

Esercizi Filosofici (2022), Vol. 17

## CONTENTS / SOMMARIO

SPECIAL ISSUE ON “CONTRIBUTIONS FOR A HISTORY OF NATURALISM”

NUMERO SPECIALE “CONTRIBUTI PER UNA STORIA DEL NATURALISMO”

*Andrea Sain, Per Francesco Corvino*

Introduction

*Guido Giglioni*

Nature that Remains and Nature that Comes and Goes: Bernardino Telesio’s Idea of Natural Selfhood

*Michele Merlicco*

A Recurring Image in Francesco Patrizi of Cherso: the Ruins

*Omero Proietti*

Spinoza e la *fatalis necessitas* di tutte le cose

*Shaban Zanelli*

*Animal Rationis Particeps*. Il problema della natura umana nel diritto universale di G.B. Vico

*Emanuele Levi Mortera*

Natura, natura umana e finalismo nella scuola scozzese del senso comune

*Pier Francesco Corvino*

Nature of Philosophy and Philosophy of Nature: Henrich Steffens’ “enhanced” Naturalism

*Filippo Focosi*

L’esperienza estetica tra arte e natura (a partire dall’*Estetica* di Paolo D’Angelo)

CONTRIBUTED PAPERS

CONTRIBUTI

*Davide Cragnolini*

Decidere insieme: un vulnus della democrazia

## INTRODUZIONE

Andrea Sain

*Università degli Studi di Trieste*

[andrea.sain@phd.units.it](mailto:andrea.sain@phd.units.it)

Pier Francesco Corvino

*Università degli Studi di Trieste*

[pierfrancescocorvino@outlook.it](mailto:pierfrancescocorvino@outlook.it)

**Abstract:** The following issue of *Esercizi Filosofici* aims to provide some inputs for a re-discussion of philosophical naturalism. In particular, the issue focuses on naturalism as it has been expressed in modernity, from the Renaissance to the nineteenth century. The goal of this re-discussion is to broaden the semantics of naturalism, which to date has been exclusively referred to the sole “physicalist” meaning. Since the semantics of naturalism appears to be irretrievably linked to that of the term “nature”, such a re-discussion seems to open up new vistas in contemporary debate, creating room for thinking.

**Key Words:** naturalism; nature; physicalism; modernity; natural-philosophy.

### 1. *Antiche questioni*

Questo numero di *Esercizi Filosofici* si prefigge di offrire una visione organica riguardo le occorrenze storiche di una certa postura filosofica, detta naturalistica. In particolare, l’insieme dei contributi di seguito proposti permette, a nostro giudizio, di intravedere le differenti sfaccettature che il naturalismo ha mostrato nella storia del pensiero. La principale finalità di questo numero tematico è, dunque, di ampliare la semantica del naturalismo. Eppure, come il lettore avrà modo di apprendere, della ricostruzione proposta non abbiamo qui che dei frammenti. Nonostante, cioè, la ricchezza concettuale del naturalismo filosofico sembra emergere con forza – sia suggerendo nuove connessioni nella storia della filosofia sia creando nuovo spazio per pensare – essa sembra, allo stesso tempo, confinata in luoghi circoscritti dell’interesse storiografico.

Contro questa prima impressione sarà, allora, lecito specificare come l’incedere frammentario dei seguenti contributi segua un criterio non soltanto formale o circostanziale. Il primo dato da cui è necessario partire è che l’operazione che è stata tentata qui non ha potuto fare affidamento su nessun patrimonio storiografico consolidato e ben delineato. Guardare sotto questa luce al naturalismo nella storia del pensiero presuppone che si possano raggruppare un certo numero di tratti filosofici comuni e ricorrenti

(poniamo la centralità della natura e l'attenzione per la realtà *quo talis*, cioè non mediata o non completamente sussunta in sede metafisica). Tali tratti, tuttavia, sembrano scomparire e riapparire, nel corso dei secoli, sotto un medesimo nome. Dal punto di vista storiografico questo implica confrontarsi con un numero non esiguo di studi sul tema - si pensi alla mole di studi sul naturalismo rinascimentale o sul naturalismo dell'illuminismo scozzese - senza che in essi tale dinamica di scomparsa e ricomparsa venga mai presa in considerazione.

Come se non bastasse, a complicare ancor più le cose, a questa dimensione mercuriale del naturalismo moderno si somma la pervasività del naturalismo contemporaneo, cosiddetto «fisicalista». Sebbene, infatti, anch'esso conservi alcuni tratti fondamentali della posizione moderna, tale fisicalismo sembra divergere da essa nella sostanza. Questa precisazione ci spinge a proporre un terzo tratto comune, sintetizzando in una frase un paragone che avrebbe bisogno di più di un volume: il naturalismo moderno è per sua natura non-riduzionista, mentre il naturalismo «fisicalista» è spesso tacciato proprio di riduzionismo. Tale divario può essere fatto risalire al programma di naturalizzazione dell'epistemologia di Quine,<sup>1</sup> poi ampliatosi in una revisione della storia del pensiero e dell'ontologia. Tale programma ha cioè compiuto una selezione retrospettiva molto severa, individuando, nella storia del pensiero, pochissimi pensatori considerati ricevibili, in cui cioè erano sostanzialmente presenti dei prodromi del fisicalismo. Di conseguenza, l'affermarsi del fisicalismo nel dibattito filosofico del Novecento, ha sancito l'affermazione di questo schema storiografico, nonché l'identità terminologica fra fisicalismo e naturalismo.

Alla luce di questi due intrecci, l'uno storico-critico, l'altro più schiettamente teoretico, crediamo di poter spiegare complessivamente la dimensione cursoria di questo numero. Affrontare la storia del naturalismo filosofico secondo l'orizzonte che abbiamo appena tratteggiato significa occuparsi di un'eredità "sommersa", cioè della sopravvivenza di un nucleo tematico che, nondimeno, si presenta in forme sempre nuove, intessendo una relazione inesausta con il nucleo polisemico del termine natura. E vianimo, così, ad un terzo grande nodo interpretativo, per la verità già compreso dai precedenti due: il naturalismo quale postura filosofica appare inscindibilmente al termine natura. Il naturalismo filosofico si plasma mimeticamente rispetto ad una natura in costante mutazione, che non si cristallizza in una forma specifica, lasciando spazio ad aperture prospettiche, squarci teoretici e a sfumature interpretative. Queste, tuttavia, non fanno altro che registrarne la sospetta indefinibilità, fin tanto

<sup>1</sup> Si veda, ad esempio, Weir (2013, 114-147).

che la natura viene a coincidere con l'essere stesso. Il binomio naturalismo-natura appare davanti ai nostri occhi come un oggetto iridescente, che si muove verso una infinita *complicatio*. La semantica del naturalismo moderno richiama quella della natura, senza che questa possa effettivamente fornire un punto fermo da cui cominciare l'indagine.

## 2. Nuovi contributi

Anche alla luce di queste valutazioni, il numero ha deciso di esulare da certe flessioni "naturalistiche" del pensiero antico, presenti nei presocratici fino all'aristotelismo e allo stoicismo. Il naturalismo, per come si palesa nella modernità, assume la sua primigenia forma, già irrimediabilmente complessa, come naturalismo rinascimentale. Pur partendo da questa limitazione storiografica, tuttavia, l'operazione proposta appare perlopiù inusitata. Sebbene siano presenti alcuni importanti studi sul naturalismo filosofico, essi rimangono limitati alla lezione fisicalista (Agazzi e Vassallo 1998; Laudisa 2014; Bashour e Muller 2015) o al solo dibattito contemporaneo (Clark 2016). Ferma restando la legittimità di questa lettura, questo numero intende offrire alcuni contributi per una considerazione più ampia e rinnovata di questa categoria, cercando, al contempo, di conservare il nucleo non-riduzionista dato dalla tensione polisemica del binomio naturalismo-natura.

Il primo contributo, di Guido Giglioni, dedicato a Bernardino Telesio, ci introduce esattamente in questa dinamica. Il concetto di natura telesiano costituisce qui l'accesso ad un monismo *sui generis*, in cui la dimensione vitale e imperitura della materia sembra sopperire alla dimensione caduca dell'esistente, risultando, per l'appunto, in un naturalismo di stampo metafisico.

Anche nel contributo di Michele Merlicco permane il medesimo orizzonte dinamico, che attraversa il pensiero Francesco Patrizi e si concentra intorno alla nozione di rovina. Tale luogo speculativo tiene, infatti, insieme natura e storia, esemplificando i processi fondamentali del reale e garantendo la declinazione mitologica di una natura primigenia. In questo schema di rimandi si fa strada una comprensione speculativa della memoria storica, luogo di riappropriazione della natura medesima.

L'articolo di Omero Proietti pone, invece, l'accento sui contorni deterministici di questo medesimo luogo speculativo, proponendo una ricostruzione filologica della natura in Spinoza, la quale appare fondata sulla nozione di *fatalis necessitas*. Questa nozione apre alla capacità pervasiva della natura in senso razionalistico, cosicché la dottrina spinoziana palesa la sua opposizione assoluta alla pretesa di mistero operata dalla religione, esplicitando, di contro, le naturali e sufficienti

capacità di una ragione che abbia compreso la radice della *fatalis necessitas* di tutte le cose.

All'interno del XVII secolo si situa anche il contributo di Shaban Zannelli, il quale esplicita un passaggio fondamentale nella storia del naturalismo: il rapporto fra natura e natura umana. Zanelli offre un'analisi della filosofia di Giambattista Vico a partire dal suo *Diritto Universale*, mostrando come anche la trattazione giuridica non possa prescindervi. La radice metafisica del piano antropologico ci restituisce l'immagine di un'umanità sospesa in una perenne e irrisolvibile tensione dinamica tra finitezza e infinitezza.

Il contributo di Emanuele Levi Mortera giunge al naturalismo dell'illuminismo scozzese, con precipuo riferimento alla scuola del *common sense*. Nell'esplorare le diverse tonalità teoretiche di questa atmosfera culturale, l'autore individua i concetti di causalità e finalismo, luoghi centrali nelle disamine dell'epoca, a partire da una cornice di teologia naturale. Il confronto con Thomas Reid e poi con Dugald Stewart presenta l'alternarsi di differenti sensibilità, una più rivolta verso l'alto, al disegno metafisico, l'altra più avvezza a guardare in basso, verso la filosofia naturale e la filosofia della mente. Nondimeno, il pensiero di entrambi esibisce una comune fondazione naturalistica della morale.

Passando al XIX secolo, il contributo di Pier Francesco Corvino rileva il contributo atipico del danese Heinrich Steffens nel dibattito della cosiddetta scienza romantica. Il suo naturalismo, infatti, sembra esulare, per alcuni tratti, dalla forte radice metafisica del primo romanticismo tedesco. Nonostante Steffens situa la natura al centro del suo sistema di pensiero, tenendo fede alle premesse della prima *Naturphilosophie* schellinghiana, egli radicherà questa medesima intuizione nel mondo dell'esperienza, mostrando come lo stesso mondo dello spirito, che sembra divergere prepotentemente dalla natura stessa, facendone un involucro esanime, sia esso stesso natura. La posizione steffensiana si dipana così come un naturalismo "potenziato", che, senza arrestarsi al piano generale e astratto dei principi, mette in piede delle tecniche di naturalizzazione progressiva dell'elemento spirituale.

Infine, il contributo di Filippo Focosi, in dialogo con alcune tesi di Paolo D'Angelo, esplora il rapporto fra estetica e filosofia dell'esperienza, addentrandosi nel campo dell'esperienza estetica. A partire dalla riflessione di John Dewey, specie per come recepita dal dibattito funzionalista, Focosi giunge a proporre una declinazione naturalistica dell'esperienza estetica, tale da costituire, a sua volta, una «nozione valutativa e onorifica» di arte, che mostri il suo rigore contro le pretese di artificialità e di mero sensazionalismo.

