporto religioso fra uomo e Dio a un nudo rapporto “fisico” di “forze”: “scambiare [cioè] l’obbligazione per la mera coazione”, la gratitudine “morale” per la sottomissione meccanica¹⁷. Il che in fondo – rilanciava Staalkopf – tradisce un segreto quanto velenoso postulato antropologico esiziale, ossia la natura profondamente egoistica e competitiva dell’uomo hobbesiano (e in questo caso – fu la frecciata di stretta attualità – la prospettiva di Hobbes era in sintonia con la *philautia* del protestante Pierre Chauvin)¹⁸. Come a dire: se pensi che Dio debba essere adorato solo per la sua incoercibile forza, è perché non sai filtrare il mondo che in questi termini...

Per l’occasione, contro il bruto onnipotentismo hobbesiano, poteva allora tornare utile a Staalkopf anche “lo spinosissimo Spinoza”, quello per così dire aulico, della quinta parte dell’*Ethica*, per cui “nessuno può avere

¹⁴ Ivi (§ 2).

¹⁵ Ivi (§ 3): fra questi benefici, ovviamente, “la creazione, la conservazione, etc.”; lo stesso in Horthemels, Bieruma (1753, 20-21, § 12): la “qualità morale passiva della creatura razionale” si fonda sulla sua dipendenza dal creatore e dalla “qualità morale attiva” divina, che attiene non solo ad un ovvio rapporto di “dipendenza fisica” ma anche ad “altri gloriosissimi attributi divini”, in forza dei quali si è dunque legati a Dio di un *vinculum iuris*.

¹⁶ Staalkopf, Schorisch (1706, §§ 3, 6). Al § 5 la distinzione: Dio è origine di ogni bontà e “buono per essenza”, mentre le cose lo sono “per partecipazione”.

¹⁷ Ivi (§ 10).

¹⁸ Ivi (§§ 8-9): in riferimento alle considerazioni sull’“amor proprio” di Chauvin (1693, 325-331), cui Staalkopf però concede almeno il beneficio del dubbio: a differenza di Hobbes forse quello di Chauvin è un discorso che attiene non al “diritto” ma al “fatto”, ossia si limita a registrare (ma non a ratificare) i “costumi” e le “consuetudini” in uso presso gli uomini, ove è vero che “l’amor proprio” e l’“utilità” sono “causa di tutte le azioni umane” nonché della “venerazione di Dio supremo”.

Dio in odio”: asserto di per sé banale se isolato dal contesto, da usare contro quanti fondando “sul solo amor proprio degli uomini” il culto divino, lo condannano alle indefinite oscillazioni che di quell’amore sono caratteristiche.

Va detto che quest’uso anti-hobbesiano di Spinoza sul tema dell’amore di Dio fu del tutto occasionale (quasi un *coup de théâtre* polemico, in omaggio al citazionismo delle *disputationes*), poiché lo stesso Staalkopf, tornando per una seconda volta di lì a poco sull’argomento, parve rovesciare il giudizio: “il maledetto Spinoza a un primo sguardo dà l’impressione di filosofare in modo egregio a proposito dell’amore puro di Dio, ma la serpe si nasconde nell’erba”¹⁹. La critica non era nuova (già era stata avanzata da Christian Kortholt)²⁰: dire infatti come facevano i Sadducei che “Dio deve essere amato per se stesso” e non “per la propria felicità” ha sì il merito di battere in breccia l’amore “impuro e mercenario”²¹, ma solo per insinuare con “estrema malizia” che “dopo questa vita non si danno premi né pene”²². In altri termini, se con Spinoza dilegua la religiosità animata da speranza, col pretesto che questa riposerebbe sulla falsa credenza in una vita ultraterrena, al suo posto non resterà che l’amore per Dio “in sé e per sé” (e dunque: in questi termini amare Dio *di per sé* è l’esito di una rinuncia a qualsiasi dimensione ultraterrena). Faccia attenzione dunque il massimo teorico dell’*amour pur*, il pio arcivescovo Fénelon, perché, anche se “diverge quanto alle conseguenze”, di fatto con le sue celebri tesi sul presunto amore disinteressato per Dio... rischia di assecondare un’“opinione in odore di ateismo”. Consideri piuttosto che della “venerazione religiosa” fanno parte pure tutti quei “benefici che Dio assai benigno ha concesso per liberalità agli uomini” e che gli uomini riconoscono con amore di “amicizia”, spiega il teologo, oltre che di “obbedienza” e “concupiscenza” (di nuovo la scolastica)²³. (Più di quarant’anni dopo, in Olanda, una posizione

¹⁹ Mayer, Staalkopf (1708, 21, §16): in riferimento, generico, alle affermazioni solo apparentemente innocue espresse da Spinoza nel quarto capitolo del *Trattato teologico-politico* (verosimilmente il § 5 dedicato alla conoscenza e all’amore dell’essenza di Dio come causa di tutte le cose) e a una non meglio precisata *Epistola 94* (verosimilmente, piuttosto, la lettera del 28 gennaio 1665 a Blijenbergh, che negli *Opera posthuma* era numerata come “34”, e che includeva considerazioni sull’amore per Dio che deriva dalla sua conoscenza): cfr. Spinoza (2007, 497 e 1367).

²⁰ Cfr. Kortholt (1701, 99-100).

²¹ Mayer, Staalkopf (1708, § 14).

²² Ivi (§ 16): e questo spiegherebbe perché la stessa tesi dell’amore puro si trovava in Epicuro, che pure – al netto della “negazione della provvidenza” – può lo stesso essere salvato dall’accusa di ateismo, come mostrato, fra gli altri, da Bacone e Gassendi (ivi, § 15, n. a).

²³ Ivi (§§ 17 e 19).

analoga sul tema la sosterrà J. Horthemels, discutendo gli stessi autori, e chiamando in causa – ancora sul piano teologico e politico – il giusnaturalismo tanto di Pufendorf quanto di Burlamaqui a sostegno delle proprie tesi: dirette stavolta in modo esplicito contro Hobbes, il calvinismo rigido e, appunto, Spinoza²⁴.) Anche i maliziosi appigli scritturali di questi apologeti oltranzisti dell’onnipotenza vanno soppesati con cura – incalzava Staalkopf. Ad esempio: l’invocazione in Geremia X, 6-7 “maximum Nomen Tuum *potentia*” deve essere ben colta nel suo contesto, in cui è questione di opporsi alla “vanità e imperfezione” degli “idoli” venerati dall’“insano popolo pagano” – ma in nessun modo si è autorizzati a vedervi conferma di un presunto primato della *potentia* a scapito di altri attributi²⁵!

E in fondo era questo l’elemento che destava maggiore preoccupazione: lo squilibrio fra gli attributi divini – tale da svilire, nell’operazione di Dio, il ruolo dell’*intelletto*. In un “corollario” apposto in calce a una *disputatio* su Spinoza del 1707, già Johann Friedrich Mayer (ma in realtà sempre Staalkopf, come *auctor*) aveva contestato all’eclettico Gundling un’“immagine sbagliata di Dio, posta soltanto nella volontà e per nulla nell’*intelletto*”²⁶. Ma lo stesso farà Jäger, nel 1710, contro l’antispinozismo solo simulato di alcuni sociniani²⁷, per i quali “oltre la volontà non c’è altra ragione di equità” nelle opere di Dio (che era la soluzione volontaristica del celebre dilemma di Eutifrone, già condannata in Paulus²⁸). In definitiva, privo di criteri normativi e di una minima rispondenza a una moralità e razionalità sia pure d’ordine superiore, l’operare divino era allora ridotto a potenza cieca: che preoccupava non già per il carattere *absconditus* della sua trascendenza, quanto per il rischio opposto, di un suo inesorabile scivolamento naturalistico. Una divinità indifferente, dall’agire privo di scopo, troppo simile alla natura.

2. Deus sive natura?

In una lunga nota delle sue celeberrime *Theses theologicae de atheismo et superstitione*²⁹ Franz Budde provava a semplificare: gli atei (in generale: ma

²⁴ Horthemels, Bieruma (1753, 20, § 12).

²⁵ Mayer, Staalkopf (1708, § 20).

²⁶ Mayer, Staalkopf (1707, 28, corollarium II).

²⁷ Jäger, Beuttler (1710, 16).

²⁸ Fu l’autore di una delle primissime confutazioni a stampa del *Tractatus* spinoziano: Paulus, Bullinger (1671, § 4).

²⁹ Budde (1717, 518-524: la n. a partire da p. 519).

poi l'opera era tutta sullo spinozismo) “traggono spesso i propri presunti argomenti a partire dagli attributi divini”. Ad esempio, vi è chi nell'attributo della *sostanzialità* vede la conferma della corporeità di Dio (dove sostanza=corpo, alla maniera di Hobbes); o chi, in spregio del buon senso, dalla *scienza* divina deduce... la sua insipienza (prima di creare il mondo Dio non potrebbe avere conoscenza di alcun 'oggetto', dunque Dio non sarebbe 'per essenza' onnisciente). L'impressione era che in questa furiosa requisitoria di Budde contro gli atei ogni attributo divino classico potesse essere suscettibile di essere trascinato verso lo spinozismo. Lo stesso, infine, per l'*immutabilità*:

L'immutabilità di Dio fornisce un argomento a quanti come BENEDETTO DE SPINOZA (...) si persuadono, e vogliono persuadere gli altri, che tutto accada necessariamente; intendendo per volontà e decreto – e persino per provvidenza – nient'altro che l'ordine della Natura, conseguenza necessaria delle sue Leggi eterne. Se infatti – dicono – si attribuissero a Dio decreti liberi e volontà arbitrarie, ciò ripugnerebbe all'immutabilità e alla sua suprema perfezione³⁰.

(Seguiva una frecciata sarcastica, sullo zelo alquanto sospetto di quanti, dopo aver naturalizzato Dio, si danno pena di salvare dalla contraddizione i suoi attributi, conciliando l'immutabilità con le altre perfezioni.) L'accusa era già allora classica³¹: il necessitarismo di Spinoza, si diceva, fa leva sul presupposto dell'immutabilità divina – dato per scontato da tutti i teologi – per identificare Dio e Natura.

Solo che Budde, quando elencava quei tre cortocircuiti fra gli attributi divini che gli atei assumerebbero a pretesto, peccava per difetto. Ve n'era infatti un altro ben più insidioso, che molti si affrettarono a denunciare, ed era l'identità in Dio di essenza e volontà, che Spinoza faceva discendere dalla (di per sé ovvia) *semplicità* divina. Se infatti Dio è *uno* (cioè non-composto), in lui non c'è distinzione fra essenza e volontà, o potenza: per cui la necessità della prima si riverbererà sulle seconde.

³⁰ Ivi, 522.

³¹ E solitamente si appuntava sui vistosi passaggi del sesto capitolo del *Trattato teologico-politico* per cui dal fatto che “la natura procede sempre secondo queste leggi, con ordine certo e immutabile” sarebbe lecito ricavare qualche “indica[zione]” circa “l'infinità, l'eternità e l'immutabilità di Dio” (Spinoza 2007, 530). Cfr. ad es. Olearius (1710, 770): “per Spinoza i decreti divini altro non sono che le leggi di natura di chi opera per necessità naturale” (*contra*, una lista di rimandi ad altri apologeti: cfr. ivi, 811-813). La risposta di Budde, analoga a quella di tutti, come si vedrà, era che l'immutabilità dell'essenza divina non ha nulla a che vedere con la mutevolezza degli enti creati dalla volontà divina (Budde 1717, 523).

La reazione dal variegato fronte dei teologi fu pressoché unanime: “Dio è un agente libero”, e la sua volontà sta alla “potenza della natura” come il creatore alla creatura³². Il mondo “non esprime l’essenza di Dio”³³, ma è un effetto posto liberamente al di fuori di essa (*transit ad extra*)³⁴, per cui vale la regola che la causa non si esaurisce nell’effetto³⁵.

Era così in gioco la salvaguardia del concetto di creazione – tanto più libera, si diceva, quanto più dipendente dalla volontà e *non* dall’essenza divina (questa sì, necessaria). L’“eccellenza” di Dio sta infatti nella sua “indipendenza”³⁶ da un mondo creato letteralmente “dal nulla”, dove per “nulla” si intende non già la causa materiale – come insinuano surrettiziamente gli atei per poterne denunciare l’assurdità³⁷ – bensì il *terminus a quo* dell’onnipotenza divina, che ha “prodotto tutte le cose” “senza che vi sia nessuna materia preesistente” (questa, la corretta interpretazione dell’*ex nihilo*). In sintesi, e con buona pace di Bayle³⁸, il motto degli atei di ogni tempo, *ex nihilo nihil fit*, è un assioma che può ancora tenersi per buono, a patto che *nihil* lo si intenda non *de materia* ma *de efficiente*, ma in tal caso non sarà di nessuna utilità alla causa degli spinozisti: vale cioè “nel senso

³² Musaeus, Knorn (1674, 66-67, § 79).

³³ Kettner (1694, § 11), contro la tesi dell’*Etica* di Spinoza per cui “per corpo intendo il modo che esprime [...] l’essenza di Dio in quanto è considerato come cosa estesa” (Spinoza 2007, 835), e l’altra tesi – salvo refusi nell’indicazione dei luoghi – per cui “la mente umana è parte dell’intelletto infinito di Dio” (cioè il corollario della prop. 11 di *Etica* II: *ivi*, p. 847).

³⁴ Weidner, Hennings (1714, 26-27, § 33); Weidner, Hoffmann (1719, 17-19, §12), con distinzione fra causa efficiente e transeunte; in Olanda, *cfr.* Leusden, Horthemels (1720, 10, § 6): “in quanto perfettissimo e non mancante di nulla [...] Dio opera *extra se*”, creando gli enti “non per una certa fatale necessità, ma per somma compiacenza”: tesi ripresa quasi alla lettera poi in Horthemels, Bieruma (1753, 4-7, § 4).

³⁵ Schomer (1703, 11, disputatio I, § 13): contro Spinoza che surrettiziamente dà per assunto che “Dio abbia voluto comunicare alla natura tutta la propria potenza, rendendosi uguale ad essa”. Lo stesso in Weidner, Hoffmann (1719, 9-10, § 13): il Dio spinoziano “esaurisce” il proprio operare entro “questo universo”.

³⁶ Staalkopf, Schorisch (1706, § 4).

³⁷ Atei spinozisti (*cfr.* Staalkopf, Grammann 1708, 13, § 4), ma anche sociniani (*cfr.* Jäger, Beuttler 1710, 13, e Steinwehr, Findeisen 1727, *passim*).

³⁸ Canz, Hopffer (1739, 30, n. *dd*, § 20): nonostante la nota posizione bayliana, che ritiene razionalmente inaggrabile l’assioma *ex nihilo nihil*, Canz ritiene persuasive le critiche che nel *Dictionnaire* Bayle rivolge contro l’antimiracolo spinoziano (verosimilmente quelle espresse nella *Remarque* R, in Bayle 1740, IV, 264). Così chiosava Canz: “l’infinità delle forze della natura è analogica, e non va presa in senso rigoroso. Anche se il miracolo è un’opera finita, infatti, è necessario che derivi da quell’autore che sappiamo essere per natura superiore rispetto a questo mondo. È infatti superiore alle leggi, chi è in grado di stabilire eccezioni alle leggi stesse: e i miracoli sono eccezioni alle leggi di natura, che nella natura cioè non trovano la propria *ratio*”.

per cui nulla si fa *dal* nulla, *attraverso* il nulla, o *per virtù* del nulla: in altri termini, il nulla non può essere principio di alcunché”.

La creazione ‘dal nulla’ era salva: ma si trattava ora di smascherare il paralogismo che aveva indotto gli spinozisti a rifiutarla. L’“assunto” da cui scaturiva quell’errore di Spinoza venne denunciato da Staalkopf, a più riprese: esso deriverebbe dalla lettura tendenziosa del consueto adagio teologico per cui “è Dio tutto ciò che è in Dio”, innestata sulla tesi dell’identità di essenza e potenza. Ciò, in forza di un banale sillogismo: “se la potenza della natura è la potenza di Dio” (come si legge nel *Trattato teologico-politico*)³⁹; e “se la potenza di Dio è l’essenza di Dio” (com’è anche nell’*Ethica*)⁴⁰ e “dunque Dio stesso”; allora “ne segue che l’essenza della natura equivale all’essenza di Dio, e dunque è Dio stesso”⁴¹. (Tre anni dopo, un identico sillogismo, ma imputato allo ‘spinozista’ Wachter.)⁴² Analogamente Jäger, con intento descrittivo: Spinoza, facendosi scudo con “alcune assurde opinioni vigenti fra i teologi”, “non distingu[e] gli attributi divini fra loro, né rispetto all’essenza”, per cui “la potenza di Dio è la sua stessa essenza”⁴³.

In sostanza, la semplicità divina – per come la intendeva Spinoza – imponeva alla teologia di pensare una produttività divina per così dire istantanea, in cui non si danno luoghi e momenti (anche solo logici) distinti – uno della contemplazione dei possibili, ad esempio, uno della valutazione dei modi, uno della deliberazione... A un lettore del tempo, peraltro, non sfuggiva l’affinità di una ritorsione siffatta con la tesi cartesiana della libera creazione delle verità e delle essenze, per cui “Dio è la causa efficiente non solo dell’esistenza delle cose, ma anche della loro essenza”⁴⁴. Anche in

³⁹ Cfr. ad es. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, I, § 27 (Spinoza 2007, 456).

⁴⁰ Spinoza, *Etica*, I, proposizione 34: “la potenza di Dio è la sua stessa essenza” (Spinoza 2007, 825).

⁴¹ Staalkopf, Lucius (1705, § 12).

⁴² Staalkopf, Ehlers (1707, §§ 5-7). Ma cfr. pure Staalkopf, Grimm (1707, 7-9, § 4): la tesi di Spinoza per cui “Dio è causa efficiente non solo dell’esistenza delle cose ma anche della loro essenza” sembra “corretta” se intesa alla maniera dei “nostri teologi”, non certo come nel panteismo di Spinoza.

⁴³ Jäger, Haas (1710, 7-8 e 20). Ma altrove, in una *disputatio* contro i cartesiani: non sempre a definizioni diverse corrispondono diverse essenze: ad esempio in Dio gli attributi divini divergono solo quanto alla definizione (Jäger, Brigelius 1685, 16, § 15). Tutto naturalmente riposava sull’accezione di ‘attributo’: preso come sinonimo ora di ‘facoltà’, o di ‘proprietà’, oppure al senso di Spinoza, come forma ontologica della sostanza. Un equivoco dirimente. Horthemels tentò la soluzione più pericolosa, da una prospettiva che parrebbe cartesiana: volontà e intelletto sono identici in Dio, ma la creazione è libera e indifferente: cfr. Horthemels, Bieruma (1753, 14-17, §§ 9-10).

⁴⁴ Così Staalkopf, Grimm (1707, 8, § 4): ma senza citare Cartesio, e vedendovi, clamorosamente, solo una forma di emanatismo: e invece com’è noto era il punto cruciale, in cui massima era la continuità fra Cartesio e Spinoza.

quello che passa per ‘arbitrarismo’ cartesiano, infatti, l’apparente privilegio della potenza o della volontà è in realtà il frutto di un tentativo radicale di pensare conseguentemente la semplicità divina: non si dà un *lògos*, un intelletto come luogo dei possibili, che preesista alla volontà e all’atto creativo, ma tutti coincidono in atto – e la difficoltà di comprendere come ciò possa accadere attesta solo la finitezza dell’intelletto umano (di contro all’infinità divina).

È noto come fin da subito, per una singolare coincidenza di opposti, la cartesiana potenza divina cieca (nel senso di ‘non illuminata da ragione’) sia apparsa a molti interpreti identica all’indifferente potenza causale del dio-natura spinoziano: in entrambe, il massimo della libertà divina coincide con il massimo della necessità⁴⁵. Era d’altro canto assai facile rinvenire nei testi di Spinoza vivaci espressioni di simpatia per quella tesi di Cartesio, quando non di adesione spassionata (ad esempio, nei *Pensieri metafisici*)⁴⁶. Sicché la reazione fu in tutti i critici la stessa, anche nelle accademie tedesche: Dio è sì onnipotente, ma c’è un ordine di verità eterne che è indipendente dal volere divino e che Dio stesso non può mutare, pena il compromettere la propria perfezione. L’arco di operatività dell’agire divino “si estende” così “a tutti i possibili”⁴⁷, ossia a “tutto ciò che non implica contraddizione”⁴⁸, e la sua potenza è infinitamente perfetta e senza limiti, fuorché “nelle cose che sono impossibili e contraddittorie *per natura*”⁴⁹; Dio “non fa le cose contraddittorie”⁵⁰, eccetera (ma, in tutti questi argomenti, si puntava a giustificare il concetto di creazione: esso non è contraddittorio, dunque...).

Fra i discorsi più limpidi, in quei contesti, c’è una *disputatio* di J.C. Schomer, “contro i cartesiani e Spinoza”⁵¹: “la verità e la possibilità delle cose non dipende semplicemente dalla volontà di Dio, ma anche in un certo modo dalla natura stessa di Dio”, la quale è però a suo modo “eterna e necessaria”: nel senso in cui si dice che Dio “necessariamente” non può

⁴⁵ Cfr. Landucci (1986, 127-193); Landucci (1992, 23-52); Scribano (1988, 83-150); e ora un approfondimento in Di Bella (2019, 67-81). In generale, cfr. Gasparri (2007).

⁴⁶ Cfr. ad esempio Spinoza, *Pensieri metafisici*, II, 7, 9 (in Spinoza 2007, 376-379 e 382-384). Sul tema, cfr. l’Introduzione di E. Scribano alla sua edizione di Spinoza 1990.

⁴⁷ Fromman (1716, 96).

⁴⁸ Budde, Werder (1706, 31, § 24 n.).

⁴⁹ Weidner, Hennings (1714, 27, § 33).

⁵⁰ Gerdes, Kampmann (1715, 19-20, § 17): con puntuale rilievo: lo spinozismo può sostenere il contrario perché surrettiziamente presuppone l’identità in Dio di volontà e intelletto.

⁵¹ Schomer (1703, 62-63, *disputatio* III, § 12).

“mentire” o “negare se stesso”, allo stesso modo si dovrà dire che “non può fare le cose contraddittorie”. Peccano dunque di *ignoratio elenchi* i cartesiani (Wittich, Poiret, lo Spinoza dei *Pensieri*) che ci imputano un’erronea limitazione della potenza, quasi volessimo porre delle “essenze antecedenti all’intelletto e alla volontà di Dio, i quali in tal modo verrebbero a dipenderne”. Al contrario, le essenze semplicemente sono eterne poiché sostanziali all’essenza divina, e dunque *non* create e *non* dipendenti dalla volontà (cosa che ovviamente non vale per le leggi di natura, che Dio può fare e disfare a suo piacimento)⁵².

La questione, visto il periodo, si intrecciava necessariamente con le polemiche wolffiane e anti-wolffiane intorno alla libertà divina.

Assistente a Tübingen di Christian Wolff, G.B. Bilfinger pubblica nel 1721 il testo di una discussa *dissertatio inauguralis* allo scopo di perorare la causa dell’armonia prestabilita contro gli altri due modelli prevalenti, nelle spiegazioni dell’interazione causale, l’occasionalista e l’influssionista. Qui, sulla scorta di Leibniz, Bilfinger difendeva la propria posizione: una sorta di terza via fra due estremi, il necessitarismo stratonico di Spinoza, Hobbes, Bradwardine e Wyclif, per i quali “le leggi di natura sono necessarie”, e l’arbitrarismo dei cartesiani, per cui invece sono dipendenti dal “puro e indifferente beneplacito di Dio”. Al contrario, scrive Bilfinger, “le leggi degli appetiti delle monadi, allo stesso modo delle leggi di natura”, ancorché “non meramente arbitrarie” sono però “in sé contingenti”, scelte cioè “dalla volontà di Dio” in modo “libero e saggio” fra “molti possibili” proprio “per la loro convenienza” rispetto “alla Natura considerata in generale”⁵³.

Le reazioni non si fecero attendere, contro il pensiero wolffiano in generale (Wolff venne rimosso dalla sua cattedra ad Halle ed espulso dalla Prussia nel 1723) e, nello specifico, contro i suoi epigoni. Fra i capi d’accusa, immancabilmente, lo spinozismo – ossia, qui, il determinismo: così dicevano almeno gli accademici di Halle, con in testa il pietista Joachim Lange, seguito dal figlio Johann Joachim, convinto che con il “nome specioso di ‘libertà’ e ‘contingenza’ si insegnasse [in realtà] la necessità meccanica di tutte le cose”, ossia “lo Spinozismo”⁵⁴. L’anno dopo, così anche Langhau- sen, declinando contro Wolff un *tòpos* della letteratura antileibniziana: se

⁵² Da una prospettiva cartesiana, in Olanda, scriveva cose analoghe Horthemels, ma con qualche affanno, come già ricordato: Horthemels, Bieruma (1753, 14-17, §§ 9-10).

⁵³ Bilfinger, Essich (1721, 4, § 28, e 13). Negli stessi termini lo schema (necessitarismo *versus* arbitrarismo) era ovviamente già in Leibniz: Leibniz (2000, III, 231, 234-236, 250, 336-337).

⁵⁴ Lange, Goesmann (1724, 23, §§ 28-29).

per Spinoza “non si dà alcuna contingenza” e “tutto è necessario” poiché “segue dagli attributi di Dio”, allora si tratta della stessa “necessità fatale di tutte le cose” che “si nasconde nel sistema leibniziano-wolffiano” allorché “poste la sapienza e la bontà divine tutto seguirà necessariamente” – e ciò a dispetto dell’insistenza con cui Wolff ribadiva cautelativamente che quella divina fosse piuttosto una necessità “ipotetica”⁵⁵. Il Dio di Leibniz in altri termini “non ha potuto non scegliere” questo mondo come l’“unico ottimo”: e questa “libertà di elezione del migliore” è l’esatto contrario della libertà correttamente intesa, “ossia la libertà dalla necessità dell’immutabilità, che consiste nell’indifferenza al volere e non volere, agire e non agire”⁵⁶. La metafisica leibniziana dunque, complice del fatalismo spinoziano.

In difesa di Wolff, fra gli altri, S.Chr. Hollmann, che pure nutriva molte riserve sull’armonia prestabilita (in particolare nella versione difesa dalla summenzionata *dissertatio* di Bilfinger, il quale però ebbe gioco facile a rintuzzare le accuse)⁵⁷, ma che proprio non poteva accettare la riduzione del wolffismo allo spinozismo. Il “disputatore hallense” – cioè in quel caso Lange – ritiene che Wolff, alla maniera di Spinoza, iscriva nel novero dei possibili “solo ciò che è, è stato o sarà in atto” (ossia: riduzione del possibile all’attualità, e dunque sua negazione): ma così non è, ribatte Hollmann, perché per il filosofo tedesco si danno eccome, “più mondi possibili, i quali però non saranno mai”⁵⁸. Non vanno dunque confusi i “possibili di questo mondo” (ossia i contingenti, in atto) con i “possibili in generale”: per Wolff cioè non tutto ciò che è “semplicemente possibile” poi “si realizza [contingit] in questo mondo”⁵⁹. Non solo: è vero che le cose mondane sono connesse e formano un tutto, al quale riconoscere una *necessitas consecutionis* quasi macchinale: ma anche questa necessità non deve trarre in inganno, perché tale nesso universale avrebbe potuto essere diverso; in linea di principio erano cioè “possibili” altri mondi: e ciò attesta la contingenza di *questo* creato, oltre che degli altri possibili⁶⁰.

Prospettiva analoga in Renthe, trent’anni più tardi, ma con copiosi rimandi stavolta a Baumgarten (e a Johann Christoph Köcher, commentatore di Grozio): per meritare l’uscita dalla “condizione di mera possibilità”, questo mondo doveva necessariamente possedere delle “perfezioni” che “nessun altro mondo” aveva. Anche qui, un’eco leibniziana che serviva a

⁵⁵ Langhausen, Wessel (1725, 127-128, § 4).

⁵⁶ Ivi (130, § 6).

⁵⁷ Sulla discussione fra Bilfinger e Hollmann, cfr. Schönfeld (2016).

⁵⁸ Hollmann (1724, 30, § 14).

⁵⁹ Ivi (18, § 7).

⁶⁰ Ivi (13-14, § 5).

concludere, contro Spinoza, che dopo esser stato scelto in base al criterio del meglio, questo mondo è stato poi creato come vera “sostanza” a sé, e non come un (tutt’altro che ‘ottimo’) “composto di accidenti”⁶¹.

Si è visto come l’attacco allo spinozismo vertesse spesso sull’identificazione in Dio di essenza e potenza, ossia su una torsione indebita dell’attributo della semplicità. Altrettanto spesso però era messo sotto accusa anche l’altro aspetto implicato da quell’attributo, ossia l’identificazione di intelletto e volontà (e anche in questo caso l’eredità cartesiana dello spinozismo era data per scontata). Con le parole di B. Niemeier, già nel 1690: il Dio di Spinoza non è un re, la cui “volontà è distinta dall’intelletto”, poiché il Dio di Spinoza “intende l’ordine naturale così come lo vuole, per una *ratio* immutabile”. Ma ciò, ribatteva il teologo, contrasta con la libertà divina, e quindi va respinto: “in Dio l’intelletto è distinto dalla volontà, poiché è la volontà – e non l’intelletto – il principio della libertà, per cui con l’intelletto alcune cose (cioè i possibili) Dio le intende senza per questo volerle di conseguenza”⁶². L’esemplarismo, in estrema sintesi. Dello stesso tenore il giudizio di Schomer⁶³, e poi di Reinhard⁶⁴ e J.H. Müller⁶⁵: per tutti vi sono “molte cose che Dio intende ma che non ha mai voluto” (Müller), e dunque una qualche distinzione fra i due attributi andrà riconosciuta, ancorché non in Dio (*ex parte Dei*) ma *ex parte objectorum* (Reinhard, Gerdes), ossia “in considerazione dello spazio, del tempo e delle altre circostanze che Dio ha sempre la forza di mutare e distruggere”. Occorre cioè preservare, a fronte della semplicità divina, una varietà e mutevolezza delle cose liberamente create: in una formula, la semplicità divina non toglie la diversità delle operazioni (così Schömer)⁶⁶.

A molti d’altra parte non sfuggiva il fatto che una sezione cruciale del *Trattato teologico-politico*, la critica del miracolo contenuta nel celebre capitolo VI, poggiasse proprio su quell’identità di volontà e intelletto in Dio preliminarmente stabilita qualche pagina prima: la volontà di Dio, aveva scritto Spinoza nel capitolo IV, “si distingue dall’intelletto di Dio soltanto

⁶¹ Renthe (1756, 14, § 17; 15-16, § 18; cfr. anche 13, § 14).

⁶² Niemeier, Petri (1690, § 132).

⁶³ Anche per Schomer (1703, 10, disputatio I, § 13) in Dio volontà e intelletto sono distinte, come lo sono nell’uomo, pena il voler fare un Dio meno libero dell’uomo, “il che è assurdo”; inoltre “la semplicità di Dio non toglie la diversità delle [sue] operazioni”, e, come nell’uomo, così in Dio “le potenze dell’anima non si distinguono dall’anima stessa, e tuttavia vogliamo e sappiamo in modo distinto”.

⁶⁴ Reinhard, Reinhard (1712, II, § 3).

⁶⁵ Müller, Feuerlein (1714, 13-14).

⁶⁶ Così pure Horthemels, nel più volte ricordato luogo di Horthemels, Bieruma (1753, § 9).

rispetto alla nostra ragione. In altre parole (...) sono una sola e medesima cosa”, ed è per questo che “afferriamo una sola e identica cosa quando diciamo ‘Dio ha decretato e voluto *ab aeterno* che i tre angoli del triangolo fossero uguali a due retti’, oppure ‘Dio ha compreso *ab aeterno* questa stessa verità’”⁶⁷. Per i critici di Spinoza, dunque, distinguere con cura le prerogative della volontà serviva a lasciare aperta la possibilità di un intervento divino *eccezionale* nel mondo⁶⁸.

3. Miracoli

Che Spinoza (in buona compagnia, già quando scriveva) abbia negato il miracoloso era quasi triviale dirlo: ne criticava il concetto, i presupposti teologici, l’attendibilità delle testimonianze, i fondamenti scritturali, le implicazioni metafisiche. È infinita, non per caso, la lista degli attacchi allo spinozismo per quest’unico punto. Al nostro scopo, che è quello di un sondaggio, basterà circoscrivere alcune direttrici del dibattito.

Anzitutto, è pressoché assente la posizione più ingenua, perché anche la più debole: le Sacre Scritture riferiscono di eventi miracolosi il cui autore è “soltanto Dio”⁶⁹, per cui tutta l’analisi spinoziana è falsa. Falsa *poiché* contraria alle Scritture.

Qualcuno provò invece a ridurre le tesi spinoziane all’arcinota teoria dell’impostura, con i più vari riferimenti del caso, ora Pomponazzi e Vanini (Niemeier)⁷⁰, ora Toland (Canz)⁷¹: ove non siano spiegabili con leggi naturali, per Spinoza gli eventi che si spacciano per miracolosi sono sicuramente “imposture umane”, che assolvono alla solita funzione di “contenere i sudditi” alimentandone la credulità⁷². Ma naturalmente a dar scandalo in tutto ciò non era tanto il sospetto di un uso politico del miracoloso (che pure in Spinoza c’era, ma non era prevalente), quanto la sua intransigente riduzione naturalistica: nulla accade che sia contro natura, poiché le leggi naturali sono le leggi di Dio, dunque eterne⁷³. E qui, di nuovo, il

⁶⁷ Cfr. Spinoza (2007, 499-500).

⁶⁸ Nel caso di Lange l’urgenza di lasciare spazio all’eccezione miracolosa era anche alla base dell’attacco al pensiero di Wolff: cfr. Favaretti Camposampiero (2016, 93-116).

⁶⁹ Così risolutamente Musaeus (Musaeus, Knorn 1674, 65-66, § 78) si dice autorizzato ad “esclud[ere] tutti gli altri [presunti] agenti dalla produzione dei miracoli”.

⁷⁰ Niemeier, Bredeholl (1681, §§ 42, 108); Niemeier, Petri (1690, §§ 91, 128, 129).

⁷¹ Canz, Hopffer (1739, 16, § 14).

⁷² Reinhard, Reinhard (1712, II, § 8): “calunnie, inganni o profanazioni degli Ammannuensi”.

⁷³ Niemeier, Petri (1690, §§ 127-129).

riferimento al Vanini dell'*Admiranda methodus*, che “riduce tutto ad eventi naturali”, che siano “congiunzioni astrali”, “meccanismi di atomi” o “applicazioni di magia naturale”⁷⁴. Di contro, la consueta contestazione del concetto di ‘contro natura’: il miracolo non è propriamente ‘contro’, ma semmai ‘oltre’ la legalità naturale – e questo per ovviare alla difficoltà di concepire un Dio che intervenga a correggere il proprio prodotto in corso d’opera.

Così Reinhard, nel 1712, in una specifica *Disputatio de miraculis*, ponendolo come “aforisma” in apertura: Dio agisce non contro ma *praeter* e *supra naturam*, ossia non contro la natura ma contro l’ordine e il corso naturale, allo scopo di suscitare meraviglia negli uomini⁷⁵. Pertanto “nessuno ha mai detto che i miracoli siano contro natura”: semplicemente Dio crea il mondo con le sue leggi “fisse e immutabili”, e se “in un certo momento e per un certo oggetto” si verifica una sospensione di quell’ordine, questa sarà un evento che “non viene dalla natura ma da Dio”⁷⁶. Non solo la natura resta intatta, in tal modo, ma la sua stessa legalità viene non infranta ma semplicemente sospesa.

L’aveva già scritto fra gli altri Schomer, che “intervenire nel corso della natura non significa davvero sovvertirla” – per poi rilanciare che l’onere della prova della nuda naturalità dei ‘miracoli’ incombe semmai su chi li nega, e non su chi li riconosce per quello che sono (e cioè eventi puntuali, suscitati da un “comando speciale”)⁷⁷. Solo che Reinhard in quel frangente stava formulando un attacco più ambizioso, che travolgesse nell’accusa di spinozismo anche Bernard Connor, John Locke, Nehemiah Grew e William Fleetwood. Grosso modo, l’intera Royal Society, sospetta di connivenza con lo spinozismo⁷⁸. Non a caso, incalzò, il campanello d’allarme era suonato a causa dell’insistenza sospetta di tutti loro sulla “legalità” degli eventi, non importa quanto estesa o quanto intenzionalmente proposta (il che a dire il vero rendeva l’impianto critico della *disputatio* piuttosto

⁷⁴ Ivi; lo stesso in Olearius (1710, 769-770), ma anche in Gerdes, Kampmann (1715, 21, § 18).

⁷⁵ Reinhard, Reinhard (1712, I, § 13); Canz, Schütz (1739, 6, § 13): “il nesso delle cose non viene sovvertito dai miracoli, bensì alterato”. Obiezione classica, già nota a Spinoza (che la confuta): cfr. *Trattato teologico-politico*, VI, §§ 8-9 (in Spinoza 2007, 530).

⁷⁶ Reinhard, Reinhard (1712, [Sententia Spinozae], § 2).

⁷⁷ Schomer (1703, 10-11, disputatio I, § 10). Ma pure Canz, Hopffer (1739, 10, n. i, § 9), citando Bilfinger: Spinoza dovrebbe dimostrare che la creazione è impossibile, invece di darlo per scontato (il nesso polemico con la difesa del miracoloso nella tesi di Canz era che la creazione è un’“opera finita” da cui poter risalire a una “causa infinita”: tale da costituire per così dire un precedente per ogni altro miracolo).

⁷⁸ Sul tema, cfr. Simonutti (1995).

fragile): “queste ‘leggi di natura’ accolte ovunque con tanto plauso mi sono sempre apparse sospette”, scriveva Reinhold, perché se “nell’uso volgare” per “legge” si intende, giustamente, l’ordine dato da Dio a un mondo “di per sé privo di ragione e [dunque] incapace di leggi”⁷⁹, dietro a quel “termine” ora si nasconde l’insidia dei “naturalisti”, per i quali sarebbe piuttosto Dio ad agire necessariamente e secondo leggi⁸⁰.

La requisitoria era concitata. Prendiamo Connor, uno dei principali imputati: quando dà mostra nel suo *Evangelium medici* di interpretare il miracolo come “soppressione delle leggi del moto”, il filosofo irlandese rimandava subito all’“immenso arbitrio della libera volontà [divina], e alla potenza che *sembra difficile* revocare in dubbio”⁸¹. Ma le parole hanno il loro peso specifico – dicevano i critici – e quel “sembra” non solo tradiva lo spinozismo dell’autore, ma era anche la classica foglia di fico del “meccanicismo” di ogni tempo, che allega al posto delle prove una “leggera e futile possibilità”. Sicché era possibile, sulla base di quell’esitazione fatale, rileggere piuttosto la pagina di Connor, all’apparenza innocua, nella sua vera luce, e cioè traducendola in termini spinozisti. Così, tolta la maschera, ecco che il “medico” Connor è il “naturalista” (leggi: spinozista) Connor; il miracolo che questi chiama “opera di Dio” va inteso come “opera della natura, che muove tutto”; la *ratio producendi* divina sul miracolo è in realtà “una causa naturale”; la tanto esibita “sospensione” delle “leggi ordinarie del moto” altro non è che l’introduzione al loro posto delle “leggi straordinarie della potenza di Dio, ossia della natura stessa” – e così via traducendo⁸².

C’è un certo compiacimento, nell’impresa di Reinhard di registrare la pervasività dell’antimiracolo spinoziano a partire dalle “oscurità”⁸³ di autori formalmente schierati a favore del miracolo. Lo stesso trattamento

⁷⁹ Reinhard, Reinhard (1712, I, II, § 7): “quod ratione destitutum legum non [est] capax” è asserto tratto da un breve saggio di Sturm, *De Deo in creaturis corporeis...*, comparso in “Acta eruditorum”, 1699, pp. 208 e sgg.

⁸⁰ Reinhard, Reinhard (1712, I, II, § 6); cfr. poco dopo: “appare chiaro come queste famose ‘leggi del movimento’ siano state da sempre la base del Naturalismo di ogni epoca”. A monte, il “naturalismo” di Cartesio e dei cartesiani, che vuole le leggi di natura “eterne e immutabili” derivate “dalla natura di Dio” (ivi, I, II, § 4).

⁸¹ Ivi (III, § 4): con una discussione di un passo dell’*Evangelium medici* di Connor, citato – come spesso accadeva – con una certa libertà (verosimilmente qui l’articolo 6, “De suspensis motus legibus”: cfr. Connor 1699, 34-35).

⁸² E così, per Reinhard, lo stesso faceva il botanico e naturalista inglese Nehemiah Grew (Reinhard, Reinhard 1712, V), che “per amore sfrenato delle speculazioni” oltre che per “consuetudine contratta” si spingeva a cercare le “cause naturali” degli eventi narrati nella Bibbia (anche qui citazioni libere verosimilmente dal capitolo “On the Miracles” di Grew 1701, 194-204).

⁸³ Nello specifico, “oscurità” era quella di Connor: Reinhard, Reinhard (1712, III, § 4).

veniva riservato a Locke. Questi si attiene – è vero – a una “definizione meramente nominale” di miracolo, come di un’“operazione straordinaria che presenta note evidenti di una virtù superiore”⁸⁴: ma è ancora una formula troppo vaga, incalzava il teologo, poiché lascia comunque aperta la possibilità di vedere in quella pretesa straordinarietà... solo un sistema di “leggi straordinarie *di natura*” ancorché “a noi ignote”⁸⁵! Il che del resto era perfettamente conforme – proseguiva – con l’impianto del pensiero lockiano, tutto volto a commisurare la convenienza o meno della religione alla “propria ragione”⁸⁶: “l’intenzione [di Locke] era di insegnare non quale fosse la natura dei miracoli, bensì in che modo questi potessero servire alla sua religione razionale”. Ossia, lo spinozismo, sotto mentite spoglie: un lockismo spinozista.

Sulla scia di Reinhard si muoveva la *Disputatio de miraculis* di Canz, nel 1739, e anche i bersagli della critica erano analoghi, tutti organici alla Royal Society (Clarke, Grew, ancora Locke...). Miracolo è “qualsiasi cosa non abbia la propria *ratio* in uno stadio del mondo immediatamente pregresso”, e dunque accada “al di sopra della natura”, rinviando a un “principio” anch’esso superiore⁸⁷. C’era – è vero – l’obiezione ‘spinozista’ fondata sul carattere per così dire prospettico del miracolo: il miracoloso come semplice effetto epistemico di eventi naturali di cui si ignorano le cause (“i miracoli [per Spinoza] sarebbero quelli la cui causa non possiamo ricondurre a un’altra causa a noi più familiare e conosciuta”). Ma ciò è empietà, perché equivale a dire che “in senso assoluto, ossia nella natura al di fuori di noi, non esistono miracoli: questi semmai esistono – o sembrano esistere – soltanto per l’ignoranza delle cause”⁸⁸. C’era poi in Canz un altro argomento: Spinoza reputa abusivo parlare di ‘sopra-natura’ finché “si ignora l’estensione delle forze della natura”, giacché potrebbero ben darsi delle cause a noi sconosciute ma non per questo meno naturali⁸⁹. E allora il teologo faceva valere l’obiezione di Bayle, e poi di Budde⁹⁰: non solo dinanzi a un miracolo prevale l’incontrovertibile evidenza di un evento “qui ed ora” sproporzionato a qualsiasi “forza naturale”, per quanto “remota” possa essere; ma poi, ammesso che si diano tali cause naturali “occulte”, perché mai queste dovrebbero agire in modo tanto rapsodico? E perché sarebbero

⁸⁴ Ivi (IV, § 6).

⁸⁵ Ivi (IV, §§ 7, 8, 10).

⁸⁶ Ivi (IV, §§ 11, 13).

⁸⁷ Canz, Hopffer (1739, 8, §8; 10-14, §§ 10-12).

⁸⁸ Ivi (§ 13).

⁸⁹ Ivi (§ 17).

⁹⁰ Ivi (§§ 19-20).

così rare, e rivelate soltanto ad alcuni⁹¹? Viene peraltro il sospetto che dietro quell'ipotesi bizzarra di Spinoza vi fosse il solito tentativo di ribadire l'“infinità” della natura (e quindi la condizione per la sua divinizzazione)⁹². Eccola, l'insinuazione spinoziana, in forma di sillogismo: Dio è infinito; il meraviglioso che si riscontra nei pretesi miracoli va piuttosto imputato alle infinite forze della natura; dunque Dio e la natura coincidono.

C'era un altro aspetto che accomunava le *disputationes de miraculis* di Reinhard e Canz, ed era la ricostruzione della genesi del naturalismo di Spinoza e seguaci: lo spinozismo dell'ordine naturale infinito e necessario sarebbe cioè il portato diretto della tesi della derivazione delle leggi di natura dall'immutabilità dell'essenza divina – ossia del pensiero di Cartesio, e poi dei cartesiani (Clauberg, Wittich, Malebranche). Se dalla sua Cartesio s'era rifugiato in una cauta imperscrutabilità divina, Spinoza (complice Hobbes) aveva invece rincarato la dose; solo che – incalzavano i critici – con quel ricondurre le leggi della fisica all'essenza divina, nessuno dei due – né Cartesio né Spinoza – si avvedeva di incorrere in una clamorosa petizione di principio: il “moto rettilineo” dei corpi o la sua “perpetuità” (ossia: l'inerzia) vengono infatti detti derivare dalla “costanza” e “immutabilità” divine solo perché si è *già* dato per presupposto in partenza che “movimento” e “rettilineità” appartengano alla “natura stessa di Dio” – che era invece ciò che doveva essere dimostrato⁹³. Un paralogismo.

C'era infine un argomento di Spinoza che a molti dovette apparire insidioso, riguardante l'impossibilità di risalire da un preteso miracolo – evento finito – a un altro ente che non sia esso stesso finito⁹⁴; e così da tutti ad

⁹¹ È un argomento ricorrente, questo delle presunte cause naturali “occulte” che gli antimiracolisti supporrebbero: cfr. *ivi*, §§ 19, 21, e *passim*. Analogamente, sulle testimonianze relative ad eventi miracolosi: è improbabile che siano tutte ingannevoli: cfr. Budde (1713, 47-56), e Reinhard (Reinhard, Reinhard 1712, VI): Fleetwood sui miracoli riprende pedissequamente Locke sul privilegio della testimonianza dei sensi: ma così – era l'obiezione – non solo rimuove l'ipoteca sulla conoscenza sensibile imposta dal peccato originale, ma si priva pure, intenzionalmente, di un criterio attendibile con cui distinguere i miracoli veri da quelli fraudolenti: giacché entrambi appaiono uguali, alla considerazione debole dei sensi.

⁹² Canz, Hopffer (1739, §§ 6, 20).

⁹³ Reinhard, Reinhard (1712, I, II, §§ 4-5, 7), riprendendo le tesi anticartesiane di Hocheisen, Schelwig (1710: per cui dal cartesianismo – nonostante la “furba dissimulazione” di Cartesio – derivava l'infinità del mondo e, data l'impossibilità di più infiniti, anche l'inesistenza di Dio) e quelle di Limborch, Burman (1701: riprese in “Acta eruditorum”, 1701, p. 161, per cui con il pretesto che nei miracoli le azioni “straordinarie” di Dio obbediscono a “leggi a noi ignote” i cartesiani continuano a sottomettere l'agire divino a “leggi naturali”); cfr. anche Canz, Hopffer (1739, § 15).

⁹⁴ “Poiché è un effetto limitato e non indica che una potenza definita e limitata, dal miracolo, certo, non potremmo ricavare l'esistenza di una causa la cui potenza è infi-

esso venne contrapposta la replica commonsensistica che s'è già vista: per cui certo ignoriamo il *modo* in cui il miracolo si verifica, ma non il *fatto*, che di per sé basta ad attestarne l'origine divina⁹⁵, visto che solo ciò che è infinito può sospendere le leggi di natura⁹⁶.

Canz arrischiò invece una risposta più articolata: se l'orologiaio cambia qualcosa in un orologio “questo mutamento, fatto *nell'orologio* e non *supra vires horologii*”, è pur sempre opera di una superiore causa esterna (la “mano dell'artefice”); e allora lo stesso si dovrà dire del miracolo: è un evento finito che accade in natura, però ha una “causa [...] sopramondan[a]”⁹⁷. Ciò, nell'ultima proposizione della sua *disputatio*, di appena poche righe: a cui però veniva fatta seguire una farraginosa nota esplicativa di ben tre pagine, volta a chiarire che quel paragone con l'orologio andava inteso solo in riferimento al bruto mondo corporeo, giacché poi in natura ci sono pure “forze attive”, “sostanze semplici”, “forze d'agire elementari”, eccetera. Per l'occasione gli toccava ribadirlo contro Christian Democritus (al secolo J.C. Dippel), ma un analogo movimento di rinculo, dopo appena qualche giorno, Canz lo ripeterà in un'altra *disputatio* (tutta sul registro wolffiano del *nexus rerum*). Qui, dopo aver lungamente illustrato le due tesi opposte sui miracoli – una per cui questi sarebbero interventi puntuali di Dio nel tempo, e l'altra per cui sarebbero eventi incastonati entro serie causali predefinite *initio mundi*, già al momento della creazione – Canz esprimeva la propria preferenza per la seconda⁹⁸: salvo poi affannarsi, per le restanti cinque pagine della tesi, a mostrare come quella solo in apparenza fosse “simile allo spinozismo”⁹⁹.

Sicché, messa al riparo la possibilità del miracolo, il fantasma di Spinoza nelle polemiche continuava lo stesso a riaffiorare a ogni piè sospinto, col solo parlare di serie causali, meccanismo, regolarità, leggi fisiche.

nita, ma, al massimo, l'esistenza di una causa la cui potenza sia maggiore” (B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, VI, § 8, in Spinoza 2007, 529).

⁹⁵ Niemeier, Petri (1690, §§ 129, 143).

⁹⁶ Schomer (1703, 63, *disputatio* III, § 12).

⁹⁷ Canz, Hopffer (1739, 30, § 21).

⁹⁸ Canz, Schütz (1739, § 32).

⁹⁹ Ivi, 11-12, § 31, sulla consapevolezza di avvicinarsi apparentemente allo spinozismo; e 14-16, §§ 40-47, per i distinguo finali, con due ordini di argomenti: 1) in Spinoza tutto segue attraverso una serie causale predefinita, ma senza che vi sia un Dio a presiederla; 2) per Spinoza la serie causale è tale per cui ogni evento ‘miracoloso’ è predeterminato *negli* eventi precedenti, laddove per Canz la serie causale che obbedisce a leggi e include l'evento miracoloso è predeterminata nel *fiat* della creazione, che a sua volta è sì un miracolo ma posto fuori dal tempo e comprende quanto seguirà, comprese le libere scelte degli uomini.

Bibliografia

- Bayle P. (1740), *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Leyde-La Haye-Utrecht: Brunel et al.
- Benigni, F. (2020a), “Una religione assai materiale”. L’Epistola altera di Henry More e alcune disputationes antisociniane in area tedesca, “Rivista di storia della filosofia”, 55, 4: 669-688.
- (2020b) *How to prevent repression. Equality and natural right in Hobbes, Spinoza and some critics*, “Dianoia”, 31: 149-160.
- (2023), *Con o contro Hobbes? Religione, natura e società in alcuni dibattiti fra Sei e Settecento*, “Archivio di Filosofia”, 91, 1: 245-255.
- Bilfinger G.B. (praes.), Essich J.D. (resp.) (1721), *De harmonia animi et corporis humani, maxime praestabilita ex mente illustris Leibnitii, dissertatio inauguralis*, Tübingen: Siegmund.
- Bordoli, R. (2009), *Dio ragione verità. Le polemiche su Descartes e Spinoza presso l’Università di Franeker 1686-1719*, Macerata: Quodlibet.
- Budde F. (praes.), Werder J.F. (resp.) (1706), *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Magdeburg: Henckel.
- Budde F. (1713), *Veritas resurrectionis Christi contra impias quorundam, speciatim Benedicti de Spinoza, obiectiones asserta, in Meditationes sacrae seu Prolusionum Festarum Deca*, Jena: Müller.
- (1717), *Theses theologicae de atheismo et superstitione* Jena: Bielck.
- Canz I.G. (praes.), Hopffer J.F.E. (resp.) (1739), *De miraculis Spinozae sensu intellectis...*, Tübingen: Pflick & Bauhof.
- Canz I.G. (praes.), Schütz Chr.H. (resp.) (1739), *Disputationis de spinoziano miraculorum sensu, Appendix...*, Tübingen: Pflick.
- Chauvin P. (1693), *De naturali religione liber...*, Rotterdam: Slaart.
- Connor B. (1699), *Evangelium medici seu Medicina Mystica...*, Amsterdam: Wolters.
- Di Bella S. (2019), *A cosa serve la creazione delle verità eterne? Riflessioni a margine di una ricerca di Emanuela Scribano*, in Favaretti Camposampiero M. e Priarolo M. (a c. di), *La logica delle idee. Studi di filosofia moderna in onore di Emanuela Scribano*, Milano: Mimesis.
- Favaretti Camposampiero M. (2016), *L’origine delle essenze: Wolff, Spinoza e i teologi*, in Sangiacomo A. e Toto F. (a c. di), *Essentia actiosa. Riletture dell’Etica di Spinoza*, Milano: Mimesis.
- Forlivesi, M. (2000), *Materiali per una descrizione della disputa e dell’esame di laurea in Età moderna*, in Ghisalberti A. (a c. di), *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Bologna: Studio Domenicano, 252-279.

- Fromman J.U. (1716), *Atheus Stultus, sive de stultitia atheismi*, Tübingen: Cotta.
- Gasparri G. (2007), Le grand paradoxe de M. Descartes. *La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Firenze: Olschki.
- Gerdes A. (praes.), Kampmann J.H. (resp.) (1715), *Dissertatio philosophica de miraculis*, Jena: Werther.
- Grew N. (1701), *Cosmologia sacra, or a Discourse of the Universe as it is the Creature and Kingdom of God...*, London: Rogers, Smith, Walford.
- Hobbes T. (2011), *Leviatano*, a c. di G. Galli, Milano: Rizzoli.
- (2018), *De cive*, a c. di T. Magri, Roma: Editori Riuniti.
- Hocheisen M.I.G. (praes.), Schelwig D.S. (resp.) (1710), *Deismum in cartesianismo deprehensum*, Wittenberg: Goderitsch.
- Hollmann S.C. (1724), *Observationes elencticae in controversia Wolffiana, disputatori cuidam Halensi, ad vindicandas suas de harmonia inter animam et corpus praestabilita habitas dissertationes*, Frankfurt: s.n.
- Horthemels J. (praes.), Bieruma J. (auct. e resp.) (1753), *Disputatio philosophica de necessario, aeterno, et immutabili Dei decreto...*, Utrecht: Broedelet.
- Jäger J.W. (praes.), Brigelius G.M. (resp.) (1685), *Dissertatio anti-cartesiana... de formarum substantialium existentia...*, Tübingen: Reis.
- Jäger J.W. (praes.), Beuttler G.F.M. (resp.) (1710), *Franciscus Cuperus mala fide, aut ad minimum frigide atheismum Spinozae oppugnans*, Tübingen: Reis.
- Jäger J.W. (praes.), Haas Chr. (resp.) (1710), *Spinocismus sive Benedicti Spinosa famosi Atheistae vita et doctrinalia...*, Tübingen: s.n.
- Kettner F.E. (1694), *De duobus impostoribus... Dissertatio historica*, Lipsia: Titius.
- Kortholt Chr. (1701), *De tribus impostoribus magnis liber*, a c. di S. Kortholt, Amburgo: Reumann.
- Landucci S. (1986), *La teodicea in età cartesiana*, Napoli: Bibliopolis.
- (1992), *Sulle 'verità eterne' in Spinoza*, in Bostrenghi D. (a c. di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli: Bibliopolis.
- Lange J.J. (praes.), Goesmann G.Chr. (resp.) (1724), *Disputatio metaphysico-mechanica de necessario et contingenti ac libero...*, Halle: Henckel.
- Langhausen Chr. (praes.), Wessel J. (resp.) (1725), *Apologiam dissertationis De absoluta omnium quae existunt necessitate in Theodicea Leibnitii asserpta...*, Königsberg: Reusner.
- Leibniz G.W. (2000), *Saggi di teodicea*, in *Scritti filosofici*, a c. di M. Mugnai ed E. Pasini, Torino: Utet.

- Leusden R. (*praes.*), Horthemels J. (*resp.*) (1720), *Disputatio philosophica inauguralis de natura Dei*, Utrecht: Water.
- Limborch Ph., Burman F. (1701), *Burmannorum pietas...*, Utrecht: Water.
- Mayer J.F. (*praes.*), Staalkopf J. (*resp. e auct.*) (1707), *Ab impiis detorsionibus Thomae Hobbesii et Benedicti de Spinoza Oraculum Paulinum 'Per ipsum vivimus, movemur et sumus'*, Greifswald: Adolph.
- Mayer J.F. (*praes.*), Staalkopf J. (*resp.*) (1708), *De fundamento venerationis Dei religiosae, adversus Archi-Episcopum Cameracensem*, Greifswald: Starck.
- Morfino V. (2016), *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim: Olms.
- Müller J.H. (*praes.*), Feuerlein K.F. (*resp.*) (1714), *Dissertatio inauguralis philosophica de miraculis...*, Altdorf: Kohles.
- Musaeus J. (*praes.*), Knorn Chr.F. (*resp.*) (1674), *Tractatus theologico-politicus, quo auctor quidam anonymus... demonstratum ivit Libertatem philosophandi... ad veritatis lancem examinatus*, Jena: Bauhofer.
- Niemeier B. (*praes.*), Bredeholl G.H. (*resp.*) (1681), *Dissertatio philosophica de existentia Dei ex lumine naturae cognoscenda*, Helmstedt: Müller.
- Niemeier B. (*praes.*), Petri H. (*resp.*) (1690), *De atheismi eversione disputationis philosophica pars posterior...*, Helmstedt: Hamm.
- Olearius J. (1710), *Synopses controversiarum selectiorum... Præmissa est cuilibet synopsi introductio preliminaris, cum præfatione generali, de controversiis theologicis*, Leipzig: Lanckisch.
- Paulus R. (*praes.*), Bullinger H. (*resp.*) (1671), *Disputatio theologica secunda, de Hebraeorum vocatione, contra nuperum scriptorem anonymum Tractatus theologico-politici*, Marburg: Schadewitz.
- Proeleus I. (*praes.*), Hamilton J.I. (*resp.*) (1703), *Religio hominis et boni civis naturalis, vindicata...*, Lipsia: Richter.
- Pufendorf S. (2016), *Il diritto della natura e delle genti*, F. Palladini e F. Todescan (a c. di), Padova: CEDAM.
- Reinhard M.H. (*praes.*), Reinhard J.B. (*resp.*) (1712), *Disputatio de miraculis...*, Hildburghausen: Pentzold.
- Renthe A.E. (1756), *Quod Benedictus de Spinoza graviter errans non fuerit atheus...*, Halle: Curt.
- Rumore, P. (2013), *Materia cogitans. L'Aufklärung di fronte al materialismo*, Hildesheim: Olms.
- Schomer J.Chr. (1703), *Collegium novissimarum controversiarum in universam theologiam...*, Rostock: Schwiegerow.
- Schönfeld M. (2016), *Bilfinger, Georg Bernhard (1693-1750)*, in Klemme H.F. and Kuehn M. (ed. by), *The Bloomsbury Dictionary of Eigh-*

- teenth-Century German Philosophers, London-New York: Bloomsbury: 74-78.
- Scribano E. (1988), *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano: Franco Angeli.
- Simonutti L. (1995), *Premières réactions anglaises au Traité théologico-politique*, in P. Cristofolini (éd. par), *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus theologico-politicus 1670-1677 de Benedictus de Spinoza et la réception immédiate du spinozisme*, Amsterdam et Maarssen: APA, 123-137.
- Sparn, W. (1984), *Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*, in Gründer K. und Schmidt-Biggemann W. (hrsg.), *Spinoza in der Frühzeit Seiner Religiösen Wirkung*, Heidelberg: Schneider, 27-64.
- Spinoza B. (1990), *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, a c. di E. Scribano, Roma-Bari: Laterza.
- (2007), *Opere*, Mignini F. e Proietti O. (a c. di), Milano: Arnoldo Mondadori.
- Staalkopf J. (*praes.*), Lucius Chr.B. (*resp.*) (1705), *Benedicti de Spinoza, atheismi convictum...*, Wittenberg: Meyer.
- Staalkopf J. (*praes.*), Schorisch Chr. (*resp.*) (1706), *De fundamento venerationis Dei religiosae, adversus Hobbesium...*, Wittenberg: Gerdes.
- Staalkopf J. (*praes.*), Ehlers H. (*resp.*) (1707), *De atheismo Benedicti de Spinoza... adversus... Wachterum*, Greifswald: Starck.
- Staalkopf J. (*praes.*), Grimm H.I. (*resp.*) (1707), *De atheismo Benedicti de Spinoza... adversus Godofredum Arnoldum*, Greifswald: Starck.
- Staalkopf J., Grammann B. (1708), *De spinozismo post Spinozam*, Greifswald: Adolph.
- Steinwehr W.B.A. (*praes.*), Findeisen G. (*resp.*) (1727), *Creatio universi ex materia aeterna non ex nihilo ruinosum confutationis spinosismi fundamentum... contra Natal. Alberti Versei L'impie convaincu*, Wittenberg: Zimmermann.
- Trevisani, F. (1993), *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Milano: Franco Angeli.
- Weidner J.J. (*praes.*), Hennings J.Chr. (*resp.*) (1714), *De natura hominis, adversus novaturiensis et atheos...*, Rostock: Weppling.
- Weidner J.J. (*praes.*), Hoffmann J.Chr. (*resp.*) (1719), *Numen Spinozae, in refutationem erroris atheistici...*, Rostock: Weppling.

Enigma o spiegazione?

Le due anime della servitù volontaria e un'ipotesi compatibilista

Luca Micaloni

Enigma or Explanation? The Two Faces of Voluntary Servitude and a Compatibilist Hypothesis

Abstract: This article explores the conceptual and theoretical tensions inherent in the notion of *voluntary servitude*, as formulated by Étienne de La Boétie. The *Discours de la servitude volontaire* is read through a dual lens: as an enigmatic formulation of political submission freely chosen by the dominated, and as a text that simultaneously gestures toward sociological and psychological explanations of obedience. The paper investigates whether a genuinely free will can wilfully choose subjection against its own interests, and whether such a paradox can be retained without reducing it to ideological distortion, unconscious drives, or rational calculation. The article critically examines various interpretive frameworks, assessing their ability to preserve or dissolve the paradoxical nature of the concept. Finally, the author proposes a *compatibilist* hypothesis: a theoretical framework in which voluntary servitude can be both determined by social structures and retained as a meaningful expression of agency. This compatibilist approach seeks to overcome the binary between enigma and explanation, enabling a more nuanced understanding of political subjection without dismissing the role of individual volition.