Come si vede, questi contributi insieme si prefiggono di guardare complessivamente all'intero arco della modernità, dal XV al XIX secolo, specie per come esso si consegna e si comunica alla contemporaneità. Da questo punto di vista, è possibile parlare di una minima ricezione del naturalismo non-riduzionista da parte di alcune correnti di pensiero alternative al fisicalismo *tout-court*<sup>2</sup>. Nondimeno, in primo luogo, molto lavoro resta da fare, soprattutto per riportare alla luce la capacità euristica del naturalismo nel suo insieme, e non soltanto dei suoi ultimi scampoli tardo-ottocenteschi. In secondo luogo, alcune pressanti questioni odierne, di ordine eco-filosofico, etico o perfino ontologico, sembrano necessitare un recupero della più vasta gamma possibile di strumenti del pensare, per altro da parte dell'intera comunità filosofica.

### Riferimenti bibliografici

- E. AGAZZI, N. VASSALLO (A CURA DI)  
1998 *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, Franco Angeli, Milano.
- A. WEIR  
2013 *Quine's naturalism*, in G. Harman, Ernie Lepore (a cura di), *A Companion to W.V.O. Quine*, Wiley-Blackwell, New York.
- F. LAUDISA  
2014 *Naturalismo*, Laterza, Roma-Bari.
- B. BASHOUR, M. MULLER (A CURA DI)  
2015 *Contemporary Philosophical naturalism and its implications*, Routledge, London-New York.
- R. WINKLER (A CURA DI)  
2017 *Phenomenology and Naturalism*, Routledge, London-New York.

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio, Winkler (2017).

# NATURE THAT REMAINS AND NATURE THAT COMES AND GOES: BERNARDINO TELESIO'S IDEA OF NATURAL SELFHOOD

Guido Giglioni  
*Università di Macerata*  
[guido.giglioni64@gmail.com](mailto:guido.giglioni64@gmail.com)

**Abstract:** In the three editions of his *De rerum natura* (1565; 1570; 1586), Bernardino Telesio (1509-1588) provided a complex and nuanced account of nature understood as a vital self. I argue that his distinction between a «nature that remains» (*quae remanet natura*) and a «nature that comes and goes» (*accedens recedensque natura*), discussed in particular in the 1570 edition, helped qualify the conceptual tension between matter and force that underlies Telesio's metaphysics. Nature can therefore be seen as a kind of self grafted on to a unique variety of monism, in which the eternity and immutability of matter is reconciled with the impermanent character of life.

**Keywords:** Nature; Self; Sentience; Matter; Force.

## 1. Introduction: *The Virtual Dualism of Telesio's Philosophy of Nature*

Among the many innovative ideas that Bernardino Telesio (1509-1588) introduced in his *De rerum natura*, one of the most original is the assumption that nature can be regarded as a fully autonomous causal agent endowed with a life and sentience of its own. In this article, I argue that Telesio's understanding of nature as a vital self hinged on a sophisticated cosmological view in which the universe was deemed to be held together by the interplay of conflicting powers, constantly adjusting their precarious and changing dominion over the universal substratum of matter. Since the 1565 edition of *De rerum natura*, Telesio distinguished between two types of nature, one immutable, corresponding to matter, and one changeable, corresponding to force. In the 1570 edition, he called them «nature that remains» (*quae remanet natura*) and «nature that comes and goes» (*accedens recedensque natura*).<sup>1</sup> This was no inner splitting of nature on Telesio's part. Indeed, as will become apparent in this article, he introduced the distinction precisely to provide nature with a stronger ontological foundation and to account for the sensible evidence of material change in the universe.

<sup>1</sup> In fact, the interplay of *natura quae remanet* and *natura quae accedit receditque* had already been introduced in the very first attempt by Telesio to revise the text published in 1565. Evidence of this development can be found in the copy of the 1656 edition kept in the Biblioteca Nazionale Centrale of Rome (segn. 71.3.D.29), which includes a draft of the new version of Chapters 1-4. See Telesio (2011: 19-33). On this edition, see Bondi (2011), who refers to Gentile (2018 [1911]).

When approaching Telesio's philosophical masterpiece, it is essential always to bear in mind that this work is in fact one and three: the three editions of *De rerum natura* (1565, 1570, 1586), while representing the coherent and unitary development of a lifetime's investigations, also show significant variations, adaptations and reformulations, to be regarded as telling signposts of one long philosophical journey.<sup>2</sup> Likewise, as I will argue in this article, Telesio's nature is one and three: one as the all-encompassing system of the universe (*universalis natura*) and three as denoting a triad of essential features constituting the core of its complex identity: oneness, force and matter. Telesio was particularly concerned with the possibility that the hylomorphic dualism championed by Aristotle and the Aristotelians might represent itself within its own view of nature.

As an attentive reader of Aristotle's works, he rejected the ontological division of matter and form, thought to be rigid and impractical, and replaced it with a flexible model in which energy and knowledge (*vis* and *sensus*) were described as one reality being constantly adjusted to the supple expanse of matter. I will call this position 'virtual dualism' for the opposition between matter and force, heat and cold, Sky and Earth in Telesio's system presupposes no ontological chasm between substances, but suggests that different stages are at work within the same universal tendency to self-preservation (*conservatio sui*). Descartes would later argue that precisely because a distinction between corporeal and incorporeal substances is conceivable, such distinction should be considered real. For Telesio, the fact that we can conceive (*licet intelligere*) a distinction between matter and force does not allow us to say that this division is real, that is, observable in reality: reality for Telesio is one embodied continuum of energy. Telesio's dualism of matter and force is therefore virtual in both an epistemological and physical sense, since it presupposes the ability of the human mind to envision a conceptual layering of reality (starting with the distinction of being and activity) as well as the possibility that polar differences (heat and cold) are in fact degrees of intensity in one seamless sequence of energy (sentience). Sentience is the one force that the material powers of nature share and unremittingly negotiate in their effort to occupy matter and extend their dominion over it. In fact, their struggles for power and final victory have the unintended consequence of contributing to the unity of the cosmos. Nature as a sentient force exists as the power that remains the same while recognizing the changes affecting its own essence. By being aware of itself, nature is able to preserve itself. Nature as a vital self was Telesio's final answer to the philosophical puzzle of how tying matter, force and sentience together.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Bondi (2009: vii-xxi). On Telesio's philosophy of nature, see De Franco (1995); Bondi (1997); Mulso (1998); Bondi (2018).

<sup>3</sup> An anonymous referee, whom I would like to thank here for his or her comments, has criticized my notion of virtual dualism in Telesio labelling it a «categoria fantoccio», which in English I would translate as «puppet category». If I understood the remark correctly, just as in a banana republic one

This view of nature as a vital self was elaborated by Telesio while writing and rewriting his *De rerum natura*, with the 1570 edition working as a decisively pivotal point.<sup>4</sup> Famously, Francis Bacon (1561-1616) heralded Telesio as the first of the moderns.<sup>5</sup> Bacon was right, although his suggestion has never been taken seriously, at least by past and contemporary singers of philosophical modernity and overzealous compilers of handbooks and companions of the history of philosophical modernity. (Today most historians and philosophers would say that this honour belongs to Descartes and not to Telesio.) My proposal here is to take Bacon's suggestion very seriously and indeed raise the metaphysical stakes by saying that in fact Telesio was so modern that we can serenely view him as our contemporary. By making nature a proper self without feeling embarrassed for having granted the power of sentience to nature and by avoiding trite idealistic solutions that would confine the act of thinking only to human, angelical or divine minds, Telesio can be seen today as the harbinger of more inclusive views of reality in which humans share knowledge with all other beings. The time has come when we can discuss such philosophical perspectives as panpsychism and hylozoism in reasonably civilized manners without fearing of being mocked as speculative ingénues, while the thesis that only humans and gods (or perhaps those fashionable replicas of human thinking known as algorithms) can be considered proper thinking subjects sounds less convincing by the day. With his account of natural selfhood, Telesio can be seen as an earlier advocate of contemporary opinions highlighting the fact that all life forms participate in the knowledge production of the cosmos.

would install a patsy government to bring forward the hidden agenda of the political puppeteer, so I have stealthily introduced a minion concept into my principal argument to validate historiographic regimes of philosophical monism. I think the anonymous referee is wrong on two counts. Whatever he or she means by «puppet category», the notion is redolent of conspiratorial thinking, which is an approach that in general should be avoided in historical investigations and writing, but that is especially unsuitable when dealing with Telesio's philosophy, often embroiled in distracting issues of double-truth strategies and alleged self-censorship. The «puppet category» is also wrong because the kind of virtual dualism I am referring to in this article is central to Telesio's metaphysics and is not a so-called hypothesis ad hoc or a Trojan horse of the mind. In the final analysis, to project contemporary political anxieties back onto Telesio's theory of nature trivializes an actual philosophical question and a real problem with which contemporary thinkers and scientists are still (productively) struggling today in their efforts to make sense of the complex relationships between nature and sentience.

<sup>4</sup> I would argue that, in his account of nature as vital oneness, Telesio is at his most Parmenidean in the 1570 version of his *De rerum natura*. On Francis Bacon's discussion of Telesian philosophy as a modern appraisal of ancient Eleatism, see Artese (1991); Giglioni (2020).

<sup>5</sup> Giachetti Assenza (1980); Garber (2016); Bondi (2019).

## 2. Three Meanings of Sensus

Of the various aspects that makes the study of Telesio's thought a rather complex business for the historian of philosophy, one should always start with the subtle interplay of continuity and variation that unfolds through the three editions of his magnum opus, the *De rerum natura iuxta propria principia*. Between 1565, the year of its first printing with the simpler title *De natura iuxta propria principia*, and 1586, the year of the third edition, Telesio's book grew and developed like a living organism. In a way, *De rerum natura* is the same book, for the basic principles remain unchanged and no recantation takes place in 1586, even when things started to become problematic from a theological and inquisitorial point of view.<sup>6</sup> And yet what we have are in fact three different books. The image of the palimpsest, often overused, this time works rather appropriately. Any accurate study of Telesio's philosophy requires that the three works be read simultaneously to appreciate the many fine variations in tone and perspective. For instance, when we investigate Telesio's notion of *sensus* as a natural force, of the three editions, the second one published in 1570 is particularly significant. It's true, the 1586 volume, even only for reasons of sheer size (nine books compared to the two of the previous editions) and because of its systematic character, offers us a more comprehensive and detailed account of sentience in all its manifold forms in nature. In the 1570 edition, however, we are able to follow how the concept emerges while Telesio draws the coordinates of his metaphysical framework. If the 1565 treatise is an outburst of philosophical energy (as Garin rightly suggested),<sup>7</sup> and if the 1586 version is the summa and encyclopaedia of Telesian philosophy and science, the 1570 edition is the laboratory that reveals to us the thinker busy at work.

By the time the third edition of the book had been published and Telesio had processed Francesco Patrizi's metaphysical objections, *sensus* had become a theoretical postulate in addition to being a result of cosmological and medical reflections, as had been the case in 1565.<sup>8</sup> In 1586 Telesio stated: «*indendus utrique fuit sensus et manifeste inditus est*: sentience had to be implanted into both active natures [heat and cold] and it has been clearly implanted in them».<sup>9</sup> The grammatical shift from the gerundive (*indendus*) to the past participle (*inditus*) sums up the epistemological turn. Logical necessity takes priority over factual assessment. If there were no such *sensus*, Telesio now firmly argued, we would not be able to understand (*intelligere non licet*) how nature, taken as an indeterminate substratum (*universalis quaedam natura*), wishes (*velit*) to be a

<sup>6</sup> Gigliani (2013: xi-xxii).

<sup>7</sup> See Garin (1961 [1957]).

<sup>8</sup> See Puliafito (1992).

<sup>9</sup> Telesio (1586: 10). All English translations from Telesio are mine.

unified cosmos that is present to itself in a continuity of vital operations (*mundus sibi ipsi continuus*).<sup>10</sup>

In 1586, the sign that *sensus* had evolved into a metaphysical category is the description of *spiritus* – the most active and responsive constituent of the material universe – as *omniscius omnino*, that is, fully aware of itself and of everything else.<sup>11</sup> Spirit is a substance that knows everything and knows that it knows everything. In other words, spirit is absolute consciousness. Here Telesio expands on a point whose metaphysical implications had been rather muffled in the previous editions. In 1565, but especially in 1570, *sensus* is a power of immediate sensory alertness rather than a principle of natural self-identity. As such, it is characterized as the mechanism through which the active natures of heat and cold reinforce themselves when chased and pressed by each other within the cycle of antiperistasis.<sup>12</sup> Once again, the difference from one edition to the other is a shift in emphasis. In the version published in 1570, *sensus* is presented as the only property that heat and cold share and it is the reason why the cosmos lives and operates as one cohesive entity. While in the 1586 edition the argument of universal self-preservation prevails and becomes the premise for a full metaphysical disclosure, in the 1570 edition, the emphasis is on the battle between heat and cold. Here *sensus* is the force of partial and plural self-recognition, and the concept of otherness (*esse aliud*) plays a role that is as important as that of sameness (*esse idem*). The recovery of the notion of antiperistasis from its medical and meteorological uses in Hippocrates, Plato and Aristotle allows Telesio to explore forms of homeostatic balance in nature.

From what said so far, it is not much of a surprise that many forms and degrees of sentience are recorded in Telesio's universe. We can distinguish at least three of these forms: the original *sensus conservationis*, which acts as the ultimate principle of ontological cohesion; the probing and discerning abilities inherent in the active natures (heat and cold); and the cognitive power that is variously enacted by the senses through their specific organs. Albeit related, they are different expressions of the life of nature: the first is its foundational core (*natura universalis*); the second its differentiating power (*natura agens*); the third, finally, is its reactive and responsive faculty. The *sensus* that is the keeper of the universal self-preservation of the cosmos is based on the absolute identity of nature as self-active power. I will call this conative *sensus*: there is absolutely no difference between inner and outer, similar and dissimilar parts within nature understood as one power, and therefore there is no vacuum.<sup>13</sup> The second type of *sensus* is a

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 22: «Nam, ut universalis quaedam natura et quae mundum sibi ipsi continuum esse velit, quae scilicet inane vacuumque pati nequeat et ne usquam id fiat provideat, itaque ad recedendum entium locum quae proxima sunt perpetuo impellat, intelligere non licet».

<sup>11</sup> On Telesio's notion of the spirit as *omniscius omnino*, see Giglioli (2010).

<sup>12</sup> Telesio (1565, f. 4r); Telesio (1570, f. 50r); Telesio (1586: 128); Telesio (2009: 34-37).

<sup>13</sup> Telesio (1565, f. 4r); Telesio (1570, f. 2v); Telesio (1586: 10); Telesio (2009: 6).

more specific kind of sentience that belongs to the active forces of heat and cold as these are able to discriminate between what is similar (identity) and what is dissimilar (difference). There is a certain asymmetry – quantitatively speaking – in this level of sentience, for the *sensus* animating the force of heat is stronger and sharper than the one possessed by cold (but this is also further evidence that the distribution of *vis* and *sensus* in Telesio's universe is a matter of degrees, not of essences).<sup>14</sup> I will call this *sensus* the antiperistaltic *sensus*. There is finally the *sensus* understood as the sensorimotor stage in the cognitive development of living organisms. This kind of *sensus* can be called the neural *sensus*. Human beings share this type of sentience with the rest of the animals. A fourth meaning of *sensus*, the epistemic one, is related to neural *sensus*, for in human beings the animal *sensus* is capable of developing an extra layer of reflexive knowledge.

Through their senses, humans go backward, as it were, and cognitively retrace all the different phases in nature's development. In this way, by relying on sense perception as a cognitive function, they build their knowledge of nature, both physical (the antiperistaltic *sensus* and the *naturae agentes*) and metaphysical (the conative *sensus* and the self-identity of nature).

### 3. Matter and Force

After having outlined the principal meanings of *sensus* in *De rerum natura*, in what follows I will continue my investigation on Telesio's sentience by focusing on the way in which the notion of nature is connected to other central categories such as matter and force.

In Telesio's universe, the forces – heat and cold – can only be found in a state of physical embodiment, for there can be no force that does not inhere in some portion of the universal substratum of matter. Embodied heat is Sky (*Coelum*), embodied cold is Earth (*Terra*). In their state of embodiment, forces (*naturae agentes*) can be said to be *substantiae*.<sup>15</sup> In Telesio's account, matter as mass (*moles*) and force as activity (*vis*) always trigger this process of mutual incorporation. Matter and force are divided in the mind of the philosopher. They are never divided in actual reality, for nature is one embodied entity. The dualism

<sup>14</sup> Telesio (1565, f. 4v): «Calor videlicet longe exquisitissimus [sensus datus est], ut videbitur, ut qui tenuitate gaudens et in tenuitate existens, multo patiatur promptius et multo promptius malum declinet, et quem servari etiam oportebat magis, longe, ut itidem videbitur, obscurissimus frigori, et longe ignavissimus, a densissimo satis munito densoque subiecto, et malum aufugere longe ineptissimus, et quod etiam servari oportebat minus, quod igitur stupidum videri queat et demortuum, propria immobile natura, et longe obscurissimo datum sensu».

<sup>15</sup> Telesio (1570, f. 8r); Telesio (2009: 32): «subiecto cui [calor] inest ita unum factus, ut unum omnino idem illi factus videri possit».

of matter and force is virtual in that it belongs to the exploring and observing strategies of the human intellect.<sup>16</sup>

In *De rerum natura*, the interactions of the forces of heat and cold are described in great detail. The *naturae agentes* have an irrepressible tendency to expand in every direction; consequently, they assimilate everything that happens to be in their way. Inevitably, they also clash with each other. Since their actions are complementary and yet at odds with each other, heat and cold alternatively chase and flee each other. Everything that fails to flee is assimilated. The process through which the assimilating power turns something into itself mirrors the process through which the assimilated thing turns into the essence of the assimilating power. Force as a whole – that is, *natura agens* – is therefore a coordinated cycle of actions and passions.<sup>17</sup> In this case, too, force is one reality: the mechanism of antiperistasis prevents force from splitting into two essences or *res*.

*Natura agens* produces *actiones* and *opera*. *Actiones* are transformations of reality resulting from energetic oppositions between heat and cold. *Opera* are all the natural *res* issuing from this exchange of energy. The principal *actiones* issuing from embodied heat are thinness (*tenuitas*), light (*lux*) and motion (*motus*). The principal *actiones* coming from embodied cold are thickness (*crassities*), darkness (*tenebrae*) and immobility (*immobilitas*). More specifically, the two opposing pairs of three *actiones* express three defining characteristics of the embodied forces: variations in the degree of thinness and thickness determine the *dispositio*, that is, the internal arrangement of the bodily parts; variations in the relationship of light and darkness result in the production of *species*, that is, the visible appearances and the various forms of the bodies; the interplay of motion and motionlessness, finally, ends in *operatio*, that is, the way in which nature produces concrete and material effects.<sup>18</sup>

While heat and cold constantly change in their perennial battles, the material substratum they occupy remains always the same. The difference between force and matter is clearly defined: «All beings are produced by two natures, by the one that is subject to generation and decay, and by the other that persists as always the

<sup>16</sup> Here it is worth pointing out that in Telesio's metaphysics the human intellect is a feeble instantiation of natural sentience. The mind conceptualizes a reality that is in itself alive and sentient.

<sup>17</sup> Telesio (1570, f. 21r); Telesio (2009: 92): «non siquidem ob aliud vel agunt vel agere possunt naturae agentes, nisi ut se ipsas amplificent inque iis in quae agunt constituunt, et quae ab aliis patiuntur non aliud ab illis pati videntur nec pati omnino aliud possunt, at in argentium transeunt naturam».

<sup>18</sup> Telesio (1570, f. 9r); Telesio (2009: 36): «Licet igitur et tenuitas et lux et motus caloris sint et frigoris crassities obscuritasque et immobilitas, non eodem tamen modo vel huius vel illius omnia, sed tenuitas ut propria caloris sedis dispositio, lux ut propria perfecti caloris species, motus ut caloris operatio, eodemque pacto his opposita frigoris omnia».

same». <sup>19</sup> In its quality of receptive structure (*natura suscipiens*), matter can be defined as «the abode and receptacle of the active natures». <sup>20</sup> Being common to both heat and cold, matter is the universal «nature that persists as one». Although it is «devoid of any action and operation», it «receives and preserves the active natures». <sup>21</sup>

Considered as the nature which «persists» and «receives» everything, being everywhere one and the same, matter is therefore unlimited pliability. On the other hand, nature as a whole – *natura universalis* – is active and sentient throughout. This is possible because sentience as a universal active power is the only property that is shared by heat and cold, the two *naturae agentes*. Heat is endowed with a specific *sensus* that alerts it against possible onslaughts by cold, and the same is true of cold. This means that there are two principal distinctions to be made in the study of natural phenomena: between matter and force in general, and between the two types of force, heat and cold. Telesio's philosophy rests on a largely monistic view of nature that is grounded in a form of virtual dualism. As I mentioned in the introduction to this article, I call this type of dualism 'virtual' in that the conceptual polarity of matter and force (*moles* and *vis*) never manifests itself in nature as a real difference. In actual nature the active and sentient powers of heat and cold are always embodied in matter. As already noted, they are, respectively, Sky and Earth. Nature taken as the whole cosmological system (*natura universalis*) is one autonomous power capable of regulating and conserving itself (*conservatio sui*): reality is one

I have already hinted at the fact that universal self-preservation is the reason why there cannot be a vacuum in the universe. The whole cosmos is held together, as it were, by separation anxiety. One may object to my use of the word 'anxiety' in this context. In fact, there is no anthropomorphic projection in the way in which Telesio resorts to this explanation, for the principle of cohesion is stronger and more original in nature than any human tendency to congregate in society. Just as the human intellect is for Telesio a by-product of the primordial power of *sensus*, so human will and love are effete manifestations of the original self-appetite of nature. The self-identity of the *sensus* – the primordial conative *sensus* – is what turns *natura* into a *mundus*, i.e., a cosmos (*natura mundum sibi ipsi continuum esse velit*). <sup>22</sup> Through acts of self-recognition, the boundless suppleness of matter, the propensity that the active natures have to spread indiscriminately in every

<sup>19</sup> Telesio (1570, f. 4r); Telesio (2009: 14): «Coelum et Terram in sese mutuo agendi vi praedita esse, et entia omnia e duplici natura constituta esse, ex altera quae generetur et corrumpatur et e remanente altera, et ab hac molem corpusque, ab illa vero speciem atque ingenium entibus praeberere».

<sup>20</sup> Telesio (1570, f. 12r); Telesio (2009: 52): «domicilium enim receptaculumque agentium naturarum existens materia».

<sup>21</sup> Telesio (1570, f. 5r); Telesio (2009: 18): «Naturam quae remanet unam esse universam, et actionis ipsam operationisque omnis expertem agentes operantesque naturas suscipere et servare».

<sup>22</sup> Telesio (1586: 10).

direction and a whole array of different motions coalesce into material configurations and specific faculties, but, above all, into unity. If nature is ultimately one seamless continuum of everlasting life, the reason is that *sensus* is at the root of nature's self-identity. No break in continuity is allowed. No wonder, then, that *sensus* for Telesio is first of all touch. His notion of nature's selfhood is based on touch and contact understood as primeval manifestations of sentience.<sup>23</sup>

This point brings me to the next conclusion. In Telesio's nature, despite the fierce opposition between heat and cold, mutual enjoyment prevails over conflict, as is witnessed by his frequent use of such verbs as *fovere* ('to cherish'), *gaudere* ('to rejoice') and *oblectare* ('to delight in') when describing the inner life of nature.<sup>24</sup> The sense of pleasure that all the parts of the world feel at being united with each other is therefore deeper than separation anxiety. What should we make, then, of the implacable and internecine war that divides heat from cold and all the parts of matter they incorporate? Here is where the difference between the conative and the antiperistaltic *sensus* comes especially to the fore. While matter is indifferent and forces are too different (they differentiate matter precisely because they are implacably different from each other), the identity of a *natura* that is unremittingly and eternally present to itself mediates – and in the end reconciles – corporeity with incorporeity, inaction with motion. Antiperistaltic *sensus* mediates the actions and operations between the two opposing forces of heat and cold, while conative *sensus* mediates between matter and force. There is a sense of perpetual peace deep in Telesio's nature which is due to the all-inclusive disposition of matter.