Keywords: Voluntary Servitude; La Boétie; Free Will; Compatibilism; Determinism.

Gli uomini ritengono di essere liberi poiché sono consapevoli delle proprie volizioni e dei propri appetiti, mentre non pensano neppure lontanamente alle cause dalle quali sono disposti a appetire e a volere, perché di queste cause sono ignari
(B. Spinoza, *Etica*)

1. Introduzione

Divenuto celebre a partire dal *Discours* di Étienne de La Boétie¹ nella prima età moderna, il concetto di “servitù volontaria” ha conosciuto negli

* Università Sapienza di Roma, Dipartimento di Scienze Politiche (luca.micaloni@uniroma1.it)

ultimi decenni una rinnovata fortuna presso studiosi del pensiero politico e scienziati sociali. Oltre le alterne vicende dei suoi usi direttamente “militanti”², vi è stata una fioritura di impieghi descrittivi riferiti a una pluralità di fenomeni, tutti a prima vista connotati dalla paradossale subordinazione volontaria a pratiche, istituti e processi contrari all’interesse e alla dignità di coloro che gli sono sottoposti senza apparente costrizione, e anzi contribuiscono attivamente a generarli e riprodurli³. La marcata eterogeneità dei contesti di applicazione è da un lato indice di una certa fecondità euristica del concetto; dall’altro, però, è anche la spia del rischio di un suo uso soltanto equivoco e concettualmente non del tutto definito.

La riscoperta della servitù volontaria come concetto di più stretta natura teorico-politica si può far risalire almeno ai commenti contenuti nell’edizione Payot del 1976⁴. Questo ordine di riflessioni si pone a un diverso livello di astrazione, tanto rispetto agli usi militanti, quanto rispetto ai più recenti usi descrittivi. In quest’ottica, il testo di La Boétie è da interpretare, più che come un discorso politico, come un discorso *sul* politico: vale a dire, come un’interrogazione radicale – condotta non dal punto di vista delle tecniche di governo ma da quello della composizione psico-affettiva e motivazionale dei soggetti dominati – sulla ragione ultima del potere, sui suoi limiti logici e ontologici, più che sulle specifiche forme giuridiche e politiche del suo esercizio. In questa tendenza interpretativa è contenuta anche l’ambizione di rilanciare l’impiego del concetto sul piano filosofico-politico e politico *tout court*, nella direzione di uno sforzo riflessivo e critico-negativo rispetto a tutte le forme di dominio, poggianti sul fondamento in ultima istanza arbitrario costituito dal “dono” dei dominati⁵.

Il merito dell’ipotesi della servitù volontaria, o addirittura la sua “rotura epistemologica”, risiederebbe dunque nell’apertura di una linea di riflessione che mette a tema la disposizione dei dominati all’obbedienza,

¹ La Boétie 2014.

² Frequenti sia nella letteratura repubblicana moderna e nel filone dei monarcomachi [cfr. a riguardo, con angolazioni e accenti diversi, Bianchi (1980), Panichi (2008), Gerbier (2016), Newman (2022)], sia nella letteratura rivoluzionaria, anarchica, antifascista (cfr. Emmenegger, Gallino, Gorgone 2014a).

³ Vi sono stati, in tal senso, numerosi tentativi di applicazione della categoria a fenomeni sociopolitici come la disaffezione verso la democrazia (Revault D’Allonnes 2010), il rapporto di lavoro salariato in generale (Lordon 2015), le figure di “sofferenza” legate al lavoro nella fase “neoliberale” (Chaignot 2012; Dejours 2022; Emmenegger, Gallino, Gorgone 2019), la comunicazione di massa nelle piattaforme internet e nei social media (Romele, Emmenegger, Gallino, Gorgone 2017; Menissier 2022), l’alienazione e la sofferenza psichica (Dragon 2022).

⁴ La Boétie (1976).

⁵ Cfr. Abensour, Gauchet (2002); Abensour (2014).

evitando così di attribuire la genesi e la riproduzione del dominio sociale e politico esclusivamente alla volontà “signorile” dei dominanti e all’insieme dei mezzi materiali e simbolici che essi impiegano per affermarla. Il valore euristico della categoria di servitù volontaria consisterebbe nel rendere visibile e conoscibile la natura costitutivamente relazionale del potere, distribuendo inoltre in modo innovativo il ruolo attivo all’interno della relazione: non solo (e non tanto) l’azione della volontà superiore che subordina i sottoposti, ma l’attività volontaria dei sottoposti che liberamente producono, riconoscono e legittimano la loro subordinazione.

Se l’uso euristico della servitù volontaria consiste nell’inaugurare la prospettiva della connivenza dei sottoposti alla genesi e alla validazione del dominio, il suo uso emancipativo ne è uno dei possibili risvolti pratico-morali⁶: se il potere dipende in ultima istanza dal “dono” libero e volontario di coloro che vi si subordinano, a questi ultimi non resta che prendere coscienza⁷ di questo atto di donazione (e delle micro-azioni che costantemente lo rinnovano) e revocarlo, volgendo l’uso della libera scelta al recupero della libertà politica, non più alla produzione dell’asservimento. Rispetto a questo punto, occorre una qualche cautela sugli usi dell’ipotesi della servitù volontaria⁸, nel tentativo di non farne né un ulteriore strumento di convalida del dominio (“colpevolizzando” coloro che sarebbero chiamati a contrastarlo e invece scelgono liberamente di subordinarsi), né un semplicistico “feticcio o talismano dei disobbedienti”⁹, immaginati con troppa disinvoltura come stabilmente dotati della capacità di deflettere dal rapporto di subordinazione e di ritirare una legittimazione concessa *pro tempore*.

Come emerge già da questa rapida rassegna, gli studi sul *Discorso* di La Boétie e sulla categoria di servitù volontaria incorporano regolarmente, pur se in quote relative diverse, almeno quattro dimensioni di lavoro: in primo luogo, il raffinamento della relazione interpretativa con il testo; in secondo luogo, lo studio storico della sua circolazione e ricezione¹⁰; in terzo luogo, il tentativo di una sua valorizzazione filosofico-politica; infine, la ricerca di una chiarificazione più strettamente concettuale della servitù volontaria.

⁶ Accanto al risvolto conservatore o reazionario, che dal carattere volontario dell’assoggettamento deduce non una critica del dominio ma una sua più radicale e inoppugnabile legittimità.

⁷ Che non sempre è assente, e anzi forse nel caso medio, stando a La Boétie, non manca affatto. Per cui la questione sarebbe strettamente concernente la volontà, non le forme di coscienza individuale e collettiva che presiedono agli atti volontari.

⁸ Cfr. di nuovo Abensour (2014).

⁹ Donaggio (2014, 19).

¹⁰ Cfr. per es. O’ Brien, Schachter (2019)

Si tratta, naturalmente, di direttrici d'indagine che non possono essere rigidamente separate, soprattutto ove si cerchi di perseguire un equilibrio e una fecondazione vicendevole di storia e teoria. Stante questa premessa *lato sensu* metodologica, questo articolo intende riflettere principalmente sul livello concettuale, provando a raccogliere, tra i molti motivi tematici che emergono dal *Discorso*, l'invito a interrogarsi su una "semanticità debole, quella del lemma 'volontario' "¹¹.

2. L'enigma del dono e le cause dell'asservimento. Il duplice registro del *Discours*

La fonte influente attraverso cui il concetto e la locuzione "servitù volontaria" filtrano a La Boétie è con ogni probabilità platonica. Nella *Repubblica*¹², lo schiavo (o servo) volontario è la figura evocata per biasimare, attraverso un'equiparazione metaforica, coloro che pur potendo essere liberi scelgono di obbedire. Il contesto più ampio in cui si inserisce questo passo del dialogo è la critica socratica dell'eccesso di libertà, che in questa versione dell'anaclosi delle forme di governo costituisce un fattore di degenerazione demagogica e agisce come premessa della tirannide. Tuttavia, al di là di questa accezione già direttamente *politica*, la servitù volontaria è soprattutto un tratto qualificante della relazione amorosa. Questa versione *intersoggettiva* della servitù volontaria è, nel *Simposio*¹³, menzionata come forma di asservimento non condannabile, non essendo suscettibili di biasimo le esperienze di assoggettamento che hanno luogo per amore o per virtù. Su un versante affine, tra le fonti o influenze di Montaigne e verosimilmente di La Boétie, si colloca la tradizione elegiaca latina, al cui interno prende corpo la valorizzazione lirica del *servitium amoris*¹⁴.

¹¹ Panichi 2022: 262. Secondo Panichi, l'oscillazione tra volontarietà e involontarietà dell'assoggettamento potrebbe essere ricalibrata come compresenza di un punto di vista della "terza persona", teso a rilevare in modo obiettivo il carattere volontario della sottomissione, e punto di vista della prima persona, che esperisce come "natura" non tematizzata la volontà di subordinarsi.

¹² Platone (1999, 562d)

¹³ Platone (1996, 183a ss.). Ma cfr. a riguardo Regali (2020).

¹⁴ Esistono inoltre componimenti poetici di La Boétie, nei quali invece è evidente l'ispirazione alla satira latina, rivolta anche ad alcuni motivi tipici dell'elegia. Chi si accinge al gioco degli amanti è paragonato a un cavallo che, pur libero, è sedotto da ornamenti e porpore esotiche, e si condanna da sé a un lungo asservimento e a mordere il freno crudele (Turn tibi quid misero speras animi fore? / Gestis liber inexpensum gestare onus, ut phaleris et / exultant manni peregrino murice nati / servitium in longum et saevis parere lupatis (Cottrell 1991, 32). Sul *servitium amoris* cfr. Kennedy (2012).

Nel quadro laboetiano, il rapporto di servitù implica lo svuotamento, privo di compensazione moralmente virtuosa, della soggettività asservita, che regredisce a una condizione di passività e dipendenza, giungendo a dimenticare la possibilità stessa della libertà. La servitù volontaria implica una *perdita di sé* nel tentativo di trovare una effimera consistenza di sé cedendo alla fascinazione dell'Uno, o meglio del suo "nome"¹⁵. Il concetto "regolativo" di una relazione virtuosamente paritetica rifluisce invece nel concetto di amicizia, di un mutuo dono di sé – opposto al dono unilaterale che istituisce e perpetua il potere del "nome d'Uno" – in cui gli individui conservano la propria autonomia e potenza vitale. L'amicizia, in forza di tale struttura, può fungere da antidoto alla tirannia, nella misura in cui è in grado di neutralizzarne gli affetti fondamentali e le forme di relazione¹⁶.

Le diverse maniere di caratterizzare gli effetti e, per così dire, la dinamica della servitù volontaria, ricorrono volentieri, e quasi inevitabilmente, al *cluster* semantico dell'alienazione e della perdita di sé, con accenti e tagli di marca filosofico-sociale o psico-antropologica variamente bilanciati. La malia, l'incanto¹⁷, la paralisi, l'identificazione, il masochismo, l'abitudine¹⁸, così come in senso opposto l'insistenza sull'utilità e i vantaggi derivanti dall'asservimento, offrono molteplici vie d'accesso al fenomeno della servitù volontaria, ma lasciano per lo più impregiudicata la questione della sua tenuta concettuale. Questione impervia, che promette notevoli fatiche teoriche e incertezza di risultati. Alla malia che avvolge il servo volontario corrisponde in certa misura la malia che rapisce il teorico che lo osserva, incerto se rifugiarsi nei lidi conosciuti della spiegazione causale o lasciar dispiegare, senza orientamenti metodici, i filamenti del paradosso.

Questa ambivalenza può essere ricondotta alla duplice anima del *Discorso* di La Boétie: da un lato, ricerca delle cause e analisi dei meccanismi di funzionamento della servitù volontaria; dall'altro, statuizione – quasi contemplativa – dell'enigmaticità del fenomeno e del concetto.

Da un lato, nella prima parte, il *Discorso* pone a tema non tanto le strategie del dominio, quanto appunto l'enigma, la tendenza misteriosa, o il "vizio mostruoso"¹⁹ di un soggetto politico che "avendo la scelta tra essere servo o essere libero rinuncia all'indipendenza e prende il giogo: che accon-

¹⁵ Visentin (2018) insiste opportunamente sul bisogno di ricomposizione di un Sé originariamente non compiuto e disperso, che l'Uno soddisferebbe, col prezzo dell'isolamento del singolo rispetto agli altri.

¹⁶ Cfr. Rigolot (2005).

¹⁷ Cfr. Landi (2021).

¹⁸ Cfr. Fiucci (2017).

¹⁹ La Boétie (2014, 32).

sente al proprio male o piuttosto lo persegue”²⁰, e giunge a cedere integralmente la propria libertà. In quest’ottica, la libertà è vista come un bene solo contingentemente remoto, ma appartenente al corredo naturale dell’essere umano, e pertanto almeno in linea di principio sempre recuperabile, al punto che per liberarsi sarebbe sufficiente volere la libertà in luogo della servitù, e decidersi finalmente a omettere l’atto, non solo inaugurale ma costantemente rinnovato nelle pratiche quotidiane di tacito assenso, della “donazione” di potere dei molti all’Uno, che certo non potrebbe prevalere sui molti sul piano della mera costrizione fisica. Rispetto alle successive elaborazioni illuministiche e socialiste, variamente impegnate a individuare, tra gli elementi fondanti del dominio sociale e politico, una componente di ottundimento delle capacità deliberative razionali dei soggetti, il *Discorso* appare portatore di una significativa originalità, nella misura in cui non si limita a mettere a tema la necessità del consenso e della legittimazione per la riproduzione del potere, e invita invece a rinunciare all’idea, a sua volta consolatoria, secondo cui il consenso sarebbe di fatto sempre estorto attraverso macchinazioni e raggiri orditi ai danni dei subordinati, oppure in forza di forme di alienazione prodotte dalla necessità oggettiva di leggi sistemiche di funzionamento. Nella concezione di La Boétie, il carattere volontario dell’asservimento implica il carattere genuinamente libero della volontà: donde, il carattere paradossale di una servitù che viene scelta, parrebbe, non da un soggetto ridotto in stato di minorità, ma da un soggetto nel pieno esercizio delle sue prerogative di autonomia²¹.

Dall’altro lato, il *Discorso* si volge a indagare “in che modo questa ostinata volontà di servire abbia potuto radicarsi così profondamente”²². Nella ricerca delle cause, La Boétie indica come ragioni della servitù volontaria in primo luogo l’abitudine, in forza della quale gli esseri umani paiono affetti da un oblio della propria libertà naturale, essendo da lungo tempo abituati alla sua assenza o non avendola mai di fatto conosciuta. In secondo luogo, un sistema di dipendenze reciproche ai vari gradi della gerarchia, dalla quale gli individui traggono sia soddisfazioni “materiali”, sia simboliche e affettive, che li rendono ben lieti “di sopportare il male per poterne fare a loro volta”²³, non al tiranno ma ai loro pari o sottoposti. Infine, le varie forme di stordimento provocate da droghe e spettacoli. Si tratta di tre direttrici di una interiorizzazione del dominio, che in certa misura ne automatizzano la riproduzione incorporandola nella spontaneità dei do-

²⁰ Ivi, 34.

²¹ Su questo punto insiste Paoletti (2010, 397 ss.).

²² La Boétie (2014, 37)

²³ Ivi, 61.

minati, rendendo superfluo l'esercizio di sorveglianza personale attiva da parte dei dominanti.

A tal riguardo, occorre osservare che il *Discorso* non resta coerente con le proprie premesse e con l'ambiguità dello spazio semantico e concettuale che pure inaugura. Tutti gli argomenti "causali" messi in campo da La Boétie, inclusa l'abitudine, rappresentano infatti in buona sostanza una "regressione", dal punto di vista della teoria dell'assoggettamento al punto di vista della scienza del dominio, che neutralizza la potenziale innovazione epistemologica del concetto di servitù volontaria, legata appunto al suo stretto carattere di enigma psicopolitico.

È per tale via che, accanto agli usi politici e militanti, si è sedimentato un uso della servitù volontaria in termini di "scienza sociale" prevalentemente *descrittivo*. Una declinazione più schiettamente *esplicativa*, intendendo con ciò sia l'indicazione dei concreti meccanismi di funzionamento della disposizione servile, sia il tentativo di indagare sulle radici antropologiche e storiche della disposizione stessa, è di fatto respinta come una caduta che inibisce il pieno dispiegamento delle virtù conoscitive dell'enigma.

3. Volontà di nuocersi? La difficile tenuta di un concetto paradossale

La subordinazione volontaria, oggetto del *Discorso*, è contraria agli interessi, o per meglio dire alla "felicità" del soggetto che si subordina. Da questa angolatura, ciò che determina la tenuta logica del concetto è la possibilità di pensare che una volontà libera che sia genuinamente tale (dunque cosciente ed esente da costrizioni) possa produrre scelte che causano il male del soggetto della volizione. Si tratta, detto altrimenti, non soltanto di dissociare la volontà libera dalla razionalità massimizzante, ma anche di dimostrare l'operatività di una primitiva, cioè non ulteriormente analizzabile e ridicibile, volontà di nuocere a se stessi. Di dimostrare, quindi, che gli atti di volizione auto-nocivi scaturiscono da una libertà piena e non da una libertà impedita od offuscata, pena la dissoluzione della peculiarità enigmatica del concetto di servitù volontaria. L'impresa è tutt'altro che agevole.

Da un lato, coloro che cercano di ricondurre l'enigma ai termini più classici della teoria dell'ideologia finiscono per teorizzare che in ultima analisi la servitù non possa che essere involontaria, frutto di un difetto della coscienza, di un autoinganno dei dominati determinato da processi che sfuggono al loro controllo, e si appellano a una critica capace di favorirne il recupero delle capacità cognitive e deliberative.

Dall'altro, i paradigmi che indagano criteri motivazionali alternativi non sembrano resistere fino in fondo a un diverso rischio di riduzione, della volontà di nuocersi a interessi ed "economie" non utilitaristiche. Le teorie etnologiche o sociologiche delle pratiche non rivolte all'utile soggettivo collocano i criteri e le motivazioni della scelta su un diverso ordine di normatività e razionalità, che non è colto dalle maglie anguste della *rational choice*, e non sarebbero dunque in grado, quando si volesse applicarle alla servitù volontaria, di conservarne il carattere enigmatico²⁴. Anche la teoria psicoanalitica del masochismo, nelle sue applicazioni sia cliniche sia psicosociali²⁵, postula un interesse, sia pure patologico, alla pratica nevrotica dell'auto-danneggiamento morale o della sottomissione-sofferenza con finalità erotiche, peraltro entro un sistema di metafore economiche della dinamica psichica, fatta di "investimenti" pulsionali²⁶.

A chi voglia tentare di individuare o costruire una coerente logica concettuale della servitù volontaria, si presenta dunque a prima vista questa alternativa: o rinunciare schiettamente, e contentarsi della capacità evocativa dell'enigma della servitù volontaria; oppure teorizzare condizioni e fonti della scelta che spiegano la volontà di asservimento riconducendola ai suoi fattori causali, eliminando o il carattere libero e volontario della subordinazione, oppure il suo carattere nocivo e produttivo di infelicità.

Se a questo punto si rinomina analiticamente la servitù volontaria come "libera volontà di servire" emergono più nitidamente almeno tre elementi: 1) la volontarietà dell'azione; 2) il fatto che la volontà sia anche libera; 3) l'effetto o il contenuto politico della scelta (libertà o servitù). Questi tre elementi sono corredati da un corollario, secondo il quale 4) la servitù genera infelicità.

A questo riguardo, si può sostenere che le interpretazioni che insistono sul carattere genuinamente libero della volontà di asservimento attribuiscono in via più o meno esplicita a La Boétie una posizione libertarista e incompatibilista sul libero arbitrio²⁷. La questione del libero arbitrio, come

²⁴ L'aspetto normativo della tesi della servitù volontaria si colloca, inoltre, su un diverso livello problematico: esso non si appella, cioè, tanto all'interesse violato del soggetto che sceglie la sottomissione, ma al suo "bene" in un diverso senso: il servo volontario non commette un'azione sconveniente perché contrasta da sé i propri interessi; piuttosto, trovando un interesse nella subordinazione, o meglio perseguendo proprio attraverso la subordinazione un certo insieme di interessi, fa il suo stesso male perché tradisce la propria naturale vocazione alla libertà, e in tale misura è "infelice".

²⁵ Cfr. per es. Fromm (1974a; 1974b).

²⁶ Cfr. Freud (1978).

²⁷ Esula dagli scopi di questo saggio dar conto del problema filosofico del libero arbitrio e della sterminata letteratura a riguardo. Per quanto segue, cfr. Kane (2005).

è noto, aveva animato vive contese nella prima metà del Cinquecento – si pensi già soltanto all'intervento di Erasmo da Rotterdam e alla replica di Martin Lutero²⁸. Più che nei termini strettamente filosofici e metafisici del rapporto tra libero arbitrio e determinismo²⁹, la disputa si era svolta sul terreno teologico, vista la centralità attribuita dalla Riforma protestante al tema della grazia e del vincolo inaggirabile tra volontà umana e peccato. È tuttavia dubbio, e in ogni caso appena congetturabile, che il libertarismo di La Boétie (per come è rapsodicamente ricavabile nella trama del *Discours*) fosse di tipo teologico o metafisico. Si tratta piuttosto (come del resto per Montaigne³⁰) di un libertarismo pratico-morale³¹.

E tuttavia, l'*impiego* rigoroso del concetto di servitù volontaria, anche al di là del piano storico-esegetico e della ricostruzione della posizione laboetiana, richiede e implica una posizione metafisica sul libero arbitrio, nel momento in cui chiama in causa la compatibilità o incompatibilità tra volontà libera e fattori storico-sociali di determinazione: occorre cioè domandarsi se le fomme della socializzazione determinino la volontà degli agenti, oppure si limitano a influenzarla, o se la volontà resti sostanzialmente intatta nelle sue prerogative di libera scelta. Analogo discorso è replicabile per il rapporto tra i fattori di determinazione e la coscienza, che si richiede presieda alle azioni volontarie o almeno le accompagni.

L'alternativa tra enigma e spiegazione, tra libera volontà di nuocersi e fattori di determinazione, poggia su una metafisica incompatibilista. Solo in una visione incompatibilista la libertà implica la capacità di determinare corsi d'azione sottratti alla catena delle cause ed è neutralizzata dal determinismo³². Solo a partire da un quadro incompatibilista, dunque, il repe-

²⁸ Cfr. Erasmo, Lutero (2012).

²⁹ Incluso il tema delle conseguenze derivanti dalla dottrina della prescienza divina.

³⁰ Cfr. a riguardo Green (2012). Cfr. anche Battista (1998).

³¹ Se in Montaigne la declinazione della libertà è svolta soprattutto nei termini della libertà di pensiero e di giudizio, il "vivere libero" in La Boétie attiene in modo più determinato alla dimensione politica, ed è costitutivamente asimmetrico rispetto agli usi contemporanei del concetto di servitù volontaria che tentano di applicarlo anche, se non soprattutto, alla dimensione sociale, intersoggettiva e infra-soggettiva di regimi democratici, in cui la libertà politica è giuridicamente codificata.

³² Paoletti (2010, 401 ss.) propone una distinzione semantica tra desiderio e volontà, che però ripropone la definizione della volontà come libera: si *desidera* la servitù, ma senza *volerla* liberamente, che sarebbe un'impossibilità logica prima ancora che pratica. La sottomissione deriverebbe da un desiderio di desiderio, desiderio di essere desiderato da un altro e di conformarsi al desiderio dell'altro, soddisfacendolo (nel solco, mi pare di poter rilevare, dell'interpretazione kojéviana e lacanianiana della sezione quarta della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel).

rimento di fattori causali di determinazione elimina il carattere volontario della scelta di asservimento.

L'ipotesi di soluzione, o meglio di ricerca, cui vorrei far cenno sollecita una riarticolazione del concetto di servitù volontaria a partire da quei paradigmi di teoria sociale che, più di altri, hanno tentato di incorporare la compatibilità tra determinismo e libertà³³. Collocare le analisi e gli usi della servitù volontaria in questa prospettiva implica, in primo luogo, che la volontarietà dell'azione (quale che ne sia di volta in volta la definizione) deve essere declinata in forme compatibili con il determinismo sociale. In secondo luogo, si pone il problema di chiarire in che modo il determinismo sociale (come complesso di strutture, interazioni e "campi") agisca sulle disposizioni e sulle preferenze degli agenti, senza che sia con ciò neutralizzato il carattere volontario delle azioni (di nuovo, fuoriuscendo da una visione in cui l'unico concetto genuino di volontà è quello che implica l'incompatibilità con il determinismo). L'ipotesi compatibilista, adeguatamente articolata, permetterebbe cioè di guadagnare una base teorica più promettente, e potenzialmente meglio predisposta allo scopo di sottrarre il concetto di servitù volontaria all'alternativa tra enigmaticità e riduzione causale, promuovendo spiegazioni causali dell'asservimento che non ne aboliscono il carattere volontario.

In tale quadro, resterebbe problematico stabilire sia la provenienza di una riflessione cosciente emancipativa (la sua genesi, inconscia al pari di quella della coscienza-volontà servile, e ugualmente sottratta al controllo degli agenti) sia la sua efficacia nell'inibire la risposta alla determinazione o almeno invertirne il segno (dall'assoggettamento all'emancipazione). In questo senso, uno dei motivi di utilità teorica della riflessione attorno alla categoria di servitù volontaria consiste nell'esplicitare due rischi contrapposti: da un lato, una visione oltremodo ottimistica delle possibilità di emancipazione dai diversi ordini di soggezione; dall'altro, l'antico legame tra il determinismo sociale e la rassegnazione, l'attendismo o il fatalismo in politica.

Bibliografia

Abensour, M., Gauchet, M. (2022) *Les leçons de la servitude et leur destin*, in La Boétie, É., *Discours de la servitude volontaire*, Paris: Payot, 7-44.

³³ Certo declinata, primariamente, nella veste categoriale sociologica di struttura e azione. Cfr. Archer (2014), Bourdieu (2003), Giddens (1990).

- Abensour, M. (2014), *Del buon uso dell'ipotesi della servitù volontaria*, in La Boétie, E., *Discorso della servitù volontaria*, Milano: Feltrinelli, 91-124.
- Archer, M. (2014), *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Battista, A.M. (1998), *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, in Id., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Genova: Name, 249-291.
- Bianchi, L. (1980), *Fascino del potere e servitù volontaria*, in "Studi Storici", n. 4, 819-833.
- Bourdieu, P. (2003), *Per una teoria della pratica*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Chaignot, N. (2012), *La servitude volontaire aujourd'hui. Esclavages et modernités*, Paris: PUF.
- Dejours, C. (2022), *La clinique du travail à l'épreuve de la servitude volontaire*, "Teoria politica", n. 12: 321-335.
- Donaggio, E. (2014), *Introduzione*, in La Boétie, E., *Discorso della servitù volontaria*, Milano: Feltrinelli, 11-26.
- Dragon, T. (2022), *Le soi subjugué. Servitude volontaire et cliniques de l'aliénation*, Paris: Vrin.
- Emmenegger, C., Gallino, F., Gorgone, D. (2014a), *Étienne de La Boétie e la servitù volontaria. Antologia di interpretazioni critiche*, in "La società degli individui", n. 51: 91-118.
- Emenegger, C., Gallino, F., Gorgone, D. (2019), *Entre complicité et souffrance. Penser la servitude volontaire dans le monde du travail*, in "Travailler", 2/2019: 103-118.
- Erasmus, Lutero (2012), *Libero arbitrio – Servo arbitrio*, Torino: Claudiana.
- Fiucci, A. (2017), *L'abitudine al male nella filosofia francese della prima età moderna*, in "Itinerari", n. 56, 121-131.
- Freud, S. (1978), *Il problema economico del masochismo*, in Id., *Opere. Vol. 10*, Torino: Boringhieri, 5-18.
- Fromm, E. (1974a), *Autorità e famiglia. Parte sociopsicologica*, in Horkheimer, M. et al., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino: UTET, 1974, 73-128.
- Fromm, E. (1974b), *Fuga dalla libertà*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Giddens, A. (1990), *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Green, F. (2012), *Montaigne and the Life of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kane, R. (2005), *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- Kennedy, D.F. (2012), *Love's Tropes and Figures*, in Gold, B.K. (ed.), *A Companion to Roman Love Elegy*, Malden: Wiley, 189-203.
- La Boétie, É. (1976), *Discours de la servitude volontaire*, Paris: Payot.
- Landi, S. (2021), *Gli incantatori. Un archetipo politico. La Boétie, Pomponazzi, Machiavelli*, in "Storia del pensiero politico", 3/2021, 377-400.
- Lordon, F. (2015), *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, Roma: DeriveApprodi.
- Menissier, T. (2022), *La servitù volontaria nella società algoritmica*, in "Filosofia politica", 1/2022, 85-100.
- Newman, S. (2022), *La Boétie and republican liberty: Voluntary servitude and non-domination*, in "European Journal of Political Theory", 1/2022, 134-154.
- O'Brien, J., Schachter, M. (eds. 2019), *La première circulation de la "Servitude volontaire en France et au-delà"*, Paris: Honoré Champion.
- Panichi, N. (2008), *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Panichi, N. (2022), *La Boétie o dell'ambiguità del concetto di individualismo*, in "Teoria politica", n. 12, 255-266.
- Paoletti, G. (2010), *Servi volontari o schiavi contenti? Il problema della servitù volontaria da La Boétie a Berlin*, in "Ragion pratica", 2/2010, 393-408.
- Platone (1996), *Simposio*, Roma-Bari: Laterza.
- Platone (1999), *La Repubblica*, Roma-Bari: Laterza.
- Revault D'Allones, M. (2010), *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Paris: Seuil.
- Regali, M. (2020), *Alle origini di un topos: l'eros come δουλεία nel Simposio di Platone e il servitium amoris nell'elegia latina*, in Polara, G. (ed. 2020), *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci*. Studi in onore di Arturo De Vivo, vol. II, Napoli: Satura, 819-838.
- Visentin, S. (2018), *Étienne de La Boétie: il linguaggio della libertà*, in "Scienza&Politica", vol. XXX, n. 58, 33-49.
- Visentin, S. (2022), *Oltre l'enigma della servitù volontaria. Desiderio, assoggettamento e libertà nel pensiero politico della prima modernità*, in "Filosofia politica", 1/2022, 13-31.

La manifestazione dell'essenza: la fantasmagoria del capitale tra ipertrofie soggettiviste e reificazioni de-storicizzanti

Sebastiano Taccola

The Manifestation of Essence: The Phantasmagoria of Capital between Subjectivist Hypertrophies and De-Historicizing Reifications

Abstract: Following the conceptual directions outlined by Adorno in a university course dedicated to the concept of metaphysics, this article argues for the centrality of the reciprocal mediation between essence and appearance as a key to critically interpreting our contemporary condition. Today's world appears increasingly torn between a spectral social objectivity and an ahistorical hypertrophy of the human subject. This condition is the effect of the phantasmagoria of capital. Returning to Marx's critique of the fetish character of capital, it is possible to construct a structural genealogy of capitalist phantasmagoria, grounded in key references drawn from Hegel's logic of essence and Aristotle's pluralistic ontology.

Keywords: Phantasmagoria; Fetishism; Marx; Hegel; Aristotle.

1. Le lezioni di Adorno sulla metafisica

Nel semestre estivo del 1965 Theodor W. Adorno tenne un corso universitario intitolato *Metafisica. Concetto e problemi*. In questo corso (che per nostra fortuna è stato registrato, sbobinato e pubblicato postumo) Adorno ebbe occasione di presentare alcune considerazioni successivamente pubblicate in *Dialettica negativa*, nello specifico nella sezione intitolata *Meditazioni sulla metafisica*. L'oggetto del corso veniva trattato da Adorno in una prospettiva duplice: da un lato, egli intendeva cogliere, in un orizzonte storico-filosofico, uno dei punti teorici più importanti della tradizione filosofica occidentale; dall'altro, provava a portare questi problemi teorici nel suo presente, di fronte alla necessità, da lui avvertita, di una ridefinizione profonda degli orizzonti di senso della filosofia critica. Ma che cosa intendeva Adorno per 'metafisica'? Che cosa è la metafisica?

* Ricercatore indipendente (sebastianotaccola@gmail.com; ORCID: 0000-0002-1863-084x).

La metafisica – scrive Adorno – [...] tratta sempre di concetti. La metafisica è quella forma di filosofia il cui oggetto sono dei concetti, e precisamente concetti in senso enfatico: cioè quasi sempre in modo che ai concetti si attribuisca la priorità e perciò un grado superiore di sostanzialità rispetto agli enti da essi compresi, dai quali si ricavano i concetti¹.

In questo senso, allora, i problemi e i concetti metafisici possono essere considerati come una sorta di basso continuo che percorre, più o meno sotterraneamente, l'intera tradizione filosofica occidentale. Una tradizione che, secondo Adorno, trova il suo inizio con Aristotele. Per quale ragione? Perché Aristotele è il primo a problematizzare il rapporto tra l'essenza e il mondo sensibile, senza ridurre quest'ultimo, come Platone, a un mero non-ente. In Platone, infatti, il problema della metafisica si dischiude oggettivamente, ma non è posto esplicitamente al centro della sua filosofia (la questione del rapporto tra essenza ed enti sensibili è da lui risolta semplicemente appoggiandosi al concetto di partecipazione, o attribuendo alle idee un primato logico e genetico). È Aristotele, invece, a scoprire il dominio della metafisica e a porlo al centro della sua filosofia, la cui spinta fondamentale è costituita, secondo Adorno, da un duplice movimento: la *critica* dell'essenza, da un lato, e il tentativo di *salvarla*, dall'altro.

La filosofia di Aristotele critica esplicitamente e prova a superare quella separazione orizzontale (χωρισμός) che per Platone divideva il mondo della verità (l'iperuranio delle idee) dalla sua copia svanita e sensibile (il mondo dei fenomeni). Con Aristotele, insomma, il pensiero filosofico si lascia alle spalle il 'mondo delle idee' (Platone) per intraprendere quel viaggio che lo porterà a costruire una 'idea del mondo' (Kant). Un viaggio la cui bussola fondamentale è rappresentata dal perpetuo interrogarsi e ridefinirsi della filosofia stessa di fronte al problema dell'osmosi sincronica tra essenza e manifestazione, sostanza e fenomeno, forma e materia. Messa in moto dalla critica aristotelica alla duplicazione degli enti operata da Platone, l'avventura della metafisica occidentale è riconfigurata da Adorno nei termini di una tensione continua tra il limite del concetto e l'eccedenza dell'oggetto che il concetto stesso tenta di definire e di afferrare. È forse in questo spazio diaframmatico tra il concetto e il suo oggetto che si può trovare la legge segreta del movimento del pensiero. Un pensiero che, in questa prospettiva, appare impersonale, ma che non è a-storico. Anzi, la storicità (l'elemento genetico e storico-differenziale) costituisce un carattere fondamentale dei concetti, tanto quanto il loro contenuto di verità (che Adorno chiama 'validità'). La filosofia critica non può perdere di vista questi due lati – genesi e validità – pena la caduta, da un lato, in una sorta di

¹ Adorno (2006, 7).

ontologia astratta ed eternizzante, dall'altro, in un relativismo storicistico e invertebrato².

Per gran parte di questo suo corso Adorno si dedica a un esame dei concetti chiave della filosofia aristotelica costruendo continuamente paralleli con il resto della filosofia occidentale (da Tommaso a Cartesio, da Kant a Hegel e Marx, da Schelling a Husserl). Mettendo in evidenza le tensioni della filosofia aristotelica, Adorno mostra che la filosofia occidentale ha parlato per molti secoli la lingua di Aristotele, spesso senza saperlo³. Nello Stagirità, infatti, sono enucleabili via via, a seconda dei casi: determinismo, teleologia, idealismo oggettivo, empirismo, astrazione della forma, materialismo, teologia. Il limite di Aristotele sta proprio nel non conferire a queste tensioni la forma della contraddizione speculativa: in poche parole, in Aristotele manca la dialettica; la mediazione è pensata esclusivamente in termini quantitativi come μεσότης, via di mezzo, punto di compromesso⁴. Quella separazione che tagliava orizzontalmente i piani di realtà individuati da Platone torna a riproporsi anche in Aristotele su un piano verticale, in quella rigida fissità che distingue potenza e atto, materia e forma, causa materiale e causa formale, essenza e fenomeno. Ciononostante, Adorno riconosce ad Aristotele l'indubbio merito di aver definito le coordinate fondamentali della speculazione metafisica. La più fondamentale di queste è senza dubbio quella relativa al rapporto tra forma e materia, dietro al quale si possono arrivare a scorgere i grandi temi della filosofia: l'essere, Dio, l'immortalità, ecc.

Ora forse potete comprendere – dice Adorno ai suoi studenti – che la metafisica – e perciò vi ho esposto in modo relativamente dettagliato la struttura della *Metafisica* aristotelica – non consiste quindi, come vi appariva in un primo momento quando vi ho elencato in una lista rapsodica i cosiddetti temi fondamentali della metafisica, nel trattare isolatamente questi temi; *ma la metafisica è ogni volta il loro rapporto strutturale e in fondo la tendenza alla loro unificazione e al loro sistema*⁵.

Questa perpetua oscillazione tra apertura critica e chiusura in una prospettiva sistematica (la totalità chiusa e conservatrice) sembra rappresentare il canone dell'esperienza metafisica occidentale. Alle sue spalle, Adorno

² Si noti, in aggiunta, che per Adorno, l'assunzione rigida della distinzione tra genesi e validità determina il carattere dicotomico e reificato della gnoseologia moderna – il riferimento è, nello specifico, a Husserl: cfr. Adorno (2004, 103-117).

³ Cfr. Adorno (2006, 93-94).

⁴ Cfr. Ivi (57).

⁵ Ivi (91).

pare individuare una matrice teorica che si sovrappone (andando forse addirittura più a fondo sul piano speculativo) a quella tra materia e forma: il rapporto tra essenza e parvenza. Se in Platone l'esercizio filosofico di decostruzione critica del concreto empirico prendeva le mosse dalla posizione per cui 'ciò che è non è ciò che appare', con Aristotele la questione si complica e si gettano le basi per una nuova indagine filosofica attorno al nesso reticolare, via via sempre più stretto, che lega l'essenza e la sua manifestazione. Un'indagine filosofica che troverà un importante punto di approdo in Hegel (per cui, in sintesi, 'ciò che è *non è solo* ciò che appare, *ma anche*') e nella teoria del feticismo elaborata da Marx.

Agli occhi di Adorno, questi sono i lineamenti fondamentali della metafisica: pensare in termini concettuali il rapporto tra essenza e manifestazione; un rapporto dialettico in cui l'eccedenza si può collocare di volta dal lato dell'una o dell'altra, ma mai viene a recidere la posizione necessaria di una relazione mediata tra le due. Si tratta di un itinerario filosofico da rimasticare e digerire nuovamente, da ripensare in termini critici. Un itinerario che, però, si è interrotto bruscamente nel corso del Novecento, alla luce di una congiuntura storica particolare e di un'esperienza epocale senza precedenti.

2. La metafisica dopo Auschwitz

Questa rottura è *rappresentata* dall'esperienza storica di Auschwitz. Dopo Auschwitz (da intendersi dal punto di vista del per-noi), secondo Adorno, è divenuto impossibile fare metafisica, cioè provare a giustificare un ordine sistematico, razionale e giusto del mondo, "sollecitare la positività di un senso dell'essere"⁶. "Per nessun uomo – continua Adorno – a cui non sia morto l'organo dell'esperienza, il mondo *dopo* Auschwitz, cioè il mondo in cui Auschwitz fu possibile, non può più essere lo stesso"⁷. Se, infatti, la metafisica precedente, nel suo costante intreccio di critica e conservazione, era tanto ideologia, quanto, potenzialmente, la sua critica, dopo Auschwitz la metafisica è ormai relegata al solo ambito dell'ideologia. In un mondo in cui la logica del dominio esce allo scoperto non c'è più posto per una teodicea – la razionalità della divisione capitalistica del lavoro che occultava l'irrazionalità del dominio della produzione di plusvalore sulla vita umana disvela il suo reale carattere mortifero: con Auschwitz, alle merci come scopo della produzione si accompagnano i cadaveri. Il carattere occulto

⁶ Ivi (123).

⁷ Ivi (125).

e sotterraneo del dominio dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura che contraddistingueva il mito della razionalità illuministica si è adesso disvelato: non c'è più spazio per alcun senso progressivo della cultura – la cultura è barbarie. Di fronte a questo stato di cose, alla metafisica non è rimasta altra possibilità che lasciare il mondo a se stesso: è l'esodo della ragione, l'abbandono di ogni razionalità e l'approdo alla prospettiva mistica e heideggeriana del 'solo un Dio ci può salvare'⁸. "Nel pensiero metafisico si è infranta la sua tradizionale compatibilità con l'esperienza intramondana"⁹. Così, nella metafisica tramontano le condizioni di possibilità per l'espressione concettuale del rapporto tra essenza e manifestazione, tra forma e contenuto dei fenomeni. La metafisica del dopo-Auschwitz abbandona la ricerca delle mediazioni e diviene il dominio astratto di due forme diverse di immediatezza:

a) *l'immediatezza dell'ontologia*: heideggerianamente, si ontologizza (e di conseguenza, si naturalizza ed eternizza) ogni esistenziale al di là di ogni sua storicità specifica – ci collochiamo solo nell'*aldilà*;

b) *l'immediatezza del fenomeno*: in continuità con lo spirito positivista, il pensiero si concentra sulla semplice raccolta di dati empiricamente rilevabili e quantitativamente misurabili, senza alcuna analisi formale-qualitativa e genetica.

L'antinomia tra essenza profonda e sua manifestazione si irrigidisce così in due diversi atteggiamenti, di segno diverso, ma ugualmente arbitrari e unilaterali. Si assiste, in questo orizzonte, anche a un nuovo mutamento significativo dell'ideologia dominante. Se precedentemente lo spirito *whiggish* tendeva a occultare lo sfondo barbaro che contrappuntava il progresso della civiltà, adesso il corso della civilizzazione mostra, e in un certo senso rivendica come proprio punto di forza, il suo selvaggio cinismo: è l'epoca delle gloriose e tragiche imprese del Vietnam, della legalizzazione della tortura a scopi politici, della necessità della barbarie imperialistica, della repressione dura dei movimenti per i diritti civili e sociali. Il male è banale, ma soprattutto – sostiene Adorno – viceversa: la banalità reificata della vita di tutti i giorni espone in ogni suo poro i segni del male¹⁰. E qui assistiamo all'aprirsi di nuovi spazi nella logica specifica che contraddistingue il campo dell'ideologia nella sua autonomia relativa: proprio perché è venuta meno qualsiasi forma di riflessione dialettica sul rapporto tra essenza e manifestazione, si tende sempre a pensare questi due lati nella loro separazione e in questo modo sorge la logica del 'dietro c'è sempre qualcosa', per cui

⁸ Cfr. Heidegger (2011).

⁹ Adorno, (2006, 127).

¹⁰ Cfr. Adorno, (2006, 139).

la verità non è mai ciò che appare. E così la riproduzione degli attuali rapporti di forza passa attraverso una specifica forma ideologica: il dominante mostra la propria nudità (non ha più bisogno di nascondere il fondamento diabolico che definisce la sua vera natura), e proprio in questo suo mettersi a nudo si produce quella strana illusione ottica per cui lo si continua a vedere vestito. Dietro, infatti, ci *deve* sempre essere qualcosa: una ragione profonda, una radice occulta per cui ciò che appare non è ciò che è.

Nella cornice di quella che Adorno chiama la 'metafisica dopo Auschwitz' si può individuare una delle matrici teoriche fondamentali dei caratteri dell'ideologia contemporanea: con la scomparsa della relazione tra essenza e parvenza, la dissimulazione diviene la legge della riproduzione reale dei rapporti sociali e di produzione dominanti¹¹. In questo universo, gli apparati ideologici veicolano le rappresentazioni più perverse assumendo una logica altrettanto perversa: essi nascondono la loro essenza manifestandola allo stesso tempo nella sua forma più pura – l'occultamento passa attraverso la manifestazione di ciò che si intende nascondere. Decostruire criticamente questo stato di cose richiede l'esercizio di una critica filosofica in grado di accettare tutto il peso della contraddizione, di farsene carico abbracciando un metodo dialettico incline a fare i conti con quel negativo che contrappunta la costituzione sincronica dei rapporti reali e delle loro forme di riproduzione. Al pensiero critico, in altre parole, si richiede di calarsi nelle scissioni del nostro tempo, le quali sembrano addensarsi su tre fronti: a) la produzione di una soggettività individuale sempre più frammentata, dispersa e ipertrofica; b) il costituirsi di un'oggettività sociale spettrale; c) la relazione di separazione e, contemporaneamente, di solidale compresenza tra queste due.

3. Neoliberalismo e mistificazione storica

A partire dall'inizio del nuovo millennio, la realtà in molti dei suoi aspetti principali (e in particolare quello economico, sociale e politico) si è presentata come un progressivo processo di erosione di un ordine che, con la fine della guerra fredda e la caduta del muro di Berlino, sembrava ormai raggiunto in maniera stabile, quanto meno per il mondo occidentale. Il terrorismo, la diffusione di conflitti bellici che rievocano i momenti più bui del secolo breve, la crisi economica e, infine, la crisi climatica e quella

¹¹ Sia chiaro che queste nuove forme continuano ad accompagnarsi anche alle vecchie e si combinano diversamente con esse, arrivando addirittura a sovradeterminarle, a seconda delle congiunture specifiche.

pandemica hanno, in un certo senso, ratificato il carattere illusorio e ideologico di quel mondo pacificato promesso alle porte del XXI secolo¹². Rievocando l'angelo della storia di Walter Benjamin, si potrebbe suggerire che dietro la configurazione di un tanto auspicato progresso siamo arrivati a scorgere un affastellarsi di rovine.

A fronte di un'incapacità strutturale della politica e delle classi dirigenti di riportare un ordine in questo stato di disordine, l'orizzonte rappresentazionale della coscienza comune ha subito un cambiamento significativo, all'interno del quale la categoria di crisi ha assunto un peso specifico rilevante che ha investito di nuovi interrogativi storici, etici ed epistemologici non solo i lati più regressivi della contemporaneità, ma anche quelli apparentemente più progressivi e ricchi di promesse (si pensi allo scetticismo diffuso riguardante biologia, medicina, sviluppo tecnologico, intelligenza artificiale).

In una realtà sociale in cui si sono dissolti i corpi intermedi tradizionali, gli individui, quasi disarmati di fronte alle sfide della contemporaneità, sono stati chiamati a ristrutturare radicalmente i propri meccanismi affettivi e i flussi emotivi, oltre che a tornare a riflettere sulla storicità dei condizionamenti delle loro esistenze. Una volta accettati il disordine e la complessità della crisi come un dato di fatto (una crisi in cui si fa concreta la possibilità della fine dell'umanità), siamo entrati in un'epoca in cui gli individui, nella prospettiva di trovare un nuovo ordine e un senso nella realtà caotica che li circonda, hanno fatto i conti, consapevolmente o meno, con quell'inteleiatura complessa e articolata che definisce i rispettivi destini personali¹³.

Sintomatico di questo stato di disordine generalizzato è il processo che ha visto una decisa ridefinizione della struttura narrativa dell'immaginario collettivo¹⁴. In questo contesto, secondo alcuni osservatori, a emergere in prima battuta è stata una sorta di ipertrofia dell'io, in base alla quale il soggetto, nell'epoca del perenne 'presentismo'¹⁵, ha progressivamente ricondotto a se stesso i molteplici aspetti dell'oggettività. Si tratta di un fenomeno che, come ha recentemente notato anche Enzo Traverso¹⁶, ha colpito in particolar modo il senso della storicità delle narrazioni (letterarie, ma non solo) e il modo di fare storiografia, arrivando a sovvertire le consuete

¹² È lo scenario definito dalle tre catastrofi (ambientale, geo-politica, psico-antropologica) messe a fuoco da Finelli, Gatto (2024, cap. 1).

¹³ Cfr. Bodei (2002).

¹⁴ Su questo si rimanda agli ormai classici Harvey (1989) e Jameson (1991).

¹⁵ Cfr. Hartog (2007).

¹⁶ Cfr. Traverso (2022).

distinzioni tra storia e memoria e a dissolvere lo stesso concetto di epoca in un'appendice dell'io, disperso e pluristratificato¹⁷. Il modello post-moderno della narrazione è il grande ponte che fa sfumare i confini tra (auto) biografia e storiografia, producendo così effetti culturali devastanti: si perde il senso della storicità e dei suoi diversi livelli di astrazione, così come si perde la complessità dei processi storici collettivi; al loro posto troviamo un'esposizione della storia sempre più intimista, che, di riflesso, tende a esagerare in forma iperbolica il ruolo giocato dagli individui nella storia¹⁸.

Un simile processo non è piovuto dall'alto, ma, come suggerito più sopra, è esito di un'epoca di ristrutturazione ideologica e sociale. Scrive, a tal proposito, Traverso:

la scrittura soggettivista della storia non può essere scissa dall'avvento dell'individualismo come uno dei tratti fondamentali del nuovo ordine del mondo. In altri termini, esiste un rapporto tra le nuove forme di scrittura del passato e il regime di storicità neoliberale che stiamo vivendo. Il processo spasmodico di "accelerazione" del nostro tempo, con le sue incessanti innovazioni tecnologiche che sconvolgono i ritmi di vita e comprimono le temporalità sociali, sembra aver annientato alcune forme di espressive della soggettività intellettuale che ci parevano, fino a un'epoca recente, immutabili¹⁹.

Sorge a questo punto la necessità di allargare il nostro orizzonte e chiedersi se un simile fenomeno, oltre quale esito della storicità neoliberale, non possa essere spiegato anche sulla base di una matrice strutturale più profonda immanente al prisma della modernità capitalistica, secondo la quale gli esseri umani perdono la consistenza di soggetti e si ritrovano ridotti a funzioni impersonali di una totalità sociale che insieme li trascende

¹⁷ Il romanzo *Austerlitz* di W.G. Sebald è una sorta di caso paradigmatico per questo tipo di letteratura post-moderna. Questo romanzo non segue una struttura narrativa lineare, ma frammentata: pezzi di storia napoleonica si sovrappongono ai ricordi personali del protagonista, Jacques Austerlitz, contribuendo in qualche modo a scongelarli. Così la storia delle vicende dell'impero napoleonico diventa una sorta di appendice dell'io disperso di Austerlitz, un vecchio professore di storia dell'architettura alla disperata ricerca della propria identità infantile, un rimosso che viene ristrutturandosi come un elemento originario e fantasmatico che guida in maniera sotterranea l'intera struttura narrativa. A garantire la reciproca traducibilità tra le vicende napoleoniche e i ricordi del protagonista troviamo le strutture architettoniche di edifici ottocenteschi come stazioni, tribunali, carceri, distretti militari, che si stagliano sulle pagine dei taccuini del protagonista come entità storiche individuali dal denso significato simbolico. Cfr. Sebald (2006).

¹⁸ Si può forse seguire Traverso (2022) anche in questo e attribuire a questa tendenza il successo e la diffusione crescente riscontrati negli anni recenti da prodotti culturali come i *biopic*, le *docufiction*, le *docuserie*, ecc.

¹⁹ Ivi (55).

e li fonda; una totalità sociale in grado di produrre una nuova realtà fantasmagorica, illusoria e, allo stesso tempo, effettuale – in altre parole: una realtà feticistica e irrazionalmente razionale.

4. La fantasmagoria del capitale

Walter Benjamin è stato il pensatore critico che più di altri ha interpretato la modernità come una costellazione di fantasmagorie. Anche semplicemente scorrendo le pagine della sua grande opera incompiuta dedicata ai *“Passages” di Parigi*, ci troviamo di fronte a una carrellata di fantasmagorie riguardanti aspetti assai diversificati della realtà sociale: la cultura, la tradizione, il progresso, l'uguaglianza, l'ideologia, l'immaginario collettivo e individuale. Per quel che riguarda quest'ultimo, scrive Benjamin, “la fantasmagoria è il correlato intenzionale dell'esperienza vissuta”²⁰. Ciò significa che la fantasmagoria è l'oggetto dell'*Erlebnis*, e cioè non di un'esperienza qualsiasi, ma di un'esperienza significativa del vissuto individuale. La fantasmagoria rappresenta, dunque, al tempo stesso l'oggetto e un condizionamento sempre operante della sintassi narrativa di quella soggettività individuale che più sopra abbiamo definito dispersa, frammentata e ipertrofica. L'orizzonte fantasmagorico, che sovradetermina tanto l'immaginario collettivo quanto quello individuale, tramuta i processi strutturali del divenire storico in un collage di esperienze soggettive (apparentemente) significative – significative, si badi bene, proprio perché *vissute*, e cioè espressione di quel fondamento ideologicamente metafisico, autentico e originario che è la vita.

La natura proteiforme della fantasmagoria benjaminiana, dunque, ci permette di mettere in relazione la reificazione fantasmagorica caratterizzante le torsioni soggettiviste dell'immaginario collettivo e individuale con il carattere di feticcio strutturale prodotto dai rapporti capitalistici quale esposto da Marx nel primo libro del *Capitale*²¹. Sono, infatti, le pagine

²⁰ Benjamin (2010, 874).

²¹ Seppur a margine, è comunque necessario puntualizzare la distinzione, teoricamente rilevante, esistente in Marx tra carattere di feticcio e feticismo. Il carattere di feticcio è attribuibile al rapporto capitalistico e alla reificazione che lo porta a cristallizzarsi in una cosa rimuovendo la processualità genetica che sta alle sue spalle. Il feticismo è, invece, la maniera in cui il carattere di feticcio si presenta nelle opere degli economisti (naturalizzazioni ed eternizzazioni), nell'immaginario collettivo, nell'ideologia, ecc.

marxiane dedicate al feticismo a costituire una fonte decisiva per l'elaborazione benjaminiana del concetto di fantasmagoria²².

Il fenomeno del feticismo è, secondo l'analisi marxiana, "il *rapporto sociale* determinato *degli uomini* stessi che [...] assume per essi la forma fantasmagorica di un *rapporto di cose*"²³. Dunque, gli esseri umani producono attivamente delle relazioni, ma nel modo di produzione capitalistico tali relazioni sembrano cancellare il loro carattere umano, acquistano vita propria e dominano gli individui trasformandoli in semplici maschere portatrici di determinazioni sociali astratte. In questo quadro, non più gli esseri umani, ma i loro prodotti (la merce, il denaro, il capitale, ecc.) sono i soggetti dell'azione sociale. Così, i rapporti tra persone assumono la forma di un rapporto tra cose e, viceversa, i rapporti tra cose assumono la forma di rapporti sociali. Su queste basi sorge la *fantasmagoria del capitale*.

Questa parvenza feticistica delle forme capitalistiche non è frutto dell'arbitrio, ma è un aspetto strutturale. La parvenza feticistica è espressione necessaria di un'inversione che trova le proprie ragioni di fondo nell'essenza del rapporto di capitale. Tale parvenza è, dunque, in termini adorniani, vera e falsa allo stesso tempo. Falsa, perché frutto di un rovesciamento basato sulla naturalizzazione dei rapporti capitalistici; vera, perché interviene nella costruzione della realtà capitalistica determinandone le forme espressive (i suoi effetti sono reali e tangibili). I rapporti capitalistici creano dunque un "mondo stregato, deformato e capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame le Terre*, come caratteri sociali e insieme come pure e semplici cose"²⁴. Questi fantasmi sono delle astrazioni sociali, dietro le quali si celano dei rapporti; esse prendono possesso di corpi materiali e ne mutano la natura. Il mondo capitalistico si presenta, dunque, come una realtà fantasmatica e oggettiva allo stesso tempo, in cui il morto domina sul vivo.

L'orizzonte fantasmagorico aperto dalla teoria del feticismo ci immette in un mondo rovesciato di incantesimi e fantasmi, in cui non solo non viene negata la realtà oggettiva dei mostri, ma si manifesta la loro capacità di produrre un immaginario realmente mostruoso. In questo quadro, allora, è possibile tentare leggere *Il capitale* come un romanzo gotico e aprire così

²² Cfr. Markus (2001). Per un approfondimento delle fonti e dei significati del concetto di fantasmagoria in Benjamin si veda Cohen (1989). Per una disamina dell'evoluzione del concetto di fantasmagoria nell'Ottocento cfr. Castle (1988).

²³ Marx (2024, 77).

²⁴ Marx (1968, 943).

uno spazio di riflessione sulla potenza euristica e critica delle immagini letterarie impiegate da Marx²⁵.

L'esposizione del *Capitale*, infatti, è ricorsivamente contrappuntata da una serie di immagini gotiche: morti viventi, lupi mannari, fantasmi, vampiri, mostri tecnologici alla Frankenstein. Il fatto che *Il capitale* di Marx presenti così tante affinità con la letteratura gotica non è forse casuale. Le immagini gotiche, infatti, si prestano molto meglio di altre a esprimere il tasso di reificazione feticistica che si sprigiona a partire dai rapporti sociali moderni. Dietro ai mostri della letteratura gotica e horror, infatti, si nascondono sempre delle relazioni (spesso rimosse o cancellate). L'immaginario gotico presente nel *Capitale* ha una sua peculiarità: i mostri, qui, non sono metafore, ma esistono realmente – nella fantasmagoria capitalistica essi lasciano le loro impronte sulla terra.

Quelle immagini che alla superficie appaiono come metafore o analogie si prestano, forse meglio, a essere interpretate come 'figure', precisamente nel senso definito da Eric Auerbach nei suoi *Studi su Dante*²⁶. Di queste, infatti, le immagini gotiche marxiane sembrano avere le caratteristiche essenziali:

²⁵ Sul valore delle figure gotiche adottate da Marx nella critica dell'economia politica e il rapporto tra capitalismo e immaginario horror cfr.: Moretti (1988), Hatem (2004), Neocleous (2005), McNally (2011), Bellofiore (2015), Bihl (2021a), Bihl (2021b). Più in generale, sul rapporto tra Marx e la letteratura si vedano: Praver (2021), Silva (1973), Santarone (2018).

²⁶ Cfr. Auerbach (1999). Sul retaggio hegeliano del concetto di 'figura' elaborato da Auerbach si veda quanto scritto recentemente in Chiereghin (2024). Agli studi di Auerbach dedicati alla nozione di 'figura' ha fatto riferimento anche Nuzzo (2018), in un volume dedicato a un 'approccio obliquo', per via letteraria, alla *Scienza della logica* di Hegel. In una parte del libro dedicata alla tematizzazione del rapporto tra le figure della *Fenomenologia dello spirito* e le forme della *Scienza della logica* di Hegel, Nuzzo ci invita a prendere in considerazione la fortuna incontrata dal concetto di 'figura' nella cultura tedesca. All'interno di questa contesto, tre autori sembrano avere un particolare rilievo: Lutero, Goethe e, ovviamente, Hegel. La genealogia definita da questi autori – che trova un punto di condensazione e sintesi proprio nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel – definisce le seguenti caratteristiche della 'figura': 1) la figura ha un carattere terreno e appartiene al mondo reale. Il suo status epistemologico e ontologico richiede in ogni caso la mediazione dell'ideale, di qualcosa di astratto che la eccede e che trova espressione in essa. La figura, dunque, eccede il reale, ma allo stesso tempo lo abita e ne mostra il significato immanente; 2) la figura indica sempre una struttura dinamica colta all'interno di una cornice attiva più ampia; 3) la struttura della figura indica il processo nel quale l'individualità è costituita come una funzione di una totalità organica, e nella quale tale totalità si realizza, si arricchisce e diventa concreta. Nel presente contributo si è seguito una simile prospettiva, nella convinzione che anche la critica marxiana si ponga in continuità con la genealogia delineata da Nuzzo.

a) *concretezza materiale*: le figure gotiche hanno una loro esistenza materiale nella realtà naturalizzata del modo di produzione capitalistico; pur non essendo immediatamente corporee, queste figure astratte mantengono comunque una loro concretezza;

b) *esaustive in sé*: si tratta di immagini ben definite, che esprimono dei rapporti senza rimandare ad altro (non sono metafore, allegorie o simboli, ma figure);

c) *carattere anticipatorio*: nella loro figuralità, queste immagini esprimono tendenze immanenti alla realtà sociale: hanno il valore di quella che potremmo chiamare una memoria dal futuro.

5. Dal feticismo del capitale al feticismo della soggettività

Come ha scritto Mark Fisher, uno degli osservatori più acuti della crisi presente, “la descrizione più accurata del capitale ha un che di romanzo gotico: il Capitale è un parassita astratto, un vampiro insaziabile, uno zombie infetto. Ma la carne viva che trasforma in lavoro morto è la nostra. Gli zombie che contagia siamo noi”²⁷. Il feticismo del capitale, dunque, divora, sussume e dissolve il soggetto umano nel suo corpo così come nello spazio interiore coincidente con la sua coscienza. In questo senso, “la fantasmagoria costituisce il negativo della razionalità moderna. Non la sua negazione. Il suo calco. Il progetto cartesiano di fondazione della razionalità sulla certezza dell’*ego cogito* viene messo in scacco”²⁸.

Ciò non significa che il soggetto umano scompaia definitivamente dalla scena. Preso nelle trame complesse di una società feticisticamente (dis)ordinata, esso finisce per perdere consistenza e confini e assumere uno stato rarefatto e immaginario. In questo senso è spiegabile quell’ipertrofia dell’io messa in rilievo più sopra: frammento tra i frammenti, questa soggettività dissolta e rarefatta può ritrovare un senso esistenziale solo richiudendosi atomisticamente in se stessa e tessendo una trama narrativa immaginaria, in cui la realtà esterna è smontata e ridotta a una sua appendice. Si tratta di un elemento riconducibile a una sorta di feticismo della soggettività, che caratterizza la nostra società della crisi, e che riguarda non solo la produzione immaginaria di soggettività personali, ma anche la costruzione ideologica di quelle soggettività sovrapersonali e occulte che popolano le narrazioni dei complottismi dilaganti negli ultimi anni.

²⁷ Fisher (2017, 48)

²⁸ Tomba (2011, 177-178).

È in questa direzione che le considerazioni adorniane sulla metafisica aristotelica necessitano di essere riprese in un orizzonte in grado di articolare l'ontologia pluralistica di Aristotele con la logica dell'essenza hegeliana e le note marxiane sul feticismo. Il nesso tra essenza e parvenza – che questi tre pensatori hanno affrontato secondo un approccio dialettico in base al quale la parvenza non è mera illusione, ma esito necessario, per quanto parziale e unilaterale, dell'essenza – resta un punto cruciale per una teoria critica della società capitalistica e del feticismo della soggettività in essa dilagante.

6. Essenza e parvenza dello *übergreifendes Subjekt*: il capitale-rapporto e il capitale-cosa

Come messo in rilievo da Cesare Luporini²⁹, si può ritenere che la lezione più generale che Marx abbia ricavato da Hegel sia quella di considerare ogni immediato come un risultato mediato da una specifica processualità morfologica prodotta dalla relazione che si instaura tra le forme. In questo modo l'epistemologia critica di Marx è in grado, da un lato, di rimuovere il velo feticistico in cui rimane intrappolata l'economia politica, dall'altro lato, di comprendere la stessa genesi necessaria della parvenza feticistica³⁰. Il dato è un risultato, un effetto di struttura. Ed è su questo fronte che Marx può individuare la contraddizione necessaria che costituisce la determinazione formale del capitale: quella di un rapporto strutturale che si presenta alla maniera di una cosa. Così il capitale si pone come soggetto processuale nel suo costituirsi come un universale che si particularizza. Marx parla a tal proposito di *übergreifendes Subjekt*. L'utilizzo marxiano del verbo tedesco *übergreifen* ha ascendenze hegeliane:

In Hegel il movimento dello *übergreifen* è riconducibile a quello del concetto universale, il quale è presso di sé nel suo altro, è appunto “un rapporto di sé al *different* solo come a *se stesso*”. Nel suo farsi altro il concetto universale non esaurisce se stesso; l'altro è soltanto un suo particolare modo di esistenza; esso è se stesso proprio in questo suo farsi altro, in questo suo particularizzarsi. Il verbo

²⁹ Cfr. Luporini (2022).

³⁰ E in questa operazione Marx ci pare porsi in continuità con quanto scrive Hegel nella *Logica* dell'*Enciclopedia*: “l'essenza deve necessariamente *manifestarsi* (*erscheinen*). Il suo apparire (*Scheinen*) in essa è il superamento di sé per farsi immediatezza che come riflessione-in-sé è tanto *consistenza* (materia) quanto *forma*, riflessione-in-altro, consistenza che *si supera*. L'apparire (*Scheinen*) è la determinazione mediante la quale l'essenza non è essere, ma è essenza, e l'apparire che si è sviluppato è il fenomeno (*Erscheinung*). L'essenza perciò non è *dietro* o *al di là* del fenomeno, ma in quanto l'essenza è ciò che esiste, l'essenza è fenomeno” (Hegel 2004, 335).

übergreifen, che Moni nella *Scienza della logica* traduce con “invadere” e Verra nell’*Enciclopedia* con “sormontare”, indica dunque l’essere presso di sé, l’essere se stessi, proprio nel farsi altro da sé; esso è, in sostanza, il movimento dello sviluppo, proprio della logica del concetto, che si distingue dal semplice passare in altro, che troviamo invece nella sfera della logica dell’essere, e da quello dell’apparire in altro, che caratterizza la sfera della logica dell’essenza³¹.

Il capitale come *übergreifendes Subjekt* è allora un rapporto che struttura e informa l’altro da sé; la sua attività, pur ricordando quella di un io, non può essere in alcun modo ridotta a questa³². Il capitale si comporta come un soggetto perché è costante autoriferimento: ingloba l’altro entro i propri confini e, senza esaurirsi mai nella fissità delle proprie determinazioni, riesce sempre a confermarsi e affermarsi nell’altro da sé³³.

In questa cornice di un soggetto che è tale proprio perché si costituisce come rapporto, si può comprendere perché “il vero limite della produzione capitalistica è *il capitale stesso*”³⁴. L’ostacolo, infatti, si istituisce in relazione a un confine o limite, e cioè in relazione a un rapporto tanto posto dal capitale stesso quanto immanente alla sua natura³⁵. La determinazione totalitaria e autoreferenziale del capitale ne disvela anche quella natura auto-contraddittoria, che si costituisce tra il capitale come cosa (una delle tante condizioni oggettive della produzione) e come processo. Una dimensione contraddittoria già inquadrata più sopra nelle parti dedicate al carattere feticistico del capitale e allo *übergreifendes Subjekt*. Quella tra il capitale-cosa e il capitale-rapporto è una contraddizione che si muove a un livello di astrazione diverso rispetto a quello in cui si istituisce l’antago-

³¹ Redolfi Riva, Taccola (2022, XVI-XVII).

³² In relazione al concetto di soggettività come autoriferimento, si legga quanto afferma Alfredo Ferrarin: “ci sono attività soggettive non umane, e non riconducibili a un io. La soggettività cioè vale tanto per forme animali di movimento e vita, quanto per forme umane inferiori, precedenti l’insorgere dell’io cosciente (ad esempio: il desiderio, il sentimento di sé). In altre parole si ha una soggettività o un sé (*Selbst*) quando un movimento o un processo ha luogo mantenendo un centro e un autoriferimento attivo attraverso il processo di negazione dell’alterità (viceversa, l’assenza di soggettività è esemplificata da un’interazione meccanica tra forze reciprocamente esterne)” (Ferrarin 2016, 21). Attraverso Marx potremmo aggiungere al catalogo di forme di soggettività non umane quella del capitale, quale rapporto di produzione che riduce a sé e alle proprie esigenze di sviluppo tutto ciò che si trova di fronte.

³³ Sul capitale come *übergreifendes Subjekt* e sulla possibilità del suo costituirsi si vedano le importanti considerazioni sviluppate in Bellofiore (2020, 201 e ss.).

³⁴ Marx (1968, 303).

³⁵ Cfr. Calabi (1975).

nismo tra forze produttive e rapporti di produzione individuato da Marx nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*³⁶.

Credo che in un simile orizzonte concettuale sia possibile capire meglio il *kokettieren* marxiano con il lessico della contraddizione di ascendenza hegeliana, senza ricadere nelle strettoie a senso unico in cui si sono arenati molti dibattiti³⁷. Strettoie che si superano anche ritornando al rapporto tra Aristotele e Hegel. Come messo in evidenza da alcuni studi recenti, la lezione della *Metafisica* aristotelica pare sia stata decisiva per Hegel nel corso dell'elaborazione della *Scienza della logica*³⁸. Eppure Aristotele è il filosofo del principio di non-contraddizione, mentre per Hegel la contraddizione *est regula veri*. Nelle sue *Lezioni di filosofia della storia* Hegel considera l'*Organon* aristotelico come la parte più debole della filosofia dello Stagirita perché espressione della logica astratta dell'intelletto. Ma la filosofia aristotelica, per Hegel, non si riduce a questo. Nella prospettiva hegeliana il principio di non-contraddizione si limita a vietare la predicazione di contrari di una sostanza che si presenta come τὸδε τί, un questo qui³⁹. Il τὸδε τί è la prima forma, la più immediata e la meno universale, in cui secondo Aristotele possiamo definire la sostanza. Diversamente stanno le cose per le altre definizioni della sostanza, e in particolare per quella che la configura come essenza formale, struttura universale, ma non separata dalla materia; anzi, principio incarnato nella materia stessa, della quale attiva le potenzialità e supera le privazioni. A questo livello di astrazione, il terreno dicotomico dell'intelletto è abbandonato, e la sostanza si caratterizza come ἐνέργεια, attività di un'essenza che, secondo il lessico aristotelico, si caratterizza come τὸ τί ἦν εἶναι (letteralmente: ciò che era essere)⁴⁰.

³⁶ “A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale” (Marx 1957, 11).

³⁷ Si veda, a titolo di esempio, il dibattito sulla natura oggettiva della contraddizione e il rapporto Marx-Hegel che ebbe luogo su “Rinascita” nel 1962, poi raccolto in Cassano (1973).

³⁸ Cfr. Ferrarin (2001).

³⁹ Se il principio di non-contraddizione è fondamentale per parlare di una sostanza che si presenta alla maniera di una cosa particolare, esso risulta, invece, obsoleto e piatto per comprendere la costituzione di una sostanza che si pone come rapporto processuale. Si tratta di un'esigenza che affiora in Hegel durante gli anni jenesi in relazione al problema dell'identità nel giudizio speculativo: cfr. Chiereghin (2004, 13). Per una disamina approfondita del concetto di contraddizione in Hegel e dei dibattiti che ne sono nati cfr. Bordignon (2015).

⁴⁰ Scrive Aristotele in *Metafisica* 1029b13-14: “L'essenza di ciascuna cosa è ciò che

Per Hegel – secondo il quale “filosofare è spinozare” – la sostanza è da intendersi anche come rete di rapporti necessari, che si costituisce in forza delle contraddizioni immanenti, che ne strutturano la specifica forma del divenire. È in un simile orizzonte di senso che la lezione aristotelica si riattiva nella filosofia speculativa hegeliana, la quale definisce le condizioni di un pensare quale sostanza e soggetto del reale. Così, Hegel è convinto che la definizione della sostanza presupponga una definizione logico-genetica dell'essenza ravvicinabile alla definizione aristotelica del τὸ τί ἦν εἶναι, ciò che era essere. Nel τὸ τί ἦν εἶναι, infatti, si può cogliere una prospettiva temporale non semplicemente cronologica del nesso genetico tra essenza e parvenza, in cui l'essenza è proprio questo ‘era’, l'imperfetto che permane nel corso del processo genetico. Si tratta di un punto sottolineato da Hegel nell'apertura della logica dell'essenza nell'*Enciclopedia*:

Quando parliamo dell'essenza, distinguiamo da essa l'essere immediato e lo consideriamo rispetto all'essenza come semplice *apparenza*. Ma quest'apparenza non è che non ci sia affatto, non è un nulla, bensì è l'essere come superato. [...] Anche per quel che riguarda il compito e lo scopo della filosofia si suole intenderlo come dover conoscere l'essenza delle cose, nel senso appunto che le cose non devono essere lasciate nella loro immediatezza, ma si deve mostrare come sono mediate o fondate da altro. L'essere immediato delle cose viene qui rappresentato come una scorza o una cortina dietro la quale è nascosta l'essenza. [...] Nelle cose infatti c'è qualcosa di permanente, e questo è anzitutto l'essenza. Per quanto riguarda poi gli altri significati e l'uso della categoria di essenza, si può qui anzitutto ricordare che nella lingua tedesca, adoperando l'ausiliare *essere* (*Sein*), per indicare il passato ci serviamo del termine *Wesen*, in quanto chiamiamo l'essere “stato” (*gewesen*). Alla base di tale irregolarità dell'uso linguistico c'è una giusta intuizione del rapporto dell'essere all'essenza, in quanto certamente possiamo considerare l'essenza (*das Wesen*) come l'essere passato; a questo proposito però c'è ancora soltanto da osservare che ciò che è passato non per questo è negato astrattamente, ma è soltanto superato e, quindi, al tempo stesso, conservato⁴¹.

Lungo questo itinerario Marx ha ripreso la questione della contraddizione quale determinazione di forma che interviene nella costituzione del capitale insieme come soggetto processuale e come cosa. Alla superficie della società, infatti, il capitale si manifesta come un *questo*, un oggetto dato nella sua immediatezza. Un oggetto tanto vero (in quanto una determinata merce, una determinata somma di denaro, un macchinario, ecc. sono, ciascuno di per sé, capitale), quanto falso giacché la determina-

quella cosa è per se stessa”. Ma l'originale greco è “ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ'αὐτό”, e cioè, tradotto alla lettera, “ciò che era essere è ciò che si dice per sé” (Aristotele 2000, 295-296).

⁴¹ Hegel (2004, 307-308).

zione capitalistica non si esaurisce in una cosa, ma in un rapporto che di cui la cosa è solo un momento unilaterale. L'unilateralità di questo momento, però, è rimossa dal carattere feticistico del rapporto capitalistico, grazie al quale "il movimento di mediazione scompare nel proprio risultato e non lascia tracce dietro di sé"⁴². Nella società capitalistica, la realtà fenomenica e superficiale è illusoria, dominata da astrazioni che assumono il ruolo di soggetti attivi riducendo gli esseri umani a semplici portatori di determinazioni sociali. Astrazioni in quanto risultati, che però cancellano il proprio processo genetico. Esse sembrano spuntare dal nulla come forme autonome, per una pura magia. Eppure questa parvenza è tanto illusoria, quanto necessaria e reale – senza di essa il capitale non può sussistere. Per concettualizzare questa struttura del capitale è necessaria un'epistemologia critica in grado di tenere insieme essenza e parvenza e mettere a fuoco le figure della contraddizione che mediano il loro rapporto.

Se, come sostenuto da Adorno nelle lezioni da cui siamo partiti, la considerazione della mediazione tra essenza e parvenza rappresenta il crinale costitutivo di buona parte della metafisica occidentale, allora, oggi più che mai, appare necessario rifarsi ai punti più alti di questa tradizione. Tenendo conto, in prima battuta, che quando si suggerisce di orientarsi in una prospettiva metafisica, lo si fa alla luce di quella sua possibile rifondazione materialistica suggerita dagli autori cui si è fatto riferimento nel corso di questo articolo. Una rifondazione che coincide con la possibilità di pensare una soggettività astratta e reale, che si costituisce proprio in forza delle contraddizioni che mediano la sua essenza processuale e il suo manifestarsi come cosa. È questa la matrice di quella fantasmagoria che, sprigionandosi come forza immateriale ma oggettiva *sub specie capitalistica*, domina in maniera totalitaria ogni aspetto della riproduzione sociale. Di essa si possono cogliere tracce evidenti in quella dissociazione tra essenza e parvenza che condiziona così pesantemente l'immaginario collettivo e individuale contemporaneo e che, riflessa in ipertrofie soggettiviste e reificazioni de-storicizzanti, occulta la carneficina umana e la devastazione ambientale proiettandole sui nostri schermi.

⁴² Marx (2024, 96).

Bibliografia

- Adorno T.W. (2004), *Metacritica della teoria della conoscenza*, a cura di F. Riccio, Milano: Mimesis.
- (2006), *Metafisica. Concetto e problemi*, a cura di S. Petrucciani, Torino: Einaudi.
- Aristotele (2000), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani.
- Auerbach E. (1999), *Figura*, in Auerbach D., *Studi su Dante*, tr. it. di M. L. De Pieri Bonino, Milano: Feltrinelli, 176-226.
- Bellofiore R. (2015), *Chrysalis and Butterfly, Ghost and Vampire. Marx's Capital as the 'Gothic' Critical Political Economy of Zombie Capitalism*, in Farris S. (ed.), *Returns of Marxism. Marxist Theory in a Time of Crisis*, Amsterdam: IIRE, 41-62.
- (2020), *Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Benjamin, *I «Passages» di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, Torino: Einaudi.
- Bihl A. (2021a), *Le vampirisme du capital I*, “A l'encontre”, <https://alencontre.org/laune/le-vampirisme-du-capital-i.html> [ultima consultazione: 30/04/2024].
- (2021 b), *Le vampirisme du capital II*, “A l'encontre”, <https://alencontre.org/ecologie/le-vampirisme-du-capital-langle-mort-de-lanalyse-marxienne-ii.html> [ultima consultazione: 30/04/2024].
- Bodei R. (2002), *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano: Feltrinelli.
- Bordignon (2015), *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Pisa: ETS.
- Calabi L. (1975), *Su “barriera” e “limite” nel concetto del capitale*, “Critica marxista”, XIV, 2-3: 55-69.
- Cassano F. (1973), *Marxismo e filosofia in Italia (1958- 1971). I dibattiti e le inchieste su “Rinascita” e il “Contemporaneo”*, Bari: De Donato, 157-248.
- Castle T. (1988), *Phantasmagoria: Spectral Technology and the Metaphorics of Modern Reverie*, “Critical Inquiry”, XV, 1: 26-61
- Chiereghin, *Gli anni di Jena e la “Fenomenologia”*, in Cesa C. (a cura di), *Guida a Hegel*, Roma-Bari: Laterza, 3-38.
- (2024), *Nota su i presupposti concettuali dell'interpretazione hegeliana di Dante*, Padova: Padova University Press.
- Cohen M. (1989), *Walter Benjamin's Phantasmagoria*, “New German Critique”, 48: 87-107.

- Ferrarin A. (2001), *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2016), *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Roma: Carocci.
- Finelli R., Gatto M. (2024), *Il dominio dell'esteriore. Filosofia critica della catastrofe*, Roma: Rogas Editore.
- Fisher, *Realismo capitalista*, a cura di V. Mattioli, Roma: NERO.
- Hartog, *Regimi di storicità: presentismo e esperienze del tempo*, tr. it. di L. Asaro, Palermo: Sellerio.
- Harvey D. (1989), *The condition of postmodernity: An enquiry into the Origins of Cultural Change*, Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Hatem J. (2004), *Marx et Dracula*, “Studia Universitatis Babes-Bolyai”, XLIX, 1-2: 213-229.
- Heidegger M., *Solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, a cura di A. Marini, Milano: Guanda.
- Hegel G.W.F. (1994), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Parte prima, La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino: UTET.
- Jameson F., *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, Durham: Duke University Press.
- Luporini C. (2022), *La merce come soggetto reale. Sulla discussione di Marx con Hegel*, in Luporini C., *Libertà e strutture. Scritti su Marx (1964-1984)*, a cura di R. Croce, Pisa: Edizioni della Normale, 29-70.
- McNally D. (2011), *Monsters of the market. Zombies, Vampires and Global Capitalism*, Leiden-Boston: Brill.
- Markus G. (2001), *Walter Benjamin or: The Commodity as Phantasmagoria*, “New German Critique”, 83: 3-42.
- Marx K. (1957), *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Mezzomonti Cantimori, Roma: Editori Riuniti.
- (1968), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo*, tr. it. di M. L. Boggeri, Roma: Editori Riuniti.
- (2024), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di R. Fineschi, Torino: Einaudi.
- Moretti F. (1988), *Dialectic of fear*, in F. Moretti, *Signs taken for wonders*, London – New York: Verso, 83-108.
- Neocleous M. (2005), *The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism*, Cardiff: University of Wales Press.
- Nuzzo A. (2018), *Approaching Hegel's logic obliquely: Melville, Molière, Beckett*, Albany: SUNY Press.
- Prawer S.S. (2021), *Marx e la letteratura mondiale*, a cura di D. Santarone, Roma: Bordeaux.

- Redolfi Riva T., Taccola S. (2022), *Prefazione*, in Marx K., *Manoscritti del 1861-1863*, a cura di L. Calabi, Milano: PGreco.
- Sebald W.G. (2006), *Austerlitz*, tr. it. di A. Vigliani, Milano: Adelphi.
- Santarone D. (2018), *Umanesimo socialista e letteratura mondiale nell'opera di Karl Marx*, "Materialismo storico", II, 2: 332-382.
- Silva L., *Lo stile letterario di Marx*, tr. it. di A. Pescetto, Milano: Bompiani.
- Tomba M. (2011), *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano: JacaBook.
- Traverso E. (2022) *La tirannide dell'io. Scrivere il passato in prima persona*, Roma-Bari: Laterza (epub).

Mercato mondiale, Stato-nazione, nazionalismo economico in Gramsci

Proposte per una rilettura

Giuliano Guzzone

World Market, Nation-State, Economic Nationalism in Gramsci. Proposal for a re-reading

Abstract: This article intends to reconsider Gramsci's thought about the connection between (capitalist) world market and nation-state, by paying attention to the issue of economic nationalism. It is argued that Gramsci, in his *Prison Notebooks*, outlined a more complex and dialectical vision of the economic nationalism, as a vehicle of relatively innovative instances in a framework of creative preservation of the bourgeois hegemony. This result is based on a rethinking of the relation between industry and territory, on a concept of the national economy as a 'distinction' of the world economy and on the translatability between integral State and determined market.

Keywords: Determined Market; Integral State; Internationalism; Hegemony; Directed Economy.

1. Prima del carcere

Il rapporto tra mercato mondiale capitalistico e Stato nazionale è stato al centro del linguaggio e del pensiero politico di Gramsci sin dai suoi anni torinesi. Ma non è rimasto sempre uguale a sé stesso: la sua evoluzione nel tempo può essere ricostruita adottando come angolo visuale e chiave di lettura la questione del "nazionalismo economico"¹. Essa, del resto, s'impone piuttosto precocemente all'attenzione di Gramsci, che fin dall'aprile

* Ricercatore indipendente (guzzonegiuliano@gmail.com; ORCID: 0009-0004-0277-5763).

¹ Si intende per nazionalismo economico l'indirizzo di pensiero e di azione – elaborato in Germania e diffusi nel mondo occidentale a seguito della Grande guerra e della Grande crisi – che mira "a potenziare al massimo le energie economiche della nazione" mediante un "largo intervento dello Stato" nell'ambito della "politica commerciale, produttivistica e demografica" (*Nazionalismo*, in *Lessico universale italiano* 1974, 563).

1916, ne mette a fuoco un aspetto cruciale: il colonialismo “di dominazione e di sfruttamento” che le grandi potenze europee hanno praticato, subordinando la “funzione benefica del capitale”, l’elevazione materiale e civile delle colonie, ai propri interessi nazionali². Anche se la sua fonte – il deputato socialista francese Charles Dumas intervistato dal corrispondente de *Il Resto del Carlino* – aveva incluso nel proprio discorso tanto la Francia e la Germania quanto la liberale Inghilterra, il giornalista socialista stabilisce un nesso preferenziale tra colonialismo ‘senza egemonia’ e ‘protezionismo’, individuando i beneficiari dell’oppressione coloniale in “ristrette categorie d’industriali della madre patria”³. In luglio aggiunge un tassello ulteriore, la vocazione alla “guerra economica” coltivata da una “casta che [...] vuole [...] per suoi interessi particolari impoverire anche la collettività”⁴.

L’intreccio tra colonialismo di rapina, protezionismo doganale e mentalità ‘economico-corporativa’ costituisce la matrice della critica che Gramsci rivolge al programma economico dell’Associazione nazionalista italiana, rappresentato paradigmaticamente, ai suoi occhi, da Enrico Corradini e Filippo Carli e definito, per l’appunto, “nazionalismo economico”⁵. Questa critica segue due argomentazioni parallele e, in una certa misura, complementari. Per un verso, quel programma consisterebbe in un rilancio del tradizionale protezionismo, in una redistribuzione di ricchezza a favore di “categorie singole di produttori” (siderurgici, zuccherieri, armatori, agrari), ed espletterebbe nel campo borghese la medesima funzione economico-corporativa, di ceto e non di classe, già assolta dal riformismo nel campo proletario⁶. Per un altro verso, quel medesimo programma, includendo elementi irriducibili al protezionismo (riforma agraria, partecipazionismo, azionariato sociale, sindacalismo integrale) ambirebbe a mobilitare un consenso proletario o, quanto meno, ad attirare “nella cerchia del privilegio i nuclei meglio costituiti e più minacciosi” (come i sindacalisti rivoluzionari), col pretesto di preparare la “nazione proletaria” italiana alla lotta di classe internazionale contro le potenze dominanti, ma col fine riposto di ammaestrare e atrofizzare la vera lotta di classe fra capitale e lavoro e di

² *La guerra e le colonie* [“Il Grido del popolo”, 15 aprile 1916], in *SI* (305).

³ *Ibidem*.

⁴ *La grande illusione* [*Avanti!*, 24 luglio 1916], in *SI* (535-536). Si veda anche *Il canto delle sirene* [“Il Grido del popolo”, 6 ottobre 1917], in *S2* (521-525).

⁵ Cfr. Ausilio (2009), Michelini (2019), oltre al commento degli articoli gramsciani citati nel prosieguo.

⁶ *Il riformismo borghese* [*Avanti!*, 5 dicembre 1917], in *S2* (629); *Per chiarire le idee sul riformismo borghese* [*Avanti!*, 11 dicembre 1917], *ivi* (642-643); *La funzione sociale del Partito nazionalista* [“Il Grido del popolo”, 26 gennaio 1918], in *S3*, 80-82: 81; *Nazionalismo economico* [*Avanti!*, 23 maggio 1918], *ivi* (414).

perpetuare, in tal modo, le “attività economiche [...] fittizie”, le “forme di vita parassitarie e nocive”⁷.

Per questo Gramsci, il progetto socialista-nazionale⁸ costituisce poco più di una velleità, non solo in ragione della debole cultura economica dei suoi assertori⁹, ma soprattutto perché esso rispecchia l’arretratezza di una borghesia, quella italiana, la quale non ha raggiunto la coscienza di sé come parte di una “classe, sul piano economico, internazionale”, benché nazionalmente differenziata, e quindi non si è ancora pienamente riconosciuta nel “liberalismo in politica” e nel “liberismo in economia”¹⁰. Diversamente, il proletariato italiano ha trovato nel “socialismo rivoluzionario” la propria dottrina di classe ed è perciò consapevole del fatto che l’autentica “nazione proletaria” risiede nell’“unificazione di tutti i proletari del mondo”¹¹.

L’enfasi posta sul legame tra liberismo e liberalismo, sul carattere insieme nazionale e internazionale della borghesia, sulla vocazione tendenzialmente transnazionale del proletariato mostra come Gramsci percepisca le tensioni tra l’orizzonte dell’economia capitalistica e la dimensione della politica borghese, ma non prospetti una separazione (o separabilità) del mercato mondiale dallo Stato-nazione¹². Al contrario, egli considera lo Stato liberale e democratico, sia pure ridotto alle sue prerogative essenziali, e la concorrenza economica internazionale pacifica come elementi *reciprocamente funzionali* di una società borghese matura, in cui sussistono tutte le condizioni ideali e morali della lotta di classe e dell’avvento dell’Internazionale socialista¹³.

⁷ *Lotta di classe e guerra* [Avanti!, 19 agosto 1916], in S1, 589-590: 589; *Lotta di classe* [“Il Grido del popolo”, 1° dicembre 1917], in S2, 626; *Il riformismo borghese* [Avanti!, 5 dicembre 1917], ivi (630); *La funzione sociale del Partito nazionalista* [“Il Grido del popolo”, 26 gennaio 1918], in S3, 82; *Il sindacalismo integrale* [“Il Grido del popolo”, 23 marzo 1918], ivi (259-261).

⁸ Cfr. Frosini (2019, 57).

⁹ *Le nuove energie intellettuali* [“Il Grido del popolo”, 8 giugno 1918], in S3 (458).

¹⁰ *La funzione sociale del Partito nazionalista* [“Il Grido del popolo”, 26 gennaio 1918], in S3 (82) [corsivo mio]. Cfr. anche *Il riformismo borghese* [Avanti!, 5 dicembre 1917], in S2 (630); *Per chiarire le idee sul riformismo borghese* [Avanti!, 11 dicembre 1917], ivi (643).

¹¹ *Lotta di classe e guerra* [Avanti!, 19 agosto 1916], in S1 (590). Cfr. anche *La funzione sociale del Partito nazionalista* [“Il Grido del popolo”, 26 gennaio 1918], in S3 (82).

¹² Cfr. Ausilio (2009, 577), Gualtieri (2007, 1018-1019), Izzo (2021, 19-39: 27), Pons (2017, 889), Rapone (2011, 236-257), Id. (2021), Savant (2008), Vacca (2017, 23-25, 179-180). Sulla complessità della riflessione gramsciana in tema di crisi, deperimento o estinzione degli Stati nazionali si vedano Losurdo (1997, 190-205) e Prestipino (2000, 82).

¹³ Cfr. *Individualismo e collettivismo* [“Il Grido del popolo”, 9 marzo 1918], in S3 (219); *L’intransigenza di classe e la storia italiana* [“Il Grido del popolo”, 18 maggio 1918], ivi

Certo, nel gennaio 1918 afferma che “l’economia liberale dissolve effettivamente le nazioni”¹⁴; ma a, distanza di pochi giorni, scrivendo ancora della Società delle Nazioni, appare meno asseverativo sulla natura dei rapporti tra questo “Stato borghese supernazionale” e i “singoli Stati” cui dovrebbe garantire “libertà” e “sicurezza”¹⁵, comprendendo che il campo borghese è diviso tra la tensione ideale (e ideologica) verso una sovranità sovranazionale e un indirizzo pragmatico, volto a conservare la sovranità tradizionale e a regolarla mediante accordi internazionali¹⁶.

Sono proprio l’avvio dei lavori costituenti dell’organizzazione, nel gennaio 1919, e l’approvazione del suo statuto (il cosiddetto Covenant), in aprile, a mettere fuori gioco l’opzione sovranazionale. Già in febbraio Gramsci scrive che nella Conferenza di Parigi si confrontano, impersonate da due capi di stato, Woodrow Wilson e Ferdinand Foch, altrettante visioni della pace: da un lato, l’“unificazione capitalistica del mondo, disciplinata da una gerarchia di Stati”, della quale la Lega delle Nazioni rappresenta la “finzione giuridica”; dall’altro, il “mondo ancora diviso” da “istinti nazionali piccolo-borghesi che oscurano i rapporti di classe”¹⁷.

Nel maggio seguente la firma del trattato di Versailles dà ragione al presidente americano: “Il mito della guerra – l’unità del mondo nella Società delle Nazioni – si è realizzato nei modi e nella forma che poteva realizzarsi in regime di proprietà privata e nazionale: nel monopolio del globo esercitato e sfruttato dagli anglosassoni”¹⁸, un monopolio (o *trust*) economico e politico che, per il fatto stesso di unificare il mondo, istituisce nelle sue periferie situazioni *peculiarmente* rivoluzionarie¹⁹. Le parole di Gramsci sulla “morte dello Stato” non devono fuorviare: ciò che caratterizza l’unificazione gerarchica del mondo capitalistico è una distribuzione ineguale della sovranità, la quale non esclude che, dove i capitalisti sono più forti, lo Stato si rafforzi, in quanto “da esso dipende la loro esistenza come capitalisti”²⁰, e si allontani dall’ideale liberale:

(398); *Semplici riflessioni* [Avanti!, 19 novembre 1918], ivi (752-753).

¹⁴ *La borghesia italiana*. Raffaele Garofalo [Avanti!, 9 gennaio 1918], in *S3* (19).

¹⁵ *La Lega delle Nazioni* [“Il Grido del popolo”, 19 gennaio 1918], in *S3* (52).

¹⁶ Le due opzioni sono discusse da Einaudi (1920, 79-84) e da Agnelli, Cabiati (1918).

¹⁷ *L’armistizio e la pace* [Avanti!, 11 febbraio 1919], in *NM* (539, 541).

¹⁸ *Vita politica internazionale* [II] [“L’Ordine nuovo”, 15 maggio 1919], in *ON* (20).

¹⁹ *Ritorno alla libertà...* [Avanti!, 26 giugno 1919], in *ON* (1069).

²⁰ *Vita politica internazionale* [II] [“L’Ordine nuovo”, 15 maggio 1919], in *ON* (20). Cfr. anche *La conquista dello Stato* [“L’Ordine nuovo”, 12 luglio 1919], ivi (128): “nello Stato la classe proprietaria si disciplina e si compone in unità”.

Lo Stato è apparso nella sua funzione essenziale di distributore di ricchezza ai privati capitalisti; la concorrenza politica per il potere è soppressa con l'abolizione dei Parlamenti. La burocrazia si è estesa [...]. Il militarismo [...] è diventato il mezzo più potente di accumulare e conservare il profitto col saccheggio delle economie estere e il terrore bianco all'interno²¹.

Ritornano qui alcuni aspetti del nazionalismo economico, ma come caratteristiche dello Stato borghese-capitalistico nella sua dimensione classista. Con una differenza: l'intervento statale nella distribuzione della ricchezza e della proprietà non è più associato al solo protezionismo doganale, ma include anche il "liberismo" e le "nazionalizzazioni"²².

Negli scritti gramsciani di questo periodo si assiste inoltre a una riappropriazione e rifunzionalizzazione del lessico economico-politico nazionalista: da una torsione della "nazione proletaria" corradiniana germina la categoria di "Stati proletari", che denota la condizione di vassallaggio economico e di sovranità limitata, ossia di deperimento della capacità di direzione, patita dalle borghesie europee (tra cui quella italiana) nell'ordine mondiale postbellico assoggettato al "capitalismo angloamericano"²³; mentre il concetto di "lotta di classe internazionale" è impiegato per definire la posizione della prima Repubblica dei Soviet, la Russia bolscevica, di fronte al "capitalismo egemonico"²⁴. Ciò che si eclissa è il nazionalismo economico inteso come progetto di addomesticamento della lotta di classe tra capitale e lavoro attraverso la mobilitazione (e l'espansione) della nazione.

In effetti, Gramsci sembra ormai considerarlo come un aspetto – non più patologico ed economico-corporativo, bensì fisiologico e sistemico – della fase imperialistica culminata nella Grande guerra²⁵; ma un aspetto non più ripetibile nella situazione postbellica, contrassegnata dalle ripercussioni internazionali della rivoluzione russa e della "sollevazione coloniale"²⁶. Sulla falsariga della *Piattaforma dell'Internazionale comunista* (1919),

²¹ Einaudi o dell'utopia liberale [*Avanti!*, 25 maggio 1919], in *ON* (41).

²² Il rivoluzionario e la mosca cocchiera [*L'Ordine nuovo*, 25 novembre 1919], in *ON* (333).

²³ Vita politica internazionale [II] [*L'Ordine nuovo*, 15 maggio 1919], in *ON* (20). In una diversa accezione e in differenti contesti, Gramsci definisce Stati proletari quelli già diretti dal proletariato.

²⁴ La Russia e il mondo [*Avanti!*, 26 gennaio 1919], in *NM* (509-511); Per l'Internazionale Comunista [*L'Ordine nuovo*, 26 luglio 1919], *La Russia e l'Europa* [*L'Ordine nuovo*, 1° novembre 1919], *La Russia, potenza mondiale* [*L'Ordine nuovo*, 14 agosto 1920], in *ON* (150-153; 267-271; 616-618).

²⁵ La settimana politica [XI] [*L'Ordine nuovo*, 8 novembre 1919], *La relazione Tasca e il congresso camerale di Torino* [*L'Ordine nuovo*, 5 giugno 1920], in *ON* (304, 541); Chi deve pagare? [*L'Ordine nuovo*, 20 marzo 1921], in *SF* (112).

²⁶ La settimana politica [XXII] [*L'Ordine nuovo*, 26 giugno 1920], in *ON* (561-564).

il “capitalismo nazionalista” è assimilato al dominio del capitale bancario e dell’“oligarchia finanziaria” e iscritto nella logica che conduce il “sistema capitalistico mondiale” alla “disgregazione” e alla “dissoluzione”²⁷. Valga, a tal proposito, una sola citazione:

La guerra mondiale è stato il massimo episodio di questo sviluppo capitalistico, è stato il tentativo di risolvere dal punto di vista dei capitalisti, il problema economico della produzione *impacciata dai confini nazionali, dalla concorrenza fra gli Stati nazionali*. Si è avverata l’affermazione marxista che il capitalismo a un certo punto non riesce più a risolvere i problemi che esso stesso pone, non riesce più a dominare e a organizzare le forze produttive che esso stesso ha suscitato. La fase storica successiva all’imperialismo economico è il comunismo²⁸.

Alcuni caratteri del nazionalismo economico (protezionismo, centralizzazione del capitale, imperialismo, sfruttamento coloniale del Mezzogiorno) ritornano in seguito, nell’analisi economica del fascismo. Tuttavia, Gramsci esclude che, nel quadro della “crisi del capitalismo” e dell’aperta reazione di cui il regime mussoliniano è rappresentante pratico per l’Italia, sia possibile ricostruire un’unità della nazione e, men che meno, ottenere il consenso del movimento operaio attraverso “correnti ideologiche di carattere nazionale”, com’era accaduto nel periodo prebellico²⁹. Il tema della capacità di “organizzare nei momenti di crisi forze fedeli al regime” sarebbe stato prospettato alle soglie dell’arresto, nell’ambito di un’analisi differenziale che sottolinea ed enfatizza le “riserve politiche ed organizzative” a disposizione dei capitalismi avanzati³⁰.

2. Ripartenze: il nazionalismo economico nel Quaderno 2 (fine 1930)

La riflessione di Gramsci sul nazionalismo economico non è continua nel tempo. Essa riaffiora nei *Quaderni del carcere*, verso la fine del 1930. Non casualmente: è il periodo in cui si comincia a parlare di una crisi mondiale e dei mezzi per contrastarla. Ma, anche prima del crollo finanziario dell’ottobre 1929, alla pubblicistica economica e politica non era sfuggita la crescita dell’interventismo statale nella sfera dei rapporti economici interna-

²⁷ *Piattaforma dell’Internazionale comunista approvata dal I Congresso* [4 marzo 1919], in Agosti (1974, 23-30: 23).

²⁸ *La disfatta* [“L’Ordine nuovo”, 5 aprile 1921], in *SF* (127).

²⁹ *La situazione italiana e i compiti del Pci* [gennaio 1926], in *CPC* (488-513).

³⁰ *Un esame della situazione italiana* [Relazione al Cd del Pcd’I dell’11 agosto 1926], in *CPC* (121). Cfr. Gualtieri (2007, 1022-1029)

zionali, con misure più o meno radicali, dal protezionismo doganale alla regolazione bilaterale del commercio estero, e con propositi più o meno ambiziosi: acquisire una posizione più favorevole nel quadro dell'esistente divisione internazionale del lavoro, organizzare e disciplinare l'interdipendenza, perseguire un grado più elevato di autosufficienza economica nazionale.

Di tutto ciò, Gramsci si occupa per la prima volta nel Quaderno 2, proponendo una definizione del nazionalismo economico come complesso di "tentativi di organizzare il mercato mondiale e di inserirsi in esso nel modo più favorevole dal punto di vista dell'economia nazionale, o delle industrie essenziali dell'attività economica nazionale"³¹. Nel prosieguo del testo, il nazionalismo economico è associato al fenomeno del contingentamento degli scambi: "[...] alcuni Stati – spiega l'autore dei *Quaderni* – cercano di ottenere che le loro importazioni da un determinato paese siano 'controllate' in blocco con un corrispettivo di 'esportazione' ugualmente controllato"³². Anche se queste politiche sorgono, in genere, in presenza di conflitti reali o potenziali, egli ne intravede i risvolti positivi e normalizzanti: infatti, dall'esigenza di autodifesa e stabilizzazione delle economie europee di fronte alla "politica tariffaria americana" può scaturire una riorganizzazione del mercato mondiale sulla base di "mercati non più nazionali ma internazionali (*interstatali*)", regolati da accordi di carattere regionale e gravitanti intorno all'egemonia politica ed economica di una "nazione importante", che assicurerebbe a quelle "subordinate" una "certa stabilità delle attività economiche essenziali [...]"³³.

Dichiaratamente questa previsione prende le mosse dall'analisi della recente "svolta protezionista" statunitense proposta dal senatore Ludovico Luciolli, già consigliere di stato e dirigente ministeriale. L'articolo risaliva a prima del crollo di Wall Street, ma già allora quella svolta era stata percepita come aggressiva. Luciolli concludeva perciò il suo scritto auspicando "un'intesa limitata e contingente tra tutti gli Stati d'Europa, circoscritta nel terreno delle misure difensive da opporre all'offensiva degli Stati Uniti"³⁴. In una direzione analoga sembravano muovere le idee della corren-

³¹ Q 2, § 126 [G § 125], in *QM* (839). Il presente saggio adotta l'ordinamento editoriale dei *Quaderni del carcere* stabilito dall'Edizione nazionale degli scritti di Gramsci. Per le concordanze con quello introdotto da Valentino Gerratana nell'edizione critica da lui diretta (G) e per i termini di datazione più aggiornati, ci si basa su Cospito (2011b).

³² Q 2, § 126 [G § 125], in *QM* (379).

³³ Ivi (379-380).

³⁴ Luciolli (1929, 521).

te Beaverbrook sul ‘protezionismo imperiale’ britannico³⁵, la politica di contingentamento attuata dalla Francia nei confronti dei propri domini coloniali³⁶, gli accordi siglati da alcuni Paesi dell’Europa orientale nel corso delle conferenze agrarie di Sinaia e Varsavia (agosto 1930)³⁷. Questi tentativi, proposti o già realizzati, di contenere i costi dell’interdipendenza attraverso la regionalizzazione, sono rilevanti, agli occhi di Gramsci, in quanto mettono a nudo, in maniera non contingente né limitata, il carattere politico (e quindi politicamente organizzabile) dei rapporti economici internazionali: ne risulta una crisi dello Stato liberale che si manifesta non come deperimento³⁸, bensì come comparsa di nuove funzioni economiche e come formazione di dislivelli di sovranità.

Gramsci articola quest’ultimo aspetto in un testo coevo del Quaderno 6: “le alleanze, con l’egemonia di una grande potenza, rendono problematica la libertà d’azione ma specialmente la libertà di fissare la propria linea di condotta, di moltissimi Stati”³⁹. Ma consegna al prosieguo del Quaderno 2 una considerazione di diverso tenore, secondo cui “la crisi odierna [...] è una resistenza reazionaria ai nuovi rapporti mondiali, all’intensificarsi dell’importanza del mercato mondiale”⁴⁰. Si tratta non di un’analisi distesa, come la precedente, ma di un rapidissimo inciso, nel quadro di un discorso su crisi agricola ed esodo rurale che non è il caso di approfondire. Per giunta, non è menzionato il nazionalismo economico. Ma che a esso si riferisca il lapidario giudizio lo si può evincere dalla possibile fonte di Gramsci, uno scritto di Edoardo Giretti – economista di scuola torinese, protagonista, con Luigi Einaudi e altri, della Lega antiprotezionista –, la cui diagnosi sulle cause della crisi in atto era stata altrettanto netta: essa è il risultato dei “nazionalismi economici” contrastanti con le esigenze dell’“interdipendenza economica mondiale”⁴¹. Nelle righe di Giretti il nazionalismo economico coincide con il protezionismo e con la ricerca di un’autosufficienza economica che è anche incremento delle riserve auree nazionali: “ogni nazione vuole produrre tutto e vuole vendere senza comprare”⁴², come aveva scritto un altro critico italiano del protezionismo, citato da Gramsci sempre nel Quaderno 2.

³⁵ Sulle fonti di Gramsci in proposito, cfr. *QM* (4309, n. 503). Si veda anche *Inghilterra* (1930, 1670).

³⁶ Cfr. Masi (1929), (1929/1930), (1930).

³⁷ Cfr. *Problemi politici generali* (1930a-b), *Società delle Nazioni* (1930, 2179-2180).

³⁸ Cfr. Gualtieri (2007, 1053), Vacca (2017, 85-86, 130, 179, 219), Id. (2021, 303).

³⁹ Q 6, § 7, in *QC* (687).

⁴⁰ Q 2, § 138 [G § 137], in *QM* (385).

⁴¹ Giretti (1930, 365).

⁴² Paratore (1929, 74), citato da Gramsci in Q 2, § 123 [G § 122], in *QM* (375).

Valorizzando, quindi, fonti eterogenee – riviste culturali ‘dissidenti’, periodici di documentazione istituzionale, giornali legati al regime fascista – Gramsci coglie e mette in tensione i due aspetti contrastanti, ma compresenti e indisgiungibili, del nazionalismo economico a lui contemporaneo: per un verso, il riconoscimento non solo della possibilità ma anche della necessità di sottrarre i rapporti economici internazionali a meccanismi regolatori di tipo automatico, percorrendo la via degli “accordi regionali”; per un altro verso, la tendenza a “ridurre al minimo il groviglio economico tra le nazioni”⁴³.

3. Il mercato mondiale: territorio, industria, egemonia (maggio-novembre 1932)

Per ragioni in parte riconducibili all’andamento della sua ricerca carceraria⁴⁴, Gramsci non sarebbe ritornato sull’argomento del nazionalismo economico prima di un anno e mezzo. È del maggio 1932 la redazione, in stesura unica, del § 32 del Quaderno 9 [b], che registra i progressi teorici frattanto compiuti con la concettualizzazione dello ‘Stato integrale’ o ‘allargato’ e del ‘mercato determinato’⁴⁵ e delinea, rispetto ai testi anteriori, un quadro analitico più ricco e articolato:

Tutta l’attività economica di un paese può essere giudicata solo in rapporto al mercato internazionale, “esiste” ed è da valutarsi in quanto è inserita in una unità internazionale. Da ciò l’importanza del principio dei costi comparati e la saldezza che mantengono i teoremi fondamentali dell’economia classica di contro alle critiche verbalistiche dei teorici di ogni nuova forma di mercantilismo

⁴³ Keynes (1933, 395, 401-402). Salvo errore, si tratta della prima traduzione italiana dell’articolo *National Self-Sufficiency* (“The New Statesman and Nation”, luglio 1933), caratterizzata, rispetto all’originale, dall’edulcorazione dei riferimenti al fascismo italiano e al nazionalsocialismo tedesco. Essa fu verosimilmente intercettata da Gramsci in una fase tarda del suo lavoro in carcere: non la si considera, pertanto, come una fonte. La versione originale si legge ora in Keynes (1982, 233-246: 236, 244); per una versione italiana più recente, cfr. Keynes (2009, 93-106: 97, 104).

⁴⁴ Nel corso del 1931 si registra un sensibile ampliamento dell’orizzonte tematico, ma anche un rallentamento della scrittura dovuto alle cattive condizioni di salute: cfr. Frosini (2011, 920-921).

⁴⁵ L’importanza del ‘mercato determinato’ nell’ottica della traducibilità e della circolarità tra pensiero economico, pensiero filosofico e pensiero politico che caratterizzano il marxismo gramsciano è stata più volte avvertita e tematizzata, anche se variamente interpretata, in letteratura: cfr. Badaloni (1977, 31-40) e (1981, 290-299), Boothman (1995, xxxiv-xlv), Calabi (1988, 153-164), Cospito (2011c), Francioni, Frosini (2009, 7), Frosini (2010 137-147), Krätke (2001, 76), Texier (1989, 56-58), Id. (2001, 187), Thomas (2009, 347-362).

(protezionismo, economia diretta, corporativismo ecc.). Non esiste un “bilancio” puramente nazionale dell’economia, né per il suo complesso, e neppure per una attività particolare⁴⁶.

A suscitare una così netta presa di posizione è l’affermarsi in Italia di una corrente teorico-politica, legata al fascismo, che critica sistematicamente le teorie economiche classiche e neoclassiche, mette sotto accusa il libero scambio e auspica la riorganizzazione dell’economia mondiale secondo principi di “solidarietà” e di “collaborazione” fra Stati consapevoli dei propri fini nazionali, nell’ottica di uno sviluppo meno diseguale e di un superamento dell’“anarchia economica, a torto esaltata dal liberismo”⁴⁷.

Ma indirizzi analoghi al corporativismo italiano si impongono anche in Europa, sotto l’insegna dell’“economia diretta”⁴⁸. Gramsci – seguendo un oppositore e critico del fascismo di orientamento liberaldemocratico, Meuccio Ruini, allora attivo come storico delle dottrine economiche sotto lo pseudonimo di M. R. Buccella⁴⁹ – etichetta queste tendenze come “mercantiliste” e individua il loro comune denominatore non tanto nel tentativo (antistorico) di sottrarsi all’interdipendenza, quanto nella convinzione che i rapporti economici internazionali possano essere subordinati alle esigenze di economie nazionali regolate dai pubblici poteri e che, pertanto, lo Stato debba costituire il criterio basilare della scienza e della vita economica, il protagonista di un’economia internazionale “razionalizzata”, né liberista né protezionista.

A queste correnti Gramsci contrappone il punto di vista dei classici e, in particolare, la teoria ricardiana del commercio estero, basata sui costi comparati⁵⁰: mettersi dalla parte di Ricardo non vuol dire avvalorare una visione utilitaristica e naturalistica dei processi economici, bensì riconoscere nel mercato mondiale l’unità fondamentale dell’analisi e della pratica

⁴⁶ Q 9 [b], § 32, in *QC* (1115).

⁴⁷ I medesimi punti si ritrovano in testi che rispecchiano le diverse anime del corporativismo italiano: cfr. Arias (1931, 988-9, 994), Spirito (1931a, 244-245, 249-250). Cfr. Gagliardi (2010).

⁴⁸ Cfr. *Economia diretta* (1932, 88): “Il sistema dell’economia diretta [...] vuol razionalizzare anche l’economia internazionale; e presuppone – per definizione – accordi ed organi internazionali”.

⁴⁹ Buccella (1932, 51): “[...] i rievocatori del mercantilismo [...] piegano a riconoscere indispensabile e ad esaltare l’intervenzionismo economico dello Stato. Vorrebbero ritornare, coi mercantilisti, alla prevalenza della politica sull’economia. Ma sopra un piano ed in una forma diversa, che tien conto di quella insopprimibile fase dello spirito che è stata l’economia liberale. [...] la solidarietà cosmopolita [...] non verrebbe fuori dal mero individualismo e liberismo economico [...]; ma dagli accordi [...] tra gli Stati, esponenti ed artefici di economie nazionali”.

⁵⁰ Conosciuta indirettamente, attraverso Gide, Rist (1926, 191-194).

economica, il terreno sul quale si intrecciano e si modificano i rapporti di forza fra le economie nazionali, il “complesso” unitario di cui ciascun ‘mercato determinato’ costituisce un “distinto”⁵¹.

Peraltro, nel postulare la centralità del mercato mondiale, l'autore nei *Quaderni* ne dà una visione non del tutto ricardiana, enfatizzando meno l'analisi statica delle specializzazioni produttive nazionali e più il ruolo dinamico del commercio estero, il nesso tra estensione del mercato e aumento della produttività:

Tutto il complesso economico nazionale si proietta nell'eccedente che viene esportato in cambio di una corrispondente importazione, e se nel complesso economico nazionale una qualsiasi merce o servizio costa troppo, è prodotta in modo antieconomico, questa perdita si riflette nell'eccedente esportato, diventa un “regalo” che il paese fa all'estero, o per lo meno (giacché non sempre può parlarsi di “regalo”) una perdita secca del paese, nei confronti con l'estero, nella valutazione della sua statura relativa e assoluta nel mondo economico internazionale⁵².

Adottando un approccio smithiano (di *vent for surplus*, sfogo per l'ecceденza) al commercio estero⁵³, Gramsci delinea, rispetto ai suoi interlocutori, una visione più ricca dell'“economia classica”. D'altro canto, questa impostazione non esclude una politica economica più “intervenzionista” in presenza di fattori non considerati da Ricardo (come la circolazione internazionale del capitale e della forza-lavoro), di svantaggi iniziali (come i dislivelli internazionali di produttività) o, semplicemente, di crisi acuta. Ma soprattutto, la critica gramsciana pare eludere un aspetto non marginale, per quanto utopico, del progetto corporativo, peraltro inquadrato altrove⁵⁴: e cioè il fatto che questo progetto intendesse non tanto sacrificare i ‘vantaggi’ della specializzazione alle esigenze interne del pieno impiego, quanto piuttosto presentare il potenziamento dell'economia italiana come un interesse comune di tutti i popoli, fare dell'economia italiana programmata dallo Stato corporativo fascista il nucleo generatore di una divisio-

⁵¹ Q 9 [c], § 11 [G § 99], in *QC* (1161). Cfr. Q 8 [c], § 162 e Q 10, § 10 [G II, § 9], in *QC* (1038, 1247-1248).

⁵² Q 9 [b], § 32, in *QC*, 1115. L'esempio del grano è trattato da Spirito (1931a, 247-248) e (1931b, 339).

⁵³ Cfr. Gide, Rist (1926, 116). Sulla complessità dell'approccio smithiano, si veda Schumacher (2012a-b).

⁵⁴ Q 8 [b], § 51 [G § 216], in *QC* (1077): “La rivendicazione di una ‘economia secondo un piano’ e non solo nel terreno nazionale, ma *su scala mondiale*, [...] è ‘segno dei tempi’” (corsivo mio). Sul confronto di Gramsci col corporativismo, cfr. Frosini (2017a) e Gagliardi (2016, 2023). Sull'importanza del § 51 nella riflessione sul ‘mercato determinato’, cfr. Guzzone (2018, 146-151).

ne internazionale del lavoro *qualitativamente* diversa da quella esistente e di un'egemonia mondiale non solo economica. Dove tale primato civile spettante all'Italia deriverebbe dall'aver concepito e attuato per prima i principi universali del corporativismo. A tal proposito, Ugo Spirito aveva parlato di una corporativizzazione del mondo, di un "sistema corporativo internazionale"⁵⁵.

Non a caso, Gramsci ritorna su questo nodo un mese più tardi (giugno 1932), traendo spunto dai discorsi di Dino Grandi alla Camera (4 maggio 1932) e al Senato (3 giugno 1932) sul bilancio della politica estera dell'Italia⁵⁶: discorsi che avevano avuto vasta risonanza, perché il ministro degli esteri aveva esortato i suoi omologhi europei a considerare la questione italiana – "superpopolamento", disoccupazione ed emigrazione di massa – come una questione di rilievo e interesse internazionale, come un "elemento fondamentale della ricostruzione e pacificazione europea e mondiale"⁵⁷. Mettendo a fuoco questo punto, l'autore dei *Quaderni* ammette l'esistenza di "rapporti generali internazionali [...] sfavorevoli all'Italia (specialmente il *nazionalismo economico* che impedisce la libera circolazione del lavoro umano)"⁵⁸, ma ne ascrive la responsabilità alle scelte, passate e presenti, del ceto politico italiano.

E poi introduce un'interessante considerazione di carattere generale:

La povertà relativa dei singoli paesi, nella civiltà moderna, ha un'importanza relativa: tutt'al più impedirà certi profitti marginali di "posizione" geografica. La ricchezza è data dalla divisione internazionale del lavoro, e dall'aver saputo selezionare tra le possibilità che questa divisione offre, quella più redditizia. Si tratta dunque anche di "capacità direttiva" della classe dirigente economica, del suo spirito di iniziativa e di organizzazione. Se queste qualità mancano, esse non possono essere sostituite da nessun accordo internazionale⁵⁹.

Queste righe ribadiscono una visione dinamica della divisione internazionale del lavoro e, nel contempo, relativizzano il peso dei fattori geografici e delle risorse naturali ai fini dello sviluppo economico nazionale. Un'opinione già espressa due anni prima nel Quaderno 2: "la povertà di un paese è relativa ed è l'industria' dell'uomo – classe dirigente – che riesce a dare a una nazione una posizione nel mondo e nella divisione interna-

⁵⁵ Spirito (1931b, 337-339).

⁵⁶ QC, 2852. Sulle reazioni straniere alla politica "revisionistica" ed "espansionistica" illustrata da Grandi, cfr. *Italia. Sulla politica estera* (1932a-f).

⁵⁷ Q 9 [c], § 17 [G § 105], in QC (1168).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi (1169).

zionale del lavoro; l'emigrazione è una conseguenza della incapacità della classe dirigente a dar lavoro alla popolazione e non della povertà nazionale [...]"⁶⁰; e ribadita alcune settimane prima nel Quaderno 8 [c]: "la posizione geografica di uno Stato nazionale non precede ma segue le innovazioni strutturali, pur reagendo su di esse in una certa misura"⁶¹. Ma un'opinione che non giunge a contrapporre industrialismo e territorialità⁶².

Se, del resto, i fattori geografici fossero diventati totalmente irrilevanti ai fini delle moderne produzioni industriali di massa, ciò avrebbe costituito un argomento a favore dell'autarchia, piuttosto che dell'internazionalismo economico⁶³. In ogni caso, stando ai testi⁶⁴, Gramsci non recide il nesso tra industria e territorio, ma ne affida l'articolazione alla capacità egemonica delle classi dirigenti, con la precisazione che articolare tale nesso significa sempre situarsi entro un'"unità internazionale"; e conclude che il maggiore o minore "successo" di una data borghesia nel "determinare" il proprio mercato nazionale si traduce nella posizione da esso occupata nel mercato mondiale, le cui asimmetrie riflettono, pertanto, dinamiche egemoniche nazionali e internazionali.

Questa interpretazione trova riscontro in un testo successivo del Quaderno 9 [c], il § 24, e nella sua seconda redazione. La prima stesura prospetta "un altro stato di cose", cioè un'economia non capitalistica, regolata e diretta dai produttori, che consentirebbe all'Italia di "allargare la base industriale [...] senza ricorrere all'estero per i capitali", secondo l'"esempio

⁶⁰ Q 2, § 51, in *QM* (319-320).

⁶¹ Q 8 [c], § 37, in *QC* (964).

⁶² Sulla tendenza alla deterritorializzazione che si manifesterebbe con l'industrialismo americano-fordista, in contrasto con la fedeltà delle borghesie europee al nazionalismo (quale forma estenuata e regressiva della sovranità territoriale classica), cfr. Izzo (2009, 149-152, 160-161, 179-180) e (2021, 148, 153-154). Si veda anche Suppa (2008, 48-50).

⁶³ Così in Keynes (1933, 396) e (1982, 238), che tuttavia conservava all'elemento territoriale una certa importanza sotto il profilo dell'estensione, come si evince dall'esempio dello Stato libero irlandese, "troppo piccolo per godere di un alto grado di autarchia nazionale" (1933, 401; 1982, 241). Analogamente, Spirito (1931b, 339) non escludeva una specializzazione internazionale regolata in campo agricolo, ma la sua richiesta di autosufficienza siderurgica si basava sulla convinzione che "il tecnicismo (preparazione e ingegno dei dirigenti e bontà della mano d'opera) diventi fattore di produzione predominante fino a rendere *trascurabile* il maggior costo delle materie prime".

⁶⁴ Cfr. ad esempio Q 4 [c], § 19 [G § 67], in *QM* (820-821), trascritto nel Quaderno 13, dove Gramsci annovera tra gli elementi per il calcolo della potenza degli Stati sia l'estensione territoriale e la posizione geografica, sia la "posizione ideologica che una certa potenza occupa nel mondo in quanto rappresenta le forze progressive della storia".

di un altro paese”: l’Unione sovietica⁶⁵. Da questo esempio si desume che la “legge di accumulazione” dipende dalla “forma di società” ossia dal modo in cui una società è organizzata e diretta. Ma la società, comunque organizzata, non è isolata, è pur sempre calata in un reticolo di interdipendenze, che devono essere, a loro volta, organizzate attraverso un’opportuna politica commerciale. Lo si evince da una delle fonti del § 24, in cui la parafrasi delle parole di Stalin sull’autosufficienza dell’industrializzazione sovietica⁶⁶ è seguita un commento sull’importanza degli scambi di risorse naturali russe contro forniture industriali e tecniche occidentali⁶⁷. Detto altrimenti: la “territorializzazione”⁶⁸ del socialismo assume valore paradigmatico, agli occhi di Gramsci, non in quanto persegue l’isolamento dal mercato mondiale, ma proprio in quanto dimostra la necessità di inserirsi attivamente in esso e di modificarne, quantitativamente e qualitativamente, l’equilibrio.

Riscrivendo il § 24 nel Quaderno 19, il riferimento a “un altro stato di cose” rimane, ma Gramsci, generalizzando il proprio discorso, scrive di “altri Paesi”, tra cui il Giappone, anch’esso esempio di industrializzazione accelerata senza apporto di capitali esteri⁶⁹. Il caso giapponese si distingue da quello sovietico, quanto alla “forma di società”, ed è affine a quello italiano, quanto alla scarsità di materie prime. Ma la conclusione è la medesima: le

⁶⁵ Q 9 [c], § 24 [G § 112], in *QC* (1180).

⁶⁶ Sessa (1931, 72): “I capitalisti dei paesi occidentali ci hanno [...] rifiutato crediti e prestiti, pensando che ciò avrebbe impedito la nostra industrializzazione. Essi si sono sbagliati. Non hanno calcolato che il nostro paese, a differenza dei paesi capitalistici, ha alcune fonti particolari di accumulamento sufficienti per restaurare e sviluppare la nostra industria”. Sulle “fonti di ‘capitali supplementari’ suscettibili di essere utilizzate per lo sviluppo industriale del nostro paese, e di cui gli Stati borghesi non hanno mai potuto disporre”, cfr. Stalin (1926, 4 marzo, 2).

⁶⁷ Ivi (83): “È vero [...] che il capitalismo occidentale ha negato alla Russia crediti e prestiti a lunga scadenza, però [ha] collaborato [...] con forniture industriali, con collaborazione tecnica, con crediti a breve scadenza”; ivi, 84-85: “Sul principio l’economia sovietica [...] spalancò le sue porte [...] alle grandi concessioni di ogni specie di sfruttamento dell’economia e delle ricchezze naturali del Paese”. Le considerazioni di Sessa trovavano riscontro nelle dichiarazioni fatte dallo stesso Stalin (1927, 2757) ancora in regime di Nep: “Io non dubito che tra due regimi opposti di economia un accordo sia possibile; l’esportazione e l’importazione possono essere terreno per questo. A noi sono necessari attrezzi, materie prime come il cotone e semifabbricati: i paesi capitalisti hanno bisogno di vendere queste cose. [...] Noi abbiamo bisogno di crediti ed i capitalisti hanno bisogno di lucrosi profitti. [...] Noi abbiamo dei contratti per 20 anni con Harmann per l’esportazione del manganese nella Georgia, ne abbiamo degli altri con la Lena Gold Fields per lo sfruttamento dell’oro nella Siberia e questi per un periodo di 30 anni». Secondo Gerratana (*QC*, 2937), Gramsci era a conoscenza di questo testo.

⁶⁸ Cfr. Gualtieri (2007, 1052); Izzo (2009, 148).

⁶⁹ Q 19, § 7, in *QC* (1996).

“qualità organizzative” sono il motore dello sviluppo economico nazionale, ma l’elemento territoriale ne condiziona le possibilità di specializzazione e di interdipendenza. L’esperienza del Giappone attesta pure che il nazionalismo economico non abolisce l’interdipendenza, ma cerca di assoggettarla a una regolazione politica cosciente, nel quadro di un assetto “totalitario” dello Stato e della politica⁷⁰.

Si può allora concludere, ritornando al giugno 1932, che la critica gramsciana del nesso nazione/internazionalismo articolato dai corporativisti sottintende intanto un giudizio negativo sulla capacità del fascismo – quale erede di una borghesia “economico-corporativa” – di esprimere e mobilitare le risorse egemoniche indispensabili a ‘razionalizzare’ l’economia nazionale e a inserirsi in una posizione più vantaggiosa nell’esistente divisione internazionale del lavoro (o, men che meno, a occuparne la posizione apicale); ma sottende anche, più in generale, la convinzione che fosse mutata, nel dopoguerra, la fisionomia stessa del mercato mondiale capitalistico.

Conviene tornare, a tal proposito, al § 17 del Quaderno 9 [c], nel quale la “capacità organizzativa” (egemonica) rilevante nell’economia mondiale è quella espressa dalla “classe dirigente *economica*”. Gramsci sembra cioè ritenere che la divisione internazionale del lavoro, competitiva ma pacifica, vigente prima della Grande guerra fosse il prodotto di forze ed energie ‘private’, operanti nell’ambito della società civile; che tali forze siano diventate via via meno capaci di governare la “situazione economica” da esse stesse creata⁷¹; e che il logoramento dei loro apparati d’egemonia abbia determinato una ‘crisi’ sia dello Stato liberale sia del mercato mondiale. Questa crisi si manifesta, anche sul piano internazionale, come sopravvento della forza sul consenso, del dominio sulla direzione⁷².

È appena il caso di notare che vi sono, nei *Quaderni*, altri testi in cui la trasformazione totalitaria dello Stato e il dilagare della società politica nella società civile (fino al collasso della loro distinzione) sono associati non solo all’aumento della coercizione, ma anche alla ricerca e alla sperimentazione

⁷⁰ Cfr. Majoni (1934, 271 sull’“industria nazionale totalitaria”).

⁷¹ Q 6, § 109 (marzo-agosto 1931), in *QC* (780-781): “Come la situazione economica è mutata a ‘danno’ del vecchio liberalismo [...]. ‘Ogni cittadino’, in quanto non può conoscere [e specialmente non può controllare] le condizioni generali in cui gli affari si svolgono data l’ampiezza del mercato mondiale e la sua complessità, in realtà non conosce neanche i propri affari: necessità delle grandi organizzazioni industriali, ecc.”.