We can conclude this section by reiterating that Telesio often refers to matter (*materia*) and force (*vis*) by using the word *natura*. One might object that this is a source of misunderstanding and confusion. In fact, as I am going to argue, the opposite is true: the way in which Telesio connects *natura* to *materia* and *vis*, and, in the final analysis, to *sensus*, is the reason why nature can be legitimately and convincingly regarded as a self. The kind of identity that defines nature is the result of a perpetual tension within the principal attributes of its being, that is, matter and force.

#### 4. Three Meanings of *Natura*

Let us recall the various meanings used by Telesio to denote *natura* in his work. *Natura* is presented as a most general entity which is characterized by the fundamental attributes of self-sufficiency and self-activity. As we have already seen, both aspects – *materia* as the embodiment of self-sufficiency and *vis* as the embodiment of self-activity – are also signified by Telesio through the noun

<sup>23</sup> Ivi: 32, 316.

<sup>24</sup> Ivi: 277-278, 362, 385.

*natura*. At first glance, this may appear rather unsettling because, as is well known, the Latin word *natura* is already pregnant with meaning owing to its long history as a philosophical term. To add to the complexity of the picture, it should be pointed out that Telesio adopts the philosophical habit – both classical and scholastic – of using the word *natura* to signify both the cosmos (*universitas rerum*) and the essence of things (*essentia rerum*). Despite this initially alarming overuse of *natura* as a technical philosophical term, three distinct meanings of nature can be extrapolated from Telesio's philosophy: nature as the whole system of divinely created things and processes, including the laws that govern their actions and operations (*natura universa*); nature as the substance of things; nature as the activity of things. First of all, nature means the universe as governed by a self-regulating order. Nature is also the universal substratum that is always the same, that is, matter. As mentioned in the previous section, Telesio calls this feature «receptive nature» (*suscipiens natura*) or mass (*moles*). Finally, nature is the principle of changeability, that is, force (*vis*). This third meaning of nature can be further qualified by characterizing the activity of nature as the unremittingly battling powers of heat and cold, also called *naturae agentes* by Telesio. We can label the three meanings of nature as *natura universa*, *natura suscipiens* and *natura agens*. *Natura agens*, as already noted, is in fact dual, for it manifests itself as heat and cold. *Natura universa* (the cosmos) is therefore made up by the *naturae agentes* (forces) thoroughly coalescing with *natura suscipiens* (matter).

In the 1570 edition of *De rerum natura*, Telesio has yet another way of expressing this interplay of meanings denoting nature. He distinguishes between nature that remains (*natura quae remanet*) and nature that comes and goes (*accedens recedensque natura*). The first nature is matter, the second is force. The nature that remains, being one universal substratum, extended and pliable, is always the same (*eadem*), and yet it is uniquely supple in that it is capable of receiving all possible changes within itself. It is pure affectability (*suscipiens natura*) and absolute identity (*materia eadem*). Differences in nature are produced by the specific differentiating active nature, which, by permeating the undifferentiated and supple body of matter, can make any thing out of any thing (*ex ente quovis quodlibet ens*).<sup>25</sup> On its part, matter is always eager to perform its role of receptacle and to lend its substance as the universal stage where the active natures of heat and cold play their relentless internecine strife:

the nature that remains (*quae remanet natura*) seems to be absolutely one and the same throughout. It does not shun or hate any active nature (*natura agens*), but it is equally common and specific to all of them. It willingly joins and agrees with all of them alike, and receives and preserves them all by turning

<sup>25</sup> Telesio (1570, f. 5v); Telesio (2009: 18): «si veluti naturae agentes materia itidem diversa ad diversorum entium constitutionem necessaria sit, nequaquam ex ente quovis quodlibet constituatur ens, at id modo quod e materia eadem constitui queat».

itself, as it were, into their seat and dwelling place. Therefore, from this nature, which is one and the same, very different beings are produced.<sup>26</sup>

Matter, understood as an unchangeable and all-embracing receptacle, is so deprived of energy and motion that it is as if it were dead. It is the «nature that comes and goes» that brings activity and life to – and therefore differentiate – the *demortua natura*:

the receptive nature (*suscipiens natura*) appears not to be endowed with the power to act or to operate, but to be completely inactive and inoperative (*iners desesque*), as if it were dead (*veluti demortua*). All the actions and operations, therefore, seem to derive from the nature that comes and goes (*accedens recedensque natura*), and when this nature penetrates matter (which is always the same) as something other from matter, different actions and different operations are produced, for the nature to which action and operation belong has been received in matter. The receptive nature provides therefore only a mass (*moles*) to the active natures, acting as their dwelling place, and there they abide and are preserved.<sup>27</sup>

Here is where what I have called the virtual dualism of Telesio's metaphysics comes clearly to the fore: the nature that remains eternally the same and embraces everything is corporeal, the nature that comes and goes and differentiates everything while running through the whole gamut of force degrees is incorporeal. Extended and pliable matter is the support that in the created universe underpins life in all its changeable transformations, for, as Telesio continues, the *naturae agentes*, constantly attacking each other and retreating from each other, cyclically expanding and withdrawing, «absolutely cannot subsist or be by themselves», as they need a body in which to inhere. In Telesio's metaphysics, to be incorporeal is a lessened being. Life and activity need the support of matter to be real and effective. Telesio's following conclusion is the focal point of his metaphysics:

<sup>26</sup> *Ibidem*: «At quae remanet natura una esse omnino atque eadem videtur omnis, agentem nullam aversata neque exosa, sed aequae omnibus communis propriaque, et quae illis omnibus aequae libens coeat congruatque, et omnes suscipiat servetque illarum veluti domicilium facta et sedes; e qua igitur una existente eademque longe diversissima constituentur entia».

<sup>27</sup> Telesio (1570, f. 5v); Telesio (2009: 19): «Et nulla agendi aut operandi vi praedita apparet suscipiens natura, sed penitus iners desesque et veluti demortua; neque actio igitur ulla neque ulla operatio ab ente ullo edi videtur, quae non accedentis recedentisque naturae propria sit, et alia ea materiam eandem subeunte alia actio et alia itidem editur operatio, quod nimirum alia assumpta est natura cuius et actio existit et operatio, molem itaque praestans modo et veluti domicilium agentibus naturis cui haereant et in quo serventur». The notion of *demortua natura* appears already in the revised four chapters of the 1565 edition kept in the Biblioteca Nazionale Centrale di Roma. See Telesio 2011: 24.

in the natural phenomena (*ea quae natura fiunt*), whose substance and essence (*ingenium*) we are investigating, all observable actions and operations are produced by an incorporeal substance that is attached to a body. Therefore, the nature that remains appears to be one and universal, devoid of any action and operation, and yet capable of receiving and preserving the active and operating natures.<sup>28</sup>

Telesio's account of nature is remarkably nuanced. *Natura* is self-identical (*unum et idem*), but also dual (*duplex*). It is *unum et idem* insofar as it is considered as the one universal active principle, everywhere and every time the same. It is *duplex* insofar as it is distinguished, firstly, into matter and force, and secondly, within the domain of force, into condensing and rarefying forces. This means that eternal and all-encompassing nature (*universa natura*) constantly feeds on oppositions: between permanence and transience, contraction and expansion, motionlessness and motion, pain and pleasure.<sup>29</sup> According to Telesio, the identity that characterizes nature cannot be absolute and unchanging oneness, without inner differentiation and change. All beings in the universe – all the *species* and all the *res* – derive from an *aliud* and end in an *aliud*. *Alietas* is an integral part of a notion of *identitas* that Telesio conceives as being intrinsically dynamic. This is also the reason why, in the final analysis, in Telesio's universe there are no *generatio* and *corruptio* from and into a state of non-being, but only *immutaciones* of pre-existing and eternal matter. Forms may come and go, matter remains. Matter, in turn, despite being almost *demortua*, is perpetually imbued with life by the pulsating conatus of force, the universal conveyor of diversity and otherness.

As a brief coda to this section, it should be emphasized that the noun *immutatio* and the adjective *demortuus* are keywords in Telesio's lexicon not only

<sup>28</sup> Telesio (1570, f. 5v); Telesio (2009: 19): «Etenim incorporeae (ut dictum est) cum sint, per se subsistere aut esse omnino minime possunt, id vero vel inde intelligere licet, quod in iis quae natura fiunt, quorum nos substantiam ingeniumque inquirimus, neque actio ulla neque ulla spectatur operatio quae ab incorporea nullique corpori affixa substantia edatur. Natura igitur quae remanet una esse videtur universa, omnis ipsa actionis omnisque expers operationis, at quae agentes operantesque suscipiat servetque».

<sup>29</sup> Telesio (1570, f. 4r); Telesio (2009: 14-16): «Et nec Terra nec Coelum etiam ipsum ipseque Sol, aut ens aliud omnino ullum vel summe simile summeque simplex atque unum conspectum vere simplex vereque unum esse, sed e duplici natura composita omnia e remanente nimirum altera et ex altera pereunte; quoniam enim nec Sol nec agens omnino aliud ullum e non ente constituere quid videtur, at ex alio ente omnia; et quae corrumpuntur nequaquam in non ens corrumpi videntur ulla, sed in aliud ens omnia, ut nec generatio nec corruptio entis cuiusvis vera entis totius generatio vel corruptio sed eius immutatio videri possit; quod generatur nimirum ens non universum nihil praeeexistens generari enascique, sed praeeexistens novam speciem assumere, et quod corrumpitur non universum perire, sed eius species modo atque ingenium, moles vero corpusque remanere; nequaquam vere simplicia (ut dictum est) et e natura unica constituta videri possunt entia, sed ex altera quae generetur et corrumpatur, et quae ingenium indat speciemque entibus et ex altera remanente usqueaque et quae molem praestat corpusque».

for the role they play in the *De natura rerum*, but also because they were later borrowed by, respectively, Campanella and Bacon. In the first half of the seventeenth century, they will be the most flamboyant Telesians in Europe. For Campanella, *immutatio* is the link that connects nature's universal sentience to his metaphysical theological doctrine of the primalities of being (power, knowledge and desire). For Bacon the *demortua natura* becomes one of the cornerstones of his general metaphysics of life and death.<sup>30</sup>

## 5. Conclusion

Given its central role, I would like to end this article with a few terminological considerations about the word *natura* in Telesio's work. I have suggested that nature is the true self in the created universe and, following Telesio's cue, in the preceding pages I have been using the word *natura* in various ways. I should say that Telesio's texts allowed me to do so, for, as noted, he employs the word in many different senses that in the end converge towards a general definition of nature as a vital and sentient self.

Nature 1 is *universum*; Nature 2 is *materia* or *quae remanet natura*; Nature 3 is *vis* or *accedens recedensque natura*. When Telesio uses the Latin word *natura*, he draws important philosophical considerations out of these principal meanings as an experienced musician would do by playing a few but essential chords: nature as the one reality of the cosmos (that is, being as opposed to non-being); nature as indestructible and eternal matter; nature as force, shaping matter into transient forms (*species*). The common denominator is the meaning of nature as the ultimate principle of identity. As such, it is the real self: it is «always completely in agreement with itself; it always acts in the same way and always makes the same things».<sup>31</sup>

For this reason, there cannot be a vacuum in the universe. The argument is of a metaphysical more than physical order: if vacuum were real, nature would become irredeemably different from itself. Although it undergoes a whole spectrum of actions and oppositions, nature cannot separate itself from itself. That would be the same as to say that nature can inflict harm (*inferre vim*) on itself, that is, self-destruction.<sup>32</sup> The absence of a vacuum in Telesio's cosmos also explains the importance that the sense of touch has in his philosophical investigations. If nature is one seamless continuity of actions and operations, sense is first of all touch. In this respect, one might say that Telesio's discussion

<sup>30</sup> Here I refer to Giglioli (2020), where a few relevant aspects of the Telesian legacy in both Bacon and Campanella are discussed.

<sup>31</sup> Telesio (1570, f. 2v); Telesio (2009: 4): «summe sibi ipsi concors idem semper et eodem agit modo atque idem semper operatur».

<sup>32</sup> Telesio (1570, f. 2v); Telesio (2009: 6).

of nature's selfhood is based on touch and contact. As argued in Section 3, this primordial sense explains why, despite all clashes and discords, in the end mutual enjoyment prevails over conflict in Telesio's *natura: fovere, gaudere e oblectare*. Matter embraces everything.