⁷² Si veda la riflessione su Stato liberale e crisi d’egemonia che va, almeno, da Q 1, § 48 (feb.-mar. 1930), in *QM* (72), a Q 8 [b], § 14 [G § 179] (dicembre 1931), e Q 8 [c], § 2 (gennaio 1932), in *QC* (1049-1050, 937). Cfr. Cospito (2011a, 266-275) e (2020); Frosini (2003, 153-162); Liguori (2006, 13-42).

di forme nuove, *postliberali*, di esercizio dell'egemonia borghese: anzi, a una "concentrazione inaudita dell'egemonia"⁷³. Su questo non ci si può soffermare: il punto cruciale è che questa indicazione non sembra reagire, almeno inizialmente, sulla riflessione relativa al mercato mondiale. Di conseguenza, verso la fine del 1932, Gramsci appare persuaso che la crisi mondiale di egemonia imponga un'alternativa secca: o un "nazionalismo" che può manifestarsi "come 'imperialismo' economicofinanziario, ma non più come 'primato civile' o egemonia politicointellettuale";⁷⁴ o, viceversa, un'iniziativa egemonica a base popolare-nazionale ma a vocazione autenticamente internazionalista. *Tertium non datur*.

Il riferimento alle recenti velleità imperiali ed egemoniche del fascismo⁷⁵ è inequivocabile. Ma non si sbaglierebbe nel riconoscere, in queste righe, il profilo degli Stati Uniti e della Gran Bretagna⁷⁶, il cui espansionismo "di origine capitalistico-finanziaria" non recide ma riarticola i nessi tra industria e territorio, fra economia nazionale ed economia mondiale. È, del resto, un analogo "blocco" di fattori geografici, demografici, economico-politici e culturali, in una specifica combinazione nazionale/internazionale, a porre il popolo italiano, al pari dei "popoli slavi", nella condizione di "nazione proletaria", di "esercito di riserva" dei "capitalismi stranieri"⁷⁷; e a offrirgli la possibilità di intraprendere una lotta per l'egemonia che sia anche lotta per l'unificazione non antagonistica del mondo.

Non è questa la sede per soffermarsi sulle varianti apportate al § 9 del Quaderno 9 [d], in sede di riscrittura, in particolare sulla sostituzione del lessico dell'internazionalismo con quello del 'nuovo cosmopolitismo'⁷⁸. Ci

⁷³ Q 6, § 138 (agosto 1931), in *QC* (801-802); per lo sviluppo delle questioni ivi poste, cfr. Frosini (2021).

⁷⁴ Q 9 [d], § 14 [G § 132] (novembre 1932), in *QC* (1193). In un testo anteriore (marzo 1932), pur bollando come utopistico e anacronistico l'imperialismo culturale e spirituale del fascismo, Gramsci sembra considerare l'espansionismo economico come base di un'espansione culturale (Q 8 [c], § 106, ivi, 1004). Cfr. Caputo (2009a, 414).

⁷⁵ Sulla "tendenza all'impero" del fascismo e sulla sua rispondenza a "esigenze di carattere universale", si vedano gli scritti raccolti in Mussolini (1932), in occasione del decennale della marcia su Roma. Cfr. Frosini (2017b, 197-199), Id. (2019, 69-73).

⁷⁶ Sul ruolo "di potenza" degli Stati Uniti, si veda Q 2, §§ 16 (maggio 1930), 48 (giugno 1930, prima metà), 98 [G § 97] (agosto-settembre 1930); Q 3, §§ 5 (20-30 maggio 1930) e 56 [G § 55] (luglio 1930), in *QM* (280-287, 315-317, 365, 443-445, 493-494); Q 6, § 60 (dicembre 1930-marzo 1931); Q 8 [c], § 47 (febbraio 1932), in *QC* (728, 969-970).

⁷⁷ Q 9 [d], § 9 [G § 127] (settembre-novembre 1932), in *QC* (1190-1191). Cfr. anche Q 8 [c], § 80 (marzo 1932), ivi (986). Sul ricorso al lessico pascoliano e corradiniano della nazione proletaria, cfr. Frosini (2019, 64-69).

⁷⁸ Q 19, § 5, in *QC*, 1988. La sostituzione troverebbe le sue ragioni nell'anacronismo dell'internazionalismo comunista, secondo Izzo (2009, 182) e (2021, 169), Vacca

si limita a rilevare che, già all'altezza della prima stesura, Gramsci radica il fenomeno del nazionalismo economico non solo nella forma borghese della politica, ma anche nella figura capitalistica del mercato mondiale (e nelle sue trasformazioni); e che, di conseguenza, considera l'internazionalismo non tanto come un tentativo di adeguamento dello spazio politico all'unità economica mondiale data, quanto piuttosto come un "*fronte moderno di lotta per riorganizzare il mondo* [...]" e per ricostruirlo "*economicamente* in modo unitario", animato dai popoli che hanno contribuito a crearlo col proprio lavoro⁷⁹.

4. Nazionalismo economico ed egemonia borghese: crisi o rilancio? (febbraio 1933)

Ancora nel febbraio 1933 Gramsci fornisce una descrizione a tinte fosche del nazionalismo economico: pur associandolo meno al "protezionismo tradizionale" e più al tentativo di regolare, ad esempio attraverso la pratica dei contingentamenti, le "principali correnti di commercio con determinati paesi", egli ne denuncia, nel solco di Luigi Einaudi⁸⁰, le fragili fondamenta scientifiche e la vocazione imperialistica⁸¹. È appena il caso di notare che l'autore dei *Quaderni*, condizionato dal trafiletto pubblicitario de "La Riforma sociale" da cui aveva preso spunto⁸², assuma come "cause della crisi" quelli che l'economista piemontese aveva indicato piuttosto come i fattori politici che ne impedivano l'autoliquidazione. Di conseguenza, queste righe sembrano avvalorare la tesi, autorevolmente sostenuta, secondo cui, di fronte all'unificazione economica (industriale-mercantile) del mondo prodotta dal capitale, lo Stato-nazione, nella sua veste nazionalistica, costituirebbe una superfetazione, l'autoillusione reazionaria di alcune borghesie attardate⁸³.

(2021, 303-304). Sul nesso tra "cosmopolitismo" e "nazionale-popolare" si vedano Antonini (2021, 147-149) e Durante (2009, 172-173). Sulla dialettica cosmopolitismo/Stato nazionale si vedano Ciliberto (2021, 226-227) e Frosini (2010, 280-283). Sulla presenza di idee analoghe negli scritti politici precarcerari, cfr. Cospito (2023, 59-61, 64).

⁷⁹ Q 9 [d], § 9 [G § 127], in *QC* (1191). Per una diversa lettura, cfr. Izzo (2009, 163-164, 179-182); Vacca (2017, 24, 79, 86).

⁸⁰ Einaudi (1932, 564).

⁸¹ Q 14, § 54 [G § 57], in *QC* (1715-1716).

⁸² *QC* (2934).

⁸³ Cfr. Mustè (2022, 129-130), Vacca (2017, 10, 78, 130-133, 190-191) e (2021, 298-300).

Tuttavia, lo stesso Gramsci offre una diversa chiave di lettura, riconoscendo nel nazionalismo la “premessa maggiore” atta a dominare le “tendenze insite nella vecchia struttura”⁸⁴: ciò autorizza a ipotizzare che il nazionalismo economico non sia contingente, bensì strutturale; che rispecchi non un’incapacità soggettiva delle vecchie classi dirigenti europee, ma il loro sforzo, certamente contraddittorio, di adeguare le funzioni dello Stato alle fluttuazioni e alle asimmetrie prodotte dalla più estesa e stringente interdipendenza economica capitalistica.

Il punto può forse essere chiarito esaminando l’assai celebre § 5 del Quaderno 15:

Una delle contraddizioni fondamentali [della società attuale] è questa: che mentre la vita economica ha come premessa necessaria l’internazionalismo o meglio il cosmopolitismo, la vita statale si è sempre più sviluppata nel senso del “nazionalismo”, “del bastare a se stessi” ecc. Uno dei caratteri più appariscenti della “attuale crisi” è niente altro che l’esasperazione dell’elemento nazionalistico (statale nazionalistico) nell’economia: contingentamenti, clearing, restrizione al commercio delle divise, commercio bilanciato tra due soli Stati ecc.⁸⁵.

Ci si può domandare se, in queste righe, Gramsci prospetti la liberazione del cosmopolitismo della vita economica dal nazionalismo della vita statale; o se, piuttosto, inviti a considerarli come aspetti compresenti e reciprocamente funzionali, ma inestricabili, del progetto borghese di società: il quale contempla, sì, la costruzione del mercato mondiale, ma proprio per questo anche l’esportazione del rapporto di produzione capitalistico e, di conseguenza, la necessità di governare tale rapporto sul terreno statale-nazionale.

Vale la pena di porre a confronto questo testo con la teoria buchariniana dell’imperialismo, che può esserne considerata l’antecedente, sia pure attraverso la mediazione del *Précis d’économie politique* di Lapidus e Ostrovitianov. Secondo tale teoria, il nesso tra Stato borghese ed economia mondiale capitalistica è originario, ma, con lo sviluppo transnazionale delle forze produttive e la metamorfosi della concorrenza in monopolio, il contrasto tra interdipendenza e autarchia aumenta d’intensità e visibilità⁸⁶.

⁸⁴ Q 14, § 54 [G § 57], in *QC* (17169).

⁸⁵ Q 15, § 5, in *QC* (1756).

⁸⁶ Lapidus, Ostrovitianov (1929, 374-382). Si tratta di un’esposizione sistematica della teoria dell’economia sovietica (nella fase della Nuova politica economica), influenzata dalle idee di Bucharin sull’imperialismo e sull’equilibrio tra industria e agricoltura. La traduzione francese, dovuta a un oppositore di Stalin, Victor Serge, benché citata nei *Quaderni*, non è presente nel Fondo Antonio Gramsci conservato presso la Fondazione Gramsci di Roma. A partire da Gerratana (*QC*, 2875) la si annovera comunque

Anche le considerazioni gramsciane sulla “contraddizione fondamentale” possono essere considerate come un’audace riformulazione del classico tema marxiano dell’autocontraddittorietà del capitale⁸⁷. Ma, a differenza del *Précis*, il § 5 del Quaderno 15 non prospetta un contrasto insabile, dall’esito invariabilmente catastrofico, tra il carattere anarchico dei rapporti di produzione e la tendenza al piano insita nelle forze produttive⁸⁸. A parere di Gramsci, lo Stato nazionale è *sempre* presente *dentro* i processi di integrazione dell’economia capitalistica (e di socializzazione delle sue forze produttive) nel senso che tali processi avvengono *sempre* attraverso la concorrenza di mercati nazionali organizzati e regolati, nelle loro variabili interne ed esterne, dalle rispettive borghesie in funzione e nei limiti dell’egemonia che esse esercitano sul terreno dello Stato-nazione:

Il gruppo dirigente tenderà a mantenere l’equilibrio migliore per il suo permanere, non solo, ma per il suo permanere in condizioni determinate di floridezza, e anzi a incrementare tali condizioni. Ma siccome l’area sociale di ogni paese è limitata, sarà portato a estenderla nelle zone coloniali e d’influenza e quindi a entrare in conflitto con altri gruppi dirigenti che aspirano allo stesso fine o ai cui danni l’espansione di esso dovrebbe necessariamente avvenire [...] ⁸⁹.

I singoli mercati, ancorché ‘nazionalizzati’, non sono chiusi, ma soggetti a un grado variabile di apertura (in quanto esportano ed importano merci, servizi, capitali, persone) e a un modo ugualmente variabile di regolazione statale (liberale o postliberale, a seconda che si basi sul concorso di forze ‘private’ e istituzioni pubbliche o su un più esteso ‘intervenzionismo’)⁹⁰. In altri termini, la contraddizione descritta nel § 5 del Quaderno 15 è quella

tra i volumi di cui il prigioniero poté disporre a Turi. Esso è, del resto, citato in tre note (i §§ 24 e 38.I [G §§ 23 e 37.I] del Quaderno 10 e il § 45 del Quaderno 15) che ne sottolineano, sulla base di una conoscenza di prima mano, la scarsa scientificità, il dogmatismo e la trascuratezza metodologica: critiche analoghe a quelle formulate, sul versante filosofico, nei confronti del cosiddetto ‘Saggio popolare’ di Bucharin. Ciò non impedisce all’autore dei *Quaderni* di ricavare da entrambi i testi degli spunti di riflessione.

⁸⁷ Marx (1975, 351): “Il vero limite della produzione capitalistica è il capitale stesso”.

⁸⁸ Lapidus, Ostrovitianov (1929, 378).

⁸⁹ Q 13, § 34 (1631). Cfr. Razeto Migliaro, Misuraca (1978, 81-85).

⁹⁰ Q 10, §§ 21 e 42_{VI} [G II, §§ 20 e 41_{VI}], in *QC* (1258, 1310). In passato, Losurdo (1997, 205) aveva ipotizzato che la concezione gramsciana dello Stato potesse essere pienamente compresa a partire dalla riflessione sul “carattere storicamente determinato del mercato”. Mi pare che questo nesso ipotizzato da Losurdo sfugga invece a Prestipino (2000, 72-79). Mi discosto anche da Izzo (2021, 95-103) e da Vacca (2017, 214-219) per quanto concerne, rispettivamente, la rappresentazione del ‘mercato determinato’ e il concetto di ‘regolazione’.

di un'interdipendenza che si realizza non malgrado (o contro) l'antagonismo, ma per suo tramite.

Se dunque si ritiene che la rivoluzione passiva del XX secolo si manifesti nell'introduzione di "elementi di piano" nelle economiche capitalistiche⁹¹, che questi elementi di piano investano anche le variabili esterne del "mercato determinato" (in forma di "contingentamenti, clearing, restrizione al commercio delle divise, commercio bilanciato tra due soli Stati ecc.")⁹² e che l'espansione dell'intervento pubblico diretto rappresenti non un esperimento dell'egemonia borghese ma la sua tendenziale ristrutturazione, allora occorre riconoscere non solo la componente conflittuale del nazionalismo economico ma anche il suo potenziale egemonico; non solo i limiti che esso pone alla 'mondializzazione' dell'economia ma anche l'impulso che dà a una *relativa* normalizzazione delle relazioni internazionali. La complessità irriducibile del nazionalismo economico si manifesta appieno nel fenomeno della 'moneta manovrata' (*fiat money*):

Quando in uno Stato la moneta varia (inflazione o deflazione) avviene una nuova stratificazione di classi nel paese stesso, ma quando varia una moneta internazionale (esempio la sterlina, e, meno, il dollaro ecc.) avviene una nuova gerarchia fra gli Stati, ciò che è più complesso e porta ad arresto nel commercio (e spesso a guerre) [...]. La stabilità della moneta è una rivendicazione, all'interno, di alcune classi e, all'estero (per le monete internazionali, per cui si sono presi gli impegni), di tutti i commercianti; ma perché esse variano? [...] 1) perché lo Stato spende troppo, cioè non vuol far pagare le sue spese a certe classi, direttamente, ma indirettamente ad altre e, se è possibile, a paesi stranieri; 2) perché non si vuole diminuire un costo "direttamente" (esempio il salario) ma solo indirettamente e in un tempo prolungato, evitando attriti pericolosi ecc⁹³.

Quando invoca la stabilità delle monete 'manovrate' internazionali⁹⁴ e quando osserva che "la storia è storia degli Stati egemoni"⁹⁵, Gramsci re-

⁹¹ Q 10, § 6.9 [G I, § 9], in *QC* (1228).

⁹² Sui trattati di commercio (includenti accordi di clearing) stipulati nell'estate 1932 dall'Italia con Austria e Ungheria, si veda *Italia. Relazioni economiche con l'Ungheria* (1932); *Ungheria. Relazioni con l'Italia e con l'Austria* (1932); *Italia. Relazioni commerciali con l'Austria* (1932).

⁹³ Q 15, § 5, in *QC* (1758).

⁹⁴ Sulla stretta collaborazione fra le due monete regolate (il dollaro e la sterlina) suscettibili di fungere da standard internazionale, cfr. Keynes (1923, 204-205); sull'esigenza, invece, di un *gold standard* amministrato nel quadro di una più estesa cooperazione monetaria, cfr. Committee (1931). Del *Tract*, tradotto in italiano da Piero Sraffa nel 1925, Gramsci possedeva l'edizione francese (1924) prima dell'arresto; invece il *Mac-Millan Report*, in gran parte ispirato da Keynes, gli fu fatto pervenire in carcere dallo stesso Sraffa.

⁹⁵ Q 15, § 5, in *QC* (1759).

cupera le riflessioni del Quaderno 2 e del Quaderno 6, sulla regionalizzazione e sul concetto di grande potenza⁹⁶, ipotizzando che dal nazionalismo economico possa scaturire un ordine almeno a livello regionale, intorno al primato di uno Stato ‘dirigente’ e col concorso di intese e organizzazioni internazionali (di carattere sia regionale che globale): una sorta di ‘imperialismo informale’ in cui le contrastanti esigenze dell’interdipendenza e dell’asimmetria, sul piano interno e internazionale, trovino una composizione *relativamente permanente*.

5. Considerazioni conclusive

Rispetto agli scritti del periodo torinese, i *Quaderni del carcere* documentano, accanto a (e non in contrasto con) la qualificazione del nazionalismo economico come fenomeno reazionario, la consapevolezza che esso veicoli, in un’ottica certamente *conservativa*, istanze *relativamente* innovative, che possono riassumersi nell’esigenza di organizzare e regolare politicamente l’interdipendenza economica mondiale attraverso una regionalizzazione imperniata sull’egemonia di “grandi potenze”.

Questa visione dialettica del nazionalismo economico, delineata già sul finire del 1930, viene collocata, tra il maggio 1932 e il febbraio 1933, in un quadro analitico più articolato, i cui cardini possono essere individuati nel nesso tra industria e territorio, nella concezione dell’economia nazionale come distinzione dell’economia mondiale, nell’allargamento del concetto di Stato alla luce della definizione del “mercato determinato”. In altre parole, vi sono nei *Quaderni* elementi testuali e concettuali i quali inducono a dubitare che le moderne produzioni di massa possano configurare un’economia deterritorializzata e a ipotizzare, anzi, che un certo grado di specializzazione internazionale sia inevitabile, per cui il problema che si pone è quello di riorganizzarla in un modo non antagonistico;⁹⁷ i medesimi elementi suggeriscono che il nazionalismo economico non derivi da una debolezza soggettiva delle borghesie europee, ma sia oggettivamente radicato nell’intreccio, contraddittorio ma inestricabile, tra Stato-nazione e mercato mondiale.

Si può allora affermare che, nei *Quaderni*, Gramsci *non solo* realizzi il proposito, emerso già negli anni de “L’Ordine nuovo” settimanale, di ri-

⁹⁶ Cfr. Caputo (2009b).

⁹⁷ Questo punto è sollevato già negli scritti del periodo ordinovista, attraverso la distinzione tra “economia nazionale” e “proprietà nazionale”: cfr. ad esempio *La settimana politica* [XXVII] [“L’Ordine nuovo”, 16-23 ottobre 1920], in *ON* (718).

portare alla ‘fisiologia’ del sistema capitalistico mondiale il fenomeno del nazionalismo economico, ma *soprattutto* pervenga a una comprensione di esso quale possibile vettore di inedite dinamiche egemoniche, che appare del tutto coerente con l’abbandono della prospettiva catastrofica⁹⁸ e con l’approdo a un’analisi della “società attuale” (e delle sue “contraddizioni fondamentali”) in termini di rapporti di forze da modificare politicamente.

Bibliografia

Tavola delle abbreviazioni:

- CPC = Gramsci A. (1971), *La costruzione del partito comunista*, Torino: Einaudi.
- NM = Id. (1984), *Il nostro Marx (1918-1919)*, a cura di Caprioglio S., Torino: Einaudi.
- ON = Id. (1987), *L’Ordine nuovo (1919-1920)*, a cura di Gerratana V. e Santucci A. A., Torino: Einaudi.
- QC = Id. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., Torino: Einaudi.
- QM = Id. (2017), *Quaderni del carcere*, edizione critica diretta da Francioni G., 2. *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, a cura di Cospito G., Francioni G., Frosini F., tomo primo (*Quaderni 1-4*), Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- SF = Id. (1966), *Socialismo e fascismo. L’Ordine nuovo (1921-1922)*, Torino: Einaudi.
- S1 = Id. (2019), *Scritti (1910-1926)*, edizione critica diretta da Rapone L., t. 1 (1910-1916), a cura di Guida G. e Righi M. L., Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- S2 = Id. (2015), *Scritti (1910-1926)*, edizione critica diretta da Rapone L., t. 2 (1917), a cura di Rapone L., con la collaborazione di Righi M. L., Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- S3 = Id. (2023), *Scritti (1910-1926)*, edizione critica diretta da Rapone L., t. 3 (1918), a cura di Rapone L. e Righi M. L., Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.

⁹⁸ Che invece caratterizza la teoria dell’imperialismo rivisitata da Lapidus e Ostrovitianov (1929, 382-399), con le sue previsioni sull’inevitabilità della guerra, della caduta del capitalismo e della transizione al comunismo. Per un tentativo di attenuare il catastrofismo dell’analisi leniniana dell’imperialismo, ribadendo nel contempo l’estraneità di Gramsci a qualsivoglia prospettiva di “crollo” o “putrefazione”, si veda Losurdo (1997, 162-170).

- Gramsci A., *Inghilterra* (1930), "Rassegna settimanale della stampa estera", 5, 30 (29 luglio): 1669-1672.
- *Problemi politici generali* (1930a), "Rassegna settimanale della stampa estera", 5, 31 (5 agosto): 1733-1740.
 - *Problemi politici generali* (1930b), "Rassegna settimanale della stampa estera", 5, 35 (2 settembre): 1956-1958.
 - *Società delle Nazioni* (1930), "Rassegna settimanale della stampa estera", 5, 39 (30 settembre): 2178-2183.
 - *Italia. Sulla politica estera* (1932a), "Rassegna settimanale della stampa estera", 7, 19 (10 maggio): 969-974.
 - *Italia. Sulla politica estera* (1932b), "Rassegna settimanale della stampa estera", 7, 20 (17 maggio): 1031-1040.
 - *Italia. Sulla politica estera* (1932c), "Rassegna settimanale della stampa estera", 7, 21 (24 maggio): 1084-1087.
 - *Italia. Sulla politica estera* (1932d), "Rassegna settimanale della stampa estera", 7, 22 (31 maggio): 1137-1140.
 - *Italia. Sulla politica estera* (1932e), "Rassegna settimanale della stampa estera", 7, 24 (14 giugno): 1252-1276.
 - *Italia. Sulla politica estera* (1932f), "Rassegna settimanale della stampa estera", 7, 25 (21 giugno): 1308-1316.
 - *Italia. Relazioni economiche con l'Ungheria* (1932), "Rassegna settimanale della stampa estera", 7, 30 (26 luglio): 1631-1632.
 - *Ungheria. Relazioni con l'Italia e con l'Austria* (1932), "Rassegna settimanale della stampa estera", 7, 33 (23 agosto): 1773-1774.
 - *Italia. Relazioni commerciali con l'Austria* (1932), "Rassegna settimanale della stampa estera", 7, 46 (22 novembre): 2511-2512.
 - *Economia diretta* (1932), "La nuova Italia", 3, 3: 85-88.
 - *Lessico universale italiano di lingua, lettere, arti, scienze e tecniche* (1974), vol. 14, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.

- Agnelli G, Cabiati A. (1918), *Federazione europea o Lega delle Nazioni?*, Torino: Bocca.
- Agosti A. (1974), *La terza Internazionale. Storia documentaria*, t. 1 (1919-1923), Roma: Editori Riuniti.
- Antonini F. (2021), *Cosmopolitismo, nazionale-popolare e corporativismo. Gramsci e il problema della modernità politica*, in "Filosofia politica", 35, 1: 133-152.
- Ead. (2024), *Gramsci tra cesarismo e bonapartismo. Egemonia e crisi della modernità*, Roma: Treccani.

- Arias G. (1931), *La difesa doganale. Problemi economici e politici*, “Gerarchia”, 10, 12: 987-994.
- Ausilio M. (2009), *Nazionalismo economico*, in Liguori G., Voza P. (a cura di), *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Roma: Carocci, 576-579.
- Badaloni N. (1977), *Libertà individuale e uomo collettivo in Gramsci*, in Ferri F. (a cura di), *Politica e storia in Gramsci*, Roma: Editori Riuniti – Istituto Gramsci, vol. I, 9-60.
- Id. (1981), *Gramsci: la filosofia della prassi come previsione*, in *Storia del marxismo*, volume terzo, tomo II, Torino: Einaudi, 251-340.
- Boothman D. (1995), *General Introduction*, in Gramsci A., *Further Selections from the Prison Notebooks*, Minneapolis: University of Minnesota Press, xiii-lxxxviii.
- Buccella M. R. [Ruini Bartolomeo] (1932), *Il mercantilismo come fase della vita storica europea*, “La nuova Italia”, 3, 2: 43-51.
- Calabi L. (1988), *Gramsci e i classici dell’economia*, «Critica marxista», 26, 3-4: 147-173.
- Caputo R. (2009a), *Imperialismo*, in Liguori G., Voza P. (a cura di), *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Roma: Carocci, 413-415.
- Id. (2009b), *Internazionale, internazionalismo*, in Liguori G., Voza P. (a cura di), *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Roma: Carocci, 433-436.
- Ciliberto M. (2021), *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, in Ciliberto M., *La fabbrica dei Quaderni. Studi su Gramsci*, Pisa: Edizioni della Normale, 205-232.
- Committee on Finance and Industry (1931), *Report*, London: H.M. Stationery Office.
- Cospito G. (2011a), *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei “Quaderni del carcere” di Gramsci*, Napoli: Bibliopolis.
- (2011b), *Verso l’edizione critica e integrale dei Quaderni del carcere, L’Edizione nazionale e gli studi gramsciani*, “Studi storici”, 52, 4: 881-904.
- (2011c), *Dalla Rivoluzione contro il “Capitale” alla Critica dell’economia politica*, in Di Bello A. (a cura di), *Marx e Gramsci. Filologia, filosofia e politica allo specchio*, Napoli: Liguori, 93-103.
- (2020), *Il privato e il pubblico in Marx e in Gramsci*, in Francioni G., Giasi F. (a cura di), *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, Roma: Viella, 221-240.
- (2023), *Nazione, popolo, popolo-nazione*, in Cospito G., Francioni G., Frosini F. (a cura di), *Nazione, popolo, nazionale-popolare. Una costellazione gramsciana*, Pavia: Ibis, 51-73.

- Durante L. (2009), *Cosmopolitismo*, in Liguori G., Voza P. (a cura di), *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Roma: Carocci, 169-173.
- Einaudi L. (1920), *Lettere politiche di Junius*, Bari: Laterza.
- (1932), *Bardature della crisi*, “La Riforma sociale”, 39, 5: 560-570.
- Francioni G., Frosini F., *Quaderno 10. Nota introduttiva*, in Gramsci A., *Quaderni del carcere*, edizione anastatica dei manoscritti, 18 volumi, a cura di Francioni G., Roma: Istituto dell’enciclopedia italiana – Gagliardi: L’Unione sarda, vol. 14, pp. 1-8.
- Frosini F. (2003), *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma: Carocci.
- (2010), *La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.
- (2011), *Note sul programma di lavoro sugli “intellettuali italiani” alla luce della nuova edizione critica*, in *L’Edizione nazionale e gli studi gramsciani*, “Studi storici”, 52, 4: 905-924.
- (2017a), *Rivoluzione passiva e laboratorio politico. Appunti sull’analisi del fascismo nei Quaderni del carcere*, “Studi storici”, 58, 2: 297-328.
- (2017b), *Cosmopolitanism, Nationalism and Hegemony: Antonio Gramsci’s Prison Notebooks and the European Crisis*, “International Critical Thought”, 7, 2: 190-204.
- (2019), *Il socialismo nazionale nei Quaderni del carcere di Gramsci*, in Liguori G. (a cura di), *Gramsci e il populismo*, Milano: Unicopli, 55-76.
- (2021), *La “politica totalitaria” e la crisi dello Stato*, in Cospito G., Francioni G., Frosini F. (a cura di), *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento*, Pavia: Ibis, 243-269.
- Gagliardi A. (2010), *Il corporativismo fascista*, Roma-Bari: Laterza.
- (2016), *Tra rivoluzione e controrivoluzione. L’interpretazione gramsciana del fascismo*, in Descendre R., Frosini F. (a cura di), *Gramsci da un secolo all’altro, “Laboratoire italien” (online)*, 18 (URL: <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1062>; ultima consultazione: 10/08/2024).
- (2023), *Corporativismo, classi popolari, governo del popolo*, in Cospito G., Francioni G., Frosini F. (a cura di), *Nazione, popolo, nazionale-popolare. Una costellazione gramsciana*, Pavia: Ibis, 97-126.
- Gide C., Rist C. (1926), *Histoire des doctrines économiques depuis les Physiocrates jusqu’à nos jours*, Paris: Sirey.
- Giretti E. (1930), *La lotta mondiale contro il protezionismo*, “La Riforma sociale”, 37, 7-8: 365-378.

- Gualtieri R. (2007), *Le relazioni internazionali, Marx e la "filosofia della praxis" in Gramsci*, "Studi storici", 48, 4: 1009-1058.
- Guzzone G. (2018), *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*, Roma: Viella.
- Izzo F. (2009), *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.
- (2021), *Il moderno Principe di Gramsci. Cosmopolitismo e Stato nazionale nei Quaderni del carcere*, Roma: Carocci.
- (2023), *Nazionale-popolare e cosmopolitismo di tipo nuovo in Gramsci*, in Cospito G., Francioni G., Frosini F. (a cura di), *Nazione, popolo, nazionale-popolare. Una costellazione gramsciana*, Pavia: Ibis, 225-235.
- Keynes J. M. (1923), *Tract on Monetary Reform*, London: MacMillan.
- (1933), *Autarchia economica*, "La Cultura", 12, 2: 392-404.
- (1982), *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. XXI (*Activities, 1931-1939: World Crises and Policies in Britain and America*), London: MacMillan – New York: Cambridge University Press.
- (2009), *Come uscire dalla crisi*, a cura di Sabbatini P. L., Roma-Bari: Laterza.
- Krätke M. (2011), *Antonio Gramsci's Contribution to a Critical Economics*, «Historical materialism», 19: 63-105.
- Lapidus I., Ostrovitianov K. (1929), *Précis d'économie politique. L'économie politique et la théorie de l'économie soviétique*, Paris: Editions Sociales Internationales.
- Liguori G. (2006), *Sentieri gramsciani*, Roma: Carocci.
- Losurdo D. (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*, Roma: Gamberetti.
- Lucioli L. (1929), *La politica doganale degli Stati Uniti d'America*, "Nuova antologia", 64, 1378: 507-525.
- Majoni G. C. (1934), *I problemi del Giappone*, "Nuova antologia", 69, 1488: 268-278.
- Marx K. (1975), *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro terzo (*Il processo complessivo della produzione capitalistica*), a cura di M. L. Boggeri Torino: Einaudi.
- Masi C. (1929), *La valorizzazione economica dell'impero coloniale francese (I)*, "Politica", 12, 86-87 (giugno-agosto): 301-329.
- (1929/1930), *La valorizzazione economica dell'impero coloniale francese (II)*, "Politica", 12, 88-89 (ottobre-dicembre 1929, pubblicato nel marzo 1930): 92-123.

- (1930), *La valorizzazione economica dell'impero coloniale francese (III)*, "Politica", 12, 90-91 (febbraio-aprile 1930, *pubblicato nel settembre 1930*): 411-461.
- Michellini L. (2019), *Il nazionalismo economico italiano. Corporativismo, liberismo, fascismo (1900-23)*, Roma: Carocci.
- Mussolini B. (1932), *La missione universale di Roma*, "Gerarchia", 12, 10: 801-809.
- Mustè M. (2022), *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei Quaderni del carcere di Gramsci*, Roma: Viella.
- Paratore G. (1929), *La economia, la finanza, il denaro d'Italia alla fine del 1928*, "Nuova antologia", 64, 1367: 74-87.
- Prestipino G. (2000), *Tradire Gramsci*, Milano: Teti.
- Rapone L. (2011), *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo*, Roma: Carocci.
- (2021), *Crisi, guerra e rivoluzione (1914-1920)*, in Cospito G, Francioni, G. Frosini F. (a cura di), *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento*, Pavia: Ibis, 29-45.
- Savant G. (2008), *Gramsci e la Lega delle Nazioni: un dibattito*, in Giasi F. (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Roma: Carocci, 155-174.
- Schumacher R. (2012a), *Adam Smith's Theory of Absolute Advantage and the Use of Doxography in the History of Economics*, "Erasmus Journal for Philosophy and Economics", 5, 2: 54-80.
- (2012b), *Free Trade and Absolute and Comparative Advantage. A Critical Comparison of Two Major Theories of International Trade*, Potsdam: WeltTrends.
- Sessa P. (1931), *Apparenza e realtà della Nep di Stalin*, "Politica", 13, 98-99 (giugno-agosto 1931, *pubblicato nel settembre 1931*): 55-87.
- Spirito U. (1931a), *Economia nazionale ed economia internazionale*, "Nuovi studi di diritto, economia e politica", 4, 5: 241-250.
- (1931b), *Liberismo e protezionismo*, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", 4, 6: 333-340.
- Stalin I. V. (1926), Domande e risposte (Discorso tenuto all'Università Sverdlov – 9 giugno 1925), *L'Unità*, 21 febbraio, 23 febbraio, 25-28 febbraio, 2-5 marzo.
- (1927), *Intervista con la prima delegazione operaia americana (9 settembre 1927)*, "Rassegna settimanale della stampa estera", 5, 40 (4 ottobre): 2754-2758.
- Suppa S. (2008), *Nazionale, internazionale, forme dell'egemonia in Gramsci*, "Critica marxista", 2/3: 44-50.

- Texier J. (1989), *Sur les sens de "société civile" chez Gramsci*, in «Actuel Marx», 3, 5: 50-68.
- (2001), *Filosofia, economia e politica in Marx e Gramsci*, in Petronio G., Paladini Musitelli M. (a cura di), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, Roma: Manifestolibri, 175-193.
- Thomas P. D. (2009), *The Gramscian moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Boston-Leiden: Brill.
- Vacca G. (2017), *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Torino: Einaudi.
- (2021), *La crisi dello Stato nell'Europa tra le due guerre*, in Cospito G., Francioni G., Frosini (a cura di), *Crisi e rivoluzione passiva. Gramsci interprete del Novecento*, Pavia: Ibis, 297-310.

A Whiteheadian Approach to the Divide Between Organisms and Machines

Federico Giorgi

Abstract: The essay takes a critical stance towards the widespread thesis that life is computable or even reproducible on a medium other than a biological body. The insights of some opponents of that thesis were somehow anticipated by Whitehead in his metaphysical works, and the essay is intended to stress the relevance of Whitehead's processual ontology to the debate on artificial life. Some of Whitehead's notions, such as the *mental pole* and the *living person*, help significantly to account for the divide between organisms and machines. Two distinctive characteristics of organisms are especially analyzed by the essay: their ontogenetic development and their mental faculties.

Keywords: Life; Machines; Self-creation; Processual Ontology; Mental Faculties.

1. Introduction

The 1980s were a turning point for biological research, as a new idea has progressively spread since then, namely the idea that life can be artificially created from nothing. The specificity of life has been disregarded by many scholars, and advocates of synthetic biology have claimed to be able to craft a new organism by simply assembling elementary particles or building blocks so as to make up an informational code. This untenable claim is based on the thesis that everything is information¹ circulating through a neutral medium². If a living being were truly a mere amount of information independent of the physicochemical medium, as maintained by many synthetic biologists, nothing would prevent us from transferring those same pieces of information to a medium other than DNA macromolecules and proteins, such as a computer³. Even when the creation of artificial life is not the goal, the unbridgeable gap between living beings and machines

* University of Namur, Belgium (federico.giorgi@unamur.be; ORCID: 0000-0002-7154-2013).

¹ See Wiener (1988).

² See Shannon's theory of information.

³ Benasayag (2020, 31-32).

is often neglected by contemporary scholars. Organisms are thus regarded as pieces of software that function independently of their own bodies and ecosystems⁴, and the mind is considered as separated from the body⁵. Of course, there are significant exceptions to this general trend and not all scholars equate machines and living beings nowadays.

This essay is intended to contribute Whitehead's insights and reflections to the ongoing debate on life. From a philosophical point of view, two issues seem to be particularly relevant: the unpredictability and incalculability of the development of a living being, and the interdependence between the mind of an organism and its body. Accordingly, I shall analyze a few theories that approach these issues without recognizing the divide between organisms and machines, for the purpose of contrasting them with Whitehead's account of life. The first section of the essay will summarize Whitehead's criticism of mechanism and his biological inquiry, the second section will dwell on the development of a living being and the third section will deal with the mind-body problem.

2. Whitehead's Criticism of Mechanism

Scholarship has divided Whitehead's intellectual journey into three phases: the logical-mathematical phase, the epistemological phase, and the metaphysical one. As Vanzago points out, Whitehead's metaphysics is best understood when linked to his logical-mathematical and epistemological investigations, because Whitehead's criticism of mechanistic materialism throughout the various phases of his reflections lays the groundwork for the cosmology of *Process and reality*⁶. I shall concisely recapitulate some key steps of Whitehead's rejection of mechanism.

In "On Mathematical Concepts of the Material World"⁷, Whitehead analyzes five alternative mathematical structures, all of which are both logically plausible and suitable for dealing with the axioms of physics. A comparison between the first mathematical structure and the fifth one is particularly relevant here. The first mathematical structure represents the Newtonian mechanistic approach to nature, an approach that postulates the existence of three fundamental kinds of primary entities: a) absolute space; b) absolute time; c) bits of matter subject to external forces. The

⁴ Longo (2021, 250).

⁵ Finelli (2022, 97-98).

⁶ Vanzago (2019, 34).

⁷ This work, released in 1906, belongs to the logical-mathematical phase.

Newtonian mechanism holds that the vicissitudes of material entities take place within two containers, namely space and time, existing independently of those material entities. The four other mathematical structures are introduced by Whitehead in order to demonstrate that alternatives to the first structure are possible, and among them the fifth structure is the most innovative one. In the framework of this structure, time keeps its own absoluteness, but space is no longer an absolute entity as it is associated with the matter it contains. Furthermore, all physical phenomena are regarded as arising from just one type of primary entities and the interactions between these congener entities⁸.

At the turn of the 1920s, Whitehead starts outlining his own non-mechanistic philosophy in three important works: *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, *The Concept of Nature*, and *The Principles of Relativity*⁹. The target of his criticism is still the Newtonian approach to nature, according to which space, time and matter exist independently of each other and there is no relation between them. The advocates of this approach regard space as both instantaneous and eternal, so that, according to them, material bodies instantaneously act on each other at a distance. Nevertheless, relativistic physics reveals the existence of a maximum speed which cannot be exceeded, therefore action at a distance cannot take place¹⁰. Whitehead overcomes the Newtonian approach by elaborating the method of *extensive abstraction*, through which he manages to formalize geometry and physics in terms of *events*.

In *The Concept of Nature*, an event is defined by Whitehead as “the ultimate fact for sense-awareness”¹¹. The method of extensive abstraction makes possible the formulation of temporal concepts, such as the *instant*, and of spatial concepts, such as the *point*, from events. Concepts such as the instant and the point are abstractions unsuitable for expressing the true nature of events, but they are necessary for science because events are complex. The relations between two events “form an almost impenetrable maze”¹² that can be considerably simplified by diminishing the spatiotemporal extent of the events at issue. Therefore, introducing the method of extensive abstraction enables Whitehead to relativize the philosophical relevance of spatiotemporal concepts, by showing that they are nothing more

⁸ Vanzago (2019, 19-20).

⁹ These three books belong to the epistemological phase.

¹⁰ Vanzago (2019, 27).

¹¹ Whitehead (2004, 15).

¹² Ivi (78).

than abstractions from concrete occurrences, or events, constituting the world.

In *Science and the Modern World*¹³, Whitehead starts elaborating his own organicism and his criticism of mechanistic materialism targets the idea of *simple location*, namely the fallacious thesis that a corpuscle or a body can be defined irrespective of its environment and irrespective of the temporal flow¹⁴. As Weber remarks, Whitehead's approach can be described as the rejection of simple location in favor of *complex dislocation* since Whitehead regards a body as an event dependent on its environment. The contrast between simple location and complex dislocation parallels the one between external relations and internal relations. A relation can either leave the relata unaffected or enter their constitution. In the former case, it is called *external*. In the latter case, it is called *internal*. A collision between two billiard balls instantiates an external relation, because the balls remain exactly the same after the impact. Differently, the organs that make up a living being are internally related because if any of them is removed from the organic body that organ does not survive¹⁵. The passage from simple location to complex dislocation can thus be considered as the turn from a cosmology based on the notion of external relation to a cosmology based on the notion of internal relation. The importance of internal relatedness for Whitehead's organicism can hardly be overestimated. Whitehead regards a concrete enduring entity as an organism, consisting of various smaller organisms, whose overall plan affects the characters of those subordinate organisms¹⁶.

3. Whitehead's account of life in *Process and Reality*

In *Process and Reality*, Whitehead elaborates a process ontology that opens new ways of approaching life¹⁷. I shall now highlight the aspects of this ontology that are relevant to biology. For the sake of clarity, I shall not delve

¹³ This work, originally published in 1925, lays the foundation for Whitehead's metaphysical masterpiece, namely *Process and Reality*, released for the first time in 1929.

¹⁴ Weber (2006, 101).

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Whitehead (1967, 79).

¹⁷ I am emphasizing the processual character of Whitehead's ontology because the concept of process is particularly relevant to my biological inquiry, but it is noteworthy that an even more accurate definition of Whitehead's ontology would be *the philosophy of organism*. See Weber (2006, 105).

too much into the technicalities of Whitehead's metaphysical system, and I shall focus on some of his key insights.

A significant innovation introduced by *Process and Reality* is the rejection of the Aristotelian notion of *substance* in favor of a processual account of nature¹⁸. According to Whitehead, an individual actual being is not a *first substance* of which a *second substance* can be predicated¹⁹, but a *society*, whose members are *actual occasions*, characterized by the transmission of a "common element of form"²⁰ from one member to another. An actual occasion is a microscopic event, that does not occupy space and does not last over time but affects all future actual occasions by virtue of its very existence. The world is a process of endless generation and regeneration of actual occasions, and a society of actual occasions occurs when some of these actual occasions share a common element of form over time. As Cobb observes, Whitehead reverses the relation between stable individuals and events because he considers a stable individual being as a society, that is basically made up of microscopic events and seems to have distinctive characteristics just because its microscopic constituents share a common element of form²¹.

Therefore, the first step to introducing Whitehead's process ontology should be an analysis of those fundamental constituents of the world, namely the actual occasions. In particular, I shall now focus on how Whitehead describes the process through which an actual occasion comes into being or, more precisely, produces itself. This self-creative process consists of several phases, but one should not assume that these phases follow each other over time because, as a matter of fact, the whole process happens all at once. The actual occasion never exists partially. Either it is done and dusted, or it is not there at all. The self-creative process is called *concrecence* in *Process and Reality*, a term that evokes the idea of becoming concrete²².

Concrecence is not only a process of self-production but also a process of self-determination. An actual occasion is regarded by Whitehead as a subject that receives the influence of its own environment but, to a greater or lesser extent, "integrates and transforms what it receives"²³ for the purpose of becoming itself. The process can thus be defined as *teleological*, provided that the word *telos* is interpreted as a final state rather than only

¹⁸ Koutroufinis (2017, 38).

¹⁹ See Aristotle (2001).

²⁰ Whitehead (1979, 34).

²¹ Cobb (2008, 23).

²² Ivi (59-60).

²³ Ivi (62).

as an aim²⁴. Counterintuitively, the subject of the concrescence does not preexist the concrescence but arises from it. The accomplished actual occasion does not emerge until the end of the self-creative process. The more an actual occasion transcends environmental influences, the more alive it is. Whitehead's concept of life contradicts common sense on two points: a) there is no sharp distinction between living beings and non-living ones because, according to Whitehead, all that exists is endowed with a minimum degree of purposiveness, self-determination and aliveness; b) life primarily pertains to the microscopic level of actual occasions, and a flower or a horse can be defined as *living* only in a derivative sense because they are societies²⁵. In summary, Whitehead thinks that the main difference between a horse and a stone is that the actual occasions making up the latter are not so alive whereas the ones making up the former are decidedly more alive. To be precise, only some of the actual occasions that constitute a society need to be alive for that society to be a living being²⁶.

An essential detail should be added to my account of the concrescence now. An actual occasion produces itself by means of *prehensions*, a term which Whitehead uses to denote "concrete facts of relatedness"²⁷. Prehension is an asymmetric relation, because it affects the constitution of the prehending occasion but not the one of the prehended *datum*. One can also emphasize this asymmetry by saying that prehension is a relation that is internal to the prehending occasion and external to the prehended datum²⁸. There are two kinds of prehensions, and they differ as to their datum. If the datum of the prehension involves other actual occasions, the prehension is *physical*²⁹. However, Whitehead postulates the existence of another class of entities besides actual occasions, namely the *eternal objects* or "pure potentials for the specific determination of fact"³⁰. Accordingly,

²⁴ Koutroufinis (2017, 38).

²⁵ Whitehead (1979, 102).

²⁶ Ivi (103).

²⁷ Ivi (22).

²⁸ Cobb (2008, 31).

²⁹ Whitehead (1979, 23). The physical prehensions relating an actual occasion *A* to other actual occasions establish whether each of these latter occasions lies in the past of *A* or in its future. Let's consider a physical prehension *p*, relating *A* to another occasion *B*. If *A* prehends *B*, the latter lies in the past of the former. If *A* is prehended by *B*, the latter lies in the future of the former. If there is no physical prehension relating the two occasions, *A* and *B* are regarded by Whitehead as contemporary. See Cobb (2008, 77-78).

³⁰ Whitehead (1979, 22).

in addition to physical prehensions there are also *conceptual prehensions* or “prehensions of eternal objects”³¹.

As Cobb points out, Whitehead employs the phrase *pure potentials* to mean that eternal objects could in principle characterize actual occasions but “are in their nature indifferent to whether they do, or ever will, characterize anything actual”³². In most cases, an eternal object is something that “can be abstracted from experience”³³ and then recur³⁴. For example, mathematical formulae, such as π , and perceptible qualities, such as a certain shade of red, are eternal objects³⁵. Every actual occasion prehends both eternal objects and other actual occasions, but each of them has its own specific prehensions that differ from the ones of any other occasion as to their data and way of prehending those data. Therefore, integration of novel eternal objects into the concrescence by means of conceptual prehensions does not happen in the same way every time a new occasion comes into being. Sometimes conceptual prehensions provide a significant contribution to the creation of the new occasion, other times they play a marginal role. The more they contribute to the creation of the new occasion, the more alive that occasion is. Whitehead states that a living occasion is marked by “a flash of novelty”³⁶ among its conceptual prehensions.

As it has been touched upon above, concrescence includes several phases. The first phase is *responsive* as the external world is received by the emerging occasion as a multiplicity of data for its self-creation. The second phase is *supplemental* and marks the transition from “pure reception”³⁷ of an external world felt as alien to emotional integration of the received data into an emerging subjective unity. The third and last phase is called *satisfaction*, and it consists in the full actualization of the occasion in accordance with its “final-state-directedness”³⁸. The two above-mentioned kinds of prehensions play different roles throughout the whole self-creative process. The responsive phase is dominated by physical prehensions, whereas conceptual prehensions come into play in the supplemental phase, along-

³¹ Ivi (23).

³² Cobb (2008, 24).

³³ *Ibidem*.

³⁴ Exceptions to that are eternal objects that either have not yet been actualized, such as a physical formula describing a phenomenon that has not yet occurred, or are not actualizable at all, such as “a seven-dimensional space” (Cobb 2008, 24). However, these eternal objects are not relevant to my inquiry.

³⁵ Cobb (2008, 23-24).

³⁶ Whitehead (1979, 184).

³⁷ Ivi (212).

³⁸ Koutroufinis (2017, 38).

side physical ones, and the more the conceptual activity is significant the more intense the emotion felt by the occasion is. Whitehead defines life as “the capture of intensity, under a large variety of circumstances”³⁹.

4. Two opposite approaches to the development of a living being

I shall contrast Whitehead’s approach to life and a mechanistic one inspired by the Turing machine now. Before introducing this latter approach, I have to specify that Turing questioned that his own machine could ever help us understand life, as he avoids reducing biological phenomena to a *discrete* states machine in his works. In “The Chemical Basis of Morphogenesis”⁴⁰, he explains morphogenesis in terms of a *continuous* physical process consisting in waves fluctuating within an unstable chemical system⁴¹. In spite of Turing’s epistemological rigor, many scholars have assumed that biological systems can be described through models abiding by the logic of the Turing machine. As Koutroufinis points out, an ontological approach can be defined as *mechanistic* if it regards systems as real entities whose inner causality “can, in principle, be explained by models obeying the logic of the Turing [...] machine”⁴².

This mechanistic approach is perfectly instantiated by Von Foerster’s concept of *non-trivial machine*⁴³. A non-trivial machine receives a series of inputs from the outside, and performs a twofold operation each time a new input is entered at a certain moment : a) it calculates an output , on the basis of the input , its own internal state at that moment , a set of constants and an operator ; b) it calculates, at the same moment , its own future internal state on the basis of the input , its own current internal state , a set of additional constants and an operator . I am using the word *operator* to denote “a transition rule”⁴⁴ consisting in a logical-mathematical function. At the moment , both operations will be performed again in response to a new input , so that the machine will calculate both the output and the internal state . Consequently, the output the machine calculates at any moment depends on all the ones that it has calculated previously. Von Foerster calls *non-trivial* its own machine in order to distinguish it from a

³⁹ Whitehead (1979, 105).

⁴⁰ See Turing (1952).

⁴¹ Longo (2021, 242).

⁴² Koutroufinis (2017, 35).

⁴³ See von Foerster (2003).

⁴⁴ Koutroufinis (2017, 34).

trivial machine, namely a machine whose calculations do not depend on previous calculations at all⁴⁵.

The mechanistic approach turns out to be unsuitable for describing biological phenomena, when it comes to explaining the causal factors that contribute to the development of living beings. In systems biology, two types of causal factors are employed to account for biological phenomena: intrinsic factors and extrinsic ones. An *intrinsic factor* is a factor that is generated by the dynamics of the system itself, and it is a time-dependent variable. An *extrinsic factor* is a factor that contributes to generating intrinsic factors but is not influenced by the dynamics of the system. Extrinsic factors can be either independent variables or parameters⁴⁶. Furthermore, a system can include more than one level of causal factors and, if this is the case, its causal factors are hierarchically ordered. In the framework of a hierarchically ordered system, higher-order factors determine the dynamics of lower-order levels. If the system only has two levels, second-order factors determine the dynamics of the first-order ones. The first level of the hierarchy must include both intrinsic and extrinsic factors, but this is not the case with upper levels so that second-order factors can be all extrinsic or all intrinsic.

A non-trivial machine consists of two hierarchical levels. The first level includes both intrinsic and extrinsic factors, whereas the second level includes only extrinsic factors. At the first level of the machine, there are three sorts of extrinsic factors: a) inputs, that are independent variables; b) constants, that are parameters; c) constants, that are parameters. The internal state of the machine at a certain moment is a first-order intrinsic factor, and the same goes for the output produced on the basis of that internal state. The operators and are second-order extrinsic factors, as they are not influenced by the operations of the machine⁴⁷. Three aspects of the functioning of a non-trivial machine are noteworthy: a) “there is a sharp logical distinction and strict operational segregation between intrinsic and extrinsic causal factors”⁴⁸; b) the overall number of extrinsic factors exceeds the one of intrinsic factors; c) the number of intrinsic factors is fixed, in that the machine cannot generate new kinds of intrinsic factors.

The concept of non-trivial machine proves to be unfit to account for the development of living beings, when one endeavors to describe that development in terms of intrinsic and extrinsic factors. It is noteworthy

⁴⁵ Ivi (33-34).

⁴⁶ Ivi (30).

⁴⁷ Ivi (34).

⁴⁸ *Ibidem*.

that the words *intrinsic* and *extrinsic* should not be interpreted as meaning, respectively, *internal* and *external*. As has been pointed out above, *intrinsic* denotes a causal factor that is dependent on the dynamics of the system and *extrinsic* denotes a causal factor that is independent of those dynamics. A living being produces two sorts of first-order intrinsic factors: a) the “material-energetic quantities”⁴⁹ that it generates and that affect its ontogeny, such as “the concentration of regulatory proteins, scleroproteins, hormones, ATP molecules etc.”⁵⁰; b) environmental conditions that the living being modifies for the purpose of increasing its own survival chances, such as “regulated atmospheric humidity and room temperature”⁵¹. The first-order extrinsic factors that affect the ontogeny of the living being can be divided into three classes: a) “initial conditions, such as the parental genetic constitution and the environment of a zygote at the time of its fertilization”⁵²; b) natural laws constraining physicochemical processes within the living body; c) environmental conditions that cannot be modified by the living being, such as “gravitation, radioactivity, geological processes, solar activity, and the forms and quantities of available energy and matter”⁵³.

However, living beings are able to adjust the value of many quantities that influence their own development, like for example the concentration of proteins and hormones, so that in a living being the number of first-order intrinsic factors is much bigger than the one of first-order extrinsic factors. Moreover, an essential feature of biological phenomena is the absence of sharp demarcation between first-order intrinsic factors and first-order extrinsic factors. Just to make an example, many extrinsic factors related to environmental conditions have been transformed from first-order extrinsic factors to first-order intrinsic factors in the course of the evolution of human species, as human beings have become capable of fruitfully manipulating their own environment. Finally, the number of first-order intrinsic factors contributing to the development of a living being can increase also because new kinds of molecules are synthesized during many biological processes, such as the growth and regeneration of unicellular beings, growth and regeneration of multicellular beings, and embryogenesis⁵⁴. These three aspects of life, namely numerousness of first-order intrinsic factors, capacity to transform extrinsic factors into intrinsic factors and

⁴⁹ Ivi (31).

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Ivi (31-32).

creation of new sorts of first-order intrinsic factors, cannot be accounted for by a non-trivial machine because of the above-mentioned characteristics of its functioning. As has been remarked above, three fundamental features characterize a non-trivial machine: a) sharp distinction between intrinsic and extrinsic factors; b) extrinsic factors outnumber intrinsic factors; c) the number of intrinsic factors is fixed.

All that I have said about the difference between living beings and non-trivial machines enables me to stress the main fault of the mechanistic approach to life, namely its way of considering second-order factors. The mechanistic approach ascribes to the system little capacity to influence its own first-level dynamics, because it postulates that all second-order factors are extrinsic. Indeed, first-level dynamics are affected by higher-order factors, so that second-order factors determine how many factors the first level has, whether they are intrinsic or extrinsic, and whether or not the system is able to somehow introduce new first-order intrinsic factors. For example, a non-trivial machine can produce no more than two first-order intrinsic factors, because it converts inputs to first-order intrinsic factors in accordance with logical-mathematical functions expressed by the operators and it is not able to change those functions. But a living being can create new sorts of first-order intrinsic factors and transform first-order extrinsic factors into first-order intrinsic factors, so that its organization must involve intrinsic, rather than extrinsic, second-order factors. As Koutroufinis observes, the second-order factors that affect the development of a living being “are necessarily intrinsic”⁵⁵. Although Whitehead does not deal with intrinsic and extrinsic factors, his notion of concrescence helps us account for this key difference between living beings and machines. One can draw a parallel between the conceptual activity of an actual occasion and the generation of second-order intrinsic factors taking place within a living body. Just as conceptual prehensionsprehend novel “forms of definiteness”⁵⁶ or eternal objects, so the first-level dynamics of a living system are endlessly defined and redefined through generation of new second-order intrinsic factors⁵⁷.

⁵⁵ Ivi (32).

⁵⁶ Whitehead (1979, 22).

⁵⁷ Koutroufinis (2017, 39).

5. Two opposite approaches to the mind

So far, I have focused on the topic of the development of a living being, and I have contended that Whitehead's processual ontology enables us to understand that living beings are capable of self-determination because their organization differs from the one of a non-trivial machine. However, that ontology helps us account for another fundamental difference between living beings and machines, namely mental faculties. Interestingly, terms like *mental* and *mentality* occur frequently in Whitehead's description of concrescence. Whitehead holds that the conceptual prehensions of an actual occasion contribute to forming its *mental pole*, so that any actual occasion is endowed with a more or less significant mental pole. An actual occasion is dipolar, in that its mental pole arises from its *physical pole*, the latter consisting of the physical prehensions of the occasion⁵⁸. To quote from *Process and Reality*, "the physical inheritance is essentially accompanied by a conceptual reaction partly conformed to it, and partly introductory of a relevant novel contrast, but always introducing emphasis, valuation and purpose"⁵⁹. Now, I shall use Whitehead's notion of *mental pole* in order to reject the thesis that a living mind can be reduced to a machine.

The *computational conception of the mind* is inspired by two of Turing's ideas: a) the Turing machine, which is similar to a non-trivial machine; b) the *imitation game*, as he outlines it in the work "Computing Machinery and Intelligence"⁶⁰. A Turing machine is composed of an "arbitrarily long segmented tape"⁶¹ and a device performing operations upon the tape. Four different operations can be carried out by the device: a) it can make a mark on the tape; b) it can remove a mark from the tape; c) it can move the tape one segment forwards; d) it can move the tape one segment backwards. The states of the tape before and after a series of operations are called, respectively, *input* and *output*. The instructions according to which the device operates make up the *program* of the machine⁶². As regards the imitation game, it is noteworthy that Turing introduces it as a reformulation of the question of whether machines are able to think. He holds that

⁵⁸ The set of all actual occasions is a subset of the set of *actual entities*. This latter set is almost identical to the former, as it consists of all actual occasions plus God. Therefore, God is the only actual entity that is not an actual occasion. God differs from an actual occasion in that his physical pole arises from his mental pole. See Cobb (2008, 70).

⁵⁹ Whitehead (1979, 108).

⁶⁰ See Turing (1950). Hereinafter, I shall refer to the excerpt from this work that was included in Hofstadter & Dennett (1981).

⁶¹ Fetzer (2004, 119).

⁶² *Ibidem*.

answering such a question is difficult because, if one proposes to answer it based on the common meaning of the terms *machine* and *think*, the only way to do that is with statistical survey⁶³. This is the reason why he substitutes a new problem for the initial one. He asks the reader to imagine that a person of any gender interrogates two other people, a man and woman placed in a separated room, for the purpose of guessing which one of them is the man and which one is the woman. The communications between the interrogator and the two other people have to take place by means of a teleprinter or an intermediary, in order to ensure that the interrogator does not get any clue from those people's tone of voice. The two people who answer the interrogator's questions have different tasks. One of them has to deceive the interrogator, whereas the other has to help the interrogator guess correctly. Let's say for example that the man plays the role of the deceiver. If this is the case, the man will pretend to be a woman by imitating a woman's way of answering questions, whereas the actual woman will do her best to convince the interrogator not to buy into the man's lies. Once he has described the game, Turing wonders what will happen if, at a certain moment, a Turing machine replaces the man as the deceiver. Will the interrogator's failure rate be the same as before⁶⁴?

The fundamental assumption underlying the computational conception of the mind is that a Turing machine that succeeds in misleading a human interrogator, when playing the imitation game, possesses both intelligence and mentality⁶⁵. A criticism may come to mind as soon as this thesis is formulated, namely that unlike actual minds Turing machines are "abstract entities [...] incapable of exerting any causal influence upon things in space/time"⁶⁶. As Finelli points out, a program or software is independent of its hardware, the latter consisting in the material components making up the machine⁶⁷. How can one equate a Turing machine with an actual mind? Turing is not directly responsible for this fallacious equalization, since he proposed nothing but an imitation game in the absence of an answer to his initial question of whether machines can think⁶⁸. As a mathematician, his goal was probably other than to philosophically define the mind. Furthermore, he proves to be perfectly aware of the epis-

⁶³ Turing (1981, 53).

⁶⁴ Ivi (53-54).

⁶⁵ Fetzer (2004, 120).

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Finelli (2022, 99).

⁶⁸ Longo (2021, 233).

temological limitations of calculation-based approaches⁶⁹ as he states that “the nervous system is certainly not a discrete state machine”⁷⁰.

I contend that the computational conception of the mind is far from being a simple generalization of Turing’s speculations on future developments of machines. The imitation game does not constitute per se a philosophical theory of the mind, so that the attribution of mentality to “Turing machines manipulating marks”⁷¹ presupposes additional theses on the epistemological reliability of imitation and the mind-body problem. These additional theses are outlined by the cognitive scientist Douglas Hofstadter in his dialogic work “The Turing Test: A Coffeehouse Conversation”, which consists in an imaginary conversation on Turing’s imitation game between three students taking different points of view on the topic. One of them, Sandy, advocates an interpretation of Turing’s game that lays the foundation for the computational conception of the mind. Two of his ideas are relevant here. Firstly, he challenges the widespread idea that there is an unbridgeable gap between a simulation and the concrete phenomenon that it simulates, so that, if an extremely detailed simulation of a hurricane were realized, it would contain simulated people experiencing wind and rain “just as we do when a hurricane hits”⁷². Secondly, he reduces a mental faculty such as thought to an “abstract pattern”⁷³, that is usually considered as a feature of a living brain but can actually characterize other kinds of brains as well. He holds that the common trait among thinking things is “a similarity of internal structure – not bodily, organic, chemical structure, but organizational structure – software”⁷⁴. According to him, brains that differ from a living brain in their physical composition can still support thought, because physical medium does not matter.

I shall now focus on the first of these ideas, for the purpose of stressing its flaws. The student who advocates a computational approach to the mind postulates that an extremely detailed simulation of a certain phenomenon somehow equates to that phenomenon. Nevertheless, such a simulation is neither realizable nor epistemologically reliable. It cannot be realized because, as Benasayag remarks, concrete phenomena are neither computable nor completely representable⁷⁵. Just as a territory cannot be

⁶⁹ Ivi (238).

⁷⁰ Turing (1981, 64-65).

⁷¹ Fetzer (2004, 120).

⁷² Hofstadter (1981, 74).

⁷³ Ivi (78).

⁷⁴ Ivi (80).

⁷⁵ Benasayag (2020, 14).

reduced to a map representing it, so a hurricane or any other phenomenon exceeds any representation of it that one can possibly make. The above-mentioned simulation is not epistemologically relevant either, as it is not a *model* but an *imitation*. The difference between a model and an imitation is explained by Longo, who observes that only the former aims to make phenomena intelligible through mathematical description⁷⁶. As Longo points out, imitation is not intended to describe anything, and its goal is just to look like the imitated phenomenon.