Another central term in this discussion is *sensus*. *Sensus* and *natura* denote multifaceted concepts which are closely interrelated. Throughout *De rerum natura*, they confirm both the natural character of sentience (all reactions are natural) and the sentient power of nature (all beings perceive). In its three different instalments, Telesio's *De rerum natura* can also be read as a book about *sensus*. *Sensus*, as we have seen in this article, can be understood in metaphysical (*conatus*), medical (*antiperistasis*) and epistemological terms (*genus nervosum*). Ultimately, the *natura agens* or *accedens recedensque natura* is sentient energy that assimilates and shapes the supple and workable substance of matter. Force cannot exist without being embodied in matter and matter cannot act without being pervaded by force. In a way, both force and matter become real and operative only when they are combined together. When matter is animated from within by the opposite forces of heat and cold, *sensus* and *materia* turn into one same *natura*.

Natural selfhood depends therefore on a nexus of indelible sentience (*nunquam proprii ingenii oblita*), unceasing action (*nunquam agere cessat*) and perpetual conatus (*summe appetens summeque contendens*). Through this interdependent connection, all beings of nature become aware of each other and, in doing so, they secure the self-preservation of the whole universe.<sup>33</sup> Once the notions of sentience, matter and force are properly coordinated, it is then possible for Telesio even to say *natura velit*, «nature wants», without turning the cosmos into a giant person. His idea of selfhood does not rely on notions of human personhood. *Natura* is an 'it'; up to a certain point, it is a 'they'; certainly, it is not a 'she'; least of all, it is a divine 'he' (a soul), deemed to be the exclusive representative of the only 'He' who created everything. Being an 'it', nature is for Telesio the principle of absolute identity. I will sum up this notion of nature as a self with a statement that sounds more like a riddle than an actual reasoning: nature is one and three; force is one and two; matter is one and only one. My hope is that to the benevolent reader who has had the patience to follow me up to this point this numerological conclusion premised on the virtual dualism of Telesio's natural philosophy makes sufficient sense and can be used as a practical mnemonic and epitomizing device.

<sup>33</sup> Telesio (1570, f. 9v); Telesio (2009: 38): «qualiscunque enim existit natura agens quaevis nunquam proprii ingenii oblita nunquam agere cessat, sed vel similes cognatasque oppugnat deturbatque, ut in earum se ipsam sedibus amplificet qualiscunque est talis esse servarique et diffundi amplius atque in subiectis produci omnibus summe appetens summeque contendens».

## References

ARTESE, L.

1991 *Il rapporto Parmenide-Telesio dal Persio al Maranta*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LX, 15-34.

BONDÌ, R.

1997 *Introduzione a Telesio*, Laterza, Roma e Bari.

2009 *Introduzione*, in B. Telesio, *La natura secondo i suoi principi*, ed. by R. Bondì, Bompiani, Milano, VII-XXVI.

2011 *Introduzione*, in B. Telesio, *De natura iuxta propria principia – Ad Felicem Moimonam iris*, ed. by R. Bondì, Carocci, Roma, XI-XXXI.

2018 *Il primo dei moderni: Filosofia e scienza in Bernardino Telesio*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

2019 *The First of the Moderns: Telesio between Bacon and Galileo*, in *Bernardino Telesio and the Natural Sciences in the Renaissance*, ed by P. D. Omodeo, Brill, Leiden, 13-32.

DE FRANCO, L.

1995 *Introduzione a Bernardino Telesio*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

GARBER, D.

2016 *Telesio among the Novatores: Telesio's Reception in the Seventeenth Century*, in *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, ed. by C. Muratori, G. Paganini, Springer, Dordrecht, 119-133.

GENTILE, G.

2018 *Bernardino Telesio: Con appendice bibliografica*, ed. by R. Bondì, Pellegrini, Cosenza (ed. or. Bari, Laterza).

GIACHETTI ASSENZA, V.

1980 *Bernardino Telesio, il migliore dei moderni: I riferimenti a Telesio negli scritti di Bacone*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXXV, 41-80.

GIGLIONI, G.

2010 *The First of the Moderns or the Last of the Ancients? Bernardino Telesio on Nature and Sentience*, «Bruniana et Campanelliana», XVI, 69-87.

2013 *Introduzione*, in B. Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia libri IX*, Carocci, Roma, XI-XXXII.

2020 *Eredità del Rinascimento e riforma del sapere: Telesio, Bacon e Campanella*, in *La filosofia dei moderni: Storia e temi*, ed. by Gianni Paganini (Carocci, Roma, 2020), 17-39.

MULSOW, M.

1998 *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung: Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Niemeyer, Tübingen.

PULIAFITO, A. L.

1992 *La fisica telesiana attraverso gli occhi di un contemporaneo: Francesco Patrizi da Cherso*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, Guida, Napoli, 257-270.

TELESIO

1565 *De natura iuxta propria principia liber primus et secundus*, Antonio Blado, Roma.

1570 *De rerum natura iuxta propria principia liber primus et secundus, denuo editi*, Giuseppe Cacchio, Napoli.

1586 *De rerum natura iuxta propria principia libri IX*, Orazio Salviani, Napoli.

- 1965-1974 *De rerum natura iuxta propria principia*, ed. by L. De Franco, 3 vol., Casa del Libro-La Nuova Italia, Cosenza e Firenze.
- 2009 *La natura secondo i suoi principi*, ed. by R. Bondi, Bompiani, Milano.
- 2011 *De natura iuxta propria principia – Ad Felicem moimonam*, ed. by R. Bondi, Carocci, Roma.

# A RECURRING IMAGE IN FRANCESCO PATRIZI OF CHERSO: THE RUINS\*

Michele Merlicco

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

[michele.merlicco@univ-paris1.fr](mailto:michele.merlicco@univ-paris1.fr)

**Abstract:** In this article, I start by examining the myth of the «great ruin» contained in Francesco Patrizi's *Dialoghi della retorica* (Venice, 1562), highlighting one particular aspect of this story: the theme of «vestiges», that is, of what remains after the destructive occurrence of a catastrophe. I then explore the different meanings of that story by using Patrizi's previously published *Dialoghi della historia* (Venice, 1560) and I point out how the theme of the erosion, recovery and restoration of cultural traditions constitutes a leitmotif that runs through Patrizi's whole oeuvre. In the last part of the article, finally, I focus on the specific interplay of nature and history, as this clarifies the equivalence between history and memory advocated by Patrizi as well as his conception of the relationship between the past and the future.

**Keywords:** Francesco Patrizi of Cherso; Renaissance theories of history; ruins; history of nature; *prisca theologia*.

## 1. Introduction

Let us begin with a story. In the first of his *Della retorica dieci dialoghi* (*Ten Dialogues on Rhetoric*, Venice, 1562), Francesco Patrizi (1529-1597), then in his thirties, presents the world we live in as a heap of ruins. On this subject, he writes, the Ethiopian annals tell us a very curious story; someone may consider it a mere «fairy tale», while «wise people will greatly praise it». <sup>1</sup> That story is reported by Giulio Strozzi, one of the three characters of the dialogue. He claims to have heard it from Baldassare Castiglione who, in turn, had heard it from an Ethiopian sage during a diplomatic mission to Spain.

According to this story, originally the world looked like a vast «sponge». Human beings lived happily in its cavities «like little worms», in harmony with the other animals and the rest of creation. Then, suddenly, one of the peoples that inhabited that perfect world (the Assyrians) «became proud»: they challenged the god (Saturn), who reacted by letting Jupiter and Pluto strike the Earth with violence. The tremors generated a terrible earthquake and the various cavities of

\* I would like to thank Giulio Dileo for his kind support and one of the journal's anonymous reviewers for his helpful suggestions. I am particularly grateful to Guido Giglioni for helping me with the final revisions of this article.

<sup>1</sup> Patrizi (1562, f. 5v). On the use of myths in Patrizi's dialogues, see Gambino Longo (2016: 193-212), Muccillo (1989; 1996a), Plastina (1992) and Puliafito Bleuel (2017).

the Earth opened up, collapsing inside. The whole Earth, which formerly extended as far as the place now occupied by the heavens, shrunk and became completely irregular from being perfectly round. The memory of the episode was passed on thanks to the few survivors of the catastrophe, deliberately left alive by Jupiter, so that «a vestige of the first form of the world could remain».<sup>2</sup> They were in a comatose state for a long time; once awoken, «they remained forever stunned and full of horror».<sup>3</sup> Common fear of death caused our ancestors to join together again, giving rise to new forms of civilization, which were handed down to successive generations in the form of an inheritance. Since then, this fear characterises the basic attitude of humans towards nature, other animals and their fellow human beings.<sup>4</sup>

## 2. Debris and Relics

According to this myth, the world as is seen today is but a great expanse of rubble from the destruction of a once perfect world. The bodies which make up the world in which we live are nothing but «vestiges» of that primordial life, shattered like pieces of a lost mosaic.<sup>5</sup> For example, mountains derive from mounds of soil formed after the earthquake and condensed by the action of cold (the world, before the ruin, was much warmer, as it was much closer to the Sun). Other disrupted parts of land exposed underground waterways: there rivers, lakes and seas appeared. Precious stones themselves are nothing but debris:

Metals, gold, silver, and other substances that originally were beautiful and very precious trees, stayed buried as a result of the destruction [...]. And the diamonds, carbuncles, rubies, emeralds, chrysolites, sapphires, topazes, beryls and other gems that can be found now are fragments (*spezzature*) of the stones of the first era. These were not different from the ones we have now, for all the rest of the Earth was even and similar to itself. And, because of the memory we have of those early ages, they are nowadays held in so high value, and revered and admired as very ancient things.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Patrizi (1562, ff. 6v-7r).

<sup>3</sup> *Ibidem*, f. 7r.

<sup>4</sup> See *ibidem*, ff. 7r-8r.

<sup>5</sup> See Plato (*Phaedo*, 109A-111C).

<sup>6</sup> Patrizi (1562, f. 6v): «i metalli, l'oro, l'argento, et gli altri, che erano nel primo tempo alberi bellissimi et preciosissimi, rimasero dalla ruina ricoperti [...]. Et i diamanti, i carbonchi, i rubini, gli smeraldi, i crisoliti, i zaffiri, i topazi, i berilli et l'altre gioie, che hor si trovano, sono spezzature delle pietre del primo secolo, le quali, d'altra maniera non erano allhora, essendo tutto il resto della terra eguale, et a se stesso simile. Et sono elle, per la memoria di quelle prime età, hoggidi havute in tanto pregio, et come antichissime cose ammirate, et riverite».

Even «the porphyries, the alabasters, the serpentines, and the other beautiful marbles [...] are nothing but more particles (*particelle*) of the first virgin soil [...] which randomly came together during the cataclysm».<sup>7</sup> Not to mention those figures of humans and animals set in stone:

those people who inspect metals and marbles have found many things of the early life turned into stone. They are marine, terrestrial and airy beings, even human beings, which are all day quarried [...] enclosed in very firm stones, with no opening at all. And therefore this – and not any other – is the reason why many miles between the earth and underneath we see frozen fishes, oysters and shells, and figures of different animals, which others, out of ignorance of past things, admire so much.<sup>8</sup>

From mountains to waterways, from marbles to fossil findings, everything can be considered as a «vestige» of a past life that gets lost in the maze of human memory.

In Patrizi's intention, this story exposes his readers to a wide range of possible interpretations. Firstly, on a metaphysical level, we may suppose that Patrizi's myth of the «great ruin» explains on a narrative level the origin of multiplicity out of the metaphysical unity, in which everything was perfectly identical – what a few decades later Patrizi will name «*unomnia*».<sup>9</sup> It also accounts for the apparent disorder of the world that is given to our senses.<sup>10</sup> Before the catastrophe, everything looked like everything else, everything was 'one'. Now, Patrizi seems to tell us, everything is varied, chaotic and different. In this respect, his story recounts the complex metaphysical development that leads from unity to multiplicity. Incidentally, this story seems to closely resemble the atomistic explanation of the origin of the world. By describing how the earth resulted from the random aggregation of «particles» according to the latter's different weights and their gradual condensation through the action of cold, Patrizi was certainly evoking characteristic atomistic images.

Secondly, this myth, included in a dialogue that is specifically concerned with shedding light on the essence of human language, is reminiscent of the story of

<sup>7</sup> *Ibidem*: «i porfidi, gli alabastru, le serpentine, et gli altri bei marmi [...] non sono altra cosa, che più particelle del primo vergine terreno [...] nella caduta, venute a caso insieme».

<sup>8</sup> *Ibidem*: «da gli investigatori de metalli, et de marmi, si son trovate, di molte cose della primiera vita, fatte pietra, et animai marini, et terrestri, et volatili, et anco humani, che tutto di si cavano [...] chiusi in sodissime pietre, non haventi apertura alcuna. Et quindi è, et non d'altronde, che si veggano molte miglia fra terra, et sotto, pesci, et ostrache, et nichì, congelati, et figure di animali diversi, che altri per la ignoranza delle passate cose tanto ammira». On fossil theory in Renaissance, see at least Rudwick (1976: 1-48).

<sup>9</sup> See Patrizi (1591, II, f. 13v).

<sup>10</sup> The idea of a metaphysical process by which, from a perfect unity, the multiplicity is produced, is already present in Patrizi's *Discorsi* contained, together with his *Argomenti*, in L. Contile's *Rime* (see Patrizi, 1560b, ff. 14r-24v, 25r-36v).

Babel. In the transition from a single, simple and natural language to the confusion of tongues, human beings lost the very meaning of words. Words now are ambiguous and distant from the things they should indicate, just like fragments of a previous perfect language. In its second meaning, therefore, this myth tells us of the rapid rising of a culture of words over a culture of things, of persuasion (rhetoric) over reason (dialectic).

Finally, from a historical-political perspective, this myth can be read as the story of a sudden decline from peaceful coexistence among human beings in the 'state of nature' to voluntary submission to the laws and their interpretations. As seen, human beings, after waking up from their sleep, began to unite. Driven by the fear which pervaded them, they established physical safety perimeters separating them from nature. By «confining themselves as it were within an enclosure», they invented some kind of virtual barriers separating people from each other.<sup>11</sup> These barriers are the «chains of words» with which they «tied justice and peace by the feet, by the arms, by the side and by the neck [...] so that they would not leave their cities»: they created laws, and entrusted them to judges and magistrates.<sup>12</sup> This was the end of natural coexistence between human beings and the beginning of the cyclical history of political regimes (*ἀνακύκλωσις*).<sup>13</sup>

The three levels of interpretation (metaphysical-cosmological, linguistic and historical-political) underlying the narrative of Patrizi's myth are linked by a common pattern, though. He considers the historical transition made by humankind from nature to culture as a moment of crisis, the effects of which can still be felt in sixteenth-century Europe. Although Patrizi acknowledges that Europe was experiencing a major renewal of the arts since Petrarch's time, in the part of the myth we have analysed so far, he gives us a rather gloomy picture of the present.<sup>14</sup> The relationship with nature that characterized the life of our ancestors is vanished; words have replaced things, fear has replaced freedom. All that remains of that true philosophy understood as genuine wisdom – such was the philosophy of the ancients – are fragments: «debris» (*rottami*) and «relics» (*reliquie*) of a clearer way of thinking that we have almost completely lost.

<sup>11</sup> Patrizi (1562, f. 7v): «chiudendosi quasi in una mandra».

<sup>12</sup> See *Ibidem*: «i paurosi [...] [t]esserono appresso, molte, et lunghe catene di parole, con le quali, legando la giustitia et la pace per gli piedi, per le braccia, et pel traverso, et per lo collo, in mille guise annodandole andarono, acciocché elle delle loro città non dipartissero, raccomandando i capi delle catene, che essi addimandarono leggi, in mano ad huomini del loro animo, et paurosi. I quali nominarono giudici, et magistrati».

<sup>13</sup> See *ibidem*, f. 8r: «And his is how human societies have gone until that time, and are going now, and will go in the future, always crossing and changing, and passing from one hand to another» (*Et così andarono, fino a que tempi, le compagnie de gli huomini, et vanno di presente, et anderanno per l'avvenire, valicando sempre, et mutandosi, et passando d'una in altra mano*).

<sup>14</sup> For example, Patrizi mentions a recent 'Renaissance' in poetic art (see Patrizi, 1969-1971, I: 9).

Beyond the myth, the theme of metaphysical decadence confronts us with the historical problem of its origins: what are the causes of this decline?

### 3. *Manipulating Memory*

In one of his most influential works, the *Della historia diece dialoghi* (*Ten Dialogues on History*, published in Venice in 1560), Partizi defines his own theory «of writing and observing» history in stark contrast to the Ciceronian tradition and to his former teacher Francesco Robortello, and takes the first step towards a new «science of all eloquence».<sup>15</sup> Here, he seems to provide us with the right tools to answer the question of the origins of decadence. Like the fossils, the metals and the infinite other «particles» of the primordial wreckage described by the myth, the fragments of the philosophical ‘golden age’, that is, the pristine wisdom of the Chaldean, Egyptian and pre-Socratic sages, persist as a fragile memory of shattered cultures. The causes behind the «corruption» affecting the memory of these important civilizations may be attributed to natural «disasters», such as fires, floods and earthquakes, as well as to the guilty tampering of the past carried out for political purposes by «princes», by nations and even by certain philosophical sects.<sup>16</sup>

The shattering of previous worlds, when it is not attributed to the vast expanse of time past (*lunghissima antichità del tempo*) or to natural disasters, derives in fact from the power relations between nations.<sup>17</sup> For example, the mixture of «flattery» and «fear» with which historians address their princes generates a series of adulterations and omissions in the writing of the history of their own nations. While flattery «magnifies» the prince’s actions through lying, fear «is silent on the truth».<sup>18</sup> Furthermore, each nation naturally tends to produce the self-narrative that best suits their interests:

because of the competition that has always existed among all peoples [...] people have said countless things of other peoples, which are not true [...].

<sup>15</sup> See Patrizi (1560a, sig. A2r). The dialogues *Della historia* were translated into Latin by Johann Nikolaus Stupanus in 1570, for Sixtus Petri’s editions (see Gambino Longo, 2017) and summarised in English by Thomas Blundeville, together with Jacopo Aconcio’s *Delle osseruationi, et avvertimenti che hauer si debbono nel legger delle historie* (see Blundeville, 1574). The Latin translation was later integrated in the first volume of the well-known *Artis historicae penus* edited by Johannes Wolf and published in Basel by Pietro Perna in (1579: 397-543). On Patrizi’s theory of history, see Blum (2000), Bolzoni (1980: 63-95), Cotroneo (1971: 205-267), Couzinet (2007; 2014), Grafton (2007: 123-142) and Vasoli (1989: 25-90).

<sup>16</sup> See Patrizi (1560a, ff. 24v-30r).

<sup>17</sup> *Ibidem*, f. 31r.

<sup>18</sup> *Ibidem*, f. 27v. On this point, see Puliafito Bleuel (2016).

And many, to illustrate their obscure origins, made them up and turned them into mythological marvels.<sup>19</sup>

By narrating a past adapted to their self-representation, national myths have erased everything that did not fit their needs. To better understand this point, we should highlight Patrizi's epistemological distinction between «history» and «fame». History, as we will see shortly, means the communication of anything that can fall under our senses, regardless of whether it is based on direct eyewitnessing or critical examination of sources.<sup>20</sup> «Fame», on the other hand, means hearsay and it may lead to either traditions accepted without further verification or false narratives imposed for political purposes.<sup>21</sup> These are two different channels of transmission that result in two different cultural paradigms, although it is not always that easy to decide where to draw the line between them.<sup>22</sup>

We could say that for Patrizi European civilization has been fully marked by the paradigm of fame. This presupposes a worldview that recalls that generalised fear described by the myth of the *Dialoghi della retorica*. «Fame» is expressed through political propaganda, a tendency to alter and falsify sources and a generalized acceptance of the principle of authority. This paradigm is centred on a single narrative, which receives general assent and becomes unassailable, thus preventing any free search for counter-narratives that might contradict the prevailing view. Patrizi will later maintain that in the history of philosophy this paradigm initiated with Aristotle, who broke the great chain of wisdom that originated at the beginning of civilization (*prisca sapientia*, or *prisca theologia*). According to Patrizi, the peripatetic school has systematically denigrated the platonic and pre-Socratic tradition, constructing the false myth of a philosophical wisdom that would begin and end with the work of Aristotle. It was in this way that the principle of authority was introduced into European culture.

Although the seeds of this argument were already present in the dialogues on history and rhetoric, in the *Discussiones peripateticæ* (Basel, 1581; the first volume had already been published in Venice, in 1571), Patrizi unambiguously stated that Aristotle had plagiarised his predecessors while reviling the pre-Socratic body of knowledge and thus preventing posterity from accessing the

<sup>19</sup> Patrizi (1560a, f. 31r): «per la gara che hanno sempre tutte le genti fra loro havuto [...] esse hanno infinite cose d'altrui detto, che vere non sono [...]. Et molte, per illustrare i loro oscuri principii ne finsero, et le ferono favolose et ammirabili».

<sup>20</sup> See *ibidem*, f. 8r.

<sup>21</sup> The notion of «fame» is present since Patrizi's dialogues, and constitutes an enduring theme in his work. Patrizi provides a precise definition of it, as opposed to history, in his *Poetics*: see Patrizi (1969-1971, III: 98).

<sup>22</sup> This is the case, for instance, with ancient stories, in which «it is very difficult [...] to trace the truth of things» because sources are scarce and it is difficult to distinguish between facts and «fables». See Patrizi (1969-1971, I: 14).

sources of this tradition of thought.<sup>23</sup> Through the tools of history and philology, Patrizi intended to recover this legacy and rehabilitate a critical way of considering the history of culture. Historical and philological expertise was tasked with re-establishing a link between words and things, between discourses and facts, between the fragments and the bodies to which they belonged. Patrizi deemed demystification to be necessary in order to restore a proper philosophical, religious and political state of affairs. If fragments were all we had of a glorious past, their recovery and proper assessment were perceived as all the more urgent.

#### 4. *Fragments*

Patrizi's intention, therefore, was to go back to the sources of that ravaged wisdom left in ruins and reintroduce it to a culturally and politically divided audience. This would demonstrate that a common past existed behind the historical separation of nations and confessions. Between 1561 and 1568, just after writing the dialogues on history and rhetoric, Patrizi left Venice and moved to Cyprus, first on behalf of Giorgio II Contarini, member of one of the oldest Venetian families, and then at the service of the archbishop Filippo Mocenigo.<sup>24</sup> There he devoted himself to searching and collecting manuscripts that belonged to the Greek and Byzantine tradition. In Patrizi's plans, many of these materials were to be included in a new anti-Aristotelian *Thesaurus* of human wisdom.<sup>25</sup> On 27<sup>th</sup> and 31<sup>th</sup> of May 1571, in two letters addressed to Vincenzo Pinelli – a renowned Neapolitan scholar who corresponded with (among others) Aldo Manuzio, Ulisse Aldovrandi, Torquato Tasso and Galileo Galilei – Patrizi, then back to Venice, reported that he had «collected a lot of fragments and little things and dogmas by some very ancient Gentile and Greek philosophers, *qui ante Platonem et Aristotelem scripserunt*», and that he intended to print them in a single volume, in order to «establish (*istituire*) that ancient philosophy as much as we can».<sup>26</sup> The programmatic title of the volume was supposed to be: *Tracts, fragments and doctrines of the most ancient sages, both gentile and Greek, who philosophized before Plato and Aristotle, collected by Francesco Patrizi*.<sup>27</sup> The book was expected to include fragments attributed to Zoroaster, a summary of the principal *dogmata* by Assyrians, ancient Brahmins and Egyptians, as well as several fragments attributed to Orpheus, Pythagoras and his disciples,

<sup>23</sup> See at least Deitz (2007), Gulizia (2019), Leinkauf (1990), Muccillo (1996b: 73-193; 2002) and Vasoli (1989: 149-179).

<sup>24</sup> See Patrizi (1975: 48-49).

<sup>25</sup> See Grivaud (2012) and Muccillo (1993).

<sup>26</sup> Patrizi (1975: 7-9); see also Artese (1986: 341).