As regards the second idea outlined by Hofstadter in his dialogue, one can consider it as a mere reformulation of the Cartesian dualism of mind and body⁷⁷. Whitehead rejects that dualism, as he contends that physicality and mentality are “two aspects of every occasion”⁷⁸ rather than two metaphysically separated types of substance. As has been touched upon, he holds that an actual occasion has both a physical and a mental pole, the latter emerging from the former at a quite advanced stage of the concrescence. The dipolar character of concrescence “provides in the physical pole for the objective side of experience, derivative from an external actual world, and provides in the mental pole for the subjective side of experience, derivative from the subjective conceptual valuations correlate to the physical feelings”⁷⁹.

One may wonder how Whitehead’s account of a dipolar actual occasion enables us to elaborate a non-dualistic approach to the mind. This point can be clarified, by analyzing how the mental poles of the actual occasions making up a certain living being give rise to the mind of that living being. For the purpose of explaining that, I shall now introduce some notions that Whitehead formulates to define life. According to Whitehead, a living being is a society of actual occasions, just like many other individual beings such as a building or a stone. So far, I have not specified what exactly Whitehead means by the term *society*, because in his terminology the meaning of this term presupposes the notion of *nexus*, namely a set of actual occasions “in the unity of the relatedness constituted by their prehensions of each other”⁸⁰. A society is a nexus that fulfils the following two conditions: a) a common element of form characterizes each of its actual occasions; b) the transmission of this common element of form from one member of the nexus to another takes place because each member pre-

⁷⁶ Longo (2021, 15).

⁷⁷ Finelli (2022, 99).

⁷⁸ Cobb (2008, 40).

⁷⁹ Whitehead (1979, 277).

⁸⁰ Ivi (24).

hends other members⁸¹. There are several kinds of societies, which differ from each other in organization. Some societies include other societies and nexuses⁸² within a structural pattern, and this is the case of a living being since Whitehead describes living beings as *living structured societies*⁸³. The living occasions that make the structured society alive do not belong to any of the societies that it includes, but to some of its nexuses⁸⁴.

Not all living structured societies are organized in the same way. In the framework of a simple living being, such as a worm or a jellyfish, the constituent occasions form a democracy, and the parts of the organism continue performing their functions if the organism is cut into halves⁸⁵. The more a living being is complex, the more hierarchical its organization is. Some kind of centralized control can be observed even in insects, although the most significant example of hierarchical organization is of course the human being, whose body sustains several “paths of inheritance”⁸⁶ converging towards a central supervisory organ, namely the brain. Whitehead seems to think that what is commonly called *the mind*, a faculty that common language ascribes to living beings rather than to actual occasions, is strictly related to the bodily organization of an organism. He probably holds that only some living beings have a fully-fledged mind, namely the ones whose body is hierarchically organized and endowed with a brain.

In the framework of a hierarchical living body, a complex structure pervading the whole body produces a “presiding occasion”⁸⁷ in the brain at every moment. Presiding occasions are continuously generated and re-generated, so that the succession of these presiding occasions gives rise to a special type of nexus, that is called *living person* by Whitehead and is marked by the transmission of conceptual novelty from one presiding occasion to another⁸⁸. Whitehead thus regards the mind as a succession of presiding occasions or a living person, and his account of the mind offers a valuable alternative to Cartesian dualism. To a great extent, a living person “sums up what is taking place in the body and functions for the sake of the well-being of the body”⁸⁹. To quote from *Process and Reality*, “human

⁸¹ Ivi (34).

⁸² Whitehead uses the word *nexūs* to denote the plural of nexus.

⁸³ Whitehead (1979, 99).

⁸⁴ Ivi (104-105).

⁸⁵ Ivi (108).

⁸⁶ Ivi (109).

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Scholarship wonders whether a living person is just a nexus or also a society. See Cobb (2008, 43-44).

⁸⁹ Cobb (2008, 45).

mentality is partly the outcome of the human body, partly the single directive agency of the body, partly a system of cogitations which have a certain irrelevance to [...] the body”⁹⁰.

6. Conclusion

The main characteristic of life is not transmission of information but generation of unprecedented novelty through self-creation. This explains why a living being is not only unpredictable but also impossible to craft artificially. One can remark an intriguing convergence between Longo’s epistemological insights into the limits of calculability⁹¹ and Whitehead’s processual ontology. Both Longo and Whitehead teach us that the development of a living being cannot be described through a non-trivial machine, and the reason why an organism is different from a machine is that the former generates its own second-order factors whereas the latter does not⁹². Just like artificial life, artificial intelligence is also unattainable. The core idea behind AI projects is that the mind can exist independently of the body but, as Benasayag observes, the mental faculties of an animal or a human being depend on brain processes, bodily processes and even environmental processes⁹³. The thesis that a Turing machine that is able to win at Turing’s imitation game is intelligent is based on an untenable metaphysical dualism, and Whitehead’s notion of a *living person* proves to be useful to reject that dualism by accounting for the close interdependence between the mind and the body.

References

- Aristotle (2008), *Physics*, Oxford: Oxford University Press.
Benasayag M. (2020), *La tirannia dell’algoritmo*, Kindle edition: Vita e Pensiero.
Cobb J. (2008), *Whitehead Word Book*, Claremont: P & F Press.

⁹⁰ Whitehead (1979, 108). It is noteworthy that Whitehead introduces a new kind of prehensions, in order to elucidate how conceptual novelty is canalized and intensified in the context of a living person. He calls *hybrid prehension* this new kind of prehensions, and he considers the set of hybrid prehensions as a subset of the set of physical prehensions. See Cobb (2008, 42-43).

⁹¹ Longo (2021, 236-238).

⁹² See Koutroufinis (2017).

⁹³ Benasayag (2020, 8).

- Fetzer J. (2004), *The Philosophy of AI and its Critique*, in Floridi L. (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, Oxford: Blackwell, 119-134.
- Finelli R. (2022), *Filosofia e tecnologia. Una via d'uscita dalla mente digitale*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Foerster H. (2003), *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*, New York: Springer.
- Hofstadter D. (1981), *The Turing Test: A Coffeehouse Conversation*, in Hofstadter D. & Dennett D. (eds.), *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, New York: Basic Books, 69-92.
- Koutroufinis S. (2017), *Organism, Machine, Process. Towards a Process Ontology for Organismic Dynamics*, in "Organisms. Journal of Biological Sciences", 1, 1: 23-44.
- Longo G. (2021), *Matematica e senso. Per non divenire macchine*, Kindle edition: Mimesis.
- Turing A. M. (1950), *Computing Machinery and Intelligence*, in "Mind", 59, 236.
- (1952), *The Chemical Basis of Morphogenesis*, in "Philosophical Transactions of the Royal Society of London", 237, 641: 37-72.
- (1981), *Computing Machinery and Intelligence*, in Hofstadter D. & Dennett D. (eds.), *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, New York: Basic Books, 53-67.
- Vanzago L. (2019), *Introduzione*, in Whitehead A. N., *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, Milano-Firenze: Bompiani, 5-63.
- Weber M. (2006), *The Organic Turn: From Simple Location to Complex (Dis)location*, in Beets F., Dupuis M. Weber M. (eds.), *La Science et le monde moderne d'Alfred North Whitehead – Alfred North Whitehead's Science and the Modern World*, Frankfurt-Lancaster: Ontos Verlag, 97-118.
- Whitehead A. N. (1967 [1925]), *Science and the Modern World*, New York: The Free Press.
- (1979 [1929]), *Process and Reality (corrected edition)*, New York: The Free Press.
- (2004 [1920]), *The Concept of Nature*, New York: Dover.
- Wiener N. (1988), *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, Boston: Da Capo Press.

A Systemic, Structural Perspective on Energy Poverty through Iris M. Young's "Five Faces of Oppression"

Eleonora Piromalli

Abstract: Energy poverty, initially explored in the 1970s in the UK in response to rising energy prices and the struggles of low-income households, is often analysed through distributive and techno-economic perspectives. This article adopts an intersectional and structural approach, applying Iris Marion Young's framework of the "five faces of oppression" – exploitation, marginalisation, powerlessness, cultural imperialism, and violence – to provide a deeper understanding of energy poverty. Thereby, the article reveals how energy poverty is deeply rooted in systemic inequalities and cannot be fully addressed through technical or economic solutions alone. It begins with a historical overview of energy poverty and definitions of structural injustice and intersectionality, then uses Young's framework to illustrate how each form of oppression contributes to, embodies, and perpetuates energy poverty. This analysis highlights the limitations of traditional redistributive and technical measures, advocating for a more comprehensive approach that addresses the systemic and intersectional roots of energy poverty.

Keywords: Energy Poverty; Iris Marion Young; Structural Injustice; Systemic Oppression; Intersectionality.

1. Introduction

In recent decades, the concept of energy poverty has become increasingly prominent in public and academic debates. Energy poverty is defined as the "absence of sufficient choice in accessing adequate, affordable, reliable, high-quality, safe, and environmentally benign energy services to support economic and human development"¹. Although the theorization of this

* Dip. di Filosofia, Università di Roma "Sapienza" (eleonora.piromalli@uniroma1.it; ORCID: 0000-0001-9281-8712). Funding Information: La ricerca presentata in questo articolo è stata svolta nell'ambito del progetto PRIN PNRR P2022Y5AJA (Cup Master B53D23032820001 – Cup B53D23032820001) "Democratizing Energy, Energizing Democracy (DEED): A deliberative, participatory energy democracy for an inclusive ecological transition" – Finanziato dall'Unione Europea - Next Generation EU (Missione 4, "Istruzione e Ricerca" Componente C2, "Dalla ricerca all'impresa" – Linea di Investimento 1.1 "Progetti di Ricerca di significativo Interesse Nazionale – Prin PNRR).

¹ Reddy (2000, 44).

phenomenon dates back to the 1970s, its significance has grown considerably in recent years, particularly in relation to the energy transition². Over time, the initial definitions and theories of energy poverty have been refined, but it is still predominantly viewed in distributive and techno-economic terms³. This article aims to highlight the structural injustice and intersectional nature of energy poverty, that reflect its inherent complexity and multifaceted nature beyond what mainstream definitions suggest. After briefly tracing the history of the concept, and defining structural injustice and intersectionality (1), I will analyse energy poverty through the lens of Iris Marion Young's "five faces of oppression" (exploitation, marginalization, powerlessness, cultural imperialism, and violence) (2). Using this framework and the overall approach of critical theory, I will show how energy poverty is deeply rooted in entrenched social inequalities, which makes purely technical or economic solutions insufficient on their own (3). This analysis underscores the need for broader, more comprehensive solutions to energy poverty than the typically proposed redistributive and technical measures.

2. Energy Poverty: Beyond a Technical-Distributive Concern

Energy poverty is not confined to developing countries; it is widespread globally, affecting vulnerable populations even in economically advanced nations. While figures vary depending on definitions and methodologies, it is estimated that 50 million people in Europe live in energy poverty⁴. In the United States, one in three households experience energy poverty⁵. In Australia, about one in four households are estimated to be living in energy poverty⁶. Energy poverty particularly affects elderly people living alone, single-parent families (mostly women), large households, and young adults – all of whom are more likely to rent older, energy-inefficient homes⁷. The concept of energy poverty has roots in the energy crisis of the 1970s⁸. This period marked the beginning of political and scientific awareness of the social impact of energy costs, as the surge in energy prices due to oil shortages highlighted the economic struggles of many families to adequa-

² Primc et al. (2021).

³ Middlemiss (2020, 100-102).

⁴ European Commission (2021).

⁵ Bednar, Reames (2020, 432).

⁶ Azpitarte *et al.* (2015, vi).

⁷ Lee *et al.* (2011, 13).

⁸ González-Eguino (2015).

tely heat their homes. Early studies from this period, particularly in the UK, generally defined energy poverty as the difficulty or inability, relative to household income, to maintain a comfortable home temperature due to high energy costs. In the 1990s, the concept of energy poverty was further developed through the significant contribution of Brenda Boardman. Her 1991 book, *Fuel Poverty: From Cold Homes to Affordable Warmth*, Boardman formalised the definition of energy poverty as a situation where a household with limited financial resources needs to spend more than 10% of its income to adequately heat the home. This definition became a standard in subsequent research and policies. Through it, Boardman emphasised that energy poverty is not only a matter of low income, but also of housing energy efficiency and energy costs. This three-factor approach, where energy poverty results from low household incomes, poor energy efficiency of homes, and rising fuel costs, is known as the “triad” of energy poverty⁹. It underscores the importance of technical interventions, such as improving insulation and home efficiency, alongside traditional redistributive measures.

In the 1990s and 2000s, significant progress was made in the institutional recognition of energy poverty, with the UK introducing specific policies, such as the Warm Front Programme, aimed at improving the energy efficiency of homes occupied by low-income households. Over time, the concept of energy poverty has expanded to include not only heating but also other essential energy needs like cooking, lighting, refrigeration, and transportation. In 2016, the European Commission launched the *Clean Energy for All Europeans* package, known as the Winter Package, which includes measures to address energy poverty by improving energy efficiency and reducing energy bills for vulnerable households. In 2018, the Energy Poverty Observatory (EPOV) was established to collect data, conduct research, and support member states in identifying, measuring, and addressing energy poverty. Globally, the International Energy Agency (IEA) has produced several reports analysing energy poverty and offering policy recommendations to improve energy access and efficiency, especially in developing countries. Initiatives like the Sustainable Energy for All (SE4ALL) program and the United Nations’ 2030 Agenda for Sustainable Development highlight the global commitment to addressing energy poverty, and emphasise the need for affordable, reliable, sustainable, and modern energy.

⁹ European Parliament (2017, 8).

In both global and European Union initiatives and directives, as well as in national legislation¹⁰ and specialist literature, energy poverty is still primarily understood through the triad defined by Boardman in 1991: as a problem of economic distribution and technical efficiency of building insulation, without considering its connection to deeper, entrenched inequalities, not necessarily distributive. Some contributions do examine energy poverty in relation to broader factors: household composition, age, health status, gender, ethnicity, geographic location (e.g., isolated areas or extreme temperatures), and availability of social and cultural capital. While the structural and intersectional nature of energy poverty has been sometimes studied in international literature¹¹, similar concerns are also gaining traction in the Italian context. The 2023 Report by the Italian Observatory on Energy Poverty (OIPE)¹² provides one of the most comprehensive national assessments to date. It not only tracks regional disparities but also critiques the limited inclusion of vulnerable households in key policy instruments such as energy efficiency subsidies and community energy initiatives. The report underscores the need for stronger public institutional support and clearer regulatory frameworks to ensure that energy communities can effectively reach and benefit energy-poor households, a goal currently undermined by fragmented governance and unclear social metrics. Additionally, Lorenzo De Vidovich¹³ has mapped the “social dimensions” of energy poverty in Italy, calling for a more integrated understanding of the phenomenon that includes cognitive, institutional, and behavioral factors. His work advocates for a consensual, localized research agenda and recognizes the importance of embedding qualitative, place-based insights within broader structural analyses.

However, even as research in Italy and elsewhere increasingly highlights the complexity of energy poverty, the integration of insights from political philosophy and critical theory, especially regarding structural injustice, intersectionality, and recognition, remains limited in scope. Bridging this gap could enrich the conceptual tools available for understanding and addressing energy poverty in all its dimensions. Energy poverty includes injustices and discriminations that, while having distributive aspects, are not primarily about distribution, and which have serious consequences for social participation, personal self-understanding, physical and mental health, and overall social inclusion. As we will see, energy poverty is both

¹⁰ Middlemiss (2017, 425-426).

¹¹ E.g. Middlemiss (2020); Großmann, Kahlheber (2017); Grossman, Trubina (2021).

¹² Castellini, Valbonesi, Bonfatti (2023)

¹³ De Vidovich (2024).

caused by and perpetuates these forms of structural oppression in a negative feedback loop. Breaking this cycle requires comprehensive and wide-ranging interventions that address the underlying structural injustices.

Structural injustice refers to systemic and institutionalized forms of unfairness, inequality, or oppression embedded within social, economic, political, or cultural systems. It encompasses the ways in which social structures, policies, and institutions perpetuate unjust conditions that disadvantage certain groups while privileging others, and it is rooted in systemic and institutional frameworks within society that sustain inequity, discrimination, and oppression. Unlike personal or individual injustices, which are tied to the actions or intentions of specific individuals, structural injustice is ingrained in the social, economic, and political systems¹⁴. Over time, these injustices accumulate and amplify their effects on marginalized or disadvantaged groups, often becoming deeply entrenched within societal structures¹⁵. Structural injustice is also historically layered, meaning that past inequities and forms of oppression build upon each other, creating a complex web of disadvantage that persists across generations. This historical stratification reinforces existing inequalities, making it even more challenging to dismantle these systems, as they are not only the result of contemporary practices but also of historical legacies that continue to shape present-day realities¹⁶. Differently from overt forms of injustice, structural injustice operates subtly within institutional norms and practices, making it less visible but equally harmful. It influences individuals' life paths, opportunities, and outcomes based on factors beyond their control, such as socio-economic status, race, gender, and other identity aspects, often intersecting with each other¹⁷.

Intersectionality, a concept introduced by Kimberlé Crenshaw¹⁸, provides a framework for analysing how multiple social identities intersect to influence individuals' experiences of oppression and privilege. It critiques traditional approaches that consider aspects such as race, gender, class, and sexuality in isolation, advocating instead for an integrated perspective that acknowledges the complex interplay between these factors. In political philosophy, intersectionality emphasizes that systemic injustices are not merely additive but interact in ways that create distinct and multifaceted forms of disadvantage. Intersectionality reveals that energy poverty

¹⁴ Young (2013); McKeown (2021).

¹⁵ Powers, Faden (2019).

¹⁶ Nuti (2019).

¹⁷ Kelly (2011).

¹⁸ Crenshaw (1989).

affects individuals and communities differently based on the intersection of various identities. For instance, the experience of energy poverty for a low-income woman of colour in a rural area might differ significantly from that of an elder white man in an urban setting, due to the intersection of race, gender, socio-economic status, and geographic location. Marginalized groups facing intersecting forms of oppression often experience cumulative disadvantages concerning energy poverty. Structural barriers, discrimination, and unequal access to resources further compound their vulnerability to energy poverty, exacerbating their marginalization within energy systems.

Iris Marion Young outlines the five faces of oppression in *Justice and the Politics of Difference*, developing what she calls an “enabling conception of justice”. “Justice”, Young asserts, “should refer not only to distribution, but also to the institutional conditions necessary for the development and exercise of individual capacities and collective communication and cooperation”¹⁹. Within this framework, injustice corresponds to the “disabling constraints” of domination and oppression²⁰. Both have distributive implications but also encompass aspects beyond distribution, such as decision-making procedures and cultural patterns. Domination, Young writes, “consists in institutional conditions which inhibit or prevent people from participating in determining their actions or the conditions of their actions”²¹, while oppression refers to “systemic constraints on groups”²². This definition presents a structural conception of oppression, meaning it is not primarily the result of specific individuals’ choices or policies. Instead, it arises from beliefs, power relations, implicit hierarchies, and collective habits. Thus, in Young’s view,

oppression refers to the vast and deep injustices some groups suffer as a consequence of often unconscious assumptions and reactions of well-meaning people in ordinary interactions, media and cultural stereotypes, and structural features of bureaucratic hierarchies and market mechanisms – in short, the normal processes of everyday life²³.

To provide a comprehensive overview of the forms of structural oppression, Young delineates five faces of it (exploitation, marginalisation, powerlessness, cultural imperialism, and violence). To highlight the

¹⁹ Young (1990, 39).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi (76).

²² Ivi (41).

²³ *Ibidem*.

structural, intersectional character of energy poverty I intend to apply this framework to the issue, drawing on literature involving case studies and reports based on the *lived experiences* of those affected by it. As noted by authors who study energy poverty through qualitative research based on lived experience, this approach reveals the problem's complexity more effectively than abstract theoretical formulations²⁴. It is striking how Young's theoretical framework precisely and comprehensively captures the causes, implications, and effects of energy poverty in terms of structural injustice, when energy poverty is viewed through the personal stories of those who experience it. Additionally, research based on lived experiences aligns remarkably well with the approach of critical theory:

Normative reflection must begin from historically specific circumstances because there is nothing but what is, the given, the situated interest in justice, from which to start. Reflecting from within a particular social context, good normative theorizing cannot avoid social and political description and explanation²⁵.

Understanding energy poverty in structural and intersectional terms will enhance the capacity to address its numerous causes, implications, and effects. Moreover, it will facilitate a closer interaction between qualitative research on energy poverty, based on lived experiences, and the broader framework of critical social theory.

3. Energy Poverty and Iris Marion Young's Five Faces of Oppression

In the following, I will use Young's depiction of the "five faces of oppression" to analyse energy poverty from the perspectives of structural injustice and intersectionality. For each face of oppression, I will explore how they can generate or exacerbate energy poverty, how energy poverty manifests and embodies into these forms of oppression, and how it both reproduces and is reproduced by them.

²⁴ Middlemiss (2020, 107-108).

²⁵ Young (1990, 5-6).

3.1. Exploitation

Exploitation, the first face of oppression theorised by Iris Marion Young, involves a “steady process of the transfer of the results of the labor of one social group to benefit another”²⁶. While exploitation has distributive outcomes, it is not solely, or even primarily, about distribution. The underlying social processes are not just economic; they also involve gender, age, ethnic, cultural, ability/disability discriminations and differentiations, entrenched in institutions and social practices widely accepted as normal and natural.

From a structural perspective, beyond a purely distributive understanding of the phenomenon, it is essential to note the systemic nature of the process. Economically disadvantaged individuals often face limited job choices, poor working conditions, and lower pay, frequently being exploited by those with better options. Their restricted opportunities often arise from their family background, from their ethnicity in a structurally racist society, gender in a patriarchal context, and other factors. Thus, the issue of low income related to energy poverty highlights a broader spectrum of systemic exploitation. The same applies to the second element of the triad, energy efficiency. It is well-known that most people suffering from energy poverty do not own their homes and often belong to the economically disadvantaged and racialised groups in society²⁷. On one hand, these individuals are often unable to undertake necessary energy efficiency improvements due to a lack of capital, or because of landlords’ refusal or indifference. On the other hand, due to dynamics of environmental residential segregation, the neighbourhoods they live in are frequently subjected to more extreme temperatures, heavy precipitation, or even disasters like floods²⁸.

Behind the simple technical issue of poor energy efficiency and building insulation, the fact is that dilapidated rental homes in problematic neighbourhoods are often the only options available to ethnically discriminated and economically exploited groups. These properties are typically the only economically accessible choices for underprivileged populations. In some cases, real estate agencies, through informal racial/environmental segregation dynamics²⁹, steer members of racially discriminated groups into specific areas. These locations tend to be the least favourable in terms

²⁶ Ivi (49).

²⁷ Middlemiss (2022).

²⁸ Taylor (2014, 94-97).

²⁹ Ivi (69-82).

of climate and environmental conditions and often feature older housing stock³⁰. At the root of this situation lies a foundation of environmental racism and rental exploitation. Landlords in impoverished neighbourhoods often extract higher profits from housing units to offset the risks of operating in these areas³¹. Simultaneously, large real estate companies concentrate economically disadvantaged individuals from various ethnic backgrounds in degraded or environmentally unfavourable locations. This practice contributes to diminished social cohesion and heightened tensions among residents, ultimately weakening their capacity to organize protests against inadequate living conditions or to resist economic actors imposing negative externalities on their communities³².

Those experiencing energy poverty are also often exploited in how they access energy. The most advantageous energy tariffs frequently require purchasing large quantities of energy upfront or paying via direct debit – conditions that low-income families usually cannot meet: “Well, I’m on a pay as you go meter so... if you’re on not much of an income it makes it much easier to know what you’ve got each week and not get in debt”, as one respondent to Middlemiss’ and Gillard study declared³³. Furthermore, families without smart meters cannot access dynamic tariffs that could reduce costs³⁴. The liberalisation of the energy market in many advanced countries has increased profits for private companies while decreasing protections for the most vulnerable. Coupled with the current era of austerity and welfare cuts, this leaves many individuals – often the least equipped to access institutional aid – without support³⁵. Energy companies also exploit vulnerable consumers by offering contracts with punitive clauses or higher tariffs, taking advantage of their lack of alternatives or poor understanding of contract terms, which stems from structural conditions of limited information and education³⁶. Penalties for unpaid energy bills can lead to significant debt for families, increasing their vulnerability to exploitation or unemployment due to the combined pressures of housing and food costs.

Those without access to the energy grid, or unable to pay their bills, sometimes resort to more expensive, less efficient, and harmful energy sources: car batteries, petrol or diesel generators, kerosene stoves, firewood or

³⁰ Ivi (85-87).

³¹ Desmond, Wilmers (2019); Faber, Drummond (2024).

³² Taylor (2014, 85).

³³ Middlemiss, Gillard (2015, 151).

³⁴ Brown *et al.* (2020).

³⁵ Bayliss *et al.* (2021).

³⁶ Samarakoon (2020).

coal, and lighting via candles or oil lamps³⁷. The use of sources like wood and coal by underserved communities in remote areas (including parts of the United States, Australia, and Southern and Eastern Europe) also leads to long-term environmental and soil exploitation: in this way, the subsistence practices that these groups are compelled to adopt contribute to the destruction of the very environment they depend on. This exploitation can persist until resources are depleted, forcing communities to resort to more expensive and polluting sources, often in a context of institutional indifference³⁸.

These dynamics not only embody exploitation in the energy use of those affected by energy poverty, and disproportionately impact those already in exploitative conditions, but also structurally reproduce exploitation within society. In the Global South, as well as in some parts of Europe, inadequate heating exposes millions to cold-related illnesses, including hypothermia and respiratory infections³⁹. The use of polluting energy sources such as coal and wood for cooking and heating leads to severe respiratory and cardiovascular issues, with women and children particularly affected by toxic fumes as they spend more time at home⁴⁰. This situation not only compromises health, but also impacts education and employment. Families living under these conditions are often forced into precarious and poorly paid work to survive, while women spend hours gathering fuel, further limiting their opportunities for education and employment. The inability to improve living conditions traps these families in poverty, creating a vicious cycle that exacerbates socioeconomic inequalities and increases their vulnerability to more intense forms of exploitation. Additionally, healthcare costs related to illnesses caused by energy poverty further strain the budgets of low-income families, perpetuating a cycle of poverty and illness.

3.2. Marginalisation

Like exploitation, marginalisation is both a cause of and a result of energy poverty. “Most of our society’s productive and recognized activities”, writes Young,

³⁷ Sovacool (2014).

³⁸ Sovacool (2012); Halkos, Gkampoura (2021).

³⁹ Oliveras *et al.* (2021).

⁴⁰ Terfa *et al.* (2022); Sen *et al.* (2023).

take place in contexts of organized social cooperation, and social structures and processes that close persons out of participation in such social cooperation are unjust. Thus while marginalization definitely entails serious issues of distributive justice, it also involves the deprivation of cultural, practical, and institutionalized conditions for exercising capacities in a context of recognition and interaction⁴¹.

Energy poverty exacerbates the marginalisation of already disadvantaged groups and individuals. Without access to energy for heating, washing, and adequate lighting, these individuals face further barriers to participating equally and inclusively in social, economic, and political life. While the tangible effects of energy poverty – such as financial strain, cold homes, poor health, and the need to cut other essential expenses – are well-documented, the intangible and non-material deprivations connected to it are less understood. Firstly, the inability to properly heat homes often leads to reduced social interactions. People may feel uncomfortable inviting guests over, go to bed early to avoid spending time in the cold, and generally withdraw socially. This isolation can lead to psychological stress, anxiety, and depression⁴². Internal family relationships can also suffer due to the physical and mental stress of constantly enduring extreme temperatures, compounded by the financial and other concerns associated with energy poverty⁴³.

For example, Bredvold's and Inderberg's study on energy poverty in Norway, one of Europe's wealthiest countries, highlights a case where a 58-year-old woman with a chronic muscle illness received an electricity bill of 300 euros despite limiting indoor temperatures to 15°C (59°F). To cut costs, she had no choice but to isolate herself, turning off all lights and heating, and spending days and evenings in bed with her PC and an electric blanket⁴⁴. Inadequate heating and poor thermal insulation in homes of those affected by energy poverty, moreover, often lead to mould and damp patches on walls. While the health implications, particularly respiratory issues, are frequently discussed, the psychological effects are less commonly noted. As stated in the *Housing Health and Safety Rating System* for the United Kingdom, "the mental and social health effects of dampness and mould should not be underestimated. Damage to decoration from mould or damp staining and the smells associated with damp and mould

⁴¹ Young (1990, 55).

⁴² Middlemiss, Gillard (2015).

⁴³ Gilbertson *et al.* (2006).

⁴⁴ Bredvold, Inderberg (2022).

can cause depression and anxiety. Feelings of shame and embarrassment can lead to social isolation”⁴⁵.

The lack of hot water for bathing in winter, especially in very cold climates and in unheated homes, also seriously impacts the marginalisation of people, as does the smell of damp that permeates clothing in some energy-poor homes⁴⁶. Those experiencing energy poverty are often stigmatised as neglecting personal care and hygiene, leading once again to imposed, or self-imposed, isolation. The loss of relationships and social participation that results from this situation directly affects the well-being of those involved, often impacting their mental health, as well as their ability to cope with energy poverty itself. On the contrary, a robust social network provides practical and psychological support in difficult times, connects people with greater opportunities to escape their deprivation, and overall increases their capacity for reaction and resilience in the face of adversity: “the connection between social relations and energy poverty is recursive: good social relations can both enable access to energy services, and be a product of such access”⁴⁷. This has also been demonstrated regarding individuals’ ability to access political participation contexts, meet with political representatives, or organise for political advocacy. Middlemiss argues that people’s access to and influence over key figures (e.g., MPs, housing officers, social workers) can enable them to secure more resources (e.g., energy efficiency measures, bill subsidies), ultimately leading to positive health outcomes (e.g., reduced mental health issues)⁴⁸.

Regarding education, children and adolescents living in energy poverty often lack an adequate environment for studying (well-lit or heated), leading to worsening academic performance and limited future opportunities⁴⁹. Another aspect rarely emphasised in the literature, but increasingly significant today, is the isolation from communication caused by energy poverty. Lack of access to modern energy services and connectivity, common in developing countries, or their unaffordability for some families in economically advanced nations, isolates individuals and exacerbates their marginalisation. Many people are cut off from information, opportunities for economic improvement, or educational possibilities offered by the internet, as well as from communication with friends and loved ones not

⁴⁵ The Office of the Deputy Prime Minister (2006, 55).

⁴⁶ Butler, Sherriff (2017, 973).

⁴⁷ Middlemiss *et al.* (2019, 227).

⁴⁸ Middlemiss (2020, 103).

⁴⁹ Katoch *et al.* (2024).

residing in the same location⁵⁰. Marginalised communities, such as indigenous groups or rural populations, are disproportionately affected by energy poverty. As shown by Guzmán-Rosas, while they face multiple layers of marginalisation due to their social, economic, and cultural differences, energy poverty exacerbates these existing disparities⁵¹. For instance, limited access to reliable and affordable energy services restricts their ability to participate fully in economic activities, access education, and maintain healthy living conditions. This situation creates a vicious cycle where energy poverty reinforces social exclusion, making it increasingly difficult for these groups to advocate for their rights and improve their circumstances.

3.3. Powerlessness

Iris Marion Young's concept of powerlessness refers to the lack of agency, autonomy, or influence within social structures: powerlessness is often linked to one's position within economic and social hierarchies, but more broadly, those who lack power face "inhibition in the development of their capacities, lack of decision-making power in their working life, and exposure to disrespectful treatment because of the status they occupy"⁵².

Energy poverty significantly exacerbates the powerlessness experienced by disadvantaged individuals and communities. This lack of power is not only evident in the phenomenon of energy poverty itself, but also contributes to its causes and is perpetuated by it. Energy poverty embodies the powerlessness of groups, individuals, and families in various ways. When people lack access to reliable and affordable energy, they are often forced to rely on whatever sources are available, which are typically inefficient, costly, and environmentally damaging. Individuals who lack choice and control over their energy sources experience reinforced powerlessness in shaping their living conditions⁵³, leading to a sense of helplessness that severely impacts their ability to self-determine, as expressed by an interviewee in a qualitative research on energy poverty in Belgium: "if you have to do your housework, you have to care for three kids, you have to be aware that they go to school and you have to go to work... I've tried it a few

⁵⁰ Wang *et al.* (2022).

⁵¹ Guzmán-Rosas (2022); Ngarava *et al.* (2022).

⁵² Young (1990, 58).

⁵³ Bickerstaff (2017).

times, but the concentration is ... All your attention is engaged by making ends meet, a lot of energy goes in it”⁵⁴.

This sense of helplessness also extends to individuals’ relationships with institutions, particularly those that should offer support and assistance. People experiencing energy poverty often feel a lack of options in the face of the energy production and distribution system⁵⁵, leading them to accept their situation of powerlessness as inevitable and justified⁵⁶. Feelings of powerlessness often extend to the dynamics of the energy market and the relentless rise in energy tariffs, as well as the psychological burden of facing a stream of bills and penalties for overdue payments they know they cannot afford.⁵⁷ As noted by Willard and Horne in their quantitative/qualitative study of energy injustice among low-income older households in Melbourne, “terms such as ‘burden’, ‘ridiculous’ and ‘we grudge it’ expressed the mental pressure and lack of power many householders felt with regards to their rising energy bills”⁵⁸.

Powerlessness significantly impacts individuals’ ability to engage in contexts where they could make their political voices heard⁵⁹. The inadequate participation of individuals and groups experiencing energy poverty in democratic decision-making processes or in actions demanding better living conditions is both a consequence of energy poverty and a factor that tends to exacerbate it. Energy policies and infrastructure decisions often overlook the voices of marginalized communities affected by energy poverty. This exclusion disempowers these communities further, restricting their ability to advocate for their needs and preferences.

3.4. Cultural Imperialism

Exclusion from decision-making processes can also stem from what Young identifies as the fourth face of oppression: cultural imperialism. Young’s concept of cultural imperialism refers to the imposition of dominant cultural values, norms, and practices on marginalised or minority groups. This often results in the erasure or devaluation of their identities, cultural needs, and traditional practices. As Young puts it,

⁵⁴ Bartiaux *et al.* (2021, 281).

⁵⁵ Middlemiss, Gillard (2015).

⁵⁶ van der Toorn *et al.* (2015).

⁵⁷ Willard, Horne (2018); Middlemiss, Gillard (2015).

⁵⁸ Willard, Horne (2018, 65).

⁵⁹ Young (1990, 58).

to experience cultural imperialism means to experience how the dominant meanings of a society render the particular perspective of one's own group invisible at the same time as they stereotype one's group and mark it out as the Other. Cultural imperialism involves the universalization of a dominant group's experience and culture, and its establishment as the norm⁶⁰.

Dynamics of othering are evident not only in the marginalisation of ethnic and cultural minorities, but also among segments of the majority population experiencing poverty, including energy poverty. Within the framework sometimes adopted by energy policy experts, "energy poverty is constructed as a matter of individual choices and failings"⁶¹, aligning with the neoliberal perspective according to which poverty results from wastefulness, irrationality, laziness, lack of work ethic, or immorality. In this way, "those experiencing the problem are 'Othered' as distinct from and inferior to 'rational' households who don't suffer energy poverty"⁶².

Simultaneously, energy poverty also involves discrimination and invisibilisation of ethnic and cultural minority groups, often native and indigenous populations. Dominant cultural and economic forces frequently dictate the energy solutions implemented in various regions, which may not align with the cultural practices or needs of marginalised communities. For example, centralised energy grids may not suit the decentralised or nomadic lifestyles of some indigenous or rural communities⁶³. Globally, states have 'othered' nomads, portraying them as a threat to state stability⁶⁴: it is not uncommon for governments in countries with nomadic populations to attempt to force these communities into a sedentary lifestyle by avoiding the implementation of energy solutions that accommodate their way of life and insisting on centralised networks. This imposition of standardised energy solutions can be seen as a form of cultural imperialism, where the specific needs and ways of life of these communities are disregarded.

There are also instances where environmental policies of states and governments, either through negligence or intention, fail to consider the needs, often linked to traditional practices, of indigenous minorities. Indigenous and minority communities are at risk of bearing more costs than benefits during the energy transition⁶⁵, and the case of the Diné people

⁶⁰ Ivi (58-59).

⁶¹ Simcock *et al.* (2021, 5).

⁶² *Ibidem.*

⁶³ Haines *et al.* (2023).

⁶⁴ Engebriksen (2017).

⁶⁵ Carley, Konisky (2020).

serves as a prime example of this⁶⁶. Traditionally, the Diné people (also known as Navajo) have gathered pinyon and juniper wood to meet their energy needs. This practice is recognised by the Diné as a cultural activity tied to their identity and is characterised by its sustainability, as they collect only dry wood or wood from dead trees for burning. The collection of live wood is permitted solely for specific construction and ceremonial purposes, but it is considered taboo when used for firewood.

Recent climate change-induced droughts have drastically reduced the number of trees, leading the Diné to rely on coal to meet their energy needs, despite its environmental impact. When the government banned coal for heating due to environmental concerns, the Diné, who couldn't afford alternative energy sources, saw their energy poverty worsen significantly. In contrast, the ban had little effect on the economically better-off, majority groups connected to the central electrical grid. The authorities ignored the Diné's perspective both in implementing the coal ban and in addressing the earlier reduction in wood availability, which threatened their cultural traditions and exacerbated their energy poverty.

3.5. Violence

The final aspect of oppression that Young discusses is systemic violence: "members of some groups live with the knowledge that they must fear random, unprovoked attacks on their persons or property, which have no motive but to damage, humiliate, or destroy the person"⁶⁷. The oppression of violence, according to Young, involves not only direct victimization, but also the pervasive awareness among members of oppressed groups that they are vulnerable to harm "solely on account of their group identity"⁶⁸. Young specifies that random, systemic violence, such as xenophobic violence, is characterized by its irrational nature, differing from repressive violence used by states to maintain power. While repressive violence serves a calculated, strategic purpose, systemic violence is driven more by irrational fear or hatred towards certain groups, rather than a rational motive to maintain group privilege or control: "the violation of rape, beating, killing, and harassment of women, people of color, gays, and other marked groups is motivated by fear or hatred of those groups"⁶⁹. Contexts

⁶⁶ Magargal *et al.* (2023).

⁶⁷ Young (1990, 61).

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

where energy poverty is most prevalent often feature widespread poverty and marginalisation. In these areas, higher crime rates, domestic violence, and abuse are frequently met with institutional indifference. Residents live with the awareness – and often the fear – that violence could erupt at any moment, along with the stigma of living in a troubled and disreputable neighbourhood. As Young notes in her general discussion of systemic violence, “what makes violence a face of oppression is less the particular acts themselves, though these are often utterly horrible, than the social context surrounding them, which makes them possible and even acceptable”⁷⁰.

It has been demonstrated that energy poverty exacerbates and perpetuates crime and violence. On the one hand, households experiencing energy poverty face a higher risk of developing stress-related disorders, such as psychological distress, compared to those unaffected by energy poverty. Research indicates a significant correlation between poverty, psychological distress, and increased domestic violence⁷¹. Moreover, energy poverty often results in inadequate lighting, particularly in marginalised communities. This lack of illumination heightens the risk of personal violence, including assault, harassment, or robbery, particularly during nighttime when visibility is poor⁷². This, in turn, further marginalises these areas, which become known locally as degraded and dangerous. Due to the risk of violence and crime, particularly during the winter months with shorter daylight hours, residents of these areas often try to limit their outdoor movement or rely more on cars⁷³. Spending more time indoors and using a vehicle further impacts energy poverty, as it raises energy consumption for already economically struggling families. Thus, energy poverty not only exacerbates systemic violence and crime, but also worsens due to these very issues⁷⁴. The marginalization resulting from energy poverty can heighten vulnerability to violence, as limited access to reliable and affordable energy restricts opportunities for education and healthcare. This restriction hinders individuals’ ability to escape situations of violence, perpetuating a cycle where poverty and violence are inextricably linked.

⁷⁰ Ivi (62).

⁷¹ Benson *et al.* (2003).

⁷² Fabbri (2021); Helms, Costanza (2014).

⁷³ Gómez *et al.* (2004).

⁷⁴ Churchill, Smyth (2022).

4. Conclusions

In conclusion, tackling energy poverty requires a paradigm shift that recognises its complex, structural, and intersectional nature. Only through a comprehensive and integrated approach can we hope to eliminate the systemic conditions that perpetuate this form of oppression and build a future where everyone has access to safe, environmentally friendly, and democratically managed energy. Recent contributions in critical sociology have underscored the importance of rethinking energy poverty not as an individual or technical failure, but as the outcome of networked materialities and embedded socio-economic relations. For instance, Harrison and Popke⁷⁵ (2011) frame energy poverty as a *geographical assemblage*, showing how infrastructural arrangements, spatial inequalities, and the material fragilities of housing interact to produce conditions of exclusion. Their work calls for place-based policies that attend to the lived experiences of those affected, integrating welfare and care logics into energy governance. Similarly, Chester⁷⁶ (2014) argues that the rise of energy impoverishment is inseparable from the global restructuring of electricity markets and critiques existing measures as reactive rather than transformative. She calls for policies that reconfigure price-setting mechanisms and confront the structural inequalities embedded in energy systems themselves.

These insights reinforce the need to go beyond technocratic and compensatory solutions. Structural change requires addressing how energy infrastructures are planned, priced, and accessed, ensuring that affordability, habitability, and dignity become central policy concerns. Concretely, this means supporting public and community energy initiatives, investing in housing efficiency programmes tailored to vulnerable populations, and embedding energy justice into broader welfare frameworks. At the same time, it remains crucial to involve affected communities in shaping these interventions. Participatory governance, grounded in everyday experience and social recognition, is not merely a democratic ideal, but a necessary condition for the legitimacy and effectiveness of energy policy.

⁷⁵ Harrison, Popke (2011).

⁷⁶ Chester (2014).

References

- Azpitarre F., Johnson V., Sullivan D. (2015), *Fuel Poverty, Household Income and Energy Spending: An Empirical Analysis for Australia Using HILDA Data*, Melbourne: The Brotherhood of St. Laurence.
- Bartiaux F., Day R., Lahaye W. (2021), *Energy Poverty as a Restriction of Multiple Capabilities: A Systemic Approach for Belgium*, "Journal of Human Development and Capabilities", 22, 2: 270–291.
- Bayliss K., Mattioli G., Steinberger J. (2021), *Inequality, Poverty and the Privatization of Essential Services: A 'Systems of Provision' Study of Water, Energy and Local Buses in the UK*, "Competition & Change", 25, 3–4: 478–500.
- Bednar D.J., Reames T.G. (2020), *Recognition of and Response to Energy Poverty in the United States*, "Nature Energy", 5, 5: 432–439.
- Benson M.L. et al. (2003), *Neighborhood Disadvantage, Individual Economic Distress and Violence Against Women in Intimate Relationships*, "Journal of Quantitative Criminology", 19: 207–235.
- Bickerstaff K. (2017), *Geographies of Energy Justice: Concepts, Challenges and an Emerging Agenda*, in Solomon B.D., Calvert K. (eds.), *Handbook on the Geographies of Energy*, Cheltenham: Edward Elgar, 438–449.
- Boardman B. (1991), *Fuel Poverty: From Cold Homes to Affordable Warmth*, Jackson: Belhaven Press.
- Bredvold T.L., Inderberg T.H.J. (2022), *Shockingly Cold and Electricity-Dependent in a Rich Context: Energy Poor Households in Norway*, "Energy Research & Social Science", 91: 102745.
- Brown M.A. et al. (2020), *High Energy Burden and Low-Income Energy Affordability: Conclusions from a Literature Review*, "Progress in Energy", 2, 4: 042003.
- Butler D., Sherrieff G. (2017), *"It's Normal to Have Damp": Using a Qualitative Psychological Approach to Analyse the Lived Experience of Energy Vulnerability among Young Adult Households*, "Indoor and Built Environment", 26, 7: 964–979.
- Carley S., Konisky D.M. (2020), *The Justice and Equity Implications of the Clean Energy Transition*, "Nature Energy", 5: 569–577.
- Castellini M. et al. (eds.) (2023), *La povertà energetica in Italia. Rapporto 2023 dell'Osservatorio Italiano sulla Povertà Energetica (OIPE)*. OIPE – Osservatorio Italiano sulla Povertà Energetica. <https://hdl.handle.net/11577/3502101> [23/05/2025].
- Chester L. (2014), *Energy Impoverishment: Addressing Capitalism's New Driver of Inequality*, "Journal of Economic Issues", 48, 2: 395–404.

- Churchill S.A., Smyth R. (2022), *Local Area Crime and Energy Poverty*, "Energy Economics", 114: 106274.
- Crenshaw K. (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, "University of Chicago Legal Forum", 1: 139–167.
- Desmond M., Wilmers N. (2019), *Do the Poor Pay More for Housing? Exploitation, Profit, and Risk in Rental Markets*, "American Journal of Sociology", 124, 4: 1090–1124.
- De Vidovich L. (2024), *Le dimensioni sociali della povertà energetica. Una rassegna sullo stato dell'arte e i possibili sviluppi per la ricerca sociale*, "Rassegna Italiana di Sociologia", 1/2024: 27–56.
- Engebriksen A.I. (2017), *Key Figure of Mobility: The Nomad*, "Social Anthropology/Anthropologie Sociale", 25, 1: 42–54.
- European Commission (2021), *Energy Poverty*, Bruxelles: European Commission, Energy Poverty Advisory Hub (EPAH).
- European Parliament (2017), *Energy Poverty*, Bruxelles: European Parliament, Policy Department Economic and Scientific Policy.
- Fabbri K. (2021), *Urban Energy Poverty*, in Costanzo V., Evola G., Marletta L. (eds.), *Urban Heat Stress and Mitigation Solutions: An Engineering Perspective*, London: Routledge, 101–112.
- Faber J.W., Drummond J.P. (2024), *Still Victimized in a Thousand Ways: Segregation as a Tool for Exploitation in the Twenty-First Century*, "Annual Reviews", 50.
- Gilbertson J. et al. (2006), *Home Is Where the Hearth Is: Grant Recipients' Views of England's Home Energy Efficiency Scheme (Warm Front)*, "Social Science & Medicine", 63, 4: 946–956.
- González-Eguino M. (2015), *Energy Poverty: An Overview*, "Renewable and Sustainable Energy Reviews", 47: 377–385.
- Gómez J.E. et al. (2004), *Violent Crime and Outdoor Physical Activity Among Inner-City Youth*, "Preventive Medicine", 39, 5: 876–881.
- Gonzales de Olarte E., Llosa P.G. (1999), *Does Poverty Cause Domestic Violence? Some Answers from Lima*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Grossmann K., Kahlheber A. (2017), *Energy Poverty in an Intersectional Perspective: On Multiple Deprivation, Discriminatory Systems, and the Effects of Policies*, in Simcock N. et al. (eds.), *Energy Poverty and Vulnerability*, London: Routledge.

- Grossmann K., Trubina E. (2021), *How the Concept of Dignity Is Relevant to the Study of Energy Poverty and Energy Justice*, "Frontiers in Sustainable Cities", 3: 1–11.
- Guzmán-Rosas S.C. (2022), *Ethnicity as a Social Determinant of Energy Poverty: The Case of Mexican Indigenous Population*, "Local Environment", 27, 9: 1075–1101.
- Hailemariam A., Sakutukwa T., Yew S.L. (2021), *The Impact of Energy Poverty on Physical Violence*, "Energy Economics", 100: 105336.
- Haines M.B., Moore S., Adornetto T. (2023), *Suspending Democratic (Dis)belief: Nonliberal Energy Politics of Solar Power in Morocco and Tanzania*, "Energy Research & Social Science", 96: 102942.
- Halkos G.E., Gkampoura E.-C. (2021), *Coping with Energy Poverty: Measurements, Drivers, Impacts, and Solutions*, "Energies", 14, 10: 2807.
- Harrison C., Popke J. (2011) "Because You Got to Have Heat": *The Networked Assemblage of Energy Poverty in Eastern North Carolina*, "Annals of the Association of American Geographers", 101, 4: 949–961.
- Helms R., Costanza S.E. (2014), *Energy Inequality and Instrumental Violence: An Empirical Test of a Deductive Hypothesis*, "SAGE Open", 4, 2.
- Katoch O.R. et al. (2024), *Energy Poverty and Its Impacts on Health and Education: A Systematic Review*, "International Journal of Energy Sector Management", 18, 2: 411–431.
- Kelly U.A. (2011), *Theories of Intimate Partner Violence: Intersectionality as an Analytic Framework*, "Advances in Nursing Science", 34, 3: 29–51.
- Lee M., Kung E., Owen J. (2011), *Fighting Energy Poverty in the Transition to Zero-Emission Housing*, Ottawa: Canadian Centre for Policy Alternatives.
- Magargal K. et al. (2023), *The Impacts of Climate Change, Energy Policy, and Traditional Ecological Practices on Future Firewood Availability for Diné (Navajo) People*, "Philosophical Transactions of the Royal Society B", 378, 1889.
- McKeown M. (2021), *Structural Injustice*, "Philosophy Compass", 16, 7: 1–14.
- Middlemiss L., Gillard R. (2015), *Fuel Poverty from the Bottom-Up: Characterising Household Energy Vulnerability through the Lived Experience of the Fuel Poor*, "Energy Research & Social Science", 6: 146–154.
- Middlemiss L. et al. (2019), *Energy Poverty and Social Relations: A Capabilities Approach*, "Energy Research & Social Science", 55: 227–235.
- Middlemiss L. (2017), *A Critical Analysis of the New Politics of Fuel Poverty in England*, "Critical Social Policy", 37, 3: 425–443.

- (2020), *Energy Poverty: Understanding and Addressing Systemic Inequalities*, in Galvin R. (ed.), *Inequality and Energy*, Academic Press, 99–114.
- (2022), *Who Is Vulnerable to Energy Poverty in the Global North, and What Is Their Experience?*, “WIREs Energy and Environment”, 11, 6: e455.
- Ngarava S. et al. (2022), *Gender and Ethnic Disparities in Energy Poverty: The Case of South Africa*, “Energy Policy”, 161: 112755.
- Nuti A. (2019), *Injustice and the Reproduction of History. Structural Inequalities, Gender, and Redress*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliveras L. et al. (2021), *The Association of Energy Poverty with Health and Wellbeing in Children in a Mediterranean City*, “International Journal of Environmental Research and Public Health”, 18, 11: 5961.
- Powers M., Faden R. (2019), *Structural Injustice: Power, Advantage, and Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Primc K., Dominko M., Slabe-Erker R. (2021), *30 Years of Energy and Fuel Poverty Research: A Retrospective Analysis and Future Trends*, “Journal of Cleaner Production”, 301: 1270–1303.
- Reddy A.K. (2000), *Energy and Social Issues*, in Development Incorporated (ed.), *World Energy Assessment: Energy and the Challenge of Sustainability Communications*, New York: United Nations Development Programme, 39–60.
- Samarakoon S. (2020), *The Troubled Path to Ending Darkness: Energy Injustice Encounters in Malawi’s Off-Grid Solar Market*, “Energy Research & Social Science”, 69: 1–10.
- Sen K.K. et al. (2023), *Thinking of the Children: Energy Poverty and Acute Respiratory Infections among Young Children in South Asia*, “Energy Research & Social Science”, 105: 103271.
- Simcock N., Frankowski J., Bouzarovski S. (2021), *Rendered Invisible: Institutional Misrecognition and the Reproduction of Energy Poverty*, “Geoforum”, 124: 1–9.
- Sovacool B.K. (2012), *Deploying Off-Grid Technology to Eradicate Energy Poverty*, “Science”, 338, 6107: 47–48.
- (2014), *Defining, Measuring, and Tackling Energy Poverty*, in Halff A., Sovacool B.K., Rozhon J. (eds.), *Energy Poverty: Global Challenges and Local Solutions*, Oxford: Oxford University Press, 21–53.
- Taylor D. (2014), *Toxic Communities: Environmental Racism, Industrial Pollution, and Residential Mobility*, New York: New York University Press.

- Terfa Z.G. *et al.*, on behalf of the IMPALA Consortium (2022), *Household Microenvironment and Under-Fives Health Outcomes in Uganda: Focusing on Multidimensional Energy Poverty and Women Empowerment Indices*, “*International Journal of Environmental Research and Public Health*”, 19, 11: 6684.
- The Office of the Deputy Prime Minister (2006), *Housing Health and Safety Rating System - Operating Guidance*, London: The Office of the Deputy Prime Minister.
- van der Toorn J. *et al.* (2015), *A Sense of Powerlessness Fosters System Justification: Implications for the Legitimation of Authority, Hierarchy, and Government*, “*Political Psychology*”, 36: 93–110.
- Wang S. *et al.* (2022), *The Impact of Energy Poverty on the Digital Divide: The Mediating Effect of Depression and Internet Perception*, “*Technology in Society*”, 68: 101884.
- Willand N., Horne R. (2018), “*They Are Grinding Us into the Ground*”: *The Lived Experience of (In)Energy Justice amongst Low-Income Older Households*, “*Applied Energy*”, 226: 61–70.
- Young I.M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- (2013), *Responsibility for Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Sull'intreccio perverso fra astrazione economica e cognitiva

Lorenzo d'Auria

On the Perverse Connection Between Economic and Cognitive Abstraction

Abstract: We are witnessing a symbiotic relationship between two self-accretion processes: the accumulation of capital, on one side, and the accumulation of knowledge, on the other. Both have a similar underlying structure: an abstract pole assumes a dominant role over a concrete pole; in both cases, the abstract side subsumes and uses the concrete one for its ends; it becomes (as taught by Marx in *Capital*) *the true subject of a system capable of potentially unlimited growth*. In the case of capital, the abstract pole is *exchange value*; the concrete one is *use value*. For knowledge production, the equivalent categories are *codified knowledge* (the abstract pole) and *contextual knowledge* (the concrete one). Historically, the claim is that while the accumulation of knowledge and the accumulation of capital have begun to expand in unison only recently, they have existed independently for centuries. Knowledge accumulation, in particular, dates back to the scientific revolution and, in a germinal form, to the first intellectual endeavours in ancient Greek city-states. Only very recently (since the 1970s) have capital and knowledge started to expand in unison. The triggers were the introduction of microprocessors in all spheres of production and the simultaneous rise of a new mental labour force. A mutual dependency has thus been established between capital and knowledge production, with a compounding tendency towards monopolization in both areas. After 50 years, this DNA-like expansion of two independent but connected spirals foreshadows the concrete risk of *techno-feudal* outcomes and artificially produced *fictitious* knowledge.

Keywords: Codified Knowledge; Marx; Techno-Feudalism; Artificial Intelligence; Knowledge Accumulation.

1. Introduzione

Il tema di queste pagine è un intreccio perverso: quello fra accumulazione di ricchezza e accumulazione di conoscenze. Verrà sostenuto che queste due dinamiche (una economica, l'altra cognitiva) sono entrambe, nella

* Ricercatore indipendente (lorenzo.dauria@ymail.com; ORCID: 0000-0002-2254-2573).

nostra era, *auto-cumulative*. Questo vuol dire che entrambe hanno *in se stesse* il principio della propria crescita. Per entrambe gli *output* – denaro in un caso, conoscenze astratte nell'altro – servono da *input* per alimentare nuovi cicli di espansione. Processi che si *autoalimentano*, dunque, e che possiamo leggere, hegelianamente, come “cattive infinità”.

La tesi è che queste due forme di accumulazione hanno preso a marciare, nella nostra era, all'unisono. A costituire una il presupposto dell'altra. La crescita economica dipende da un afflusso ininterrotto di informazioni, dati e conoscenze. E le tecno-scienze, per parte loro, innovano in modo sistematico solo se *ingranaggi* all'interno di processi che producono valore per il capitale. Economia e conoscenza hanno preso – questa è dunque la tesi – ad espandersi *in simbiosi*. E a intrecciarsi in modo perverso. Se una entra in crisi, entra in crisi anche l'altra. Un po' come la doppia elica del DNA. Due spirali che si cercano, si intrecciano, si coordinano nei loro movimenti. Arrivano in molti punti anche a toccarsi; senza però, nelle rispettive traiettorie, ridursi una all'altra.

La prospettiva che verrà avanzata è che questa doppia spirale di crescita è *recente*. È all'opera all'incirca dall'ultimo terzo del secolo scorso. Cioè dagli anni '70, quando la distinzione fra *hardware* e *software*, grazie al microprocessore, diviene *reale*. E quando inizia a prendere corpo, parallelamente, una nuova forza lavoro *mentale*.

Non che le due dinamiche non fossero, prima del post-fordismo, in relazione fra loro. La ricerca sistematica di innovazioni – e quindi di nuove conoscenze – è un tratto essenziale del capitalismo. Fin dai suoi esordi. Lo sappiamo da Schumpeter. E lo sappiamo soprattutto da Marx¹. Ma ciò che qui si vuole sostenere è che fino a tutta l'epoca fordista le due accumulazioni mantenevano ancora gradi di reciproca autonomia e separazione. Mentre invece con la rivoluzione digitale siamo entrati in un'era di espansione, appunto, simbiotica e intrecciata. Un'era in cui i contesti in cui si producono sapere e valore economico tendono spesso a sovrapporsi. E dove proprio per questo il principale terreno della competizione economica – ma anche geopolitica – si va concentrando su quei meccanismi di cattura di conoscenze astratte (le “piattaforme”) che sempre più plasmano la nostra vita individuale e sociale. Una *platform economy*, è stato detto, con connesse rendite *smisurate* e con caratteristiche che prefigurano, per certi versi, un ritorno a rapporti di dipendenza simil-feudali².

¹ Nell'interpretazione che verrà qui proposta, il legame fra capitale e innovazione non è, per il Marx della critica dell'economia politica, un mero epifenomeno: è piuttosto, verrà argomentato, il cuore stesso della dinamica capitalistica.

² Sull'economia delle piattaforme, cfr. Montalban, Frigant, Jullient (2019) e Christophers (2020). Sull'ipotesi di un passaggio a un regime “tecno-feudale”, cfr. Durand (2020) e Varoufakis (2023). Per una lettura critica dell'impiego della categoria del tecno-feudalesimo, cfr. Morozov (2022).

Oltre a sostenere che queste due spirali hanno preso a intrecciarsi in modo indissolubile e perverso “solo” a partire dal post-fordismo (non prima), le pagine che seguono sostengono anche che una delle due spirali, quella cognitiva, *precede*, e di ben di ben due millenni, l'altra. La pratica che fa crescere il sapere presente sulla base dell'ampliamento dello *stock* di conoscenze già prodotte (che ne consente, quindi, la crescita auto-cumulativa) verrà fatta infatti risalire ai primi intellettuali delle *poieis* greche. Una pratica, questa di produrre conoscenza in modo auto-cumulativo, che in età classica (quella in cui nasce la filosofia) era ancora embrionale; divenne invece *sistematica* (dopo essere stata abbandonata quasi del tutto nel medioevo europeo) a partire dalla rivoluzione scientifica del '600. Ma in ogni caso si tratta di una pratica *precedente* – qui si sostiene – la nascita del capitale.

Lo schema è dunque il seguente. A partire dagli anni '70 del novecento due spirali auto-cumulative (una economica, l'altra cognitiva) prendono a muoversi in simbiosi, come i due filamenti del DNA. Di questi filamenti, uno dei due (l'accumulazione di conoscenze) precede – e di ben due millenni – l'altro. Inizialmente (dall'antichità classica fino all'ellenismo) la modalità auto-cumulativa non è che un abbozzo germinale, una “promessa di metodo”. Nel '600, con la rivoluzione scientifica, la crescita auto-cumulativa diviene invece *sistematica*, si innesca davvero. Poi, con la prima rivoluzione industriale – a rivoluzione scientifica già avviata – nasce il secondo filamento – cioè la modalità propriamente *capitalistica* (auto-cumulativa) di accumulare ricchezze. Solo a partire da allora (cioè da fine '700 in Inghilterra, più tardi altrove) i due filamenti prendono a svilupparsi all'interno di un unico “organismo”. Questo organismo è la *società del capitale*. Una “totalità” in cui la sfera economica tende a inglobare ogni realtà esterna che incontra. Tra le quali la scienza moderna. Soprattutto a partire dalla seconda rivoluzione industriale (industria chimica, elettricità, motore a combustione interna) la scienza viene dunque “catturata”, condizionata e utilizzata (nei risultati e nei metodi) per la crescita capitalistica. Ma, tornando al punto, è solo con la fine del fordismo – quindi con l'avvento del microprocessore e di una nuova forza lavoro che deve ricorrere ad ausili esterni per pensare – che la traiettoria seguita dall'accumulazione cognitiva perde ogni parvenza di autonomia. Con l'era attuale – quella dell'esplosione del *software*, e poi delle reti, e poi dei *social media* e ora delle intelligenze artificiali – i due filamenti hanno preso a crescere insieme e a inseguirsi. Ad avvolgersi, potremmo dire, uno nelle spire dell'altro.

Questa la cornice generale. Più nello specifico, in queste pagine viene indagato il ruolo che in questa doppia crescita – ora simbiotica, prima autonoma e distinta – gioca l'astrazione. In entrambi i casi: perché entrambe le accumulazioni, quella di ricchezza economica e quella di conoscenze, per potersi innescare hanno bisogno di un polo astratto. Questo polo gioca un ruolo chiave *proprio per consentire la crescita*.

Il paradigma lo fornisce Marx nel *Capitale*. C'è un polo astratto – il “valore di scambio in processo” – che prende ad assumere, con il modo di produzione capitalistico, un ruolo preminente rispetto al polo concreto, il valore d'uso. Il movimento di espansione della ricchezza capitalistica è possibile grazie al ruolo dominante che assume il valore di scambio. Che è inizio e fine del processo. Trasforma il valore d'uso. *Lo piega ai suoi fini per accrescere se stesso*. Il valore di scambio prende dunque a plasmare i valori d'uso, e così facendo toglie (almeno in linea di tendenza) ogni limite alla propria espansione.

Il principale argomento delle prossime pagine è che un'analoga subordinazione di un polo concreto a un polo astratto ha luogo *anche in ambito epistemico*—laddove, beninteso, le conoscenze si accrescano in modalità *auto-cumulativa* (vedremo che conoscenze si accumulano anche in modo *non auto-cumulativo*). Per il polo astratto il termine adoperato sarà *conoscenza codificata*; per il polo concreto, *conoscenza contestuale*. La tesi sarà che si può innescare una modalità auto-cumulativa di produzione di sapere solo laddove il polo astratto, la conoscenza codificata, prende ad assumere un ruolo preminente rispetto al polo concreto. In questa prospettiva la conoscenza entra in una spirale di crescita potenzialmente senza limiti quando la sua forma codificata assume il ruolo centrale, diviene il fine e al tempo stesso l'inizio del processo. Quando il polo astratto prende quindi anche qui a plasmare il polo concreto (la conoscenza contestuale), a trasformarlo da fine in mezzo, a renderlo sempre più simile a sé³.

2. Che cos'è la conoscenza codificata?

Posto in questi termini, il tema diviene dunque: che cos'è la conoscenza codificata? Quale è una sua definizione plausibile? In che senso è astratta? Cosa distingue la conoscenza codificata da quella contestuale?