<sup>27</sup> *Antiquissimorum sapientium, tam Gentilium quam Graecorum, qui ante Platonem atque Aristotele philosophati sunt, libelli, fragmenta, dogmata, a F. P. collecta* (Patrizi, 1975: 8).

Xenocrates, Parmenides, Zeno, Democritus and Anaxagoras. In fact, the volume remained unfinished and was never published.<sup>28</sup> Patrizi was forced to sell part of the material he had discovered in Cyprus to the library fund of the Escorial in Madrid, and only a part of it was later published as an appendix to the more famous (and more controversial) of Patrizi's works, the *Nova de universis philosophia* (*A New Philosophy on Everything*), published in Ferrara in 1591.

Conceived as a complex synthesis of metaphysics and natural philosophy, the *Nova de universis philosophia* was meant to reform the teaching of philosophy in European universities, while remaining faithful to the original project of recovering the «ancient philosophy» to which Patrizi had devoted most of his life. He planned to use his philosophical summa to oust Aristotle's «impious» system while rehabilitating the teaching of Hermetic and Chaldean philosophy and the tradition leading from Plato to Damascius, passing through Plotinus, Proclus and Iamblichus.<sup>29</sup> From Patrizi's point of view, the research, the restoration and the edition of the *libelli* and fragments of the pre-Socratic and Platonic tradition were therefore directly linked to the elaboration of new philosophies of nature and new metaphysics. The *new* philosophy that Patrizi «not without effort» had «barely unearthed from the ruins»<sup>30</sup> sought the possibility of a better future from a philosophical, political and religious point of view among the debris of ancient and platonic wisdom.

The motif of the fragments and their important role in helping reconstruct vanished human worlds, which I have extrapolated from the myth contained in the first of the *Dialoghi della retorica* and which I have explained through the *Dialoghi della historia*, reveals itself as a guiding thread in Patrizi's long and extremely varied philosophical production. At first glance, this theme may look marginal. In fact, it sheds much needed light on what doing philosophy meant for Patrizi. In a world dominated by the principle of unchecked authority, truth can only be hinted at; it lies in details, fragments and remains, that is, in all that is left from the programmatic destruction of past cultural lineages perpetrated by both politicians and intellectual élites. To do philosophy, for Patrizi, is therefore to restore the lost sense of truth and critical inquiry.

A restoration must be done by following criteria and – this should be made clear – must never be an end in itself. As we can read in Patrizi's *Roman militia*

<sup>28</sup> Seventeen years later, in 1588, as Patrizi explained in a letter addressed to Sigismund Schnitzer, the volume he planned to publish in the meantime had taken on a new form, and consisted then of ten books, divided into two sections: the first dealt with *exterae sapientiae* and reported a series of documents related to the figures of Zoroaster, Hermes Trismegistus and Moses, while the second was to include some texts belonging to Greek philosophy preceding Plato and Aristotle, and contain fragments of Orpheus, Pythagoras, Empedocles, Xenophanes, Thales, Solon and Socrates. See Patrizi (1975: 61-62).

<sup>29</sup> See Patrizi (1591, sigs a2r-a3v). See also Muslow (2004), Puliafito Bleuel (2002) and Vasoli (1980).

<sup>30</sup> Patrizi (1591, sig. a2r): «nobis [...] non minimo labore, e ruinis vix erutas».

of Polybius, Livy and Dionysius of Halicarnassus published in Ferrara in 1583 (but it was ready since the early 70s), those who attempted, in good faith, to revive that science of the *militia* who lay buried «completely removed from the memory and thoughts of human beings», have given her their hand and helped her to sit, leaving her «in the same wet and tattered garment with which she had already been buried; without bothering at all to lift her and to wash her from the dust and the dirt in which she had already miserably lain for so many ages». <sup>31</sup> The past should not simply be reconstructed and possibly imitated; on the contrary, it should be reappropriated and collated with contemporary models. As stated in the subtitle of the treatise, if «fully understood», the Roman *militia* will not only surprise the reader for its good laws and discipline, but it also will demonstrate «how defective and imperfect modern military science is when compared with the ancient one». <sup>32</sup>

One point, however, remains to be clarified. Through the analysis of Patrizi's early myths and a quick survey of the theme of debris and ruins in his later philosophical work we have seen that, according to him, the truth lies in fragments that the passing of time and all kinds of propagandistic strategies inadvertently forget to destroy. As intimated in the myth recounted in the *Dialoghi della retorica*, catastrophes always leave behind some «vestiges» of what preceded them. What we still don't understand is whether the past to which the vestiges refer can return or not. A theory stating that the return is possible would be quite paradoxical, at least for a modern mind. And yet, if this were not achievable, what would be the point of celebrating the debris of the past?

### 5. Between Past and Future

To answer this question, let's go back to the third of Patrizi's *Dialoghi della historia*. Here Patrizi is looking for the first history ever written and selects several possible candidates. One of these, which is particularly intriguing in the context of our research, concerns the floods and shallows of the Nile and the instrument used by the ancient Egyptians to measure them, the «Niloscope» or «Nilometer» (*Niloscopia*):

Several times, I have heard from numerous people of high rank in sciences that history began to be written in Egypt. This history concerned not the deeds of human beings, but the swellings and floods of the Nile. People from

<sup>31</sup> Patrizi (1583, sig. †3r): «le ha porto la mano, e la ha posta a sedere, con le medesime veste fradicie e lacere, con le quali ella fu già sepolta; senza curarsi di sollevarla affatto, e di lavarla dalla polvere, e da' succidumi, ne' quali ella già tante età miserabilmente si è giaciuta».

<sup>32</sup> *Ibidem*: «La quale a pieno intesa, non solo darà altrui stupore de' suoi buoni ordini e disciplina. Ma ancora, in paragone, farà chiaro quanto la moderna sia difettosa e imperfetta».

Memphis had driven a large column upright somewhere in the city, which was called Niloscope. As the river flooded from year to year, and inundated the country all around, they used to mark in the column the rise of water. While doing so, they also were taking note of the effects of either abundance or hunger which took place according to the rise of the river. And having diligently done and observed this for many years, they always knew in advance, when the flood was over, what kind of harvest they should either hope for or fear, depending on the water reaching the marks that had already been noted and observed in the column. And taking these marks in the column was nothing but recording the memory of the effects of that water. Following this example, they then began to write the deeds of illustrious men.<sup>33</sup>

In this passage Patrizi addresses the classic problem of the relationship between history and nature. Here the description of a natural event – the floods and shallows of Nile – provides the basis for the writing of the lives of «illustrious» men. Nature served as a model for human history. The other example of potentially first histories of humankind selected by Patrizi seems to confirm this correlation between nature and culture. According to some people, the first history was that of Osiris' deeds, written by the Egyptians in columns, which served as a model for the writing of astrological observations: here is the human history that serves as a model for natural philosophy. For others, it was Noah who first told the history of the flood – once again, a natural «ruin» – or, lastly, the first history was written before the flood by those «great first fathers» (Adam's children) who foretold the catastrophe «by astrology, or by divine inspiration», and who carved their visions on stone.<sup>34</sup>

All these stories, however different they may be, tell us three things. Firstly, history was born long before Herodotus and the first Greek historians, as it went back to the earliest forms of human communication, expressed not yet in words, but through simple signs. The first semiotic act of humankind, according to Patrizi, was 'history': «history began to be made from the beginning of the world

<sup>33</sup> Patrizi (1560a, f. 14v): «Più volte io ho da molti huomini d'alto affare nelle scienze udito dire, che l'historia cominciò a scriversi in Egitto; non de' fatti degli huomini, ma delle crescenze et delle inondazioni del Nilo. Perché havendo quelli di Menfi piantato in alcun luogo della città dritta una gran colonna, che Niloscopio si chiamò; si come il fiume d'anno in anno faceva la piena, et inondava il paese d'ogni intorno, così essi andavano segnando nella colonna la crescita dell'acqua. Et notavanvi insieme l'effetto dell'abondanza, o della fame, che secondo la crescita ella faceva. Et havendo essi questo diligentemente per molti anni fatto et osservato, seppero in avanti sempre, finito di far la piena, quale annata essi dovessero o sperare, o temere: secondo che ella a segni già notati nella colonna, et osservati, era salita. Et questi notamenti nella colonna fatti, egli non fu fare altro, che una memoria degli effetti di quell'acqua. Dal qual essemplio poi, essi incominciarono a scrivere i fatti degli huomini illustri». See Quaranta (1999, pp. 100–101), who in turn quotes Diodorus Siculus as the main source of this story.

<sup>34</sup> Patrizi (1560a, ff. 14v–15r).

[...] so that it can be said that it was the first writing ever done».<sup>35</sup> Secondly, history is nothing but memory, and, more specifically, «memory that is outside the soul, placed either in writing or on marble or something else».<sup>36</sup> History, for Patrizi, is memory, not narration. Finally, the first histories written by humans had as their object not the past, but the future.<sup>37</sup>

What therefore the story of the Niloscope teaches us is that the need to transmit information relating to the past arose not out of simple curiosity about what no longer existed, but out of a practical need to foresee and control, as far as possible, the future. The past and the future were tied together in the earliest forms of written history. The history of the Niloscope, for instance, was nothing but a «a memory of the effects of water», a history made up of signs that served to communicate objective data concerning a cyclical natural phenomenon with the practical aims of predicting, as far as possible, the repetition of the event in the future and acting accordingly. In a way, history for Patrizi was born as a statistic science: the past provides us with information that allow us to anticipate (however limitedly) the future.

The relationship between past and future in Patrizi's theory of history is also linked to his personal reinterpretation of the Platonic and Stoic theme of the 'Great year'.<sup>38</sup> Without going into the details of this doctrine, it is worth pointing out that, as Patrizi writes in his *Dialoghi della historia*, the period of time from the «great ruin» to the present constituted a historical cycle (of about 6,000 years). For the European mind, this cycle tended to coincide with the entire history of humanity, while the Egyptians retained a memory of «infinite thousands of years»<sup>39</sup> and knew in total «two universal corruptions (*corrottioni*) and two universal renaissances (*rinascimenti*) of the whole worldly machine».<sup>40</sup> Owing to their testimonies – once again, catastrophes always leave behind traces of the impact they have on nature – we understand that the universe proceeds through regular cycles of generation and corruption and that the history of humankind does not begin where the memory that the European mind has of itself, but much earlier.

These same cycles of generation and corruption rhythm the life of a human being, a discipline, an empire and the entire human species. In Patrizi's account, «it is necessary that all things have their beginning, growth, state, decline and

<sup>35</sup> *Ibidem*, f. 18r: «da principio del mondo si incominciò la storia a fare [...]. Si che ella si può dire la prima scrittura, che fatta fosse».

<sup>36</sup> *Ibidem*, f. 19r: «memoria che sia fuor dell'anima, o in iscritto, o in marmo, o in altro posta».

<sup>37</sup> See *ibidem*, f. 15r: «la prima historia che al mondo scritta fosse, non delle passate cose fu, ma delle future».

<sup>38</sup> On the influence «and refutation» of the Stoic philosophy of nature on Patrizi's thought, see Leinkauf (2019).

<sup>39</sup> Patrizi (1560a, f. 16v).

<sup>40</sup> *Ibidem*, f. 15v.

end».<sup>41</sup> The same pattern unites the life (and the history) of a single body, a political *imperio*, a cultural phenomenon and a cosmic cycle (the ‘Great Year’). This kind of repetition should not be understood in a strict sense: Patrizi does not think of an eternal repetition of the same, but of a constant reproduction of recurring natural and cosmological patterns. Behind the contingency of historical changes there are immutable rules, which both the historian and the reader of history should know to make the most of this discipline.<sup>42</sup> In this specific sense, human history is ‘cyclical’ as well as nature, and in a cyclical paradigm to remember is, in some way, to foresee.

Remembering what happened in a cycle before ours own, however, is not easy, since cycles end with catastrophes that erase almost all memories. The investigation I have carried out in this article heavily depends on the meaning of this term: *almost*. As I have shown by adopting different points of view on this issue, for Patrizi there is necessarily a residue of memory that resists political or environmental catastrophes. It is this residue that allows us to reconstruct what was before them and, perhaps, to prevent them.