Sgombriamo subito il campo da un possibile fraintendimento: la conoscenza codificata, come è intesa in queste pagine, non è *solo* codice infor-

³ Per una trattazione più completa di questo schema generale, mi permetto di rinviare a d'Auria (2024). Una prima illustrazione di questi concetti risale a d'Auria (1998).

matico. Il codice informatico è una *forma* di conoscenza codificata. Una forma, nella nostra era, rilevante e cruciale. Ma non esaurisce, nell'impianto che qui si vuole proporre, la nozione di "codice". La definizione adoperata sarà invece molto larga. Nella categoria di "codice" verranno inclusi non solo il *software*, ma *ogni forma di scrittura*. E non solo l'*hardware* che supporta il digitale, ma *ogni macchina*, anche analogica. A partire dalle macchine semplici: leve, pulegge, argani e viti. Insomma una prospettiva in cui il concetto di conoscenza codificata è molto ampio. *Ha a che fare con il processo stesso di ominazione*. Solo in questo modo – è questa la convinzione di chi scrive – è possibile prendere sul serio l'idea che modi auto-cumulativi di produrre conoscenza operassero *anche prima* della rivoluzione microelettronica, e *anche prima* della società del capitale. E proprio grazie a questa consapevolezza cogliere fino in fondo *la portata storica, e i pericoli*, che corriamo con l'attuale intreccio perverso fra codice e capitale.

Per avvicinarci a un concetto così ampio, ed eccentrico, di codice, cominciamo con tre esempi. Su questa base tenteremo una definizione, che verrà poi messa alla prova in diversi ambiti.

Il primo esempio è preso dall'antica Roma. Nel diritto romano è sopravvissuta per secoli una antichissima pratica contrattuale chiamata *mancipatio*. Si tratta una formula non scritta, basata interamente su un rito e utilizzata per trasferire la proprietà di beni mobili, per esempio schiavi o capi di bestiame. Era limitata ai soli *quiriti*, cioè agli abitanti liberi e di sesso maschile che risiedevano entro le mura (non erano quiriti né gli abitanti delle città italiche di diritto romano, né le città romane fuori dall'Italia). Questa formula era attiva anche in epoca imperiale (di fatto se ne perde traccia solo con Giustiniano): cioè proprio nel cuore di quella stessa civiltà che è riuscita a uniformare, grazie al diritto, comportamenti, interazioni e scambi fra *tutti i cives romani*.⁴ Quindi per secoli, insieme a un diritto che poteva imporre, con un alto grado di uniformità, le stesse norme in circostanze diversissime fra loro, è coesistita una pratica "tribale", applicabile solo in un luogo e solo in circostanze dipendenti dalle storie familiari dei contraenti. Da una parte un istituto *a vocazione universale*, che funzionava

⁴ Funzionava così. Oltre al compratore e al venditore dovevano essere presenti cinque cittadini maggiorenni, che agivano da testimoni, più un sesto che doveva reggere tra le mani una bilancia. Il compratore doveva toccare con la mano lo schiavo (o il capo di bestiame), e contemporaneamente tirare sulla bilancia un pezzo di rame (probabilmente questo rituale precede la moneta coniata) facendolo rintoccare sul bronzo della bilancia. Poi con tono declamatorio il compratore doveva pronunciare queste parole: "così dico, che quest'uomo mi appartiene secondo il rito dei quiriti, e sia comprato da me secondo il diritto con questo rame e questa bilancia di bronzo". Cfr. Muhlmann (2022, 28-30).

in un impero multi-etnico e che produceva i medesimi effetti in circostanze spaziali, temporali e culturali lontanissime fra loro. Dall'altra una pratica – e se ne trovano ovviamente di analoghe in ogni tempo e in ogni luogo – *del tutto dipendente dalle interazioni, dai gesti e dalle voci “vive” dei soggetti che ne prendono parte.*

Questo è un esempio, nella prospettiva qui avanzata, di contrapposizione fra conoscenza codificata e contestuale. Il contratto del diritto romano, il “sinallagma” (dal greco σύν “insieme” e ἀλλάσσω “prendere o dare in cambio”: a indicare, fin dalla parola, simmetria e pari dignità fra i contraenti), è un esempio di conoscenza *codificata*. Mentre il rito della *mancipatio* è un esempio di conoscenza *contestuale*.

Un secondo esempio. Tra le innovazioni tecniche difficili da datare e emerse diverse volte nella storia, c'è il passaggio dalla modellazione a mano della ceramica alla modellazione tramite una ruota, o tornio. Vi sono molti modi per modellare a mano. Ogni epoca, ogni luogo, ogni singolo artigiano aveva le sue tecniche e i suoi segreti. C'era chi sovrapponeva in cerchi concentrici cilindri di argilla precedentemente arrotolati. C'era chi usava le dita per pizzicare l'argilla plasmandola lentamente. Oppure chi partiva dalla creazione di lastre di argilla tagliate in forme opportune prima di iniziare a modellare. Non esistevano basi di lavorazione omogenee. Questo cambia con il tornio. La rotazione costante consente al ceramista di lavorare su tutta la superficie in modo uniforme. Di standardizzare i movimenti. Di produrre proprio per questo oggetti più simili, omogenei, precisi e uniformi sui quali, eventualmente, creare successive differenziazioni attraverso intagli, scanalature e decorazioni.⁵

Il punto è la semplificazione iniziale. La sostituzione di un serie di gesti uno diverso dall'altro con il movimento omogeneo di uno strumento esterno. Uno strumento che esiste indipendentemente dal suo utilizzo da parte di questo o di quell'artigiano, in questo o in quel luogo. Mentre invece le tecniche per modellare a mano, per essere tramandate, hanno bisogno proprio di *questo* artigiano, della *sua* memoria muscolare, della *sua* capacità di interagire con il ragazzo di bottega – e della capacità del ragazzo di imitarlo. Le tecniche per modellare a mano sono, in questa prospettiva, conoscenze *contestuali*. Conoscenze legate in modo essenziale al contesto in cui hanno origine e in cui vengono trasmesse. Mentre invece il tornio, analogamente al diritto romano, è *codice*. Racchiude in se stesso una conoscenza – una conoscenza *codificata* – che può produrre effetti anche se utilizzata in luoghi diversi, in tempi diversi e da artigiani diversi.

⁵ Cfr. Burkett, Nelson (2001).

Il terzo esempio riguarda la scrittura. Al pari del sinallagma e del tornio, la scrittura “esternalizza” attività umane, in questo caso il parlare. Si rende autonoma dai parlanti “in carne e ossa”. Fissa il flusso continuo delle loro parole in uno spazio esterno, lo spazio della parola scritta. Uno spazio che trasforma quelle che in origine sono parole vive in oggetti statici. Oggetti riproducibili e trasmissibili ovunque, anche lontano dai contesti d’origine⁶. La scrittura è dunque anch’essa *codice*. E fra i codici svolge un ruolo cruciale: è il primo passo per costruire innumerevoli altri codici, fra i quali, per esempio, il diritto. Mentre la lingua parlata, che dalla scrittura è codificata, è invece espressione di conoscenze *contestuali*. Perché le competenze necessarie per parlare (per pronunciare un numero limitato di fonemi, e poi combinarli a formare morfemi, frasi e pensieri) vengono acquisite attraverso imitazioni e ripetizioni “vive”, in contesti familiari, sociali, culturali. Se le ripetizioni di una data lingua si interrompono anche per una sola generazione, questa lingua (in assenza di scrittura) si perde per sempre. Non diversamente da come si sono perse, in assenza di interazioni vive e di continue ripetizioni, i gesti e le declamazioni rituali della *mancipatio*. E da come si perdono le memorie muscolari dei ceramisti modellatori.

Tentiamo dunque, alla luce di questi tre esempi, una definizione “larga” di codice. In tre punti.

Primo. Ogni atto di codificazione consiste nello *spostamento di porzioni del flusso continuo dell’agire vivente in uno spazio esterno ai corpi*; dove queste porzioni di vita esteriorizzate sono in origine *attività dotate di senso*. Per esempio: il trasferimento della proprietà di un bene, la creazione di un vaso o l’atto del parlare sono – inserite in determinati contesti e pratiche di vita – attività umane (riti, gesti, atti linguistici) “dotate di senso”. La loro *codificazione* (il sinallagma, il tornio, la scrittura) trasporta queste attività *sensate* in uno spazio indipendente dal contesto in cui hanno origine. Uno spazio inanimato e fuori dal tempo. Uno spazio esterno ai corpi vivi. Trasforma quindi quelle che in origine erano *attività* in forme autonome, comunicabili e trasmissibili. *Esteriorizzazione del senso*, possiamo dire, richiamandoci all’opera di Leroi-Gourain⁷.

Secondo. Ogni atto di codificazione *aumenta l’uniformità e la prevedibilità delle attività cui viene applicato*. Riduce l’incertezza imponendo forma, ordine e direzione. Con il diritto romano i trasferimenti di proprietà vengono regolati dalle stesse norme su tutti i territori dell’impero; con il tornio

⁶ Per considerazioni ad ampio spettro sulle trasformazioni sociali e antropologiche introdotte dalla scrittura, cfr. Ong (1986); Goody (1988).

⁷ Leroi-Gourain (1964).

la produzione di vasi acquisisce uniformità e precisione; lo stesso avviene con la scrittura, che astrae dalle mille differenze (timbro della voce, pronuncia, enfasi, tono...) che contraddistinguono gli atti linguistici concreti.

Terzo. I codici hanno la *capacità di superare i limiti biologici della memoria umana*. Quest'ultima, pure espandibile attraverso ausili mnemotecnici e attraverso la divisione sociale delle conoscenze, è infatti, inevitabilmente, *finita*. La somma degli eventi epigenetici – quelli che producono tracce nelle memorie biologiche individuali – si perde con la morte degli individui che ne sono stati portatori. Mentre invece i codici, esistendo indipendentemente da singoli cervelli, non sono soggetti alle stesse limitazioni. Possono conservare e accumulare questi eventi. I limiti quantitativi alla crescita non sono più soggetti, grazie ai codici, alla memoria individuale, e neppure a quella sociale: possono trasferirsi ai limiti del supporto materiale su cui avviene la codificazione. Non importa che si tratti della pietra su cui vengono iscritte le leggi, del legno del tornio oppure, nei nostri giorni, del wafer di silicio.

3. Il circolo della conoscenza

Azione fissata, cristallizzata, votata alla permanenza. In uno spazio indipendente dall'interazione fra corpi vivi. Quindi *senso esteriorizzato*. E al tempo stesso procedura, algoritmo di semplificazione, strumento utile per ridurre l'incertezza. E infine supporto per la memoria, scalabile e espandibile senza limiti apparenti. Tutto questo è codice. A un concetto così ampio (e a quelli correlati di *codificazione* e *conoscenza codificata*) appartengono dunque anche le selci tagliate che accompagnano l'evoluzione umana fin dai suoi albori—in particolare le pietre frutto di procedure (“concatenazioni operative”)⁸ replicabili e precise. Pietre che assumono quindi forme prevedibili, in grado di moltiplicarne gli usi. E i primi indumenti, i primi focolari, le prime abitazioni—anch'essi realizzati con metodi replicabili, anch'essi in grado di ridurre incertezze e garantire permanenze da trasmettere di generazione in generazione. E ancora tombe, corredi funerari, tracce monumentali: tutti segni esteriorizzati dell'identità di gruppi umani, tutti “immobili mobili”, per usare una bella espressione di Bruno Latour⁹, che ogni generazione trova, al pari del linguaggio, già formati e pronti per l'apprendimento e per l'uso. Ma tutti segni – e veniamo a un'altra caratteristica di quel che viene qui inteso come “codice” – che “hanno senso” soltanto se

⁸ Ivi (323).

⁹ Latour (1986).

rimandano a forme di vita e a contesti. Quindi soltanto se *usati*. Se *internalizzati*¹⁰. Se assolvono a *funzioni*. Altrimenti una pietra è solo una pietra, un tornio è solo un oggetto circolare, un testo scritto è solo una sequenza di segni senza senso e un sinallagma non è che un concetto vuoto¹¹.

Per dire insomma che la conoscenza codificata nasce da contesti e a contesti deve tornare. Pur essendo esterna rispetto ai corpi, produce effetti adattandosi a esseri umani in carne e ossa. Entrando in circolo, facendosi oggetto di comunicazione, entrando concretamente nelle azioni vive di individui e comunità. E quindi interagendo, pur nella sua fissità e permanenza, con quelle stesse forme di vita cangianti da cui nasce e che contribuisce a plasmare.

In questa prospettiva la produzione di conoscenze va dunque pensata come un “circolo”, in cui le due forme, contestuale e codificata, si convertono continuamente una nell'altra. Da una parte la conoscenza concreta, contestuale, che ha origine nell'agire e nell'esperire vivente di individui e comunità si trasforma, per poter essere conservata, in sapere astratto, codificato, permanente. Viene quindi esplicitata, formalizzata, depurata di riferimenti a persone, circostanze e fatti specifici. Ma al tempo stesso ai contesti, prima o poi, la conoscenza codificata deve tornare. Deve reimmergersi nella vita. Fungere da *segno*. Pena girare a vuoto. Pena perdere senso.

Ma se questo è vero – se la produzione di conoscenza “sensata” è, nel senso appena descritto, *circolare* – dobbiamo pensare che proprio in quanto circolo possa ammettere diversi punti di partenza e diversi punti di arri-

¹⁰ Sulla dialettica esteriorizzazione-interiorizzazione nei processi di produzione di conoscenze, cfr. Renn (2020, 329).

¹¹ La necessità di un rimando a contesti vivi, quindi a sistemi di comunicazione e interpretazione che siano parti di dinamiche di interazione socio-culturale, rende i codici – da questa prospettiva – *un sottoinsieme dei segni*. Intendendo per “segno”, in senso molto generale, “qualcosa che sta per qualcuno al posto di qualcos'altro sotto certi aspetti o capacità” (Peirce 1958, 228); qualcosa che abbia, quindi, una *funzione* (Eco 1975). Parliamo di *sottoinsieme* perché la nozione di *segno*, come è evidente, ha un ambito di applicazione molto più vasto rispetto a quello (anch'esso vasto) che riserviamo ai codici: i segni si manifestano non soltanto (come avviene con i codici) in uno *spazio esterno ai corpi vivi*, ma anche *nel tempo*, attraverso *gesti e comportamenti inscindibili dal vivente*; è così per la lingua parlata, per i gesti della *mancipatio* ma anche per il ringhiare a denti scoperti di un cane o per il sibilo di un gatto (cfr. Mead 1934). Il sottoinsieme dei codici è invece limitato ai *solì oggetti inanimati e frutto di una produzione artificiale*. Detto questo, il carattere *semiotico* dei codici va comunque sottolineato per via del legame essenziale che i codici intrattengono con l'interpretazione e con il senso. Un legame che non può essere “dato per scontato” (lo vedremo a proposito delle intelligenze artificiali): è infatti sempre possibile, per i codici, una *interruzione* del legame con il senso e con l'interpretazione, e questo proprio a causa della *esteriorità* dei codici rispetto ai corpi vivi.

vo. Il circolo può iniziare e chiudersi nella conoscenza contestuale. Oppure iniziare e chiudersi con conoscenza codificata. Nel primo caso il codice non è che un passaggio intermedio. Nel secondo, il ruolo di fase intermedia spetta invece al contesto.

Detto altrimenti: se il circolo si apre e si chiude nel contesto, il suo “senso” sarà riprodurre la conoscenza attuale, conservarla, agevolarne l'impiego. La conoscenza codificata sarà in questo caso un mero passaggio intermedio, uno *strumento*. Ma se il circolo inizia e si chiude in forma codificata, il fine non sarà più l'uso. Sarà l'accrescimento autoriferito. La funzione della conoscenza contestuale sarà *far vivere* il codice inserendolo in nuovi contesti per poi riconvertirlo, arricchito e valorizzato, in *codice aggiuntivo*. Da mero mezzo di scambio il codice si trasformerà – nel caso, appunto, in cui il circolo si inverte – nel vero “soggetto” del processo. Come avviene, in ambito economico, con il circolo del capitale.

È proprio nell'*inversione del circolo*, quindi, che consiste la produzione di conoscenze in modalità auto-cumulativa. È *invertendosi* (aprendosi e chiudendosi nel codice, anziché nel contesto, non diversamente da come il capitale si apre e si chiude nel denaro, non nella merce) che il circolo si trasforma in *spirale*: un movimento non più “osmotico”, a retroazione negativa, ma che allude invece a crescite illimitate, a retroazioni *positive*, a dinamiche esponenziali.

La questione diventa dunque: a quali condizioni è possibile invertire il circolo? Come è possibile – in entrambi i casi, quello economico e quello epistemico – passare da movimenti circolari “semplici” (che si aprono e si chiudono nel concreto e che non crescono, se non “per accidente”) a circoli che invece, non dovendo rispondere a limiti naturali, possono essere *finalizzati alla crescita* e muoversi, proprio per questo, in modo auto-cumulativo?

4. Una parentesi sulla crescita evolutiva

Prima di tentare una risposta, soffermiamoci brevemente su un modo di accumulare conoscenze che definiremo *evolutivo*. Questa accumulazione ha a che fare prevalentemente con *sapere pratico*. Con conoscenze rivolte non *a se stesse* (come avviene con la conoscenza *teorica*, il principale terreno di coltura, vedremo, del modello auto-cumulativo) ma *mirate ad altro*: alla riproduzione materiale e sociale delle comunità umane che le posseggono e le usano. Conoscenze, in senso lato, *culturali*, se per “cultura” intendiamo *le conoscenze apprese, e iterativamente migliorate, che sono alla base*

della memoria e della riproduzione sociale; conoscenze che includono, come sottoinsieme rilevante, il *sapere tecnico*¹². Il punto è che anche in questo ambito sono possibili *accumulazioni*. Ma accumulazioni che non invertano il circolo. Accumulazioni frutto di circolazione semplice, contesto-codice-contesto. Questa apparente digressione mira a evidenziare meglio la natura *altamente improbabile* dell'inversione auto-cumulativa (codice-contesto-codice), sulla quale torneremo a partire dal prossimo paragrafo.

Pochi mammiferi, oltre i *Sapiens*, sono riusciti nell'impresa di colonizzare la quasi totalità delle terre emerse. E i pochi che ci sono riusciti (topi, cani, gatti, mammiferi da allevamento) sono dipendenti dalla nostra specie, o nostri commensali. Fra i dati che ci danno un'idea della natura straordinaria di questa impresa spicca il seguente: dagli inizi dell'agricoltura (circa 10.000 anni fa, poco più di 500 generazioni umane) la biomassa dei *sapiens* più quella dei mammiferi addomesticati è passata dallo 0,1% dei vertebrati terrestri al 98%¹³. Sappiamo che per rendere conto di questo fatto straordinario è alle *tecniche* che dobbiamo guardare. Strumenti per la caccia, costruzione di ripari, indumenti, domesticazione di piante e animali. Ma anche linguaggio, miti, danze, riti—tutte pratiche volte a favorire la coesione di *gruppi numerosi* (le comunità umane sono più numerose rispetto a quelle degli altri primati)¹⁴, e quindi a favorirne la sopravvivenza e l'espansione. Eppure sappiamo anche che attribuiremmo una "eccezionalità" eccessiva alla nostra specie qualora pensassimo che solo noi *Sapiens* siamo animali capaci di tecniche e cultura. Cosa dire ad esempio dell'utilizzo da parte di scimpanzé e macachi di bastoni per difendersi e procurarsi cibo? E di pietre per rompere frutti e noci? O della pratica, appresa da piccoli uccelli passeriformi (le cinciarelle) di "rubare" la crema nelle bottiglie di latte che, nell'Inghilterra del secolo scorso, si usava lasciare fuori dall'uscio di casa? Quello che sta diventando sempre più chiaro è che se vogliamo cercare caratteristiche *uniche* nella nostra specie non è a tecniche o a comportamenti specifici che dobbiamo guardare, ma al fatto che le tecniche, fra gli umani, hanno preso a mutare e a interagire fra loro. C'è un momento cruciale della nostra storia (40.000 anni fa? prima?) in cui le pietre lavorate, per milioni di anni uguali a se stesse, hanno preso a cambiare rapidamente.

¹² Cfr Henrich (2015).

¹³ Cfr. MacCready (1999), citato in Dennett (2017, 8-9). La stima risale al 1999.

¹⁴ Il numero di relazioni personali tipicamente intrattenute fra *Sapiens* - non importa se in società industriali o in comunità di cacciatori-raccoglitori - è nell'ordine di 150, mentre nel caso di altri primati non supera qualche decina. Cfr. Dunbar (1998), Gamble C., Goble J., Dunbar R. (2014).

A variare nelle forme, nei modi della produzione e negli impieghi¹⁵. Pietre utilizzate per creare altre pietre. E verosimilmente da nuove pietre sono nati aghi, spole, forni, mattoni. E quindi nuove forme di vita, e insieme a queste, nuove spinte verso la selezione di tecniche ulteriori. Tecniche in grado non solo di garantire sicurezza materiale ma anche coesione sociale all'interno di gruppi umani numerosi. Le tecniche hanno preso insomma ad aggiungersi una all'altra, ad interagire, a fare "sistema" a moltiplicare relazioni e dipendenze reciproche. Quindi a sedimentarsi. *Ad accumularsi*. La chiave della nostra eccezionalità, se esiste, sta proprio in questo: nella *cumulative culture*¹⁶.

Il punto però è che nonostante vengano accumulate, le conoscenze cui ora alludiamo – *le tecniche e le arti che garantiscono omogeneità ai gruppi umani, dal paleolitico fino quasi ai nostri giorni* – sono l'esito di una circolazione *semplice*. Frutto di una accumulazione che *non inverte il circolo*. Perché la conoscenza codificata, laddove viene impiegata, è qui del tutto subordinata a un orizzonte pratico. È un *mezzo*.

Pensiamo all'utilizzo di una lama affilata. Riduce l'imprecisione nell'azione (rende più pulito il taglio, per esempio nella macellazione) e al tempo stesso agevola, con la sua fissità e fisicità esteriore (con la sua "immobile mobilità"), la trasmissione di sapere pratico (*come* si macella) sia all'interno di una stessa generazione (trasmissione orizzontale), sia da una generazione

¹⁵ Un primo salto si ha prima dei *Sapiens*, nel medio-paleolitico, intorno a 350 mila anni fa. A questa era risalgono ritrovamenti che indicano un notevole incremento nella varietà degli strumenti in pietra. Non più solo "amigdale" (i tipici bifacciali a forma di mandorla, prodotti, senza sostanziali variazioni per oltre un milione di anni in Africa, Europa e Asia) ma anche lame, raschiatoi, punte e altri strumenti mirati a impieghi specifici nella caccia, nella macellazione e nella lavorazione del legno. Prodotti realizzati con una tecnica – "Levallois" – che fa presupporre un sofisticato sistema di apprendimento (il nucleo centrale della pietra andava preliminarmente preparato in modo tale da predeterminare le diverse forme delle schegge: una concatenazione operativa di una complessità tale che è difficile pensarla in assenza di una *divisione del lavoro* e un retroterra culturale che verosimilmente già faceva uso di *sistemi simbolici non rudimentali*). Ma la vera e propria esplosione nella differenziazione dei prodotti litici ha luogo nel paleolitico superiore, a partire da 40/50.000 anni fa. È in questo periodo che si diffondono bulini (utensili con punte taglienti usati per intagliare materiali duri), lame sempre più sottili e rifinite, punte di frecce e lance (a segnalare, queste ultime, l'esistenza di *armi composite*: microliti fissati su manici attraverso resine o legature). Allo stesso periodo appartengono i primi aghi e i primi arpioni, i primi esempi di pitture rupestri, di statuette, di gioielli e ornamenti personali (cfr. Stringer, Andrews 2011). Cioè manufatti che prendono a evolversi, a differenziarsi e interagire fra loro, giocando verosimilmente un ruolo chiave nel consentire ai *Sapiens* di adattarsi ai diversi ambienti via via incontrati nella fuoriuscita dall'Africa.

¹⁶ Tomasello (1999), Boyd, Richerson (1985), Henrich (2004), Henrich (2015), Laland (2017).

alla successiva (trasmissione verticale). La conoscenza che si è cristallizzata nella lama *ha senso perché serve una funzione*. Codifica un *saper-fare*. Il circolo qui è semplice: nasce con l'uso e termina con l'uso. Eppure siamo passati da pietre taglienti a lame di coltello; e, in altri ambiti, dalla costruzione di zattere alla navigazione con velieri; da fusi a rotazione manuale a filatoi meccanici; dall'incisione di segni su tavolette all'impiego di macchine per la stampa a caratteri mobili. Come spiegare queste innovazioni, se la funzione primaria del codice non è innovare, ma *agevolare la riproduzione del contesto da cui nasce?*

La risposta sta in una forma di crescita cumulativa – che definiamo, appunto, *evolutiva* – che non progetta codici *ex-ante*, con il fine di innovarli, ma li fa crescere spontaneamente, “dal basso”, *nel movimento stesso della circolazione semplice*. Dobbiamo pensare a una sequenza in due tempi: (1) la continua conversione di codice in contesto genera variazioni nei codici–non importa se perseguite consapevolmente o meno; (2) su queste variazioni viene esercitata una *pressione selettiva da parte del contesto*. È una dinamica analoga a quella dell'evoluzione per selezione naturale. Si parte, in entrambi i casi, da una *riproduzione con variazione*: in un caso – nella trasmissione di conoscenze pratiche – la riproduzione è di *codici*; nell'altro, di materiale genetico. Queste riproduzioni (di codici e di materiale genetico) non sono “rigide”, ma plastiche. Ammettono margini “lasco”, di errore, spazi per mutazioni. Poi la pressione selettiva (dobbiamo pensare, nei due casi, a contesti competitivi) favorisce alcune mutazioni a discapito di altre–e anche a discapito, molte volte, dell'originale.¹⁷

Come si generano, in ambito culturale, le mutazioni? Può trattarsi di semplici errori: un'imitazione maldestra, un insegnamento errato, un utensile prodotto non a regola d'arte. Ma può trattarsi anche, spesso, di autentici tentativi di migliorare la tecnica oggetto della trasmissione. Pensiamo, con Lévi-Strauss, al *bricolage*: composizioni e scomposizioni per

¹⁷ La trasmissione – che sia materiale genetico o sapere pratico – può essere più o meno fedele. Può avvenire cioè con più o meno mutazioni rispetto all'originale da trasmettere. Perché il processo evolutivo funzioni, deve essere superata una determinata “soglia di fedeltà”. Se la fedeltà è troppo bassa – cioè se le mutazioni sono troppe – l'oggetto della trasmissione finisce per perdersi, per scomparire. Ma superata una soglia, le mutazioni si rivelano utili (indispensabili) per l'evoluzione: divengono tutte potenziali innovazioni, alcune delle quali in grado di rispondere meglio di altre ai vincoli posti dall'ambiente. Nell'evoluzione culturale la fedeltà nella trasmissione è strettamente legata alla capacità di *imitare il comportamento di altri*; quindi di saper scegliere *quali* individui convenga imitare–da cui l'importanza crescente, per i gruppi umani, della *reputazione*. Sulla scia di Tomasello (1999), Laland (2017, 150-174) fornisce evidenze a sostegno della tesi (*prima facie* controintuitiva) che la capacità di imitare fedelmente è più rilevante, per l'evoluzione culturale, rispetto a quella di innovare.

tentativi ed errore di una quantità limitata di elementi che fungono alternativamente da mezzo e da fine¹⁸. Che siano perseguite coscientemente, o che siano invece frutto del caso, le interazioni continue fra codice e contesto genereranno comunque, con il passare del tempo, variazioni che andranno ad aggiungersi allo stock di pratiche esistenti. Più sono le variazioni, maggiore la probabilità che alcune di esse si rivelino, a posteriori, più adatte per svolgere la funzione richiesta—e che vengano quindi riprodotte. Una generazione quasi “cieca” di innovazioni e complessità, dunque, dove — questo è il punto — *il ruolo-guida non spetta alla conoscenza codificata, ma alla pressione selettiva esercitata dal contesto*.

5. Crescita auto-cumulativa

Proprio come l'evoluzione biologica, gran parte dell'evoluzione culturale non è dunque (fino a tempi molto recenti) *frutto di un disegno*. Non ha una direzione prestabilita. Tanto che alcune tecniche sono state scoperte indipendentemente in più luoghi (domesticazione di piante e animali, ruota, tornio, aratro...) oppure scoperte, poi perse, poi, con il mutare della pressione selettiva, riscoperte nuovamente (fusione a cera persa, cemento romano, blu egizio, ruote dentate...). In un processo, ripetiamo, di evoluzione *dal basso*. Dipendente dall'*esterno*. Senza un motore di crescita che sia *interno al processo di crescita stesso*. Che lo guidi. Proprio per questo, nella sua magistrale *Storia delle tecniche*, Bertrand Gille propone, più che una “*storia tecnica delle tecniche*”, uno sguardo *largo*, in grado di accogliere anche i *contesti*, siano essi sociali, economici, politici o istituzionali¹⁹. Diversamente, nelle dinamiche auto-cumulative la spinta alla crescita proviene proprio dall'interno. Proprio questo le rende *un'eccezione assoluta nella storia umana*.

Quando il circolo si inverte, l'*output* codificato funziona esso stesso come *input*. La causa finale funge anche da causa efficiente. Il processo è *auto-catalitico*. L'esito di un ciclo funge da stimolo, *da reagente* per l'inesco del ciclo successivo. Una volta invertito, il circolo non mira più a riprodurre conoscenze esistenti. La mutazione innovativa, lungi dall'essere *eccezione fortunata*, si trasforma in esito “normale”. *È cercata, è realmente*

¹⁸ Lévi-Strauss (1962, 30-31).

¹⁹ Gille (1985, 12).

frutto di un progetto. E il ruolo chiave in questo caso lo gioca il codice, che si svincola, si autonomizza dal contesto in cui nasce²⁰.

Prendiamo gli *Elementi* di Euclide, il paradigma di ogni scienza rigorosa nonché pietra angolare della matematica successiva. Il punto di partenza sono principi *veri indipendentemente da ogni contesto*. Cioè verità generalissime. Per esempio: “il tutto è maggiore delle parti” (quinto assioma del primo libro); “dati due punti, si può sempre tracciare una retta che li congiunga” (primo postulato). E definizioni altrettanto generali: cosa è una retta, cosa è un punto, cosa è un angolo, cosa è un piano. Da questi principi astratti – assiomi, postulati, definizioni – si deducono teoremi, lemmi e corollari. Sono dimostrazioni necessarie. Valide senza eccezioni. E questo rigore è figlio del rigore che sottende alla mossa iniziale: partire da assunti (“elementi”) del tutto generali, dati per veri indipendentemente da circostanze specifiche e determinate. Senza questa astrazione preliminare le deduzioni non sarebbero valide *sempre*, in ogni contesto. Non sarebbero *universali e necessarie*.

Le figure geometriche alludono, è vero, alla concretezza del disegno: ogni figura può essere generata (è qui una parte del fascino degli *Elementi*) con riga e compasso. Ma il gesto concreto del disegnare – questo è il punto – serve a costruire figure astratte, ideali, addirittura *inesistenti*: quelle di cui parla Euclide sono lunghezze, incredibilmente, “senza spessore” (seconda definizione del primo libro)²¹.

La mossa iniziale degli *Elementi*, per quanto detto fin qui, è dunque un *atto di codificazione*. Infatti:

²⁰ Anche se solo entro certi limiti, mai *interamente*: una autonomizzazione *completa* vorrebbe dire infatti saltare del tutto la fase viva, contestuale, diacronica. Quindi generare codice direttamente da codice, *sincronicamente*. Si tratterebbe di portare l'auto-cumulazione *al limite*; di “chiudere” il sistema rispetto al suo ambiente. Ma questo tentativo comporta, argomenteremo più avanti, *perdita di senso*. È il rischio che attualmente corriamo con le intelligenze artificiali.

²¹ Lo esprime magistralmente Platone qualche decennio prima della stesura degli *Elementi* (i quali però non nascono dal nulla: ancora oggi c'è chi mette in questione la stessa figura storica di Euclide): “essi [i geometri] si servono di figure visibili su cui fanno i loro ragionamenti, ma non è a esse che pensano, bensì a quei modelli assoluti ai quali queste figure somigliano. Il loro ragionamento si svolge, per esempio, sul quadrato in sé, sulla diagonale in sé, e non sul quadrato o sulla diagonale che hanno costruito, e così dicasi per tutte quelle altre raffigurazioni. Di tutte queste figure [...] costoro si servono come se fossero esse stesse delle immagini, ricercando ciò a cui somigliano, nell'intento cioè di scorgere quegli oggetti superiori che non si vedono se non col pensiero.” (*Repubblica*, libro VI, 510 d-e).

(i) è *spostamento di porzioni del flusso continuo dell'agire vivente in uno spazio esterno ai corpi*. In questo caso: fissazione su papiro dell'azione consistente nel tracciare linee e cerchi con riga e compasso;

(ii) è una mossa che *aumenta uniformità e prevedibilità*. Nessun impreveduto può essere dovuto alla rugosità del papiro, ai capricci dell'inchiostro – tanto meno all'irregolarità del terreno incontrato dall'agrimensore. Perché gli oggetti sono, appunto, linee *pure*, lunghezze prive di spessore;

(iii) è una mossa che rende possibile *superare i limiti biologici della memoria umana*. Perché la geometria è una *forma di scrittura*. È *orto-grafia*. Esternalizza il pensiero nello spazio. Non costringe il geometra a tenere tutto a mente. Proprio per questo può crescere senza limiti *ex-ante*: dando per “provato” il blocco argomentativo precedente, può guardare ogni volta avanti, mirare alla prova successiva. E in questo modo crescere blocco su blocco, prova su prova. Costruire a partire da ciò che esiste prima.

Sono *conoscenze codificate*, dunque, i postulati, gli assiomi e le definizioni che aprono il circolo della conoscenza in geometria. E parimenti codificati sono i punti di arrivo: teoremi, lemmi e corollari. Mentre *contestuale* è la fase intermedia: quella *viva*, quella che cerca combinazioni “sensate”, che riescano a produrre dimostrazioni convincenti. È in questa fase *intermedia* che entra in gioco *il geometra*: il gesto fisico con cui traccia la linea, la sua intuizione concreta dello spazio, la sua esposizione a contesti sociali nei quali è d'uso la pratica dell'argomentare²².

Per dire insomma che la geometria euclidea è un caso esemplare di inversione del circolo. I suoi esiti codificati (pensiamo al teorema di Pitagora) agiscono essi stessi da innesco – da causa efficiente – per ulteriori cicli dimostrativi. Non è importante ricordare, a volte neppure *comprendere* i teoremi da cui si parte (può accadere di capirli una volta, poi dimenticarne i passaggi e ciononostante *usarli* con efficacia immutata). Ciò che conta è sempre la dimostrazione *successiva*. A testimonianza di questa inversione stanno (a volte con progressi rapidissimi, a volte con secoli di stagnazione) oltre due millenni di storia della matematica, intenta a perseguire, teorema su teorema, dimostrazione su dimostrazione, generalizzazioni sempre più rigorose e sempre più astratte. Tanto che uno dei postulati (il quinto del primo libro: per un punto passa una e una sola retta parallela a una retta data), finisce per essere variato e generalizzato ulteriormente – ne nascono, sappiamo, geometrie-non euclidee, che a loro volta innescano nuovi cicli

²² Sulla natura fisica e tattile-muscolare del gesto geometrico in Euclide, cfr. Irvin (1938, 7-8); sul ruolo essenziale dei gesti e dello spazio per il senso in geometria e matematica, cfr. Longo (2021) e Lasségue, Longo (2015); sul rapporto fra geometria e razionalità politico-argomentativa, cfr. Vernant (1976).

di accumulazione. E non solo (pensiamo alla relatività generale) in geometria...

Domandiamoci allora nuovamente: a quali condizioni è possibile invertire il circolo? Come è possibile passare da movimenti circolari semplici a crescite realmente *auto-cumulative*? La posizione qui avanzata è che per invertire il circolo occorran - sia in ambito economico, sia in ambito epistemico - eventi rari, esterni, dirompenti. Non logici, ma *storici*. Non mere evoluzioni a partire da possibilità già implicite nella circolazione semplice, ma *rottture*.

Qui ci aiuta ancora *il Capitale*. Per il Marx della critica dell'economia politica la struttura logica del modo *capitalistico* (cioè auto-cumulativo) di produrre ricchezza si comprende infatti solo a partire da una rottura: quella che vede *la separazione dei lavoratori dai propri mezzi di sussistenza e di lavoro*. Quindi la loro riduzione, a partire da questa separazione, a "forza lavoro" (una categoria assente, prima del Marx "maturo", dalla storia del pensiero economico). Cioè a *lavoro potenziale*. Lavoro in grado di attualizzarsi (di trasformarsi in lavoro vivo) solo nella relazione (formalmente libera, ma sostanzialmente priva di alternative) con il "lavoro morto" - con la ricchezza già accumulata e in mano al capitale. Una separazione avvenuta una prima volta - questo è l'elemento *storico, esterno, dirompente* - attraverso la cacciata ("liberazione") di masse di contadini dalle terre cui "appartenevano". E poi continuamente riprodotta dalla dinamica stessa del capitale. Una dinamica che approfondisce questa separazione ad ogni ciclo attraverso macchine (cioè *conoscenza codificata*) con le quali la forza-lavoro non può evitare, anche volendo, di relazionarsi. Ci torneremo. Per comprendere l'inversione del circolo, leggendo Marx, non è dunque possibile (almeno per l'interpretazione che qui si propone)²³ partire dalla circolazione semplice (da merce a denaro a merce) per poi svolgerne analiticamente le premesse. Non riusciamo a rendere conto, per esempio, della crescita vertiginosa, sotto il capitale, delle merci prodotte - delle *quantità* prodotte, ma anche delle *risorse*, umane e naturali, consumate per produrle - semplicemente partendo dalla constatazione (certo innegabile) che all'età moderna si accompagna un ampliamento di traffici e commerci. Partire dalla circolazione semplice è ciò che contraddistingue, nei termini di Marx, l'economia "borghese". È quanto avviene oggi nelle facoltà di economia. Che si concentrano non a caso sulla *circolazione*, non sull'accumulazione. Su modelli astratti, indagini sincroniche, logica formale. Ciò

²³ Per questa lettura di Marx, e per quanto segue, cfr. Finelli (1987) e Finelli (2014).

che invece interessa, se vogliamo dare conto marxianamente dell'inversione, sono eventi non prevedibili, contingenti, *esterni alla circolazione*. Come la recinzione delle terre; la formazione di un proletariato urbano; il sopravvento delle pecore sull'uomo. Questa, leggendo le pagine sulla "cosiddetta accumulazione originaria"²⁴ è la rottura che dà origine all'inversione del circolo. E questa rottura va cercata appunto *fuori* dalla circolazione semplice. Può essere ricostruita solo *ex-post*. Non è *deducibile* dalla logica dello scambio di equivalenti.

6. Le origini dell'inversione (Grecia classica e scienza moderna)

La domanda, proseguendo con questa linea di ragionamento, deve dunque diventare: è possibile pensare, a proposito dell'inversione del circolo in ambito cognitivo, a rotture che svolgano una funzione analoga a quella individuata da Marx nella la sfera dell'economia? Può aver senso, anche in ambito epistemico, una prospettiva che cerchi le condizioni per una crescita auto-cumulativa non nella logica (o, peggio ancora, nel *genio dei popoli*), ma nella storia? La prospettiva che qui si intende avanzare va in questa direzione. La tesi è che l'origine del modo auto-cumulativo di produrre conoscenze vada cercata in una combinazione altamente improbabile di circostanze che ebbero luogo per la prima volta nella Grecia nel V e del IV secolo a.C. Circostanze di natura sia tecnica che sociale che vanno lette, anche qui, come discontinuità storiche. Contingenze. Circostanze in cui, anche in questo caso, una "separazione" aprì nuovi orizzonti precedentemente inconcepibili; non deducibili da una mera analisi della circolazione semplice—in questo caso *di conoscenze*.

Tentiamo dunque di leggere in questo modo le origini dell'inversione del circolo in ambito epistemico. Di seguito, una schematizzazione in quattro punti.

(i) C'è una separazione sociale *anche* alle origini dell'auto-cumulazione di sapere. Ma di segno opposto rispetto a quella che dà origine alla società del capitale. È una separazione *privilegiata*, in questo caso. Quella di una classe di liberi cittadini che, nella Grecia delle *poleis*, poteva vivere grazie al lavoro di schiavi, donne e stranieri. Una separazione antitetica, dunque, rispetto a quella della forza-lavoro. Ma una separazione anche molto distante dalle separazioni privilegiate delle civiltà antiche circostanti. *Ciò che fa la differenza, nel caso greco, è l'auto-governo democratico*. Un modo di convivere che affianca al potere della forza quello della *persuasione* e che

²⁴ Marx (1980a, 777-826).

inaugura per questo una pressione selettiva verso nuovi modi “argomentativi” di comunicare. In un ambiente naturale, quello greco, che nulla ha a che fare con le terre fertili del Tigri e dell’Eufrate, o del Nilo. Isole, penisole, istmi, insenature. E soprattutto mare, quindi ricchezza commerciale, traffici, navigazione. Ampio uso della moneta coniata. Con una molteplicità di città-stato indipendenti e in continuo conflitto fra loro. E competizione anche fra liberi cittadini. Agonismo in ogni campo, dalle forme di governo, allo sport, alla poesia.

(ii) In questo contesto si diffonde una innovazione che, come la democrazia, è anch’essa *puramente greca*: la scrittura alfabetica. Un sistema duttile, versatile e preciso perché consente (grazie all’aggiunta, rispetto al sistema ereditato dai fenici, di *vocali*) di replicare la struttura più intima del linguaggio, la sua *doppia articolazione*: pochi fonemi (esternalizzati in lettere) che possono combinarsi a formare un numero illimitato di parole, fasi e discorsi²⁵. Questo sistema di scrittura non si *aggiunge* (come le forme precedenti: pensiamo, come esempio estremo, ai pittogrammi) alla lingua parlata. *La riproduce direttamente*, rendendola visibile in uno spazio esterno e condiviso. Può essere quindi appreso e diffondersi facilmente. Può rendere obsoleti classi sacerdotali e scribi²⁶.

(iii) Un sistema di codificazione alla portata di tutti, dunque. In un contesto – auto-governo democratico, moneta coniata, *agorà* – che consente ai cittadini di trattare affari pubblici e privati quasi “da pari a pari” – o comunque con meno soggezione (rispetto al passato e alle popolazioni non-greche) verso autorità, tradizione e legami di sangue. E quindi – ciò che conta – con *scambi comunicativi più attenti alla forza di persuasione, al merito, alla consequenzialità logica dell’argomentare*²⁷.

È in questa combinazione altamente improbabile di condizioni *tecniche* (alfabeto) e *sociali* (comunicazione agonistica fra cittadini tutti parimenti liberi dal bisogno) che diviene per la prima volta possibile, qui si vuole sostenere, un’auto-cumulazione di conoscenze. L’enfasi va insomma posta, in questa prospettiva, sulle condizioni particolarissime della civiltà greca nell’era delle *poleis*. Per ripetere: una minoranza rilevante della popolazione, libera da bisogni pratici, con una forte motivazione a persuadere e che disponeva di una tecnica di efficacia precedentemente mai vista per conservare e trasmettere i migliori scambi comunicativi. Senza queste condizioni è difficile immaginare conversazioni su argomenti di limitatissima utilità

²⁵ Cfr. Martinet (1988).

²⁶ Cfr. Detienne (1988), Herrenschmidt (2007), Lassègue, Longo (2025, 65-110) e, particolarmente rilevante per le argomentazioni che seguono, Havelock (1963).

²⁷ Cfr. Vernant (1976), Lloyd (1979).

immediata. Sostanzialmente *finalizzate a se stesse*. Come per esempio la natura dell'amore, dei numeri, della giustizia, della verità. O la dimostrazione di teoremi. Come racconta Proclo in un celebre aneddoto: all'allievo che gli chiede "quale sarà il mio guadagno dallo studio della geometria?", Euclide fa ironicamente rispondere al suo schiavo: "dagli una moneta, visto che vuole trarre profitto dai suoi studi"²⁸.

Queste conversazioni erano predisposte per durare. E proseguirono, infatti, anche dopo la fine (con l'ellenismo) dell'auto-governo delle *poleis*. Rilevante, in questo senso, fu l'"involucro protettivo", durato fin quasi alla nostra era, consistente nell'idea che si possa *isolare la teoria dalla pratica*. Idea che si consolida soprattutto a partire da Aristotele, che pose le basi per rivendicare esplicitamente, rispetto alla contingenza del mondo della *techné* e della *poiesis*, lo statuto superiore delle scienze *teoretiche*²⁹—luoghi ideali, proprio perché finalizzati a se stessi, per l'auto-cumulazione di sapere.

A questo "primo inizio" pose però fine, proseguendo con questa ricostruzione assai schematica e semplificata, una catastrofe: il crollo dell'impero romano e il contestuale avvento del cristianesimo. Un "blocco dall'alto", quest'ultimo, imposto nell'Europa cristiana (e, solo più tardi, e per altre vie, anche nel mondo islamico) a ogni pensiero che non fosse sottoposto al fine "esterno" di conservare l'ordine teologico e sociale; e che non si esprimesse in una lingua morta (quale era divenuta, nel frattempo, il latino) appaltando così l'accesso al sapere a una esigua minoranza di nuovi sacerdoti e scribi.

(iv) *Fast-forward*, sempre in Europa, fino al diciassettesimo secolo. Quando cioè rinasce, con la rivoluzione scientifica moderna, una attività intellettuale in grado, pur tra mille costrizioni iniziali, di crescere su se stessa. E di farlo, rispetto al primo tentativo greco, in modo più solido e sistematico.

È utile, di nuovo, un confronto con il modo in cui Marx descrive l'inversione del circolo. In particolare quando distingue fra una sottomissione meramente *formale* e una sottomissione *reale* del lavoro (il polo concreto) sotto il capitale. Nel primo caso i processi di lavoro, pur finalizzati – e quindi sottomessi – all'accrescimento di ricchezza astratta, non vengono

²⁸ Questo non vuol dire che i soggetti privilegiati che prendono parte a questa dinamica non possano avere – e che di fatto non abbiano – motivazioni ulteriori. Il punto è che l'auto-cumulazione epistemica – così come quella capitalistica – è *impersonale*. Chiunque vi partecipa parte da conoscenza codificata e genera conoscenza codificata *aggiuntiva indipendentemente da quali possano essere i suoi scopi individuali*. Il codice già prodotto, per chi voglia partecipare, è un riferimento obbligato, così come obbligato, per restare nel "gioco", è ritrasformare in codice le proprie elaborazioni personali.

²⁹ Cfr. *Metafisica* I, 2, 982a15-30, *Etica nicomachea* VI, 3, 1139b20-1140a5.

però alterati nei contenuti e nei metodi. Con la sottomissione reale, invece, (che Marx vede operante a partire dalle macchine e dalla grande industria) sono *le condizioni lavorative stesse* – non più soltanto *il fine* del lavoro – a cambiare concretamente. Il circolo auto-cumulativo non si limita a sottomettere le condizioni produttive che volta per volta *incontra*. Entra all'interno delle stesse configurazioni tecniche e organizzative: prende a dettarne tempi e modi attraverso i meccanismi *codificati* (ci torneremo) nelle macchine e nelle procedure. Il polo concreto non è più, dunque, solo *sottomesso* al polo astratto. Ne è anche, con la sussunzione reale, trasformato, plasmato, *posto*.³⁰

Analogo è il passaggio, se vale il confronto, fra scienza antica e scienza moderna. Perché, schematizzando ancora, il modello di sapere greco restava fondamentalmente ancorato al linguaggio e all'esperienza di tutti i giorni. Alle condizioni, quindi, che il codice (la scrittura) *incontrava*. La sottomissione della conoscenza contestuale era in questo senso (riprendendo la distinzione marxiana) ancora una sottomissione *formale*. I contesti erano *presupposti* (vita e linguaggio di tutti i giorni); non *posti essi stessi* dalla conoscenza codificata. Per esempio la geometria euclidea non fa che esplicitare (certo, a un livello di astrazione e di rigore inediti) ciò che è già presente nella lingua che tutti parliamo (“gli uguali allo stesso sono uguali tra loro”; “e qualora a uguali siano sommati uguali, i totali sono uguali”...). E, per quanto riguarda l'esperienza, si richiama all'uso, certo non esoterico, di riga e compasso. Basandosi su linguaggio e esperienze *comuni*, le attività speculative del mondo antico erano aperte, almeno in linea di principio, a *chiunque* – beninteso a condizione di vivere nel privilegio di non dover lavorare.

Diverse sono le condizioni di accesso alla scienza moderna. La lingua per eccellenza è ora, per dirla con Galilei, “lingua matematica”. E l'esperienza di maggior valore, per chi pratica la scienza, è *esperimento*. Lingua matematica vuol dire una lingua che per sua natura si presta alla formalizzazione ed è votata alla crescita *quantitativa*. Per “parlarla” occorrono una formazione specifica e continui aggiornamenti. E esperimento vuol dire *esperienza riproducibile*. Quindi indipendente dal contesto. Quindi creazione artificiale di un mondo ordinato, laddove l'esperienza di tutti i giorni (quella del mondo “sub-lunare”) ci parla di disordine, di “pressappoco”, di entropia. E per creare questo mondo artificiale servono *nuovi mezzi di codificazione*: piano inclinato, cannocchiale, pendolo, prisma, e poi barometro, microscopio, e via a andare. Ecco dunque che la conoscenza

³⁰ Cfr. Marx (1969, 51-72).

codificata – cioè la conoscenza cristallizzata nei linguaggi, negli strumenti e nei risultati della pratica scientifica – prende a plasmare direttamente le conoscenze tacite e contestuali. Creando un divario incolmabile, come lamenta Husserl, fra la moderna pratica scientifica e il “mondo della vita” ³¹.

Per partecipare all'impresa scientifica moderna non basta più, detto in breve, la separazione privilegiata dal lavoro manuale. Certo, serve anche questo. Ma occorre anche e soprattutto prendere parte alla divisione del lavoro imposta dalla *big science*, passare anni ad apprendere l'utilizzo di codici e linguaggi. Per poi contribuire ad avanzamenti minimi: per lo più alla soluzione di “rompicapo” interni a paradigmi già impostati ³². La sussunzione della conoscenza contestuale alla conoscenza codificata è in questo senso, con la scienza moderna, *reale*. La vita di laboratorio dipende in tutto dalla conoscenza astratta che eredita da precedenti cicli di accumulazione³³. L'astrazione è, possiamo dire marxianamente, *praticamente vera*.

7. Capitale e conoscenza

Riepiloghiamo brevemente quanto fin qui argomentato.

(i) Fra le caratteristiche-chiave che contraddistinguono la nostra specie vi è la capacità di accumulare innovazioni. Dobbiamo pensare a un salto, probabilmente databile al paleolitico superiore, in cui la capacità umana di produrre e di trasmettere codici ha superato una soglia critica. Una soglia che ha aperto a possibilità del tutto inedite nel mondo del vivente. Uscita dall'Africa, la specie *Sapiens* si è diffusa sulla quasi-totalità delle terre emerse e le ha trasformate fino a dar luogo, oggi si sostiene, a una nuova era geologica. Anziché suddividersi in nuove specie, ha inoltre preso a differenziarsi grazie a *culture* – diverse lingue, diverse tecniche, diversi comportamenti, diversi miti – in grado *esse stesse* di evolversi, di accumularsi, di ibridarsi.

(ii) Un secondo salto, forse altrettanto rilevante, è il passaggio, avvenuto per la prima volta grazie a condizioni tecniche e sociali particolarissime (scrittura alfabetica, separazione privilegiata dal lavoro, moneta coniata, arricchimento talassocratice, democrazia) da un'accumulazione a carattere *evolutivo* – nella quale il codice è subordinato alla riproduzione del contesto – a una modalità nuova, che qui chiamiamo *auto-cumulativa*, nella quale è il codice ad assumere il ruolo-guida. Dove anziché *dipendere* dal

³¹ Husserl (1961). Si veda, in questa direzione interpretativa, Koyré (1967).

³² Cfr. Kuhn (1962), de Solà Price (1963).

³³ Cfr. Latour, Woolgar (1979).

contesto, il codice prende a *porlo* esso stesso, come avviene nei *setting* artificiali costruiti nei moderni laboratori di ricerca.

Si tratta ora di avvicinarci ulteriormente al cuore del problema. Di risalire cioè alle condizioni che hanno potuto condurre a un avvicinamento prima e poi, a partire dalla fine del fordismo, a un *intreccio perverso*, fra auto-cumulazione di conoscenze e auto-cumulazione di ricchezza economica.

Il primo passo consisterà nell'indagare (nel presente paragrafo e nei due successivi) la relazione che l'innovazione tecnica intrattiene, in generale, con quel *terzo e decisivo salto* compiuto dalla specie umana consistente nell'inversione del circolo *anche in economia*: cioè nel passaggio – marxianamente – da una circolazione semplice a una spirale espansiva (capitalistica) di valore astratto. *L'intreccio* fra le due spirali costituirà poi l'oggetto dei tre paragrafi conclusivi (da 10 al 12).

Spostiamoci dunque, lasciando le torri d'avorio della *teoria* (terreno d'elezione, come visto, dell'auto-cumulazione cognitiva), al procedere del sapere pratico nella produzione capitalistica. E partiamo con una affermazione forte: non è possibile, nel mondo dell'impresa, scindere l'introduzione continua di nuove conoscenze – in particolare: di nuove conoscenze *codificate* – dal modo in cui viene generato il plusvalore. Detto altrimenti: il legame fra accumulazione capitalistica e innovazione – e quindi nuova conoscenza – non può essere visto come un accidente. È invece parte essenziale, *è il cuore stesso della dinamica del capitale*.

Il punto è che sotto il capitale l'appropriazione di surplus da parte di una classe non avviene *solo* attraverso la forza, la simbologia religiosa o le imposizioni fiscali. Non è *solo* espropriazione dei *prodotti* del lavoro. C'è indubbiamente anche questo. Ma la modalità *specific*a dell'appropriazione capitalistica ha a che fare con il tempo. In particolare con *il tempo di lavoro che il capitale "risparmia" attraverso il controllo diretto sui processi di lavoro*. Perché i lavoratori, sappiamo, sono separati, sono *privati delle condizioni necessarie per lavorare*. Sono *forza-lavoro*: astratta disponibilità a lavorare per un lasso di tempo, poi liberi consumatori. E quel che avviene durante questo tempo prefissato è affare dell'imprenditore: la forza lavoro non può far altro (così, almeno, dalla prospettiva del capitale) che adeguarsi agli obiettivi, ai tempi, ai ritmi e ai metodi imposti dall'impresa. Quando dunque l'impresa trova il modo per ridurre il tempo di lavoro necessario per un determinato *output*, può allora disporre, a parità di altre condizioni, di una quantità di lavoro supplementare rispetto alle condizioni antecedenti: un *plus-lavoro* che, anziché beneficiare i lavoratori diretti (per esempio attra-

verso una riduzione dell'orario di lavoro), tipicamente viene appropriato dall'impresa per essere reinvestito nei successivi cicli della produzione. L'abilità dell'imprenditore – il terreno su cui viene, in ultima analisi, valutato – è dunque ottenere quanto più lavoro possibile durante l'intervallo di tempo in cui il lavoratore cede contrattualmente la sua generica disponibilità a operare. È qui che si misura il successo, o l'insuccesso, dell'impresa. È questo il principale terreno di competizione nella società del capitale: *far produrre quanto più è possibile a parità di tempo di lavoro*. La competizione, nella società del capitale è sulla *produttività*. È sull'*uso* della forza lavoro.

Va aggiunto che questa competizione è al tempo stesso: (a) *fra imprenditori in competizione fra loro*; (b) *fra il capitale complessivo e la classe dei lavoratori*. La prima (quella interna alla classe imprenditoriale) è finalizzata a innovazioni che possano produrre vantaggi marginali nei confronti dei competitori (marxianamente: “extra-plusvalore o plus-profitto”)³⁴. La seconda (fra classi) è finalizzata a escludere i lavoratori dai benefici ottenuti attraverso la generalizzazione delle innovazioni; un'esclusione che ha l'effetto di abbassare il valore della forza lavoro (più produttività = meno lavoro necessario per il paniere delle merci su cui si basa il salario) e aumentare di conseguenza i profitti per il capitale nel suo insieme (“plusvalore relativo”)³⁵. Si tratta in entrambi i casi, ripetiamo, di competizione sull'utilizzo “ottimale” della forza lavoro. Sulla massimizzazione del suo tasso di sfruttamento. E dunque, tornando al punto, una competizione sul *controllo tecnico dei processi di lavoro*. Cioè sul saper-fare. O meglio (un punto chiaro al proto-operaismo italiano)³⁶: *sulla sottrazione del saper-fare ai lavoratori diretti*.

³⁴ Marx (1980 b, 221). Questo, almeno, fino a quando le imprese non trovano il modo di ottenere posizioni di monopolio. Una tendenza – quella alla centralizzazione del capitale, e quindi alla creazione di monopoli e oligopoli – che attraversa, con alti e bassi, l'intera storia del capitalismo (Cfr. Brancaccio, Giammetti, Lucarelli 2022) e che l'“economia delle piattaforme”, esplosa negli ultimi decenni, non fa che amplificare. Per anticipare quanto verrà discusso più avanti, le piattaforme digitali (Google, Amazon, Uber, Airbnb, ecc.) sono “naturalmente” predisposte al monopolio. Sono infatti soggette, nella loro accumulazione di dati, a “effetti di rete”: più sono gli utilizzatori, maggiore la probabilità che ne entrino aggiuntivi. Ma data la loro natura *anfibia* – le piattaforme accumulano conoscenze e anche, al tempo stesso, capitale, e quest'ultimo tende *esso stesso* al monopolio – questa predisposizione non può che amplificarsi, nelle piattaforme, in un intreccio perverso: monopolio di dati chiama monopolio economico, e viceversa. Fino a condurre, come sembra oggi plausibile sostenere, al superamento della stessa dinamica capitalistica “classica” che stiamo ora descrivendo.

³⁵ Marx (1980 a, 35-61).

³⁶ Cfr. Panzieri (1961).

Questo ci porta a dire che per controllare (al fine di abbreviarli) i tempi della produzione, al capitale non basta, se non in una prima fase, il semplice possesso dei mezzi di lavoro. Deve anche, e soprattutto, detenere *le conoscenze necessarie per riprodurli e innovarli*. Deve passare da una produzione artigianale (saper-fare in mano ai lavoratori), a una produzione *industriale*. Detto ancora in altro modo: la separazione dei lavoratori dalle condizioni necessarie per sopravvivere e riprodursi non è *solo* espulsione dalle terre, mancato possesso degli strumenti di lavoro, esclusione dalla proprietà dei mezzi di lavoro. È questo, ma è anche, a pieno titolo *e soprattutto*, una separazione dalle *conoscenze* incorporate (codificate) dal capitale e quindi sottratte, proprio a causa di questa incorporazione, ai produttori diretti. E questo ben prima del post-fordismo, della rivoluzione microelettronica e della cosiddetta “società della conoscenza”. Il conflitto fra capitale e lavoro, nella sua essenza, è fin dalla prima rivoluzione industriale un conflitto sulle *conoscenze* adoperate nella produzione³⁷.

L'uso capitalistico della forza lavoro passa dunque per il controllo tecnico dei processi di lavoro. Controllo dei modi, dei tempi, delle quantità, dei ritmi, delle pause, dell'energia, delle materie prime, e così via. E l'acquisizione di questo controllo - possiamo ora dire - è un processo di *codificazione*. Infatti:

(i) *È spostamento di porzioni del flusso continuo dell'agire vivente in uno spazio esterno ai corpi*. Macchine, catene di montaggio, metodi, software, procedure: spazi impersonali e fuori dal controllo dei lavoratori. Uno spostamento in grado di rendere superflua la virtuosità dell'artigiano, il suo sapere tacito, la sua capacità di adattarsi al variare delle circostanze.

(ii) *È aumento di uniformità e prevedibilità*. Cioè riduzione di incertezza e variabilità nella produzione. Imposizione di forma, ordine e direzione.

³⁷ Che vi sia un legame strettissimo fra conoscenza e accumulazione capitalistica è stato postulato anche dall'operaismo e dal post-operaismo a partire dalla lettura e dalla valorizzazione del “frammento sulle macchine” dei *Grundrisse* (Marx 1976, 716-719; cfr., *ex multis*, Vercellone 2007). La lettura proposta – *general intellect* come conoscenza viva, potenziale porta d'ingresso (o di “esodo”) verso alternative al capitalismo – va tuttavia in una direzione sostanzialmente *opposta* a quella di chi scrive. Non entriamo in questa sede nel merito, se non per sottolineare come la rivendicazione al sapere sociale diffuso di un “potere costituente” impenetrabile da parte del capitale equivale a disconoscere la dipendenza – di cui qui si tenta, al contrario, di evidenziare la centralità – della conoscenza viva (il *general intellect*, appunto) dalla conoscenza “morta” codificata dal capitale. Per letture critiche della lettura operaista e post-operaista del *general intellect* compatibili con quanto andiamo sostenendo cfr. Modugno (1994), Caffentzis (2013, 95-123).

Algoritmo, comando. Sottrazione di tempi e modi della produzione a variabili fuori dal controllo dell'impresa.

(iii) *È superamento dei limiti biologici della memoria umana*. Automatismi, *routines*, sistemi di macchine e altre forme di conoscenza organizzativa sono affidati a *supporti inorganici*. Ne conseguono aumenti di complessità la cui gestione eccede rapidamente, e di gran lunga, le capacità di memoria e di calcolo dei lavoratori viventi³⁸.

Solo che la codificazione, *per avere senso* (per continuare, in questo caso, a produrre valore per il capitale) non può mai essere *integrale*. L'utopia del capitale, certo, è *l'automazione completa* (su questo torneremo). Ma due secoli e mezzo di capitalismo industriale stanno a suggerire che fino a oggi questa utopia è rimasta tale. Ogni nuova introduzione di tecnologia ha comportato non solo il "diventar superfluo" del saper-fare implicito nella tecnologia precedente. Ha comportato anche l'esigenza di nuove conoscenze pratiche per adattare il nuovo codice alle specificità di contesti d'uso. Quindi nuovo lavoro, nuovo saper-fare, *nuova conoscenza contestuale*.

Il circolo cognitivo tipico del capitalismo industriale, in questo senso, può essere descritto come *sostituzione e rigenerazione di conoscenza contestuale attraverso l'introduzione di conoscenza codificata*. Da una parte, le conoscenze contestuali preesistenti (in mano ai lavoratori) vengono sostituite da nuova conoscenza codificata (in mano al capitale); questa sostituzione a sua volta richiede nuove conoscenze contestuali (in mano ai lavoratori) finalizzate alla gestione della (e dunque dipendenti dalla) nuova conoscenza codificata. È un ciclo, come si vede, governato dalla conoscenza codificata: sono i mezzi di produzione a determinare sia i contenuti della conoscenza viva da rimpiazzare, sia le nuove abilità "personali" necessarie volta per volta (e sempre *provvisoriamente*, in attesa di essere rese nuovamente superflue) per operare, con il nuovo codice, nella specificità di un contesto produttivo. Apparentemente una fatica di Sisifo. Ma con l'esito di riprodurre e approfondire a ogni ciclo la separazione originaria³⁹.

³⁸ Cfr. Di Bernardo, Rullani (1990).

³⁹ È proprio in questa precedenza del codice sul contesto, a ben vedere, che consiste la sottomissione reale del lavoro sotto il capitale. Perché sottomettere *realmente* il lavoro significa sostituire ogni saper-fare presupposto con conoscenze *poste* dal capitale. Ridurre il lavoro a operazioni sulle interfacce più esteriori del codice. Laddove le conoscenze più essenziali, quelle che decidono dei tempi, dei modi, delle pause e delle quantità, sono incorporate nel funzionamento astratto (impersonale e uguale a se stesso indipendentemente da ogni contesto) delle macchine e dell'organizzazione.

8. Una crescita ancora evolutiva, *anche sotto il capitale*

L'introduzione continua di nuova conoscenza codificata non è dunque, sotto il capitalismo, un epifenomeno. È parte essenziale – è il cuore stesso, vogliamo sostenere – della dinamica del capitale. Ma come origina, in questa prospettiva, il codice da innovare continuamente e poi continuamente rimpiazzare? Come si colloca, più in generale, nella prospettiva qui avanzata, la rottura operata dalla società del capitale nella storia millenaria dell'evoluzione delle tecniche?

La tesi è la seguente. Pur avendo conosciuto, a partire da fine '700, un'accelerazione impressionante (e poi un'accelerazione *dell'*accelerazione), nel capitalismo la crescita di conoscenze pratiche ha continuato a mantenere, fino a tutta l'epoca fordista, un carattere *evolutivo* – non auto-cumulativo. Per il salto *successivo* – l'auto-cumulazione – occorrerà attendere, sosterremo, la rivoluzione digitale. Mentre *prima*, fino al fordismo, la conoscenza codificata essenziale per la dinamica capitalistica ha continuato a crescere, prevalentemente, “dal basso”. Ad essere condizionata *dall'esterno*. In continuità, da questo punto di vista, con l'accumulazione di sapere tecnico che la specie *Sapiens* conosce da millenni. *Dove il ruolo-guida viene giocato dunque dal contesto, non dal codice*. Dalla *pressione selettiva* operata su uno stock di mutazioni.

Certo, il modo in cui, sotto il capitalismo, le mutazioni si generano, cambia anch'esso, e in modo decisivo. Leggeremo in questo senso (è l'argomento del prossimo paragrafo), il passaggio dalla *tecnica* alla *tecnologia*. Ma ciò che occorre prima di tutto sottolineare è che la rottura, il vero cambio d'epoca, più che nei modi in cui le mutazioni vengono generate, consiste nel criterio attraverso il quale vengono *selezionate*. La pressione selettiva è il vero *dominus* di questo cambiamento. Un cambiamento consistito, ora vedremo, nel passaggio da una tendenza millenaria a *conservare* tecniche già esistenti alla spinta opposta verso il loro *rivoluzionamento costante*.

Sviluppiamo il punto. La tendenza a conservare, va subito premesso, è una condizione essenziale per la riproduzione di *qualsiasi* formazione sociale. Fin dal paleolitico. Dobbiamo pensare a gruppi umani in competizione per l'accesso a risorse limitate. Una competizione con altre specie e, soprattutto, con altri gruppi umani⁴⁰. Dove, poiché i gruppi di *Sapiens*

⁴⁰ Un salto decisivo nella competizione fra gruppi umani si è avuto con il neolitico, quando la difesa e l'aggressione prendono a riguardare non più solo il cibo cacciato e raccolto, ma anche quello *prodotto*. Quando si pone dunque il tema di difendere (o espandere) *territori* (quelli in cui ha luogo la produzione agricola) e *animali domestici*. Con l'agricoltura e l'allevamento deve quindi approfondirsi la coesione interna

sono *numerosi* (decisamente più numerosi, abbiamo visto, rispetto ad altri primati), riprodurre un gruppo non significa solo provvedere a cibo e riparo. Significa anche, non meno rilevante, garantire la riproduzione di *unità e coesione interna*—un obiettivo niente affatto scontato, quando appunto il numero delle relazioni interne al gruppo (e quindi la complessità sociale) è elevato. Ecco quindi l'importanza, per la nostra specie, di collanti, in senso lato, *culturali*. Sono questi collanti — linguaggio, storie, riti, ma anche corredi funerari, statuette, monumenti celebrativi — a conferire alle comunità umane identità e coesione.

Il punto è che prima del capitalismo i saperi tecnici adoperati nella produzione erano inseparabili da questo insieme di pratiche più vasto volto a garantire compattezza ai gruppi umani. Le tecniche non potevano cioè avere esistenza *autonoma* rispetto alle pratiche culturali e sociali all'interno delle quali erano incastonate (*embedded*). Costituivano anzi esse stesse importanti veicoli per la segnalazione di differenze culturali. Ne sono testimonianza oggetti e stili originali e diversissimi fra loro che comunità diverse, specie se isolate, hanno saputo escogitare per adempiere ad analoghe funzioni (una sorta di “speciazione allopatrica”, in cui barriere geografiche creavano, per gli oggetti tecnici, percorsi evolutivi differenti). Unica, parziale eccezione a questa tendenza a conservare erano gli strumenti di offesa e di difesa: essendo i sistemi d'arma cruciali (insieme alla volontà di combattere, quindi alla compattezza identitaria) per il prevalere di un gruppo umano su altri. Per il resto, mutazioni nelle tecniche portavano con sé, prima del capitalismo, il rischio di rompere equilibri consolidati. Equilibri cruciali per cementare coesione interna in comunità distinte e in costante competizione fra loro⁴¹.

ai gruppi e devono nascere nuove forme di cooperazione difensiva e aggressiva. Cfr. Diamond (1997), Henrich (2020).

⁴¹ “Perché la comunità continui a esistere come tale, nella vecchia maniera, è necessaria la riproduzione dei suoi membri nelle condizioni oggettive presupposte [...] Se il singolo modifica il suo rapporto con la comunità, con ciò modifica la comunità stessa ed esercita un'azione distruttiva su di essa oltre che sul suo presupposto economico”. Così si esprime Marx (1976, 464-5), a proposito della spinta generale a conservare, nelle *forme che precedono la produzione capitalistica*, i principi di integrazione — non solo materiali, non solo economici, ma principalmente *culturali* — presupposti alla riproduzione dei gruppi umani. Una lettura, come è evidente, distante da altri testi marxiani e, soprattutto, dalla vulgata del materialismo storico che vorrebbe una precedenza, *anche prima del capitalismo*, di una “struttura” economica e materiale su “sovrastrutture” ideologiche, politiche e religiose. Per una interpretazione in questo senso dei libri IV e V dei *Grundrisse* sulle “*Forme che precedono la produzione capitalistica*”, cfr. Finelli (2014, 41-55).

Questo è ciò che cambia, e in modo decisivo, con la società del capitale. Perché solo con il capitalismo il sapere tecnico acquisisce vera autonomia rispetto alle altre pratiche culturali. Il lavoratore, abbiamo visto, è in ogni senso *separato*. Cioè per la prima volta libero, *privato di ogni vincolo* – vincoli di tradizione, di proprietà, di possesso, *di conoscenza* – rispetto agli strumenti con cui è chiamato a operare. Una condizione impensabile nei mondi precedenti, quando il lavoro era sottoposto invece a restrizioni di ogni genere. Quando *come* si lavorava (quindi il sapere tecnico) era inestricabilmente legato a *chi* lavorava: donna o uomo, libero o schiavo, schiavo sciolto o schiavo incatenato, cittadino o straniero, ebreo o cristiano, servo di tale o di talaltro feudo, appartenente alla tale o alla talaltra gilda. Mentre, per ripetere ancora, sotto il capitale il lavoro è pura disponibilità ad agire secondo direttive e metodi imposti dall'impresa. È quindi, in linea di principio, *intercambiabile*. E l'impresa, a sua volta, è libera di organizzare la produzione (di *usare* la forza-lavoro) nel modo che più le è congeniale – cioè senza considerazioni che non siano quelle, viste sopra, legate al *doppio fronte della competizione capitalistica*: il fronte *micro*, fra capitali, e quello *macro*, fra classi. Entrambi (micro e macro) con l'effetto di aumentare la produttività del lavoro (di ridurre il valore della forza lavoro) attraverso lo stravolgimento continuo di pratiche, tradizioni, macchine e procedure⁴².

⁴² Una interpretazione del capitalismo che guarda, come già accennato, alla modalità *specifica* dell'appropriazione capitalistica, senza negare che questa appropriazione possa coesistere – e che di fatto coesista – con altre: espropriazioni tramite la forza, rendite monopolistiche, scambi ineguali, schiavismo. Cfr., *ex multis*, Harvey (2005). Perché in quanto “totalità”, la società del capitale tende a inglobare e a trasformare ogni forma pre-capitalistica che incontra. Incluse, appunto, le precedenti forme di espropriazione. L'introduzione di telai meccanici va pensata, insomma, insieme allo schiavismo nelle piantagioni di cotone, così come la diffusione di macchine a vapore a letta insieme alle forme più primitive di sfruttamento in miniera (cfr. Tomba 2011); e, volgendoci all'oggi, le piattaforme alimentate da intelligenze artificiali vanno pensate insieme al proliferare di iper-sfruttamento nella logistica e nella produzione delocalizzata. Peraltro, dalla prospettiva dell'intreccio perverso e dell'attuale commistione fra (geo)politica e piattaforme, è lecito ipotizzare (ci arriveremo) che quella *specificamente capitalistica* non sia più, oggi, neppure la *principale* forma di appropriazione. Per anticipare quanto vedremo più avanti, nell'ottica delle piattaforme il “doppio fronte della competizione” viene meno quasi del tutto. Dal lato della competizione capitale-lavoro, il lavoro *pagato* tende infatti, per la grande parte, a essere appannaggio delle aziende costrette (*oberto collo*) a usare le piattaforme (sempre più surrogati del “mercato”) per vendere prodotti non digitali; mentre *il lavoro rilevante per le piattaforme* – quello che le alimenta di sempre nuovi dati – è fornito in prevalenza *gratuitamente* dagli utenti: *la competizione su questo fronte è quindi vinta “in partenza” dalle piattaforme*. E anche la competizione *fra* capitali, dalla prospettiva delle piattaforme, si va sempre più riducendo, essendo infatti le piattaforme nella sostanza monopoliste nei rispettivi settori (oltre ad avere potere di influenza sulla legislazione che le riguarda). Resta comunque, a parere di chi scrive, propedeutica, per cogliere fino in fondo il salto

Vige insomma, sotto il capitalismo, la massima del *Gattopardo*: per *conservare* la relazione di base – che è la separazione del lavoro dalle condizioni necessarie per operare – occorre, paradossalmente, *innovare continuamente*. La spinta selettiva non premia la conservazione, ma l'innovazione. E quindi, per la società nel suo insieme, comporta un'accelerazione nella crescita del sapere pratico su cui si regge – in forma sempre più codificata – la produzione materiale.

9. Tecnica e tecnologia

È dunque una pressione selettiva *esterna*, frutto di una necessità di *conservare*, che costituisce, paradossalmente, la principale spinta, sotto il capitalismo, all'innovazione permanente. Perché, ripetiamo, il *setting* generale non inibisce più le innovazioni. Sotto il capitale chi innova ha la possibilità di arricchirsi, di ottenere più prestigio, di ascendere nelle gerarchie sociali. E ogni innovazione fornisce occasioni favorevoli per innovare nuovamente: con la macchina a vapore si producono acciai migliori, e acciai migliori trovano nuove applicazioni in pompe, strade ferrate, ponti e cannoni; e poi migliorano le macchine a vapore stesse.

Nelle parole di Gille:

In passato, l'invenzione, per essere applicata, doveva attendere che le condizioni tecniche, economiche, sociali, ecc., fossero divenute favorevoli. L'innovazione veniva dopo. Ormai a suscitare l'invenzione è il desiderio di innovazione. Lo schema è appunto rovesciato⁴³.

Oppure, come si esprime lo stesso Marx nel *Capitale*: se la base tecnica “di tutti gli altri modi di produzione passata era sostanzialmente conservatrice”, quella dell'industria moderna “è rivoluzionaria”⁴⁴.

E proprio perché premia mutazioni innovative, c'è da aspettarsi che questa pressione selettiva cambi, oltre all'*esito* della selezione, anche il *modo in cui le mutazioni vengono generate*. Che la produzione di varianti non sia più affidata solo al caso, ma in qualche modo anche “guidata”.

Pensiamo a un *continuum* con due estremi. Da un lato le mutazioni frutto di errori casuali. È l'evoluzione per selezione naturale “classica”. L'o-

d'epoca costituito dall'attuale intreccio perverso, l'interpretazione in senso “cognitivo” qui proposta della dinamica specificamente capitalistica.

⁴³ Gille (1985, 46).

⁴⁴ Marx (1980 a, 533).

orologio cieco, nella metafora di Dawkins⁴⁵. Sull'estremo opposto le mutazioni *cercate*, imposte dall'alto. Qui l'orologio va pensato invece come *progettista intelligente*. Tendono verso il primo estremo (orologio cieco) le mutazioni riconosciute come più efficaci solo *a posteriori*. Sono tipicamente innovazioni frutto di procedure "empiriche", miglioramenti per prova ed errore, *bricolage*. Verso il secondo estremo (progettista intelligente) gravitano invece le mutazioni frutto di *ricerche sistematiche*. Molto spesso applicazioni a nuovi contesti di "successi" sperimentati altrove. Comunque mutazioni volute, perseguite *ex-ante*, con l'obiettivo esplicito di innovare. Le innovazioni *reali* non si trovano quasi mai su uno dei due estremi, ma su un qualche punto intermedio. Sono il frutto, proseguendo con la metafora, di orologiai "miopi": un misto di intelligenza e caso, con una tendenza (ma questo è un altro discorso) a sopravvalutare l'intelligenza.⁴⁶ La caratteristica delle innovazioni capitalistiche, venendo al punto, è quella di spostarsi, su questo asse, in direzione del progettista intelligente. Di non accontentarsi solo di un'evoluzione lenta, dal basso – la caratteristica invariante della nostra specie – ma di perseguire, in aggiunta, anche innovazioni *in modo attivo*: di imporle, quando possibile, *top-down*.

Questa nuova esigenza – un metodo che sappia accelerare l'introduzione di conoscenze pratiche: che sappia sistematizzarle, imporle dall'alto – venne colta in modo puntuale da Marx. Che proprio per questo, nella sua opera maestra, sentì l'esigenza di introdurre un termine – *tecnologia* – che si opponesse a quello più consueto di *tecnica*. Il fine era proprio distinguere fra due ambiti: da una parte lo studio *scientifico* dei processi produttivi–quelli imposti dall'alto: la *tecnologia*, appunto; dall'altra il saper-fare *empirico*: le conoscenze che emergono dal basso, nella pratica della produzione materiale (la *tecnica*). È significativa, a questo proposito, la *forzatura semantica* che ha comportato l'introduzione del termine *tecnologia* da parte di Marx. La ricostruisce in modo illuminante Roberto Finelli⁴⁷.

Molto in breve: prima delle elaborazioni marxiane, l'impiego del lemma tedesco *Technologie* era adoperato in un contesto di significato molto lontano da quello di *Das Kapital*. Il termine aveva visto la luce nei principati tedeschi della seconda metà del settecento come *disciplina accademica*: un percorso di studi volto alla formazione di funzionari pubblici detti "camerali" (*Kammer* era l'istituzione che si occupava del patrimonio del principe e della finanza pubblica). Questa disciplina doveva consentire agli adepti di guidare le attività produttive (artigianali e manifatturiere) sulla base di co-

⁴⁵ Dawkins (1986).

⁴⁶ cfr. Dennett (2017).

⁴⁷ Si veda, per quanto segue, Finelli (2022, 75-104).

noscenze oggettive. Il fine era promuovere benessere, equilibrio e armonia nel territorio: condizioni necessarie, in ultima analisi, per il mantenimento del potere da parte del sovrano. In un contesto, quello del principato, non esente da residui feudali: il rapporto principe-sudditi era ancora modellato, per molti versi, su quello padre-figli; la demarcazione fra patrimonio dello stato e patrimonio del sovrano era “porosa”; e, in ambito produttivo, le consuetudini di lavoro manifestavano connessioni profonde con il territorio: con i suoi costumi, la sua cultura, le sue istituzioni statuali. In tedesco – la lingua in cui scriveva Marx – il termine era quindi fortemente connotato; e proprio per questo, rispetto ad altre lingue, l’opposizione semantica fra tecnologia (*Technologie*) e tecnica (*Technik*) appariva, in quella lingua, più marcata.

L’impiego di *Technologie* in opposizione a *Technik* serve quindi a Marx per sottolineare una vocazione al comando, all’imposizione di conoscenze dall’alto⁴⁸. Perché così come era insegnata ai cameralisti, la *Technologie* non riguardava direttamente il saper-fare, ma piuttosto il saper *dirigere*. Nelle parole di J. Beckmann (autore, noto a Marx, di una importante “Introduzione” alla disciplina) “gli artigiani si rapportano ai cameralisti come i servi della gleba ai proprietari della terra, come gli speciali delle farmacie all’autorità del medico”⁴⁹. Solo che, trasposta nel contesto dell’Inghilterra liberale di metà ottocento (il contesto del capitolo su “Macchinario e grande industria” del *Capitale*), questa vocazione al comando doveva subire una torsione decisiva. Perché nelle fabbriche inglesi l’obiettivo non era più, come per i principati tedeschi, il benessere di realtà territoriali *specifiche*. E quindi la *Technologie* non poteva più avere, come accadeva per le scienze camerali, una propensione a *valorizzare contesti*. Al contrario: quel che realmente occorre, in un regime capitalistico, è imporre conoscenze in grado di estrarre quanto più lavoro possibile ovunque, *in qualsiasi contesto*.

⁴⁸ Va però chiarito che, con l’obiettivo, probabilmente, di allargare il pubblico facilitando la lettura del testo, a partire dalla seconda edizione tedesca del *Capitale*, e ancor più dalla prima edizione francese, la distinzione fra tecnica e tecnologia è meno chiara, e che spesso un lemma è sostituito con l’altro. Nelle parole di Finelli (2022, 91): “non c’è alcun dubbio che spesso Marx nell’utilizzo dei termini *Technik* e *Technologie* non rispetti alcuna netta e chiara distinzione, usando indifferentemente i due termini o sostituendo anche l’uno con l’altro [...] Ma facendo uno studio del significato delle diverse occorrenze dei due termini nell’ambito di tutta l’opera marxiana, io credo si possa dire che *Technik* nel lessico marxiano si riferisca a un contesto di significato molto meno strutturato e molto meno storicamente determinato di quello della *Technologie*”.

⁴⁹ *Anleitung zur Technologie: oder zur Kenntniss der Handwerke, Fabriken und Manufacturen, vornehmlich derer, welche mit der Landwirthschaft, Polizey und Cameralwissenschaft in nächster Verbindung stehn*, cit. in Finelli (2022, 79).

Quindi conoscenze astratte, universali. Oltre a essere – come quella dei cameralisti – una conoscenza votata al comando, la *Technologie* capitalista deve insomma poter *astrarre* dalle specificità di tradizioni, culture e territori; deve poter imporre sistemi e metodi *uniformi*; deve poter massimizzare l'*output* di lavoratori considerati non più *figli*, ma fattori della produzione accanto ad altri, al pari di macchine e materie prime. Quel che realmente occorre, detto in chiaro, è che il comando si eserciti attraverso *conoscenza codificata*. Vale a dire: (i) *conoscenza impersonale* (senza corpi: neppure quello, ancora centrale per la scienza cameralista, del sovrano); (ii) *conoscenza prevedibile* (indipendente, per quanto possibile, dalla variabilità dei contesti territoriali e ambientali); e (iii) *conoscenza senza limiti all'espansione* (limiti inevitabili per una conoscenza mirata a un fine specifico, quale è quello del benessere su territori delimitati).

E conoscenza codificata per eccellenza, agli albori della società del capitale, è proprio quella prodotta in modo auto-cumulativo dalla scienza moderna. L'incontro fra capitale (accumulazione economica) e scienza moderna (accumulazione epistemica) non può non essere, per questo, da subito *fatale*. Perché la scienza moderna possiede già (e ben prima che il capitale si costituisca, dal XIX secolo, come nuova totalità egemonica) il *metodo* che occorre per sistematizzare l'innovazione tramite l'impiego di conoscenza codificata. Gli *strumenti di codificazione* sono gli stessi: sia quelli materiali (meccanici, ottici, magnetici, elettrici...), sia quelli concettuali (*in primis*, la matematica). E identica è la vocazione a *normalizzare e astrarre* (e quindi codificare): essendo per entrambi gli ambiti (scienza e tecnologia) cruciale la *fedeltà nella riproduzione*; non importa che si tratti di *esperimenti* (riprodurre *fenomeni*, per poterli osservare identici in ogni contesto) o *prototipi industriali*. Non è un caso dunque che Marx faccia rientrare le “*scienze naturali*” (“consapevolmente pianificate e sistematicamente scompartite”) nella definizione stessa che, nel *Capitale*, propone della “modernissima scienza della tecnologia”⁵⁰.

Per ripetere: come viene pensata da Marx, la tecnologia è sì comando sul lavoro, così come la *Technologie* cameralista: per questo nel *Capitale* viene introdotto proprio questo termine. Ma è *comando ottenuto attraverso l'applicazione del metodo delle moderne scienze naturali*. Un metodo ben diverso da quello della scienza cameralista perché votato non tanto all'adattamento qualitativo a contesti specifici, quanto piuttosto a crescite quantitative di sapere astratto. Un metodo, va anche aggiunto, che si presenta più oggettivo e neutrale rispetto a quello della *Technologie* cameralista. Perché, ri-

⁵⁰ Marx (1980 a, 533).

petto a quest'ultima – *proprio grazie all'enfasi sulla riproducibilità, e quindi sull'astrazione da qualsiasi elemento contestuale* – la tecnologia (così come, d'altra parte, anche la scienza) è libera da ogni allusione a dipendenze di carattere personale—ed è quindi in grado, proprio per questo, di mascherare meglio il *comando*, che pure ne costituisce la ragion d'essere e l'essenza.

Così – scrive Finelli – nella versione marxiana del termine [tecnologia] si intrecciano e si integrano da un lato la dimensione oggettiva e apparentemente neutrale della scienza, nel suo uso produttivo, e dall'altro l'uso della forza lavoro quale esercizio di comando e dominio degli attori capitalistici sulla classe dei meri esecutori. Una compenetrazione inestricabile di senso, scientifico e politico, che Marx assegna anche alla memoria del futuro, per tutti coloro che, desiderosi di andare oltre il *feticismo delle merci*, saranno ben sensibili a un *feticismo del capitale*, assai più radicale del primo, e dove appunto la neutralità della scienza e della sua applicazione tecnologica nasconderà del tutto la dimensione di obbligo e di forzatura politica implicita nel processo di lavoro⁵¹.

Ma riprendiamo il filo. A partire dal capitalismo, stiamo sostenendo, la pressione selettiva prende a favorire, anziché inibire, mutazioni innovative. E proprio per questo nasce la tendenza – che seguendo Marx chiamiamo *tecnologica* – ad andare oltre il caso fortuito, l'invenzione del singolo, la combinazione fortunata. La tecnologia è lo strumento in mano al capitale (quindi assolutamente *non neutrale*) mirato a produrre, applicando matematizzazione e metodo sperimentale, innovazioni sistematiche, imposte dall'alto, *euristiche dell'invenzione*. La tecnica invece, costante dell'evoluzione umana, parte dal basso, è “scienza del concreto”⁵², è l'invariante con cui la specie *Sapiens* si confronta da sempre nel “ricambio organico con la natura”.

In questo senso possiamo pensare allo sviluppo senza precedenti impresso, sotto il capitalismo, alle forze produttive, come a *un'evoluzione dell'evoluzione*. Cioè a una crescita ancora *evolutiva*—basata su una circolazione *semplice*: sulla riproduzione differenziale di mutazioni che si accumulano grazie a pressioni selettive *esterne*. Ma dove su questa base evolutiva si innesta una nuova forma di controllo *su come le mutazioni vengono generate*. Un controllo in grado di *accelerare* le innovazioni. E questo grazie alla “cattura”, per il tramite della tecnologia, di aspetti-chiave della scienza mo-

⁵¹ Finelli (2022, 90-91).

⁵² Lévi-Strauss (1964, 13-46).

derna. Ripetiamoli: (i) *mezzi* di codificazione (unità di misura, strumenti volti a incrementare precisione e controllo, matematica, metodo assiomatico-deduttivo); (ii) *procedure* volte a normalizzare e astrarre, cioè a ottenere riproduzioni per quanto possibile sempre identiche a se stesse.

In un contesto, ripetiamolo ancora, evolutivo, non auto-cumulativo. La tecnologia ispirata a Galilei e Euclide *si aggiunge*, imprime direzione e nuovo dinamismo al processo selettivo. Ma il procedere di fondo resta empirico, dal basso. La macchina a vapore, la filatrice *Jenny*, i nuovi telai meccanici sono tutte invenzioni che vedono ben presenti la componente artigianale, la fortuna, la genialità combinatoria del singolo “inventore”. E anche quando, come previsto da Marx, oltre al metodo sono *i risultati stessi* della scienza a venir “catturati” (seconda rivoluzione industriale: formule chimiche, elettricità, leggi della termodinamica), il progredire è rimasto, per la grande parte, più vicino all'estremo dell'orologio cieco⁵³. Prima dell'intreccio perverso, l'incontro fra capitale e scienza moderna è rimasto, potremmo dire, per quanto “fatale”, un avvicinamento lento e tendenziale. Un “comune sentire”. Spesso è stata la ricerca scientifica a beneficiare dei risultati della tecnologia più di quanto sia avvenuto il contrario⁵⁴.

Il punto è che nel mondo capitalistico una buona parte dell'accelerazione nei cambiamenti va attribuito, oltre che all'ingresso di conoscenza codificata, anche a una vera e propria esplosione nella *quantità di innovazioni messe alla prova*. Cioè a un ampliamento senza precedenti dei *tentativi* di innovare. Tentativi anche empirici, per prova ed errore.

Prendiamo i miglioramenti nella qualità dell'acciaio. È stato un succedersi, a partire dall'introduzione di altiforni alimentati con combustibili fossili, di esperimenti ad amplissimo spettro: dai metodi per raggiungere alte temperature all'individuazione delle quantità di carbonio, calcare, manganese e silicio da aggiungere al ferro; dalle procedure per ossidare il carbonio in eccesso a quelle per ridurre le impurità di fosforo e zolfo.

⁵³ Cfr., in questo senso, Gille (1985), Landes (1969), Arthur (2009), Renn (2020).

⁵⁴ Bilance, cronometri, calibri, termometri, barometri, microscopi...tutti mezzi di codificazione che, con nuovi materiali, nuove tecniche di lavorazione e prezzi più abbordabili, hanno raggiunto, *anche per la ricerca di base*, livelli di affidabilità, precisione e diffusione mai visti in precedenza. Per non dire, più in generale, dei nuovi stimoli e delle nuove direzioni che il contesto industriale ha preso a imporre sempre più perentoriamente alla ricerca scientifica. Pensiamo alle idee della termodinamica: nascono quando massicce conversioni di energia da una forma all'altra erano già all'opera *nei fatti*; o all'influenza del telegrafo sull'elaborazione della teoria dell'elettromagnetismo. Dalla rivoluzione industriale ha insomma inizio a un lungo processo di condizionamento della ricerca scientifica (finanziamenti, creazione di nuove discipline, metodi manageriali nell'organizzazione del lavoro) di cui solo ora, con l'attuale intreccio perverso, sono pienamente visibili, vedremo, gli effetti controproducenti.

Non tentativi “a colpo sicuro”, frutto di conoscenze scientifiche introdotte dall’alto, ma moltiplicazione, anche “alla cieca”, delle combinazioni e delle prove⁵⁵.

Non solo *come* sono state realizzate le mutazioni è stato dunque rilevante ma anche *quante* mutazioni è stato possibile generare e mettere alla prova. Anche questo tratto, che potremmo definire “baconiano” – in opposizione a quello *euclideo* e *galileiano*, mirante a *ridurre l’aleatorio, non a aumentarlo* – accomuna, a ben vedere, la “modernissima scienza della tecnologia” alla rivoluzione scientifica moderna. Perché la valorizzazione del caso – *e quindi del contesto* – va inquadrata nel quadro di quella più generale liberazione dal pregiudizio e dalla tradizione che ha dato luogo, in ambito scientifico prima che tecnologico, a un orientamento inedito verso la novità e l’esplorazione. Verso la *provocazione* di sempre nuove esperienze, *anche casuali*. E quindi la moltiplicazione degli ambiti in cui condurre osservazioni. Senza più limiti imposti *ex-ante*. Pensiamo (un esempio fra mille) alla teoria dell’ereditarietà di Mendel. Qui, come in tanti altri casi, un ruolo decisivo lo ha giocato la *quantità di casi posti sotto osservazione*. Una ricerca meticolosa volta a sperimentare quanti più incroci possibile. Un aumento *voluto e cercato* della base di dati che ha consentito a Mendel di scoprire schemi e regolarità precedentemente invisibili; anche la scelta dei piselli come pianta da incrociare era funzionale a questo fine: il breve ciclo di vita dei piselli consente più esperimenti su più generazioni in meno tempo⁵⁶. Per dire insomma che *sia per la scienza moderna, sia per la tecnologia, l’esposizione al caso funge da acceleratore dell’evoluzione*. Aumenta il *pool* delle varianti sulle quali operare, *ex-post*, la selezione. Una strategia che tiene fermo ciò che già funziona (o si conosce) e aumenta l’esposizione al caso per la sola parte di cui si è alla ricerca di una soluzione. Imprime quindi una direzione all’evoluzione proprio “*imbrigliando*” la *stocasticità*. Come avviene anche, a ben vedere, nell’evoluzione per selezione naturale. Il nostro sistema immunitario, ad esempio, funziona proprio grazie a “iper-mutazioni”: un allentamento (di ben sei ordini di grandezza!) della fedeltà con cui si replica quella parte specifica del DNA (e solo quella) coinvolta, nei globuli bianchi, nella generazione di anticorpi. “Iper-mutazioni” attivate, sappiamo, anche in parti specifiche del genoma dei batteri (da cui il rischio di un’efficacia decrescente degli antibiotici)⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. Schlegel (2023).

⁵⁶ Una quantità di casi da porre sotto osservazione moltiplicato ulteriormente dal ritmo accelerato nella maturazione delle piante consentito dall’impiego di una serra. Cfr. Henig (2001).

⁵⁷ Cfr. Noble (2017), Noble, Noble (2018).

Tornando dunque al capitalismo industriale, possiamo sostenere che la crescita evolutiva di conoscenze pratiche ha preso a evolvere *essa stessa*, e grazie a due spinte *prima facie* contrastanti. Da una parte la tendenza (“euclidea e galileiana”) verso la precisione, l’astrazione, l’isolamento dai contesti. Con un maggiore ruolo, per questa prima spinta, al progettista intelligente. Da dall’altra la tendenza opposta (“baconiana”) verso un’esposizione mirata al caso, all’aleatorio, alle varianti prodotte in modo “cieco” (e “iperattivo”) sulle quali operare, ma solo *ex post*, la selezione. Queste due spinte – una verso una sempre maggiore codificazione, l’altra verso una sempre maggiore valorizzazione del contesti – con la tecnologia *entrano in circolo*, e così facendo *accelerano il ritmo delle innovazioni*. Ma il circolo in questione – torniamo ancora una volta al tema – fino a tutta l’epoca fordista non si “chiude”; non arriva mai ad alimentarsi, come abbiamo visto nelle scienze teoriche, *da se stesso*. Ma è proprio questa “chiusura” ciò che ora ci interessa. Una chiusura non limitata più alle sole scienze teoriche e alla ricerca di base, ma che *si estende alle scienze pratiche, alla tecnologia*.

Nelle pagine a seguire vedremo che affinché il circolo si chiuda (divenga *auto-cumulativo anche* in ambito tecnologico) saranno necessarie due rotture storiche. La prima è una *separazione tecnica*: quella fra *software* e *hardware*. Una separazione pensata teoricamente fin dagli anni ’30 del secolo scorso, ma realizzata concretamente solo con la diffusione su larga scala, a partire dagli anni ’70, del microprocessore. La seconda è una *separazione sociale*: quella che ha condotto alla formazione, sempre negli stessi anni, di una nuova *forza lavoro mentale*. Saranno queste due separazioni a condurci nel vivo dell’intreccio perverso, il fine ultimo di questo saggio.

10. Le nuove separazioni che aprono all’auto-cumulazione

Partiamo dunque dalla prima delle due separazioni: quella fra *software* e *hardware*. E impostiamo il tema, da subito, in termini economici.

Prima di questa separazione, introdurre nuova conoscenza codificata comportava, ogni volta, ricreare *ex novo* anche il “corpo materiale” della macchina in cui la conoscenza era “incastonata”. Comportava quindi un impiego rilevante di lavoro e energia. Nuovi costi fissi da ammortizzare. Cioè: nonostante la doppia spinta (*micro* e *macro*) all’innovazione permanente, prima dell’*unbundling* fra *software* e *hardware* ogni introduzione di nuova conoscenza codificata non poteva non costituire anche un vincolo, un freno a innovare nuovamente.

Questa logica accomuna tutto il periodo che va dalla prima rivoluzione industriale fino alla fine del fordismo: la spinta verso l'innovazione – verso l'introduzione di sempre nuova conoscenza codificata – doveva essere costantemente controbilanciata dalla necessità di ammortizzare i costi dell'*hardware* già introdotto. Ogni nuova conoscenza acquisita dall'impresa doveva essere pensata, nonostante tutto, *per durare*.

Ma qualora si trovi il modo – come avviene, appunto, separando *software* da *hardware* – di variare il codice conservando al contempo il supporto su cui “gira”, questo vincolo di costo si allenta drasticamente, fino quasi a scomparire. La conoscenza codificata può trasformarsi da costo in risorsa. La principale risorsa nei settori di punta delle nostre economie⁵⁸.

È questa, nella prospettiva che qui interessa, la caratteristica dirompente del *software*: essere conoscenza codificata *modificabile ed espandibile sostanzialmente senza costi*. O meglio: a una frazione minima, e continuamente decrescente, del costo necessario per produrre nuovo *hardware*.

Le origini di questa separazione si possono rintracciare, a inizio ottocento, nei telai meccanici con schede perforate. Grazie a questa invenzione diventava possibile, tramite appunto le schede perforate, variare il disegno di tessuti senza costruire ogni volta nuovi telai. Per certi versi il concetto è già all'opera ancor prima, con la macchina da stampa a caratteri mobili⁵⁹. In ogni caso Charles Babbage, comunemente associato all'invenzione dei moderni *computer*, aveva pienamente compreso, già ai tempi di Marx, il potenziale rivoluzionario della separazione fra il corpo di una macchina e la conoscenza in essa codificata⁶⁰. Con il *software* questa separazione viene portata all'estremo. La conoscenza codificata in forma digitale può essere applicata, senza investire in nuovo *hardware*, ad ambiti diversissimi fra loro. Fino a poter diventare – caratteristica essenziale del *software* – *oggetto di se stessa*. Tanto che la macchina di Turing, la base teorica del *software*, toglie ogni limite alle operazioni possibili: il nastro pensato per memorizzare dati e operazioni è presupposto, in questo modello teorico, come *infinito*.

⁵⁸ Cfr. Di Bernardo, Rullani (1990).

⁵⁹ Il principio consistente nel separare l'innovazione originaria dall'attività manuale del riprodurla è rinvenibile anche nelle tecniche di stampa xilografica (a partire dal quattordicesimo secolo) e, nel mondo antico, nella riproduzione di sculture con la tecnica della fusione a cera persa. Risalendo ancora più indietro, occorre riflettere sull'importanza dei *sigilli*. Questi ultimi precedono di millenni le prime *monete coniate* (settimo secolo a.C.) che state per secoli gli esempi più ubiqui di separazione fra prototipo e replicazione.

⁶⁰ Per un apprezzamento originale del ruolo di Babbage, per certi versi in anticipo sullo stesso Marx, cfr. Caffentzis (2013, 176-200). Per una storia complessiva, “dal basso”, della nascita del *software*, dagli algoritmi in età arcaica fino alle intelligenze artificiali, cfr. Pasquinelli (2023).

La rivoluzione microelettronica è consistita nella la diffusione di questa nuova forma di conoscenza codificata a settori sempre più vasti della riproduzione materiale. La conoscenza codificata si è così trasformata, nell'arco di pochi decenni, in un settore centrale e per molti versi trainante delle cosiddette economie "avanzate". Da *costo*, ripetiamo, è diventata *risorsa produttiva*. Una risorsa in grado, a partire dagli anni '90, di entrare massicciamente *in rete* e di beneficiare, proprio grazie a "effetti di rete", di crescite esponenziali e tendenti al *monopolio* (perché più una rete si espande, più diventa appetibile rispetto a eventuali reti concorrenti—ci torneremo). Una risorsa, insomma, apparentemente in grado (come il nastro di Turing) di continuare a espandersi senza fine.

La seconda separazione che ha condotto alla fine del fordismo — quindi alla fine della resistenza a innovare legata al vincolo di dover ammortizzare i costi fissi di ogni innovazione — riguarda *l'attività intellettuale necessaria per produrre conoscenze pratiche*. Grazie al *software*, questa attività può ora astrarre da ogni virtuosità manuale—proprio come era avvenuto, *ma solo nell'ambito della teoria*, fin dall'antica Grecia. È diventato cioè possibile, *anche nel mondo della produzione*, dedicare tempo di lavoro a manipolazioni puramente simboliche. Svincolare, anche in questo ambito, la produzione di innovazioni dalla riproduzione delle loro manifestazioni concrete nello spazio. Ma — questo è il punto — con una differenza decisiva rispetto al lavoro mentale che, dai primi intellettuali greci è transitato, passando per la scienza moderna, ai manager e agli ingegneri dell'epoca fordista. Con la nuova astrazione resa possibile dal software, la separazione dal lavoro manuale ha cambiato infatti di segno. *È diventata, da privilegiata, coatta*. I lavoratori della mente sono cioè diventati anch'essi, con la rivoluzione microelettronica, *forza lavoro*: mera "capacità di lavorare", lavoro in potenza, lavoro in grado di passare all'atto (di trasformarsi in lavoro vivo) solo nella relazione (anche qui priva di alternative) con il "lavoro morto". O meglio con la *conoscenza* oggettivata, morta, codificata, in mano al capitale.

Lo abbiamo continuamente sotto gli occhi: per lavorare con la mente è oggi sufficiente saper parlare una lingua, avere una educazione minima e una consuetudine a passare da un argomento al successivo senza approfondire. Ma ciò che è essenziale, ciò che è veramente indispensabile per passare dal lavoro in potenza al lavoro in atto (per essere "produttivi", per innovare per il capitale) è il contatto con una mente esterna, codificata, disincarnata. Il contatto cioè con le memorie, il calcolo logico, le reti e gli algoritmi che correlano automaticamente quantità sterminate di dati. Senza questa interazione con una mente artificiale fuori di noi, non può più esservi pensiero o socializzazione. Così come la mano dell'artigiano, con

il lavoro di fabbrica, si è separata dalla mente – e i movimenti della mano si sono quindi semplificati fino a eliminare ogni virtuosità, fino ad essere dettati dai movimenti decisi in modo apparentemente neutrale dalla macchina – analogamente, con la forza lavoro mentale, è ora la mente stessa ad essersi separata dalla mente⁶¹. Con la conseguenza, per la mente biologica, di un analogo impoverimento. E di una incapacità analoga a decidere in autonomia dei propri movimenti: in questo caso, dei *movimenti del proprio pensiero*.

11. Sull'intreccio perverso

Riepiloghiamo dunque il ragionamento che ci ha condotto, dalla prima inversione del circolo nell'antica Grecia fino all'intreccio perverso degli ultimi decenni.

(i) Condizione essenziale per invertire il circolo della conoscenza è una *separazione*: quella dalle condizioni necessarie per sopravvivere e riprodursi. Una separazione, nel caso del lavoro intellettuale, privilegiata. Non coatta, come è invece quella della forza lavoro. Privilegiata ma sempre più lontana, vedevamo anche, dal “mondo della vita”. Sempre più sottomessa (sottomessa *realmente*) ai codici astratti che il lavoro intellettuale è chiamato a valorizzare.

(ii) L'intreccio perverso che prende avvio dal post-fordismo è possibile perché quella stessa separazione che contraddistingueva, dagli inizi, il lavoro intellettuale, finisce per cambiare di segno. Per diventare, da privilegiata, anch'essa coatta: cioè una separazione che costringe il lavoratore della mente a interagire, per poter sopravvivere e lavorare, con strumenti di lavoro – codici informatici – che mai sarebbe in grado, autonomamente, di generare.

(iii) *Gli stessi lavoratori si trovano così, a partire dalla fine del secolo scorso, nel punto di intersezione fra due distinte dinamiche auto-cumulative*. Ciascuna dominata da un polo astratto (conoscenza codificata, valore di scambio); e ciascuna dipendente, per la sua espansione (e quindi per la sua stessa *esistenza*, perché esistenza e espansione, in entrambi i casi, coincidono) da un rapporto concreto con l'azione umana e con la vita.

È opportuno, arrivati a questo punto, fare chiarezza su due punti.

Primo. Nell'intrecciarsi, le due dinamiche non restano le stesse. Non abbiamo più *conoscenza teorica* – scienza pura, “di base”, orientata alla “ve-

⁶¹ Cfr. Modugno (1994).

rità” – da una parte, e, dall'altra, una forma di capitale costretta a risparmiare sulle conoscenze trattandole, prima che come risorsa, come costo da comprimere (capitale industriale). O meglio: queste due dinamiche auto-cumulative “classiche” (scienza di base e capitale industriale) continuano a esistere, proseguono anche oggi, con difficoltà crescenti, nelle rispettive traiettorie. Ma non sono più al centro della scena. Si vanno sempre più marginalizzando. Lasciano il posto a nuovi attori.

Ci troviamo insomma di fronte a due dinamiche auto-cumulative profondamente diverse rispetto a quelle classiche. Una, quella epistemica, ha oggi un fulcro che non è più conoscenza “pura”, disinteressata, orientata alla verità. È al contrario conoscenza *mirata ad altro*. È conoscenza legata a doppio filo con l'imperativo del profitto. È tecnoscienza⁶². L'altra dinamica, l'auto-cumulazione economica, è un capitale che persegue il fine della propria valorizzazione trattando la conoscenza non più come costo,

⁶² È illuminante, a questo proposito, confrontare le riflessioni sull'*ethos* della scienza moderna condotte dal sociologo della scienza Robert K. Merton con la situazione attuale. In *The Normative Structure of Science*, che risale al 1942 (ora in Merton (1973, 267-278)), l'autore individua, per la ricerca scientifica, quattro “imperativi normativi”: 1. *universalismo* (valutazioni indipendenti dall'identità politica, sociale o religiosa di chi effettua la ricerca); 2. *comunismo* (la scoperta come bene collettivo); 3. *disinteresse* (la ricerca è effettuata per il solo bene della conoscenza); 4. *scetticismo organizzato* (nulla è accettato sulla base della mera autorità). Di questi imperativi, nel mondo contemporaneo il secondo e il terzo (*comunismo e disinteresse*) sono sotto attacco in modo evidente. Riguardo al *comunismo*, si pensi al ruolo centrale che giocano, nella ricerca scientifica, proprietà intellettuale e brevetti: più che di un “comunismo delle scoperte”, occorrerebbe parlare di *privatizzazione delle conoscenze*. Analoghe considerazioni valgono per il *disinteresse*, dove l'imperativo sembra in molti casi rovesciarsi in *interesse economico*. Ma a ben vedere anche il primo e il quarto imperativo (*universalismo e scetticismo organizzato*) poggiano oggi su terreni friabili. Per quanto riguarda l'*universalismo*, le attuali competizioni economiche e geopolitiche lasciano presagire *traiettorie divergenti anche in ambito scientifico*: assenza di standard condivisi in ambiti quali la bioingegneria, l'informatica quantistica, la climatologia (una divergenza crescente soprattutto fra Stati Uniti e Cina). Sul quarto imperativo (*scetticismo organizzato*), la minaccia sembra provenire soprattutto dalle intelligenze artificiali. Come vedremo meglio, queste si basano su correlazioni probabilistiche effettuate su quantità di dati talmente elevate da renderle “fuori dalla portata” per le nostre intelligenze “biologiche”; e proprio il *ritmo non umano* con cui le connessioni si espandono rende sempre più difficile sottoporre le *premesse su cui si basano* (gli osservabili, le condizioni iniziali, i paradigmi teorici) al vaglio, come vorrebbe il quarto imperativo, di uno scetticismo organizzato. Il rischio, evidentemente, è che le intelligenze artificiali non facciano che *amplificare* (non criticare: è questa la *ratio* dello scetticismo) i *bias* esistenti; e, con essi, quelli che potremmo ormai pensare come i “nuovi imperativi” della ricerca scientifica: la privatizzazione delle conoscenze e la loro subordinazione a interessi economici e geopolitici.

ma come *risorsa per consolidare rendite e monopoli*. Un capitale in apparenza del tutto dematerializzato. *Cloud capital*, nelle parole di Varoufakis⁶³.

Detto ancora altrimenti:

(i) *Dal punto di vista della conoscenza* si rompe, con l'intreccio perverso, la distinzione canonizzata da Aristotele fra scienze teoriche e scienze *poietiche*. Il sapere che ora cresce auto-cumulativamente intrecciandosi, nelle sue spire, con il capitale, è *conoscenza auto-cumulativa ma non teorica*. È una conoscenza che cresce su se stessa *eppure è pratica*. Non è più separata, autosufficiente, paga, come la metafisica aristotelica, della contemplazione di se stessa.

(ii) *Dal punto di vista del capitale* la trasformazione non è meno dirompente. L'economia delle piattaforme, per come si va delineando, cresce grazie a monopoli, non non alla concorrenza di singoli capitali sul mercato. Va alla ricerca di rendite, si nutre prevalentemente di profitti realizzati altrove.

La condizione per l'esistenza delle piattaforme è infatti il *monopolio su dinamiche di crescita auto-cumulativa di dati*. Un monopolio che consente alle piattaforme di *imporre prezzi dall'alto* (pensiamo ad Amazon), minando così alla radice non solo la tanto sbandierata “libera concorrenza”, ma *il concetto stesso di mercato*. Questa è la prospettiva – che a chi scrive pare plausibile – di chi interpreta quella attuale come un'era “tecno-feudale”: basata non più, come nel capitalismo “classico”, su molti capitali in competizione fra loro ma, almeno in linea di tendenza, su poche piattaforme che riscuotono rendite (in stile, appunto, “feudale”) dai molti capitali impegnati nella missione “classica” di estrarre plusvalore – ma di estrarlo a partire da una posizione, rispetto alle piattaforme, a esse subordinata. In altre parole se: dietro la formazione di un bacino globale di plusvalore si cela sempre – oggi come ieri – *l'utilizzo capitalistico di forza lavoro*, la specificità dell'economia attuale sta nella capacità che hanno acquisito le piattaforme (*cloud capital*) di attingere a questo bacino *attraverso l'imposizione di rendite*; cioè senza essere coinvolte direttamente, se non in minima parte, nella generazione del bacino di plusvalore da cui attingono⁶⁴.

Secondo punto. I due sistemi si intrecciano, ma non si riducono uno all'altro. Hanno in comune un'attività vitale: l'appropriazione di conoscenza contestuale (quella dei lavoratori della mente). Ma i loro risultati specifici – ricchezza astratta e conoscenza codificata – sono di natura diversa. Non si toccano. *La conoscenza codificata, infatti, non è denaro*. Cioè è

⁶³ Varoufakis (2023).

⁶⁴ Cfr. Foley (2013), Durand (2020), Varoufakis (2023).

diversa dall'oro, o dal petrolio, e in generale da tutti i beni "rivali nell'uso" (le merci il cui consumo riduce la quantità disponibile per il consumo di altri). Diversamente da questi beni, è *non-rivalrous*: se la mia conoscenza la usi anche tu, io non perdo nulla. Detto diversamente: *la conoscenza codificata in forma digitale è strutturalmente abbondante*. E quindi, proprio per questo, è *fuori dal mercato*: in assenza di correttivi tecnici e giuridici che la rendano artificialmente scarsa, non ha senso attribuirle un valore⁶⁵. E, vedendola dall'altro lato: saremmo ingenui, come cultori di Marx, se credessimo che il valore di scambio sia *codice*; che il capitale (una relazione sociale) si possa ridurre a *bitcoin*.

Insomma: i due sistemi non coincidono nei loro *output*. Agiscono però all'unisono: utilizzano una risorsa condivisa – il lavoro della mente – per produrre risultati diversi: valore di scambio e codice. Hanno punti di contatto, ma questi punti di contatto non si trovano negli esiti astratti (*bit* e denaro) bensì (vedremo ora) nelle fasi intermedie, concrete, dei due cicli: valori d'uso e conoscenze contestuali.

L'aggancio fra le due spirali auto-cumulative ha infatti luogo *quando la conoscenza acquisisce valore d'uso*. E la conoscenza acquisisce valore d'uso – si trasforma in merce – non nella sua forma codificata, ma nella sua forma contestuale. Cioè ogni qualvolta si adatta a usi specifici, e diventa per questo utile, adeguata a una funzione. Pensiamo a riconoscimenti facciali, pubblicità mirata, diagnostica medica, sistemi di puntamento, navigazione satellitare...*sono sequenze di bit che si legano a spazi e a tempi determinati*: solo in questo modo, *essendo utili in un contesto*, i *bit* acquisiscono valore. E quindi stabiliscono un contatto con l'altra spirale auto-cumulativa, quella economica.

Per ribadire: raramente sequenze di *bit* acquisiscono valore *come tali*, nella loro forma astratta; e quando questo avviene è grazie a interventi extra-economici: barriere che vengono erette "artificialmente" per generare, tramite codice legale (norme sulla protezione dalla proprietà intellettuale), oppure codice tecnico (crittografia, obsolescenza programmata) esclusione e monopoli⁶⁶. A dispetto di quanto spesso si sostiene è difficile che *database* siano oggetti di compravendita (merci); è più comune che si vendano "in

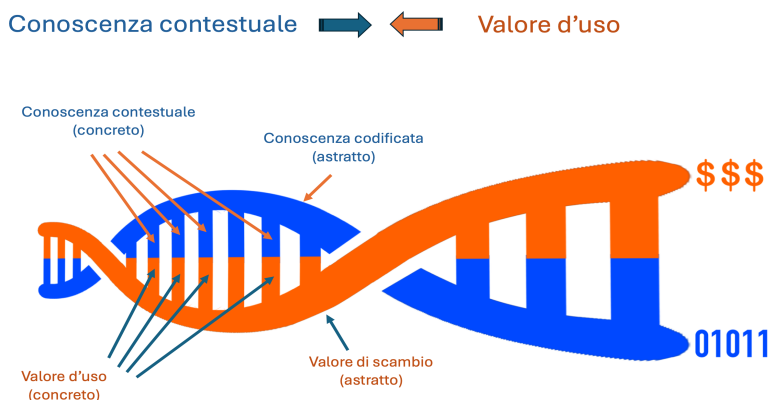
⁶⁵ Se il prezzo di prodotti riproducibili sostanzialmente senza costi (pensiamo a file musicali) si formasse grazie al "libero incontro fra domanda e offerta", l'offerta non potrebbe che tendere all'infinito; e quindi il prezzo di mercato a zero. Sull'insostenibilità delle categorie economiche classiche e neoclassiche nel mondo "digitale", cfr. Mason (20215), Haskel, Westlake (2018).

⁶⁶ Cfr. Pagano (2014), Christophers (2020), Pistor (2021).

toto” le aziende che li producono⁶⁷: che si venda cioè l’intero dispositivo in grado di generare, grazie a cicli di retroazioni positive fra codice e contesto, accumulazione (la “piattaforma”); non i *prodotti codificati* (quasi subito obsoleti) di tale accumulazione.

Può essere utile lo schema qui sotto, che riprende l’immagine del DNA:

«Aggancio» fra i due filamenti



Pensiamo ai “pioli” che uniscono i due filamenti come (dal lato della conoscenza) *conoscenza contestuale* e (dal lato della ricchezza) *valori d’uso*. La conoscenza contestuale cerca l’uso, l’uso cerca la conoscenza contestuale. Valore d’uso e conoscenza contestuale si accoppiano per formare i pioli, così come nel DNA si accoppiano basi complementari. È a causa di questi accoppiamenti (sui rispettivi poli concreti) che le spire elicoidali (i due poli astratti) prendono a ruotare all’unisono, si attraggono, si presuppongono a vicenda.

È importante ribadire che i “pioli” – i bastoncini che mettono in contatto le due spirali – esistono soltanto a partire dall’era attuale: quella dell’intreccio perverso, quella che conosce l’esplosione del *software* e della forza-lavoro mentale. Perché prima le due eliche, se pur condizionandosi, ruotavano indipendentemente una dall’altra. Il punto su cui insistiamo è che fino al fordismo le conoscenze *pratiche* incorporate nei processi di lavoro e nelle merci non erano – come avviene oggi – *fasi intermedie di una spirale di crescita*: dati pronti a rientrare in circolo per produrre nuovi dati a partire da dati. Dinamiche di questo genere erano circoscritte, fino

⁶⁷ The Economist (2016).

al fordismo, alla *teoria*. Mentre le conoscenze pratiche, come abbiamo argomentato, erano il frutto di circolazioni semplici. *Costi da ammortizzare*. Solo oggi l'esito "utile" ("vendibile") in una spirale auto-cumulativa di conoscenze può fungere – e in molti casi funge – da reagente, da *innescare immediato* per crescite ulteriori.

A volte fatichiamo ad accorgercene, perché tutto appare "gratuito": la condivisione su una piattaforma *social*, il suggerimento di un ristorante nelle vicinanze, il ricalcolo del percorso ottimale da casa a lavoro. Però sappiamo che la condivisione del *post* genera nuovi commenti; che la reazione al suggerimento di un ristorante (non importa se negativa o positiva) produce dati sui nostri stili di consumo; che l'ottimizzazione del nostro percorso affina ulteriormente la capacità del navigatore di prevedere spostamenti futuri. Quindi:

(i) Valori d'uso forniti gratuitamente in forma di conoscenza contestuale (la possibilità di condividere *post*, suggerimenti di consumo, indicazioni su come risparmiare tempo) alimentano meccanismi di crescita di conoscenza codificata (che si trasformeranno poi in *nuove* storie, *nuove* correlazioni, *nuove* previsioni).

(ii) Questa crescita consolida la posizione di monopolio delle piattaforme che ci forniscono gratuitamente i valori d'uso. Perché nel mondo delle piattaforme – e in genere delle *reti* – vige la logica dei *rendimenti crescenti*: più aumentano gli utilizzatori, più aumenta *l'appetibilità della piattaforma*⁶⁸; e più aumenta quest'ultima, più aumentano le "barriere all'entrata", cioè *il potere di esclusione* (la base di ogni monopolio) che la piattaforma esercita nei confronti di eventuali competitori⁶⁹.

(iii) La posizione di monopolio delle piattaforme consente a queste ultime di estrarre *rendite* (investimenti pubblicitari, royalty, partecipazione ai fatturati, altro) da *altre aziende*: non tanto da altre piattaforme, quanto *dalle aziende tipiche del "vecchio" capitalismo industriale*—quelle che continuano a vivere dei profitti derivanti dall'impiego di forza lavoro.

(iv) La forza lavoro si trova in questo modo, nei *momenti liberi dal lavoro*, a "chiudere il cerchio" contribuendo *gratuitamente* – e proprio attraverso quei valori d'uso che "gratuitamente" riceve – a perpetuare la crescita auto-cumulativa di conoscenza codificata di cui al punto (i).

Questa apparente gratuità, a ben vedere, fa compiere dunque un salto ulteriore alla *dissimulazione del comando* (il "feticismo del capitale", nelle parole di Finelli–v. sopra, par. 9) che già vedevamo all'opera attraverso il

⁶⁸ Seguendo la "legge di Metcalfe", possiamo pensare che il valore di una rete cresca in proporzione al quadrato degli utilizzatori. Cfr. Metcalfe (2013).

⁶⁹ Cfr. Arthur (1989), Pagano (2014), Baldwin (2016), Haskel, Westlake (2018).

carattere apparentemente oggettivo e neutrale della tecnologia. E per questo non è fuori luogo, a proposito di questo meccanismo, parlare, anche, di *tecno-feudalesimo*. Il servo della gleba riceveva in dono dal signore – da cui dipendeva e che lo proteggeva – la possibilità di coltivare per sé una parte delle terre. Noi riceviamo in dono dalle piattaforme la possibilità di connetterci, per i nostri fini, a quella “mente esterna” che contribuiamo, proprio grazie a questo “dono”, continuamente ad alimentare.

E c'è ancora dell'altro, purtroppo, a proposito di analogie con il mondo feudale. Il valore d'uso che le piattaforme forniscono al “vecchio” capitalismo industriale (ciò che rende possibile alle piattaforme estrarre rendite: punto iii) ha a che fare, essenzialmente, con la *manipolazione dei nostri comportamenti*. Correlazioni statistiche effettuate con quantità sterminate (e sempre crescenti) di dati consentono infatti alle piattaforme “suggerirci” comportamenti (per esempio di acquisto) sempre più mirati. Fino ad arrivare a conoscere, a volte anche meglio di noi stessi, quale sarà la nostra “prossima mossa” (il nostro prossimo acquisto). E dosando, sempre grazie alla “scienza delle correlazioni”, le informazioni che ci vengono somministrate, il passo successivo consiste non più solo nel *prevedere*, ma anche nel *modificare* i nostri comportamenti⁷⁰. È questo – il controllo e la manipolazione delle nostre azioni e dei nostri pensieri – il valore d'uso che le aziende tradizionali, per poter sopravvivere, si trovano costrette ad “acquistare” dalle piattaforme. Ma la manipolazione può essere di qualsiasi natura: non solo comportamenti d'acquisto, anche *politici*. Ecco dunque, con un ritorno, anche qui, a epoche pre-moderne, che i confini fra economia e politica divengono sempre più sfumati.

12. Sui pericoli dell'intelligenza artificiale

Se lo schema concettuale fin qui proposto ha senso, può non essere superflua qualche considerazione conclusiva sui pericoli cui andiamo incontro nell'attuale corsa verso le cosiddette intelligenze artificiali (IA).

La prospettiva che vorremmo adottare si basa ancora sulla distinzione fra conoscenza codificata e conoscenza contestuale. Una distinzione che sottende tutti i ragionamenti portati avanti fin qui e che presenta il vantaggio, come dovrebbe essere ormai chiaro, di non prendere per buone, ma *attraversare*, le distinzioni tradizionali fra conoscenza teorica e pratica, “agire comunicativo” e “agire strumentale”, *Know What* e *Know How*, *Wissen* e *Können*. Distinzioni di fatto superate – qui si vuole sostenere – dalla

⁷⁰ Stiegler (2019), Zuboff (2019), Harari (2024).

realtà di un intreccio perverso fra conoscenza astratta e profitto. Un intreccio in cui ciò che realmente conta è la dialettica, in entrambe le spirali, fra un polo astratto (dominante) e un polo concreto (subordinato) – da cui appunto la centralità, *proprio a partire dall'oggi*, della distinzione fra *codice* (il polo astratto) e *contesto* (il polo concreto).

Il tema è questo: può una dinamica in cui la conoscenza codificata si nutre, per crescere, di conoscenza contestuale, proseguire realmente senza limiti? Non c'è il rischio di arrivare a un punto in cui *tutto è già codificato*? In cui si sono cioè esauriti tutti i contesti – gli ambienti naturali, viventi, concreti – ancora da codificare?

A ben vedere un tema analogo si pone per il capitale. Se la crescita senza limiti di valore astratto si fonda sull'utilizzo, da parte del capitale, di forza lavoro (la fase concreta, viva, necessaria per alimentare la produzione di valore astratto), non arriverà un momento, in questa dinamica di continua espansione, in cui si esaurisce nuova forza-lavoro da mettere al lavoro? Nel terzo libro del *Capitale* Marx individua proprio in questo senso un *limite* all'accumulazione. Questo limite è per Marx “il numero di giornate lavorative che possono essere sfruttate simultaneamente”, ovvero “*la giornata lavorativa complessiva*”⁷¹. E tutta l'argomentazione di *Das Kapital* è volta a mostrare come in assenza di *controtendenze* la dinamica interna del capitale *spinge a ridurre* – non ad aumentare – la giornata lavorativa complessiva. Spinge cioè a rimpiazzare continuamente lavoro con macchine. E spinge quindi a scontrarsi, proprio per questo, contro questo *limite* (la giornata lavorativa complessiva) all'accumulazione. Spinge insomma alla crisi.

Se vale l'analogia, si può sostenere che *il limite all'accumulazione di conoscenze codificate consista nella disponibilità di contesti ancora da codificare*. E che, visto che la dinamica auto-cumulativa spinge a codificare *tutti* i contesti “vergini” incontrati (quindi a esaurirli), possiamo pensare anche in questo caso a una spinta interna verso la crisi. Cioè al “prosciugamento” dei contesti. Perché, per ripetere: ovunque vi sia un contesto non ancora codificato vi sarà una spinta a trasformarlo in codice aggiuntivo. E questa spinta, nella nostra era, “si raddoppia” – questo è l'intreccio perverso. Proviene infatti *da entrambe* le spirali. *Anche da quella economica. Perché automatizzare – la tendenza interna al capitale a espellere forza lavoro – vuol dire, nei fatti, codificare*. E oggi si codificano non più solo movimento e energia, come avviene da fine '700, ma anche segmenti sempre più ampi del lavoro mentale. Quindi insomma: per entrambe le spirali sono all'opera spinte interne a minare le basi della propria crescita. I rispettivi poli concreti –

⁷¹ Marx (1980b, 472).

“contesti disponibili” e “giornata lavorativa totale” – hanno una tendenza a venire, per la dinamica stessa delle due accumulazioni, prosciugati.

Certo, esistono contro-tendenze. Lato economico – è uno dei tanti esempi –rimandare la crisi è possibile se segmenti sempre nuovi della popolazione lasciano le campagne per andare a ingrossare le fila del lavoro salariato. *Aumentando* così “la giornata lavorativa totale”. È la storia della Cina degli ultimi trent’anni. Oppure esistono modi più sofisticati, quale quello appena ricordato di automatizzare, e quindi mirare al plusvalore *relativo*.

E nel caso dei contesti? È possibile rigenerare i contesti che si assottigliano? Esistono *contro*-tendenze alla spinta interna della spirale epistemica a prosciugare il sapere contestuale che codifica? Data la definizione qui proposta di *codice*, sembrerebbe di sì. Perché, sappiamo, *ogni codice, per avere senso, deve tornare al contesto*. O meglio ogni codice trasforma i contesti che incontra, e trasformandoli ne genera di nuovi, crea contesti dipendenti da codici ma comunque integrati nella vita, e quindi *sensati*. Nuove *nicchie ambientali*, potremmo dire, che nel caso dei codici sono *nuovi contesti da codificare*. E questo avviene, abbiamo visto, ben prima dell’attuale intreccio perverso. Il diritto romano rende possibili scambi e transazioni prima impensabili, *e quindi a nuovi contesti*, passibili essi stessi di codificazione. Oppure: una volta che si possa fare affidamento, grazie al tornio, su una standardizzazione delle forme, nascono nuove possibilità di decorare. Possibilità anch’esse codificabili. E così via: scrittura, geometria, numeri arabi, stampa, strumenti di misura. E poi telegrafi, telefoni cellulari, e-mail, *whatsapp*: ogni nuovo mezzo di codificazione trasforma forme di vita e trasformandole ne crea di nuove. Nuovi sottointesi, nuovi comportamenti, nuove regole informali...che diventeranno, essi stessi – è solo questione di tempo – nuovi *oggetti di codificazione*. *È come se ad ogni nuova codificazione si spostasse più avanti il confine fra codice e contesto*. “Più avanti” nel senso di più lontano dal mondo della vita. Ma “più avanti” anche nel senso che non si arriva mai a una codificazione integrale. Il contesto si rigenera. Non si arriva mai all’utopia del “metaverso”.

Così, almeno, in apparenza. Ci si può infatti domandare, provocatoriamente, se le cose siano così *anche* con le IA. O se invece le IA non rappresentino una rottura, una rottura che deve portarci a riflettere su pericoli inediti.

Cosa sono le IA? Da un lato, sono semplicemente forme – le ultime in ordine di apparizione – di *capitale fisso*. Possiamo pensarle in analogia alle *macchine che producono macchine*. Macchine che sostituiscono forza lavoro e sono prodotte esse stesse da macchine, quindi senza lavoro. Nel nostro

caso il *software*, che sostituisce facoltà mentali (calcolo logico, memoria, capacità di apprendere e correlare) è prodotto esso stesso da *software*, quindi senza lavoro mentale, senza sapere contestuale.

Ma come avviene questa produzione automatica di codici? Sappiamo che la chiave sta nei dati. L'IA odierna è figlia del passaggio da *sistemi esperti* al cosiddetto *deep machine learning*. Mentre i primi applicavano regole astratte elaborate da programmatori umani a situazioni ed esempi di vita reale, il *deep machine learning* (decollato, a partire dagli anni '10, grazie a nuove unità di elaborazione grafica) va nella direzione opposta: parte da esempi per poi procedere, autonomamente, alla creazione di regole. Si tratta di un'inversione fondamentale. Se nei sistemi esperti il *software* era creato da programmatori e veniva poi applicato a casi concreti, il *deep machine learning* parte da casi concreti per poi procedere, attraverso le cosiddette reti neurali, alla creazione di software. Un procedere che si può definire *abduittivo*, come quello umano e animale: *si parte da esempi* e poi, per prova ed errore, per affinamenti progressivi, si azzardano invarianti, forme e regolarità sottostanti. Solo che mentre gli esempi da cui partono i processi abduittivi *viventi* sono legati in modo essenziale e indissolubile a tempo, spazio e azione, nulla vieta che gli esempi di cui si nutrono le reti neurali – i *big data* – rescindano completamente ogni legame con la vita. E quindi con il *senso*. È vero che i *big data* hanno componenti contestuali. Indicano tempi, luoghi, persone o oggetti specifici – o direttamente, oppure attraverso i *metadati*. Però a differenza degli esempi umani, i dati di cui si alimentano le macchine entrano in circolo *già astratti e già codificati*: sotto forma di *QR code*, *output* provenienti da sensori, *bot*, *cookies* – non registrazioni innocue di vita e di azioni. *Cioè nulla impedisce che questi dati siano sintetici: il risultato essi stessi di precedenti cicli di produzione artificiale di dati attraverso dati.*

Prendiamo un qualsiasi software di traduzione. Funziona grazie a una miriade di esempi che in origine *hanno senso in un contesto*. Quanti di questi esempi “contestuali” sono già oggi il risultato di traduttori artificiali? E questo vale ovviamente per ogni ambito in cui si adopera il *deep machine learning*. I dati potevano forse essere generati da soggetti vivi *in origine*, ma cosa impedisce che i modelli stessi generino, in modo auto-riflessivo, i dati che saranno utilizzati per “addestrarli”? Cosa impedisce che i *large language models* divengano *modelli autofagi*, modelli che si nutrono dei propri stessi dati? In altre parole: la nuova frontiera è quella di un'accumulazione basata

su esempi che provengono non solo (e non tanto) da contesti umani, ma da cicli di accumulazione precedente⁷².

In questo senso, le IA non sono solo capitale fisso. *Sono anche e soprattutto sistemi pensati per eliminare il passaggio intermedio, concreto, vivente, che sta alla base di entrambe le dinamiche auto-cumulative.* Le IA si avvicinano in questo senso all'utopia capitalistica di un sistema in grado di auto-valorizzarsi senza doversi "sporcare le mani" nel rapporto con il lavoro. Un sistema che magicamente si valorizza non attraverso lavoro vivente, ma attraverso rendita. E, vista dal versante epistemico: un sistema in cui la conoscenza cresce non più da codice a contesto a codice, ma direttamente da codice a codice, senza passare per una fase intermedia viva.

Ma se da un lato Marx identifica la "giornata lavorativa totale" come il limite ineludibile per la valorizzazione del capitale, dall'altro fornisce un'analisi molto sofisticata (anche se purtroppo incompleta) di una forma di capitale che può andare oltre questo limite, generando denaro da denaro senza "sporcarsi" le mani con il lavoro. Questa forma di capitale è il "capitale produttivo d'interesse", una "fonte misteriosa, e che da se stessa crea l'interesse, il suo proprio accrescimento [...] denaro che genera denaro, senza che in questa forma sussista più nessuna traccia della sua origine", nelle parole di Marx⁷³. Una forma di capitale che ben conosciamo, e che negli ultimi decenni è esplosa: debito pubblico, prodotti finanziari, derivati sempre più complessi, debiti privati, e così via⁷⁴. Forme di capitale che non possiamo liquidare solo come semplici degenerazioni. Con buona pace di chi addebita tutti i mali al *solo* capitale finanziario, queste forme hanno *una funzione essenziale* per tenere in piedi il sistema. *Perché senza credito non è possibile sincronizzare i tempi di rotazione del capitale.* Per rientrare di alcuni investimenti sono necessari decenni; per altri è questione di ore. Gli investimenti in macchinari e infrastrutture – cioè il cuore della produzione industriale – sarebbero inconcepibili senza un "sistema del credito", quindi senza capitale finanziario. Insomma non possiamo pensare a un capitale industriale "buono" e a una finanza "cattiva". Non esiste l'uno senza l'altra.

Però è vero che dietro l'angolo c'è sempre, con il capitale finanziario, l'illusione di potersi liberare dal vincolo della "giornata lavorativa totale" – cioè della *valorizzazione tramite lavoro*. Ecco che il capitale "finanziario" può diventare molto rapidamente capitale *fittizio* (questo è il termine

⁷² Cfr., in questo senso, Shumailov et al. (2023), Gambetta et al (2025), Lasségue, Longo (2025, 185-251).

⁷³ Marx (1980b, 464).

⁷⁴ Per letture "marxiane" del capitale finanziario, cfr. De Brunoff (1976), Harvey (1982), Durand (2017).

adoperato Marx). Diventare cioè mera *promessa di valorizzazione*, senza legami reali di proporzionalità con la “giornata lavorativa totale”—quindi senza legami con la *possibilità di mantenere la promessa* (di valorizzazione). E una volta che si scopre quanto è facile “allungare la mano nel futuro” per afferrare più valore di quanto potrà mai essere prodotto, *non c'è limite alla crescita di capitale fittizio*. Se la mano si può allungare, non c'è ragione per non farlo. E come ben sappiamo, non c'è neppure limite alla violenza dei crolli che si possono verificare quando il sistema finisce, periodicamente, per fare i conti con i propri limiti reali. Non sappiamo esattamente quando e dove. Ma che crolli si verificheranno, purtroppo, è una certezza.

Si può forse ragionare in modo analogo per le IA. Il capitale fittizio nasce dal capitale finanziario quando il capitale finanziario *va oltre* la sua funzione. Quando la nostra metaforica “manina” si allunga senza freni, come quella di un bambino nel barattolo di nutella. Allo stesso modo: nulla vieta che le intelligenze artificiali *vadano oltre* la funzione di capitale fisso (quello che serve ad automatizzare la codificazione di sempre più contesti) per perdere ogni legame di proporzionalità con i contesti di vita (presenti o futuri) che potranno mai essere generati. Nulla vieta che le IA diventino quindi produzioni, proprio per questo, di *conoscenze fittizie*. Conoscenze estraniare completamente dal *senso*—e quindi insensate. Perché il rischio — almeno questo è il dubbio che qui si vuole avanzare — è che la produzione “da codice a codice” possa avvenire con una velocità tale (saltando talmente tanti passaggi) che i suoi frutti possono apparire come *prodotti magici*. Conoscenze “rivelate”, da prendere a scatola chiusa...e quindi con confini incerti fra senso e non senso, verità e menzogna, *news* e *fake news*.

Ciò che sembra evidente è che di queste conoscenze abbiamo perso completamente ogni traccia dei *passaggi intermedi* con i quali vengono generate. Abbiamo perso ogni traccia della relazione essenziale con il tempo, che è alla base del *senso*. Queste conoscenze sono generate quasi all'istante, con innumerevoli passaggi *non contestuali*, e poi semplicemente presentate, appunto “magicamente”: prendere o lasciare. Il rischio associato all'impossibilità di accedere ai passaggi intermedi potrebbe essere dunque, purtroppo, quello di un “crollo della ragione”: un mondo in cui potrebbero tornare prepotentemente a prevalere, come già è accaduto in passato, magia, fede e sciamani.

Bibliografia

- Arthur W. B. (1989), *Competing Technologies, Increasing Returns, and Lock-In by Historical Events*, "The Economic Journal" 99, 394: 116-131.
- (2009), *The Nature of Technology. What It Is and How It Evolves*, London: Penguin.
- Baldwin R. (2016), *The Great Convergence. Information Technology and the New Globalization*, Cambridge MA: Harvard Univ. Press.
- Boyd R., Richerson P.J. (1985), *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago: University of Chicago Press.
- Brancaccio E., Giammetti R., Lucarelli S. (2022), *La guerra capitalista. Competizione, centralizzazione, nuovo conflitto imperialista*, Milano: Mimesis.
- Burkett R., Nelson, G.C. (2001), *Ceramics: A Potter's Handbook 6th Edition*, Fort Worth, Texas: Wadsworth.
- Cabanac G., Labbé, C. (2021). *Prevalence of nonsensical algorithmically generated papers in the scientific literature*, "Journal of the Association for Information Science and Technology", 72, 12: 1461–1476.
- Caffentzis G. (2013), *Letters of Blood and Fire. Work, Machines and the Crisis of Capitalism*, New York: Autonomedia.
- Christophers B. (2020), *Rentier Capitalism. Who Owns the Economy, and Who Pays for It?*, London: Verso.
- d'Auria L. (1998), *Valorizzazione capitalistica e crescita della conoscenza*, in Cillario L., Finelli R. (a cura di), *Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica*, Roma: Manifestolibri, 87-120.
- (2024), *Knowledge Accumulation and Artificial Intelligence: A Marxian Perspective*, in "Philosophy World Democracy", March 2024, online: <https://www.philosophy-world-democracy.org/articles-1/knowledge-accumulation-and-artificial-intelligence-a-marxian-perspective>.
- Dawkins R. (1986), *The Blind Watchmaker. Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*, New York: Norton & Co.
- de Brunhoff S. 1976, *Marx on Money*, New York: Urizen Books.
- Dennett D. (2017), *From Bacteria to Back and Back. The Evolution of Minds*, New York, London: Norton.
- de Solla Price D. (1963), *Little Science, Big Science*, New York: Columbia Univ. Press.
- Detienne M. (a cura di) (1988), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma - Bari: Laterza.
- Diamond J. (1997), *Guns, Germs and Steel. A Short History of Everybody for the Last 13,000 Years*, London: Vinatge.

- Di Bernardo B., Rullani E. (1990), *Il management e le macchine. Teoria evolutiva dell'impresa*, Bologna: Il Mulino.
- Dunbar, R. (1998), *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Harvard: Harvard Univ. Press.
- Durand C. (2017), *Fictitious Capital: How Finance is Appropriating Our Future*, London: Verso.
- (2020), *Technoféodalisme: Critique de l'économie numérique*, Paris: Editions La Découverte.
- Eco, U. (1975), *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani.
- Finelli R. (1987), *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo (saggio su Marx)*, Roma: Bulzoni.
- (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaka Book.
- (2022), *Filosofia e tecnologia. Una via d'uscita dalla mente digitale*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Foley D. K. (2013), *Rethinking Financial Capital and the 'Information Economy'*, "Review of radical political economics", 45, 3: 257-268.
- Gambetta D. et al (2025), *Characterizing Model Collapse in Large Language Models Using Semantic Networks and Next-Token Probability*, "arXiv", 2 February 2025, online: <https://arxiv.org/cs/2410.12341v2>.
- Gamble C., Goblett J., Dunbar R. (2014), *Thinking Big: How the Evolution of Social Life Shaped the Human Mind*, London: Thames & Huston.
- Gille B. (1985), *Storia delle tecniche*, Roma: Editori Riuniti.
- Goody J. (1988), *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Torino: Einaudi.
- Harvey D. (1982), *The Limits to Capital*, Oxford: Basil Blackwell.
- (2005), *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.
- Harari Y.N. (2024), *Nexus. A brief History of Information Networks from the Stone Age to AI*, New York: Random House.
- Haskel J., Westlake S. (2018), *Capitalism without Capital: the Rise of the Intangible Economy*, Princeton: Princeton University Press.
- Havelock E. (1963), *Preface to Plato*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Henig R.M. (2000), *The Monk in the Garden. The Lost and Found Genius of Gregor Mendel, the Father of Genetics*, Boston: Mariner Books.
- Henrich, J. (2004), *Cultural Group Selection, Coevolutionary Processes and Large Scale Cooperation*, "Journal of Economic Behaviour and Organisation", 53: 3-35.

- (2015), *The Secret of Our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating our Species and Making Us Smarter*, Princeton: Princeton University Press.
- (2020), *The WEIRDest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Herrenschmidt C. (2007), *Les trois écritures: langue, nombre, code*, Paris: Gallimard.
- Husserl E. (1961), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Firenze: Il Saggiatore.
- Ivins, W. (1938), *On the Rationalisation of Sight. With an Examination of Three Renaissance Texts on Perspective*, New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Koyré A. (1967), *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino: Einaudi.
- Kuhn T.S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Laland K. (2017), *Darwin's unfinished Symphony: How Culture Made the Human Mind*, Princeton: Princeton Univ. Press.
- Landes D.S. (1969), *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lasségue J., Longo G. (2025), *L'empire numérique. De l'alphabet à l'IA*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Latour B., Woolgar S. (1979), *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Latour B. (1986), *Visualisation and Cognition: Thinking with Eyes and Hands*, in «Knowledge and Society», Volume 6, 1-40.
- Longo G. (2021), *Matematica e senso*, Milano: Mimesis.
- Leroi-Gourain A. (1964), *Le Geste et la Parole I: Technique et Language*, Paris: Albin Michal.
- Lévi-Strauss C. (1964), *Il pensiero selvaggio*, Milano: Il saggiatore.
- Lloyd G.E.R. (1979), *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MacCready P. (1999), *An Ambivalent Luddite at a Technological Feast*, in «Designfax», August.
- Martinet A. (1988), *Sintassi generale*, Bari: Laterza.

- Marx K. (1969), *Il Capitale: Libro I, Capitolo VI inedito*, Firenze: La Nuova Italia.
- (1976), *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (“Grundrisse”), Torino: Einaudi.
- (1980 a), *Il Capitale. Libro 1*, Roma: Editori Riuniti.
- (1980 b), *Il Capitale. Libro 3*, Roma: Editori Riuniti.
- Mason P. (2015), *Postcapitalism. A Guide to Our Future*, London: Penguin Random House.
- Mead G.H. (1934), *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviourist*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Merton R.K. (1973), *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Metcalfe R.M. (2013), *Metcalfe's law after 40 years of Ethernet*, “Computer”, 46, 12: 26-31.
- Modugno E. (1994), *Grundrisse postfordisti*, in “Derive e approdi”, 2/3: 13-19.
- Montalban M., Frigant V., Jullient B. (2019), *Platform Economy as a New Norm of Capitalism—a regulationist programme*, “Cambridge Journal of Economics”, 43, 4: 805-824.
- Morozov E. (2022), *Critique of Techno-Feudal Reason*, “New Left Review”, 133/134: 89-126.
- Muhlmann H. (2022), *La natura delle culture. Bozza di una teoria genetica della cultura*, Milano: Mimesis.
- Neugebauer O. (1969), *The Exact Sciences in Antiquity*, New York: Dover Publications.
- Noble D. (2017), *Dance to the tune of life. Biological relativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Noble R., Noble D. (2018), *Harnessing stochasticity: How do organisms make choices?* “Chaos”, 28: <https://pubs.aip.org/aip/cha/article/28/10/106309/1051685/Harnessing-stochasticity-How-do-organisms-make>
- Ong W. (1986), *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna: Il Mulino.
- Pagano U. (2014), *The Crisis of Intellectual Monopoly Capitalism*, “Cambridge Journal of Economics”, 38, 6: 1409–29.
- Panzieri R. (1961), *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, “Quaderni rossi”, 1: 53–72.
- Pasquinelli M. (2023), *The Eye of the Master. A Social History of Artificial Intelligence*, London, New York: Verso.

- Peirce, C. S. (1958), *Collected Papers. Vol. 2*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pistor K. (2021), *Il codice del capitale. Come il diritto crea ricchezza e disuguaglianza*, Roma: Luiss University Press.
- Renn J. (2020), *The Evolution of Knowledge, Rethinking Science for the Anthropocene*, Princeton: Princeton University Press.
- Schlegel J. (2023), *The World of Steel: On the History, Production and Use of a Basic Material*, New York: Springer.
- Shumailov I. et al. (2023), *The Curse of Recursion: Training on Generated Data Makes Models Forget*, "arXiv", 27 May 2023: <https://arxiv.org/abs/2305.17493>.
- Stiegler B. (2019), *La società automatica. 1 L'avvenire del lavoro*, Milano: Meltemi.
- Stringer C., Andrews P. (2011), *The Complete World of Human Evolution*, London: Thames & Hudson.
- The Economist (2016), *Fuel of the future, data is giving rise to a new economy*, May 6th.
- Tomasello M. (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tomba M. (2011), *Strati di tempo*, Milano: JakaBook.
- Varoufakis Y. (2023), *Technofeudalism. What Killed Capitalism*, London: Penguin.
- Vercellone C. (2007), *From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism*, "Historical Materialism", 15, 1: 13-36.
- Vernant J.P. (1976), *Le origini del pensiero greco*, Roma: Editori Riuniti.
- Zuboff S. (2019), *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London: Profile Books.

Matteo Cavalleri, Francesco Cerrato (a cura di), *La battaglia delle idee. Il Partito comunista italiano e la filosofia nel secondo dopoguerra*, Roma: Sossella Editore, 2024

Silvestre Gristina

In *Lenin e la filosofia* [L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, a cura di F. Madonia, Jaca Book, Milano 1972], Louis Althusser, dando voce al suo ‘Lenin’, scrive che “se tutta la storia della filosofia non è altro che la rifrittura d’argomenti in cui si consuma una sola e unica lotta, la filosofia è semplicemente lotta di tendenze, quel ‘*Kampfplatz*’ di cui parlava Kant, ma che ci getta allora nella soggettività pura e semplice delle lotte ideologiche” (Althusser 1972, 39). Tuttavia, a volere seguire il ragionamento di Althusser, dovrebbe essere piuttosto la *storia della filosofia* ad essere il ‘campo di battaglia’ sul quale è possibile registrare i ‘posizionamenti’ della filosofia. È la conseguenza della “risposta selvaggia” (Althusser 1972, 45) del Lenin di Althusser, contenuta nella “tesi celebre e, bisogna pur dirlo, per molti scandalosa, della presa di partito in filosofia” (Althusser 1972, 45). Una tesi che, secondo Althusser, suona “come una parola d’ordine *direttamente* politica in cui partito starebbe a significare partito politico, partito comunista” (Althusser 1972, 45), ma che in realtà è più di una semplice parola d’ordine, è un concetto. In fondo, la tesi della presa di partito è la constatazione del fatto che ogni filosofia è una filosofia “situata”, per quanto nel suo situarsi dichiara esattamente di non avere intenzione di prendere partito. In questo risiederebbe la contraddizione fondamentale di ogni filosofia o, meglio, il carattere intrinsecamente ideologico della filosofia speculativa: il fatto che alla “*denegazione teorica della propria pratica*” (Althusser 1972, 46) corrispondano “*giganteschi sforzi per registrare questa denegazione in discorsi coerenti*” (Althusser 1972, 46).

La storia del rapporto tra il Partito comunista italiano e la filosofia è la storia di un rapporto immanente, la storia di una grande presa di partito della filosofia in un determinato ‘campo di battaglia’ che si compone di due traiettorie convergenti: la storia della politica e la storia della filosofia

* Università di Ferrara (silvestre.gristina@unife.it; ORCID: 0009-0005-5814-7034).

italiane dal Secondo dopoguerra al crollo dell'Unione Sovietica. Il volume collettaneo *La battaglia delle idee. Il Partito comunista italiano e la filosofia nel secondo dopoguerra*, curato da Matteo Cavalleri e Francesco Cerrato, indaga la storia complessa di questa presa di partito della filosofia, alla quale corrisponde – per così dire – una ‘presa di filosofia’ del partito. Infatti, scrivono i curatori, “il rapporto con la filosofia investe [...] propriamente la dimensione ontologica ed epistemologica del Partito che vuole essere, a un tempo, superamento e inveramento della stessa filosofia, assumendo il compito di rendere realtà concreta ciò che fino a quel momento era stato solo pensato” (10). Si tratta della vocazione del Partito di realizzare politicamente il sapere filosofico, producendo una trasformazione delle condizioni sociali esistenti e ponendo le condizioni di possibilità per una nuova umanità. Il problema che il volume si pone è – per ammissione dei curatori – “genuinamente storico-filosofico” (10) e consiste nel ricostruire il ruolo del Pci nella storia della filosofia italiana, attraverso le due prospettive anticipate: lo sguardo del Pci sulla filosofia e lo sguardo di filosofi e filosofe sul Partito. Tuttavia, nonostante “il volume non present[i] una tesi interpretativa unitaria” (9) e nasca, piuttosto, dal dialogo di studiosi e studiose che condividono “la convinzione che il rapporto tra il Pci e la filosofia sia immanente e, soprattutto, necessario” (9), dal lavoro collettivo risulta evidente che il ‘problema’ di cui sopra non sia solamente un problema storico-filosofico, ma il problema *dello* ‘storico-filosofico’, o lo ‘storico-filosofico’ *come* problema. Con ciò, si intende mettere in rilievo il fatto che il rapporto tra Pci e filosofia non sia soltanto oggetto della storia della filosofia, ma che proprio il renderlo oggetto di tale sapere riveli il fatto che il problema della storia della filosofia sia consustanziale al prodursi del rapporto stesso. Questo implica che, nel rapporto biunivoco tra Pci e filosofia, sia presente un terzo elemento che ne definisce termini: la storia. La conseguenza di questo intreccio è, quindi, che la *storiografia* rientri nell’arsenale polemico del Partito schierato nel *Kampfplatz* e che, allo stesso modo, anche la ricostruzione storiografica divenga strumento *politico* messo in funzione all’interno del Partito *in quanto* campo di battaglia, nelle tensioni tra correnti interne e tentativi di riconfigurazione.

In fondo, l’atto di ‘seconda nascita’ del Partito dopo la fine della Seconda guerra mondiale è accompagnato dalla creazione di un vero e proprio canone storico e storico-filosofico. Il contributo di Giulia Bassi, *Storia e storicismo nel pensiero comunista del dopoguerra. Una riflessione sul Togliatti di “Rinascita”* – che apre la prima parte del volume, *Il Pci e la filosofia*, così come la prima sezione *Organizzazione e cultura* – mette in luce come il problema del Partito “togliattiano” fosse proprio quello della ri-narrazione

del passato, cioè della creazione di un discorso sulla storia, e come proprio a partire da Togliatti venga data una torsione specifica alla costruzione della storia, tanto da poter parlare di una “mobilitazione narrativa” (18): l’attivazione della riflessione sul passato come pratica di lotta politica e la narrazione del passato come strumento di legittimazione politica di una serie di svolte e transizioni. A partire da questi elementi, Bassi sottolinea 1) come “la storia, la rinarrazione del passato, e la costruzione di un racconto che sostenesse una memoria collettiva comunista [...] abbiano funzionato da architravi logico-narrativi nella costruzione e nel rafforzamento della leadership di Togliatti entro una linea di successione diretta con Gramsci” (21); 2) come questi elementi siano serviti a mantenere l’immagine di partito rivoluzionario e classista all’interno del nuovo assetto costituzionale italiano, pluralista, interclassista e democratico (cfr. 22) e, infine, 3) come questi elementi fossero funzionali a creare uno sostrato comune finalizzato al progetto di massificazione del Partito (cfr. 23). Per queste ragioni, al cuore del programma educativo del partito vi era una specifica visione della storia e un’educazione allo studio della storia come propedeutica alla prassi politica. Questa storia del Partito venne costruita su due vettori: attraverso una nuova periodizzazione fondata sulla storia italiana e la definizione di un canone della filosofia marxista italiana Labriola-Gramsci, a matrice storicistica, due traiettorie che garantivano una chiave continuista e nazionale alla narrazione della storia del partito. Rispetto a questi ultimi elementi, Bassi mette in luce come, tra gli strumenti privilegiati di questa costruzione storiografica e, al tempo stesso, di applicazione politica di questa narrazione era la rivista “Rinascita”, in cui appariva l’iconica rubrica “Battaglia delle idee”, luogo in cui, attraverso recensioni e note critiche, si costruiva “in negativo” l’identità del Partito.

Con questo *incipit*, vengono fornite le coordinate a partire dalle quali si sviluppa la storia del rapporto tra Filosofia e Partito, ma anche l’articolazione dell’intero volume. La narrazione della storia del Partito e del proprio canone filosofico avviate dal periodo “togliattiano” tracciano, infatti, la linea di demarcazione con la quale gli intellettuali comunisti dovettero inevitabilmente confrontarsi per tutta la storia del Pci, sia fossero essi chiamati a rinsaldare il canone, sia fossero – al contrario – chiamati ad un gesto innovativo che comprendesse uno spostamento dall’asse. Un caso emblematico di confronto con il ‘canone’ del Partito fu quello portato avanti da Rossana Rossanda, oggetto del contributo di Alessandro Barile, *L’egemonia perduta. Rossana Rossanda e la politica culturale del Pci negli anni Sessanta*. Negli anni Sessanta, Rossanda cercò di innovare la politica culturale del Partito, nel tentativo di ristabilire quella che Barile definisce l’“egemonia

perduta” (39) del Pci; perduta a causa dell’incapacità del Partito di evolversi come mediatore culturale nel periodo di massima esplosione dell’industria culturale di massa. In questo contesto, fin dal dicembre 1962, quando venne nominata responsabile della politica culturale del Pci da Togliatti, Rossanda avviò un processo di riconfigurazione del canone storico-filosofico che aveva definito la politica culturale del Partito. Come *pars destruens* della nuova politica culturale, Rossanda si pose l’obiettivo di “verificare nuovamente lo storicismo come linea politico-ideologica dominante nel Partito” (46), attraverso l’articolazione di una “critica dello storicismo di derivazione crociana che costituiva, a suo dire, un limite di fondo della capacità conoscitiva e valutativa dei cambiamenti sociali (e di pensiero) che si stavano verificando nel paese” (46). A questa critica, Rossanda connesse l’introduzione di elementi allogenici rispetto al canone filosofico del Pci, operazione che può essere considerata la *pars construens* della sua politica culturale, tramite la quale diede “riconoscimento e visibilità (soprattutto nel Partito) a quei filoni di pensiero critico europeo presenti nel marxismo milanese, più in grado – in quel determinato frangente di mutazione e rinnovamento – di dialogare con le correnti culturali, artistiche e scientifiche che si stavano affacciando nella società italiana che il comunismo nazionale aveva difficoltà a decifrare” (46).

Rispetto ai problemi appena sollevati, se Rossanda aveva cercato di innovare il canone del Partito e la sua autonarrazione, Enrico Berlinguer cercò di recuperarne le coordinate fondative: entrambi casi esemplari di “politiche della filosofia” (53), come emerge dal contributo di Giulio Azolini, *Il Pci di Berlinguer e le politiche della filosofia*. Si tratta certamente di politiche della filosofia, ma anche di ciò che potrebbero essere definite *Politiche della storia della filosofia*, cioè di un consapevole esercizio *polemico e politico* della storiografia filosofica sulle tensioni critiche – nel caso specifico – interne al partito. Berlinguer rilancia, infatti, il canone storico-filosofico sfibratosi negli anni Sessanta, recuperando lo storicismo marxista, ormai rinnegato “pressoché *in toto* dalle punte più avanzate della intellettualità comunista” (58), tanto che “nel 1971 ‘Rinascita’ promuove un’inchiesta sulla ricerca marxista in Italia, e l’acquisizione fondamentale [...] è la trasversale critica allo storicismo” (59).

La seconda sezione del volume è intitolata *Tornanti storici* e, spiegano i curatori, “indaga le modalità con le quali il dibattito filosofico all’interno del Pci, o ai suoi margini, si sia strutturato [...] in frangenti storici significativi [...], ove il dibattito politico si è espresso anche e soprattutto attraverso crisi e critiche epistemologico-filosofiche” (11). La metafora del *tornante* è particolarmente felice: in questa sezione si parla, infatti, di curvature e

adattamenti del Partito e del suo canone filosofico alla conformazione accidentata del terreno della crisi, che impone alla linearità del canone delle torsioni, talvolta traumatiche e radicali.

Ne è un primo esempio la crisi del marxismo come storicismo dopo “l’indimenticabile ‘56”, oggetto del contributo di Giulia Dettori, *“Dal marxismo ai marxismi”: Partito e intellettuali in Italia dal 1956 al 1967*, che si esprime nella “perplexità nei confronti di una linea filosofica e culturale (la famosa linea De Sanctis-Labriola-Gramsci) considerata anacronistica e colpevole, come lo era stato l’idealismo, di impedire il confronto con nuove tematiche e con correnti filosofiche dal respiro internazionale” (69). La crisi del canone filosofico del Partito e l’allargamento delle sue maglie aprirono alla possibilità di riconfigurazione di alcuni snodi della “famosa linea”: è il caso dell’emersione, in seguito alla pubblicazione degli scritti gramsciani giovanili, di un “nuovo Gramsci” (72), consiliarista e teorico del ‘controllo operaio’, opposto al Gramsci proposto dagli intellettuali comunisti, teorico dell’egemonia e ‘del moderno principe’. È il segno che il canone storico-filosofico del Pci era sottoposto ad una profonda revisione, che prevedeva la riapertura e la ridefinizione degli anelli di una catena storiografica definita. Allo stesso tempo, allo storicismo cominciarono ad essere contrapposte correnti metodologiche differenti, come quella sociologica o quella scientifico-epistemologica. In contrasto con Gramsci e Labriola come sostenitori dell’autosufficienza del marxismo, intellettuali come Preti, Paci e Timpanaro rivendicavano l’esigenza di pensare il marxismo come un sistema aperto all’ibridazione con altre discipline e correnti filosofiche. In questa direzione, Geymonat – lo si vedrà in maggior dettaglio – iniziò a decostruire la linea genealogica “tradizionale” per opporvi un’interpretazione del marxismo, attento a questioni gnoseologiche ed epistemologiche, facente capo ad un “contro-canone” italiano, rimasto sottotraccia a causa della “tradizione idealistica a cui si era intrecciato il marxismo storicistico” (74-75), che per “aver voluto essere continuat[ore] di Bertrando Spaventa, non [aveva] saputo tenere conto di quel filone scientifico della storia della filosofia [italiana] che va [...] da Leonardo a Galileo e a Cattaneo” (75). Nella stessa direzione rientra la critica di Tronti a Gramsci, che, nel fondare la propria *filosofia della praxis*, non sarebbe riuscito a svincolarsi dalla linea Labriola-Croce-Gentile, ma – come si vedrà – si tratta della generale implosione di un canone, dell’esaurimento della funzione propulsiva e progressiva dello storicismo togliattiano, che fin dalla nomina di Rossanda e, più tardi, con la morte di Togliatti nel 1964 avrebbe portato all’irradiazione di molteplici traiettorie marxiste, sostenute da grandi figure intellettuali come Luporini, Badaloni, Colletti, Della Volpe e gli operaisti. A

questo rifiuto della metodologia storicista, e del canone storico-filosofico ad essa legato, corrispose un rifiuto del concetto tradizionale di “politico” con le sue conseguenze. Gli intellettuali comunisti italiani sembravano, infatti, avere compreso come allo storicismo e all’idealismo corrispondesse un’idea classica di “politico”, corredata di un partito come avanguardia, chiamata ad egemonizzare le classi subalterne secondo il modello dell’introduzione di coscienza politica dall’esterno e “dall’alto”; mentre ad una critica dello storicismo e alla configurazione di un marxismo contro-canonico – sociologico e scientifico – corrispondeva la valorizzazione materialistica delle pratiche sociali nella loro mobilitazione e organizzazione spontanea “dal basso”.

Lo scompaginamento del canone dell’unico “marxismo aprì – in concomitanza con altri momenti chiave della storia mondiale – a nuove traiettorie e ibridazioni. Ne è un primo esempio rilevante l’apertura, a partire dall’inizio degli anni Sessanta, del marxismo nei confronti della prima teoria critica della Scuola di Francoforte e, nello specifico, con la filosofia di Herbert Marcuse. Quest’ultimo argomento è oggetto del contributo di Fiammetta Balestracci, *Il Partito comunista italiano e Herbert Marcuse: il dialogo a distanza nell’anno degli studenti*, che mette in rilievo come il “tornante storico” dell’insorgenza del movimento studentesco sessantottino avesse chiamato gli intellettuali del Partito a confrontarsi in modo sistematico con il pensiero marcusiano, il quale, pur non avendo messo in discussione la linea politica del Partito, si era affermato come un “terreno di confronto ineludibile per gli intellettuali del Pci impegnati nel dibattito sul marxismo” (105). Un altro esempio di torsione interna alla linea marxista del Partito è esposto nel bellissimo contributo di Carlotta Cossutta, *Vedove di Lenin o figlie di Irigaray? Il Partito comunista e il femminismo tra emancipazione e liberazione*, nel quale viene messo in evidenza come “negli anni ’80 si sia prodotto un incontro tra donne comuniste e femminismo della differenza sessuale che ha scompaginato la relazione con il Partito” (106). Si trattò di una ridefinizione del canone del Partito, dovuta all’intreccio tra prospettive e la conseguente emersione di un “doppio sguardo: verso il passato, riconoscendo la genesi dell’oppressione femminile come peculiare e fondativa, o come una tra le diverse oppressioni; e verso il futuro, immaginando un mondo in cui ci sia spazio per la differenza femminile o, invece, uno in cui sia possibile *abolire il genere*” (124).

Questi “tornanti” sono prime forme di disarticolazione o rivolgimento interno alla linea filosofica e storico-filosofica del Partito, dovute per lo più all’urto del piano filosofico con quello materiale degli eventi storici e dell’insorgere di movimenti sociali con rivendicazioni sinergiche con le

istanze del Partito e, al contempo, eccedenti la configurazione canonica del programma comunista. La seconda parte del volume, *Intellettuali, filosofia e Pci*, è dedicata ai filosofi e alle filosofe che hanno contribuito all'evoluzione del quadro teorico del Partito. La prima sottosezione è significativamente intitolata *Traiettorie marxiste*. Se la prima sottosezione era stata dedicata alla "costituzione", all'integrazione o alla restaurazione del canone, la seconda sottosezione a sconvolgimenti e aperture, la terza sembra prendere le mosse dal problema della proliferazione di "marxismi", seguita alla messa in discussione del canone del marxismo storicistico. La critica su più livelli al canone – si è visto – aveva prodotto uno sfibramento della sua compattezza, rendendo la sua superficie porosa e permeabile rispetto a ibridazioni filosofiche inedite. Il risultato di questo processo è l'irradiazione di una pluralità di "traiettorie marxiste" originali e spesso tra loro stridenti. La terza sezione del volume è dedicata a svolgere una mappatura delle più rilevanti di queste ramificazioni, che mostrano di rimandare – per quanto obliquamente – a quel ceppo comune storico-filosofico, al confronto con il quale si generano al contempo le più profonde crisi e i più grandi gesti di emancipazione e creazione teoriche.

La prima "traiettoria" tematizzata nel volume è quella aperta da Cesare Luporini, trattata nel contributo di Sergio Filippo Magni, il cui titolo, *Cesare Luporini, la filosofia e il Pci*, evoca immediatamente il tipo di rapporto consustanziale tra Filosofia e Partito, che caratterizzò la vita e il pensiero del politico-filosofo Luporini. In effetti, la vita di Luporini vede una serie di "cambiamenti di rotta" (128), che riflettono l'andamento della storia del Partito. La svolta del '43 è di natura politica e filosofica, e si traduce nel "passaggio politico dal liberal-socialismo al comunismo, con il correlato passaggio dall'esistenzialismo al marxismo" (128). All'inizio della sua militanza, Luporini rimase aderente alla linea togliattiana e il suo lavoro, sia come storico della filosofia, sia come teorico marxista, fu impegnato nel tentativo di pensare una continuità tra gli scritti filosofici giovanili di Marx e la sua "fase scientifica", così come nello sforzo, interno al canone, di integrare fruttuosamente Marx, Engels e Lenin con lo storicismo gramsciano. La seconda transizione avviene nel 1965, un anno dopo la morte di Togliatti, quando Luporini inizia a rifiutare pubblicamente l'interpretazione storicista del marxismo e la linea culturale del partito gramsciano-togliattiano. Si tratta – si è visto – di un movimento comune a molti intellettuali marxisti, che in Luporini acquisisce un tratto fondamentale: la critica allo storicismo e, di conseguenza, al canone storico-filosofico che lo aveva sostenuto come *ideologie*. Infatti – scrive Magni – "mettere in discussione lo storicismo significa innanzitutto mettere in discussione la tesi della

razionalità del processo storico. Per lo storicismo la storia è il principio di spiegazione di ogni aspetto del reale [...], ma insieme anche il principio di giustificazione [...]: lo storicismo è conservatore” (134). In questa fase anti-storicistica, che sarebbe durata fino alla morte, Luporini si avvicina allo strutturalismo di Althusser, pur mantenendo ferma la centralità dell’umanesimo marxista, sia da un punto di vista teorico, sia politico.

Il saggio di Giorgio Cesarale, *Dialettica e positivismo nel marxismo italiano post-bellico: la polemica di Luporini con la scuola dellavolpiana*, indaga un “caso studio” decisivo per comprendere alcune modalità di sviluppo interno alle posizioni degli intellettuali marxisti. La polemica tra Luporini e i dellavolpiani mette in rilievo come le diverse traiettorie marxiste andassero definendo le proprie peculiarità nelle tensioni teoriche reciproche, nelle quali era sempre implicato un esito sul piano politico. Ad esempio, Cesarale analizza la critica di Luporini al “metodo galileiano” di Della Volpe, sottolineando come per il filosofo ferrarese “l’incapacità della scuola dellavolpiana di afferrare la contraddizione [...] comanderebbe insomma un esito *politicamente* inerte, un ritiro ‘contemplativistico’ nel fortilizio di un’analisi scientifica effettuata *ab extra*” (154). A partire da questo caso, il saggio di Cesarale aiuta a complicare quella che Magni – nel saggio immediatamente precedente – definisce il “secondo cambio di rotta” di Luporini, perché mette in luce come proprio “l’acuto tentativo di superare le aporie della posizione dellavolpiana porta [...] Luporini, già nel ’62, a porre l’esigenza di un nuovo e più profondo rapporto teorico con Marx, compiendo quel passaggio dallo ‘storicismo’ alla ‘riscoperta delle forme’” (164).

Questo esempio mette in luce come il quadro dei “marxismi”, della proliferazione di “traiettorie marxiste” presentasse una composizione complessa e intrecciata. Queste correnti nascevano sì dall’opposizione al canone togliattiano, ma si andavano definendo sia attraverso l’assorbimento di correnti filosofiche estere, sia attraverso un intenso confronto, spesso veementemente polemico, con le “altre” traiettorie interne al marxismo italiano. Un altro caso esemplare è quello di Nicola Badaloni, discusso nel contributo di Gregorio De Paola, *Badaloni e la ricerca della libertà (comunista). Note introduttive*, nel quale viene messo in luce come l’ibridazione del marxismo di Badaloni con l’esistenzialismo e alcuni tratti della filosofia heideggeriana avesse condotto ad una critica dello storicismo crociano-gentiliano e alla formulazione di un’idea di comunismo originale, legata a due aspetti principali: “la fondazione *pre-politica* e l’approdo in qualche misura *post-politico* dell’idea di libertà [e] il radicarsi e il realizzarsi della libertà *nell’individuo*” (168).

Tra le “traiettorie marxiste” presentate nel volume è incluso – a ragione – il pensiero di Raniero Panzieri, trattato nel contributo di Francesco Cerrato, dal titolo *Organizzazione e critica dell’ideologia. Scienza, pratica e lotta politica nel marxismo di Raniero Panzieri*. Per quanto “Panzieri non fu mai iscritto al Partito comunista italiano [...] e non [possa] essere propriamente considerato un filosofo” (185), il suo ruolo fu cruciale nella definizione del legame tra marxismo e filosofia, nel pensare in modo inedito il rapporto tra teoria e prassi in relazione all’organizzazione e alla lotta operaie. Per queste ragioni e per il suo costante confronto “da esterno” al Pci, Panzieri è l’esempio di come esistessero “traiettorie marxiste” al di fuori della cornice istituzionale del Partito, che tuttavia andavano definendosi *in relazione* alle linee teoriche interne al Partito. Tuttavia, Panzieri fece più che produrre semplicemente una propria interpretazione del marxismo, dal momento che fu in grado di mettere in discussione la modalità stessa in cui il rapporto tra Filosofia e Partito era stato declinato fino alla fine degli anni ’50, in particolare la concezione dell’intellettuale-filosofo organico e il suo ruolo di produttore di cultura. Dopo l’ “indimenticabile ‘56” Panzieri formula un esplicito attacco al modello di dogmatizzazione e cristallizzazione della storia operato dall’Unione Sovietica e, *mutatis mutandis*, dallo storicismo italiano, tanto che – scrive Cerrato – “contro il dogmatismo del marxismo tradizionale, [che assumeva la cultura in funzione legittimante dell’azione politica], Panzieri sostenne, al contrario, che la teoria rivoluzionaria non poteva che situarsi sul terreno della critica” (193) e, quindi, in una postura antiideologica e antidogmatica. Questo approccio metodologico critico è alla base dei due saggi di Panzieri pubblicati su “Quaderni Rossi”: *Sull’uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo* (1961) e *Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del Capitale* (1964). Cerrato mette in rilievo come, in particolare, nel primo dei due saggi Panzieri rifiuti la *prospettiva oggettivistica*, che dal suo punto di vista avrebbe caratterizzato la tradizione del marxismo teorico, compromettendone la capacità di comprendere a fondo i processi di innovazione tecnologica veicolati dallo sviluppo capitalistico. Questi e molti altri aspetti, uniti all’estraneità di Panzieri al Pci, caratterizzano quella che Cerrato definisce l’ “*anomalia*” (200) del marxismo di Panzieri, “un marxismo critico della tradizione storicistica precedente, accusata di oggettivismo” (200-201), e caratterizzato da un vero e proprio “ritorno a Marx”, supportato da fonti e tradizioni eterogenee rispetto alla tradizione marxista, come la teoria critica e i contributi della sociologia anglosassone.

Del gruppo di “Quaderni rossi”, esperienza che rappresenta l’atto di nascita dell’operaismo, faceva parte anche Mario Tronti che, diversamente

da Panzieri, fu iscritto al Partito dal 1954 al suo scioglimento e per il quale il Partito sarebbe stato *il problema filosofico per eccellenza*. Il saggio di Jamila M.H. Mascat, *Mario Tronti e il partito come problema. Fenomenologia del Pci e metafisica del partito*, è dedicato alle questioni del *partito come problema* e della *metafisica del politico* in Tronti. Nel primo paragrafo del contributo, intitolato significativamente *Una filosofia del partito?*, Mascat scrive che “il partito per Tronti *non ha* un problema, il partito è *problema* perché, contrariamente alle aspettative del marxismo ortodosso, del partito operaio non si dà una teoria predefinita” (203). Per riprendere il filo legato al problema del canone filosofico, l’antistoricismo è un elemento cruciale per comprendere la presa di posizione di Tronti rispetto al problema del partito. Infatti, scrive Mascat, “se la proclamazione dell’impossibilità di una teoria del partito si fa eco dell’antistoricismo trontiano e dell’avversione del filosofo per le formalizzazioni dei problemi politici nelle maglie concettuali della storia che solo producono ideologia e mai conoscenza, sembra al tempo stesso possibile reperire [...] una ‘filosofia del partito’, che, agli antipodi di qualunque filosofia della storia, rigetta [...] la possibilità di convocare leggi generali [...], ma determina in forma minima alcuni elementi necessari a comprendere il *quid est?* e il *che fare?* del partito in situazione” (205). Senza una critica del canone filosofico del Partito, Tronti non avrebbe potuto, quindi, pensare quella che Mascat propone di definire ‘filosofia del partito’ e, di conseguenza, difficilmente il filosofo avrebbe formulato con tanta precisione la teoria dell’*autonomia del politico* come asincronia del politico rispetto all’economico e al sociale (cfr. 214). Lo storicismo era in fondo la faccia teorica dell’immobilismo pratico del Pci, che gli aveva fatto perdere presa sulle nuove configurazioni del capitale in rapporto allo Stato. Per questa ragione, “l’organizzazione deve discostarsi risolutamente dallo storicismo classico e dalla vecchia scienza di partito per fare esperienza del *nuovo*. Sebbene la critica allo storicismo sia un tema che viene da lontano nella riflessione trontiana, essa qui si tramuta specificamente in appello a osare nell’incertezza, sforzo di comprensione di ciò che non è noto ma appare come inedito, e rivendicazione di uno spregiudicato diritto all’esperimento teorico-pratico” (219). L’apertura di questo piano sperimentale libera la politica dalla storia e la ripensa come dispositivo creativo, che – pur essendo condizionato dalle congiunture storiche – si presenta come un’eccedenza radicale in grado di sprigionare nuove articolazioni dei rapporti sociali (cfr. 222).

L’ultima sezione del volume, *Intersezioni filosofiche*, indaga “alcuni luoghi teorici in cui la prospettiva marxista – già nella sua plurivocità – incarnata dal Pci ha incrociato e si è nutrita – non senza specifiche difficoltà

concettuali e travagli personali – di prospettive teoriche altre, come il razionalismo e il neo-positivismo, la fenomenologia, il pensiero liberale e la teologia cattolica” (12). L’immagine dell’intersezione illumina il modo in cui le traiettorie divergenti analizzate in precedenza – proprio in virtù delle proprie direzioni centrifughe rispetto al canone del partito – abbiano intercettato altri vettori di pensiero, producendo risultati originali e significativi nel panorama intellettuale italiano.

La prima intersezione è quella esplorata nel contributo di Fabio Minazzi, *Sull’“implacata ‘concordia discorde’” dei filosofi di Milano col Pci*, dedicato alla “Scuola di Milano” e ai suoi maggiori rappresentanti, Banfi, Cantone, Paci, Formaggio, Geymonat e altri. Il rapporto dei filosofi milanesi con il Pci è – ancora una volta – segnato da un profondo attrito rispetto alla costruzione del canone filosofico e storico-filosofico. L’apertura dei milanesi alla filosofia contemporanea a livello internazionale, alla fenomenologia husserliana, all’esistenzialismo, al neokantismo, al pragmatismo, all’epistemologia storica francese, ecc., non poteva che confliggere con la linea egemone nel gruppo dirigente del Pci. Tutte queste ibridazioni filosofiche, che assumevano una funzione rivitalizzante in chiave anti-idealistica e contraria all’ortodossia del Partito, andavano a condensarsi in forme di “marxismo critico ed eterodosso che risultava indigeribile ai togliattiani” (242). Rispetto a questa apertura di respiro internazionale, scrive Minazzi, il canone del Partito non poteva che risultare anacronistico, provinciale e non all’altezza della comprensione della cultura internazionale. In questo senso, “mentre la dirigenza del Pci si baloccava in una curiosa “catena di S. Antonio” con cui cercava di mettere in fila, come tante pedine, autori come Vico, Spaventa, De Sanctis, Labriola, Croce e Gramsci, l’intellettualità del Nord Italia preferiva invece guardare alla cultura europea internazionale, proponendo, a sua volta, un’altra e differente tradizione italiana, che teneva presente – si è visto – Galileo, l’illuminismo [Beccaria, i fratelli Verri, la Napoli illuminista di fine Settecento]e, infine, la lezione di Romagnosi e Cattaneo” (242). In questo passo, Minazzi esemplifica il filo rosso con cui si è cercato di interpretare l’intero volume e la storia filosofica del Pci. Nello specifico, l’attrito tra Scuola di Milano e Pci, tra Nord cosmopolita e una cultura “nazionale” del centro-Sud (cfr. 247-48), fa emergere il problema di quella che è stata definita *politica della storia della filosofia*: una costruzione consapevole si storiografie filosofiche e canoni con funzioni *politiche* e *polemiche*. In questo senso, il contro-canone italiano Galileo-Cattaneo veniva costruito strategicamente per combattere un canone “troppo idealistico” e aprire alla possibilità di mettere in dialogo marxismo e scienza e di occuparsi di marxismo in modo scientifico (cfr. 248-250). Se-

condo Geymonat, quindi, “per liberarsi veramente dagli schemi idealistici della cultura italiana, non sono sufficienti gli insegnamenti gramsciani, i quali sono nati e maturati proprio in quella stessa temperie neo-idealistica che deve essere superata. A suo giudizio, per operare una tale liberazione critica occorre [liberarsi] della tradizione metafisica e rivolgere invece il proprio sguardo privilegiato a quella tradizione scientifica che si incardina nei nomi di Leonardo, Galileo e Cattaneo. [...] È ‘un fatto – scrive Geymonat, citato da Minazzi – che l’apertura verso Spaventa ha sempre significato chiusura verso Cattaneo” (251). Vi è in quest’ultimo passaggio un altro elemento che caratterizza la politicizzazione delle storiografie e dei canoni storico-filosofici: la selezione e, quindi, l’esclusione. In questo, Geymonat sembra comprendere come, per disarticolare il canone storicistico-idealistico del Partito, si sarebbe dovuto costruire un canone storico-filosofico innovativo e alternativo, passando dalla riapertura di alcuni nodi storici e dal ripristino (o riattivazione) di “pedine” che, per ragioni politicamente strategiche, erano state silenziate o soppresse.

Due altri esempi rilevanti di intersezioni filosofico-politiche sono rappresentati da Norberto Bobbio e Franco Rodano. Di Bobbio si occupa il saggio di Stefano Zappoli, *Norberto Bobbio e il Partito comunista (1951-55)*, in cui è sostenuta la tesi di una “sostanziale subalternità di Bobbio rispetto alla politica culturale del Partito comunista” (269). Si tratta di un contributo molto rilevante per comprendere a pieno l’influenza della politica culturale, che imponeva anche ai *non comunisti* come Bobbio di pensare in relazione al Partito. Nello specifico, Zappoli ripercorre alcuni momenti cruciali del dibattito tra Bobbio e gli intellettuali comunisti come Geymonat e Togliatti, mettendo in luce le critiche di Bobbio agli aspetti ideologici della linea politico-culturale del partito e ricostruendo le divergenze di posizione rispetto al problema generale della mediazione tra politica e cultura, e della discrasia tra “astratte” libertà formali e “concrete” libertà sociali.

Da ultimo, il contributo di Matteo Cavalleri, *Sbloccare le “verità interne”. Filosofia e politica rivoluzionaria in Franco Rodano*, indaga un caso eccentrico e relevantissimo di ibridazione tra comunismo e cattolicesimo, due “dogmi” o “dottrine”, che Franco Rodano si sforzò di attraversare criticamente, ponendoli in sinergia e non in mera contrapposizione o giustapposizione. Nella sua critica al Partito, anche Rodano riconosce che sia proprio la concezione filosofica del Partito ad essere deficitaria e a produrre un immobilismo dell’azione politica. A questo è legato un modello ideologico dell’antropologia, radicata nel mito della razionalità della storia. Contro questi limiti della linea teorica del Partito, scrive Cavalleri, “la produzione

ideale offre [...] alla politica l'innescò e il supporto – una nuova definizione di uomo – per la pratica rivoluzionaria, al fine di preservarne la processualità storica; la politica rivoluzionaria, invece, salva l'idea dall'astrattezza reificante dell'ideologia" (283). In linea con questo proposito, Rodano si propone di operare un duplice sblocco, sia rispetto al limite ideologico dei comunisti, sia rispetto alla mancata consapevolezza rivoluzionaria dei cattolici (cfr. 285). Da questo deriverebbe la necessità dello sdoppiarsi dell'azione: nello stesso soggetto, l'attività politica (comunista) deve distinguersi dall'attività pre-politica, ovvero la fede. Così, scrive Cavalleri, "il realismo politico dell'analisi e dell'azione politica non può quindi saturare, mai, lo spazio pre-politico della fede. Uno sdoppiarsi – ovvero un distinguere che, proprio in forza di tale perimetrazione, connette – che deve essere caratterizzato dalla medesima tensione, quella della testimonianza. Testimoniare la distinzione tra fede e politica significa testimoniare nell'ambito religioso che i cattolici sanno fare i comunisti e testimoniare nel Partito comunista che esiste una tensione rivoluzionaria nuova tra i cattolici" (286). Si tratta di una tensione non dialettica e non conciliabile, un "*et-et* teso e dinamico, [con] una carica inquieta [...] che retroagisce sulla fede stessa" (286). Un altro doppio è rappresentato dal tentativo di Rodano di salvare Marx dallo strutturalismo, salvaguardando la continuità del processo storico e la razionalità della rivoluzione, senza però scadere nel determinismo storicistico. Da questa *impasse* deriva il concetto rodaniano di "storia possibile", cioè l'idea di una continuità storica non *data a priori*, ma ricercata costantemente attraverso un lavoro di quell'eccedenza radicale che è l'attività della "causazione ideale". Quest'ultima permette di svincolare l'origine delle idee e la filosofia dall'ipoteca del materialismo storico, per cui la produzione di idee e la filosofia sarebbero mera ideologia, e – al contempo – di comprendere la rilevanza del piano ideale nella produzione e determinazione dialettica di salti qualitativi nella continuità storica.

Il volume *La battaglia delle idee* si chiude con l'importante postfazione di Alberto Burgio, *Filosofia e Trasformazione. La funzione del pensiero critico nell'azione del Pci durante la Prima Repubblica*, che rivela *post festum* le caratteristiche generali del rapporto tra Partito e Filosofia; caratteristiche che mostrano *perché* la storia di questo rapporto si sia data effettivamente come un *Kampffplatz* filosofico e storico-filosofico, perché – in altri termini – la storia del Partito, che è anche storia del canone filosofico del partito, si sia data nella forma di una *battaglia delle idee*. Per comprendere questi problemi, scrive Burgio, è necessario comprendere "la peculiarità del Partito comunista" rispetto agli altri partiti della scena politica italiana, "lo *statuto specifico* del Partito comunista: lo statuto di un partito *nato per*

la trasformazione strutturale – rivoluzionaria – della società capitalistica, un partito concepito e fondato come forza politica il cui compito fondamentale consisteva nel promuovere la *transizione storica (epocale)* della società moderna [...] – la transizione di questa società in una forma sociale basata sulla sovranità economica e politica della classe operaia” (293-294). Per queste ragioni, scrive Burgio, “il Partito comunista *operava* in questa società ma non *apparteneva* a questa società, che aveva invece il compito di trasformare e trascendere: ecco, questa specificità del Pci connotava [...] in termini del tutto peculiari anche il suo rapporto con la filosofia” (295). Infatti, proprio come Partito nato per modificare “lo stato di cose presente” e produrre un nuovo ordine sociale, il Pci aveva bisogno di una *teoria filosofica*, per desincronizzarsi dallo schiacciamento sul *dato* e pensarne una configurazione radicalmente alternativa. Su questo punto cruciale, Burgio cita significativamente Lukács per chiarire “*l’assoluta peculiarità dell’impatto politico e della funzione trasformativa della filosofia* [...] come momento essenziale, costitutivo di una forza rivoluzionaria” (298). Così facendo, nella prima parte della sua postfazione, Burgio definisce le ragioni per le quali la battaglia interna al piano filosofico sia stata così cruciale per la storia del Partito.

Una conseguenza di questa riflessione sta nel fatto che l’esito della trasformazione operata dalla filosofia varierebbe al variare delle peculiarità della specifica filosofia mobilitata. Questo permette a Burgio di esibire la struttura del volume e di definire la storia del marxismo teorico italiano come “*anche* una storia di contaminazioni” (305), dovuta al fatto che l’intellettualità di estrazione borghese avvicinatasi al Pci portava con sé posizioni teoriche differenti e, al contempo, al problema dell’assenza di una prospettiva teorica organica, radicata nella classe operaia che avrebbe potuto “risolvere in partenza i problema dell’ibridazione tra prospettive teoriche differenti” (305). Questi elementi sono rilevanti perché investono una questione cruciale fin dalle origini del marxismo teorico italiano, il problema del determinismo, che venne aspramente criticato da Labriola e Gramsci, perché nella sua costituzione fatalistica avrebbe chiuso qualsiasi possibilità di intervento della soggettività critica e della prassi trasformatrice (cfr. 306-307). A questa critica del determinismo e del marxismo volgare si legava, prima in Labriola, poi in Gramsci, l’affermazione teorica e pratica del marxismo in quanto *filosofia della praxis*, che avrebbe dovuto porre le condizioni di possibilità per l’autonomia della classe operaia. Da questa convinzione deriverebbe il rifiuto gramsciano delle combinazioni del marxismo con altre filosofie.

A questo punto, Burgio si chiede: “per quale motivo Labriola e Gramsci consideravano esiziali simili ‘combinazioni?’” (309) e risponde scrivendo che “la ragione fondamentale sta in ciò: nelle contaminazioni tra marxismo e altre filosofie entrambi (Labriola e Gramsci) scorgevano la causa dello snaturamento del pensiero critico e la premessa della subalternità ideologica e politica della classe operaia” (309). Di conseguenza, per Gramsci era decisivo salvaguardare l’autonomia del materialismo storico, operazione che avrebbe implicato la “presa di distanza dei comunisti dalle posizioni filosofiche precedenti, pena la dispersione del potenziale rivoluzionario contenuto nel gesto teorico di Marx” (309). Da questo punto di vista, per Gramsci e Labriola, l’ibridazione del marxismo con altre filosofie, il gramsciano “marxismo di combinazione”, non avrebbe fatto altro che sancire la sconfitta del proletariato e l’affermazione dell’egemonia borghese, in grado ancora una volta di imporre le proprie categorie interpretative. Per questo, “chi ‘collegava’ il marxismo ad altre posizioni filosofiche, ritenendo di apportarvi delle integrazioni, [...] non faceva altro che disperdere e vanificare la verità interna della teoria, asservendola a finalità opposte alla liberazione della classe operaia” (310).

Questi ultimi temi permettono – tramite un salto indietro all’origine del marxismo teorico italiano, all’origine di quella linea Labriola-Gramsci più volte evocata – di riguadagnare l’intero percorso svolto nella lettura del volume e di formulare delle considerazioni conclusive. La postfazione interroga l’intera struttura del volume e “chiude” la storia del rapporto del Pci con la Filosofia, esibendo quello che si presenta come un paradosso dell’evoluzione del marxismo teorico italiano: la dogmatizzazione dell’origine, cioè la “canonizzazione” di Labriola e Gramsci, pone le condizioni di possibilità affinché il marxismo venisse effettivamente contaminato, trasformandosi in un “marxismo di combinazione”. Non si tratta di stabilire se queste combinazioni abbiano effettivamente indebolito la teoria marxista e propiziato l’inevitabile capitolazione del proletariato, quanto piuttosto di mettere in rilievo il problema che emerse nel momento in cui il marxismo di Labriola e Gramsci venne privato della sua carica critica, nell’atto stesso in cui venne trasformato in presupposto ideologico. Di conseguenza, non solo *La battaglia delle idee* fornisce un’importantissima mappatura della storia del Pci e del suo rapporto con la filosofia, affermandosi come un contributo estremamente rilevante nel colmare in modo sistematico una lacuna storiografica (di storia della filosofia e del pensiero politico italiani), facendo da apripista per nuove ricerche (il volume offre una prima panoramica del problema Pci-Filosofia – con una selezione determinata di autori e autrici –, dalla quale è però possibile rilevare una

metodologia di indagine generale, con la quale sarebbe idealmente possibile ampliare e completare il quadro proposto), ma – attraverso la mappatura storico-filosofica – fa emergere anche un problema teorico e metodologico cruciale: la contrapposizione tra una postura critico-riflessiva e una postura dogmatica. Infatti, nel momento in cui la vocazione critica e antidogmatica del marxismo teorico labrioliano-gramsciano viene tradita e cristallizzata nel tratto rigido di un canone, il marxismo teorico come blocco monolitico apre alla possibilità di ibridazioni, che si propongono di esercitare esattamente quello che Labriola e Gramsci avevano identificato come caratteristica propria della filosofia della praxis: la critica e la capacità trasformativa. In questo senso, la reificazione del marxismo teorico in un canone filosofico e storico-filosofico implicò la perdita della capacità auto-critica e autoriflessiva di una teoria, caratterizzata da una costante revisione delle proprie categorie e capace di trasformarsi e regolarsi al mutare delle condizioni storico-materiali. Questo snaturamento del pensiero critico – tanto temuto da Labriola e Gramsci – diede inizio alla “storia delle contaminazioni”, come storia dei tentativi di riabilitare delle forme di critica rispetto ad un modello ormai ipostatizzato. In questo senso, il volume esibisce – quasi performativamente – le ragioni e i cortocircuiti teorici sottesi alla proliferazione di prospettive e traiettorie marxiste, che ancora una volta chiamano in causa il problema del canone filosofico e storico-filosofico, confermando al contempo la rilevanza cruciale dell’intuizione di Labriola e Gramsci, per i quali il marxismo sarebbe stato in prima istanza sapere critico e auto-critico, in grado di trasformare lo stato di cose esistente *in quanto* filosofia strutturalmente *non* dogmatica.