## 6. Conclusions

The conception of history that emerges from Patrizi’s various considerations on the motif of the ruins is that of a temporal development that is neither linear nor strictly cyclical. Patrizi was fully aware that that moment in history (or in myth) in which words and things were harmoniously aligned to each other could not be re-established any longer. He was convinced, however, that that moment could be re-enacted as a state of mind. As such, an intellectual attitude directed at identifying the original vital nexus between facts and reasons was for Patrizi plausible and needed to be restored.

As seen while discussing the theme of the «ruins» and «vestiges» in Patrizi’s work, he was not simply interested in the past as such. His pursuit was directed towards what history in some way rejects. He wished to break the cycle of decadent Aristotelianism and to open the doors to a new (and yet ancient) way of reading the connection between things, words and concepts. Paradoxically, through history and philology Patrizi wanted to search for the ahistorical element of thought, the best expression of which, he believed, could be found in the authors belonging to the classical theory of perennial philosophy as well as in the pre-Socratic and Platonic tradition.

<sup>41</sup> *Ibidem*, f. 32v.

<sup>42</sup> It is no coincidence that Thomas Blundeville places this principle at the very beginning of his ‘summary’. See Blundeville (1574, sig. A2v).

## References

ARTESE, L.

1986 «Una lettera di Antonio Persio al Pinelli. Notizie intorno all'edizione del primo tomo delle *Discussiones* del Patrizi», *Rinascimento*, xxvi, 339-348.

BLUM, P. R.

2000 «Francesco Patrizi in the 'Time-Sack': History and Rhetorical Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, LXI, 1, 59-74.

BLUNDEVILLE, T.

1574 *The True order and methode of wryting and reading hystories according to the precepts of Francisco Patricio, and Acconitio Tridentino, two Italian writers, no lesse plainly than briefly, set forth in our vulgar speech, to the great profite and commoditye of all those that delight in hystories*, William Seres, London.

BOLZONI, L.

1980 *L'universo dei poemi possibili: studi su Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma.

COTRONEO, G.

1971 *I trattatisti dell'Ars historica*, Giannini, Napoli.

COUZINET, M. D.

2007 *Sub specie hominis. Études sur le savoir humain au XVI<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris, 209-223.

2014 *History and Philosophy in Francesco Patrizi's Dialoghi della istoria (1560)*, in *Francesco Patrizi: Philosopher of the Renaissance. Proceedings from The Centre for Renaissance Texts Conference (24-26 April 2014)*, edited by T. Nejeschleba and P. R. Blum, Palacký University, Olomouc, 62-88.

DEITZ, L.

2007 «Francesco Patrizi da Cherso's Criticism of Aristotle's Logic», *Vivarium*, XLV, 1, 113-124.

GAMBINO LONGO, S.

2016 *Sine moribus errantes. Les discours sur les temps premiers à la Renaissance italienne*, Droz, Genève.

2017 *La traduction latine des Dialoghi della Historia de Francesco Patrizi da Cherso par Nicholas Stupan (1570) et la réception européenne de sa théorie de l'histoire*, «Asterion», XVI, 2017 < <https://journals.openedition.org/asterion/2927> >.

GRAFTON, A.

2007 *What Was History? The Art of History in the Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

GRIVAUD, G.

2012 *Une liste de manuscrits grecs trouvés à Chypre par Francesco Patrizi*, in *Cyprus and the Renaissance (1450-1650)*, edited by B. Arbel, E. Chayes and H. Hendrix, Brepols, Turnhout, 125-156.

GULIZIA, S.

2019 «Francesco Patrizi da Cherso and the Anti-Aristotelian Tradition: Interpreting the *Discussiones Peripateticae* (1581)», *Intellectual History Review*, xxix, 4, 561-573.

LEINKAUF, T.

1990 *Il neoplatonismo di Francesco Patrizi come presupposto della sua critica ad Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze, 1990.

2019 «Francesco Patrizi's Concept of "Nature": Presence and Refutation of Stoicism», *Intellectual History Review*, XXIX, 4, 575-593.

MUCCILLO, M.

1989 «Età dell'oro e tempo ciclico in Francesco Patrizi», in *Utopie e modernità. Teorie e prassi utopiche nell'età moderna e postmoderna*, 2 vols, a cura di G. Saccaro del Buffa e O. A. Lewis, Gangemi, Rome-Reggio Calabria, II, 553-577.

1993 *La biblioteca greca di Francesco Patrizi*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Olschki, Florence, 73-118.

1996a *Francesco Patrizi: dalla storia alla natura*, in *Natura e storia. Saggi di filosofia*, a cura di G. Coccoli, Sestante, Ripatransone, 21-51.

1996b *Platonismo, ermetismo e «prisca theologia»*. *Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze.

2002 «La dissoluzione del paradigma aristotelico», in C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Modadori, Milano, 506-533.

MUSLOW, M.

2004 «Ambiguities of the *Prisca Sapientia* in Late Renaissance Humanism», *Journal of the History of Ideas*, LXV, 1, 1-13.

PATRIZI, F.

1560a *Della historia dieci dialoghi, ne' quali si ragiona di tutte le cose appartenenti all' historia, et allo scriverla, et all'osservarla*, Andrea Arrivabene, Venezia.

1560b *Discorsi and Argomenti*, in L. CONTILE, *Le Rime di Messer Luca Contile, divise in tre parti, con discorsi et argomenti di M. Francesco Patritio et M. Antonio Borghesi...*, Francesco Sansovino et compagni, Venezia, ff. 14r-24v, 25r-36v.

1562 *Della retorica dieci dialoghi, nelli quali si favella dell'arte Oratoria con ragioni repugnanti all'openione che intorno a quella hebbero gli antichi scrittori*, Francesco Senese, Venice [anast. repr. by A. L. Puliafito Bleuel, Conte, Lecce, 1994].

1583 *La militia romana di Polibio, di Tito Livio e di Dionigi Alicarnaseo ... dichiarata, et con varie figure illustrata. La quale a pieno intesa, non solo darà altrui stupore de' suoi buoni ordini e disciplina. Ma ancora, in paragone, farà chiaro quanto la moderna sia difettosa e imperfetta*, Domenico Mammarelli, Ferrara.

1591 *Nova de universis philosophia, in qua aristotelica methodo non per motum sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo, tota in contemplationem venit divinitas. Postremo methodo platonica, rerum universitas, a conditore Deo deducitur*, Benedetto Mammarelli, Ferrara.

1969-1971 *Della poetica*, edizione critica a cura di D. Aguzzi Barbagli, 3 vols, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze.

1975 *Lettere ed opuscoli inediti*, edizione critica a cura di D. Aguzzi Barbagli, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze.

PLASTINA, S.

1992 *Gli alunni di Crono. Mito, linguaggio e storia in Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597)*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

PULIAFITO BLEUEL, A. L.

2002 *Hermetische Texte in Francesco Patrizis Nova de Universis Philosophia*, in *Das Ende des Hermetismus*, herausgegeben von M. Muslow, Mohr Siebeck, Tübingen, 237-251.

2016 «Francesco Patrizi e la retorica della paura», *Rassegna Europea di Letteratura Italiana*, XLVIII, 2, 39-48.

2017 «Between *res* and *verba*: The use of Myth in Francesco Patrizi's *Dialoghi della retorica* (Venice, 1562)», *Análisis*, IV, 2, 243-263.

PURNELL, F. JR.

2002 *Francesco Patrizi and the Critics of Hermes Trismegistus*, in *Das Ende des Hermetismus*, herausgegeben von M. Muslow, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 105-126 [first printed in *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, VI, 2, 1976].

RAMUSIO, G. B.

1550 *Primo volume delle navigationi et viaggi, nel qual si contiene la descrizione dell'Africa et del paese del Prete Ianni, con varii viaggi, dal Mar Rosso a Calicut, et infin all'isole Molucche, dove nascono le Spetierie, et la navigatione attorno il mondo*, Heirs of Lucantonio Giunti, Venezia.

RUDWICK, M. J. S.

1976 *The Meaning of Fossils. Episodes in the History of Paleontology*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2<sup>nd</sup> ed., 1-48.

VASOLI, C.

1980 «Francesco Patrizi e la tradizione ermetica», *Nuova rivista storica*, LXIV, 25-40.

1989 *Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma.

# SPINOZA E LA *FATALIS NECESSITAS* DI TUTTE LE COSE

Omero Proietti  
Università di Macerata  
[proietti@unimc.it](mailto:proietti@unimc.it)

**Abstract:** In his letter to Henry Oldenburg, which can be dated 1-11 January 1676, Spinoza argues that the concept of *fatalis necessitas* represents the main foundation of his *Ethica*. Known by Oldenburg, Boyle and Leibniz, the phrase gave rise to the first attempts to both define and oppose Spinozian determinism. By briefly reexamining the sources of Spinoza's concept of *fatalis necessitas*, starting with the elements already highlighted by Oldenburg, Boyle and Leibniz, the article discusses a decisive shift in the history of modern thought. In the years 1675-1676, the crucial topics of predestination and voluntarism, taken up by Spinoza in his frequent references to St Paul, were reread by him and interpreted as «concatenation of causes» and *fatalis necessitas*, that is to say: reality is thoroughly knowable without resorting to the notion of mystery, i.e., that which goes beyond reason (*supra rationem*) and constitutes the central nucleus of Christian tradition.

**Key Words:** Spinoza; Natura; Fatalis necessitas; Boyle; Leibniz.

Nella lettera a Oldenburg XIX OP/NS,<sup>1</sup> databile 7/17 agosto 1675, Spinoza racconta come sia fallito, per la fama di «ateo» che lo circonda e per l'alleanza tra «stolidi» cartesiani e teologi calvinisti, il suo progetto di pubblicare l'*Ethica*, destinata poi a rimanere uno scritto postumo. Il mutato clima politico, dovuto all'ascesa del principe di Orange, la fine cruenta dell'esperienza repubblicana olandese, induce anche le posizioni religiose più "liberali" al conformismo in materia teologico-politica.

Quod dum agito, rumor ubique spargebatur librum quendam meum de Deo sub praelo sudare, meque in eo conari ostendere nullum dari deum; qui quidem rumor a plurimis accipiebatur. Unde quidam theologi (hujus forte rumoris auctores) occasionem cepere de me coram principe et magistratibus conquerendi; stolidi praeterea cartesiani, quia mihi favere creduntur, ut a se hanc amoverent suspicionem, meas ubique opiniones et scripta detestari non cessabant, nec etiamnum cessant.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> OP = B.D.S., *Opera Posthuma, quorum seriem post Praefationem exhibetur*, s.e. [Rieuwertsz], s.l. [Amsterdam] 1677. NS = *De Nagelate Schriften van B.D.S....*, s.e. [Rieuwertsz], s.l. [Amsterdam] 1677.

<sup>2</sup> Utilizzo il testo critico e le datazioni stabilite in Proietti (2006: 138-195). Trad. mie dove non diversamente specificato.

Mentre mi accingevo a pubblicare il libro, ecco spargersi ovunque la voce che era in tipografia un mio libro su Dio, e che in esso tentavo di dimostrare che non ne esisteva nessuno: voce che era creduta da tutti o quasi. Alcuni teologi (forse proprio gli autori di questa diceria) colsero quest'occasione per accusarmi di fronte al principe e ai magistrati; alcuni sciocchi cartesiani, poiché corre voce che siano dalla mia parte, per rimuovere da loro questo sospetto, non la smettevano di esecrare le mie opinioni e i miei scritti. E neanche ora hanno smesso.

Nella lettera XVIII OP/NS del 22 luglio 1675, in riferimento al «tractatus quinque-partitus» dell'*Ethica* e con piena conoscenza delle tesi del *Tractatus theologico-politicus*, Oldenburg aveva già preavvertito Spinoza dei rischi che correavano le sue future pubblicazioni. Condensava e riassumeva le sue perplessità, dopo molte esitazioni, nella lettera XXII OP/NS del 22 dicembre 1675, rilevando l'inconciliabilità dello «stoicismo» spinoziano con qualsiasi teologia cristiana o, più in generale, con la pratica e l'esercizio di qualsiasi religione:

Expectaveras [...] earum in scriptis tuis opinionum enarrationem, quae religiosae virtutis praxin convellere lectoribus tuis videantur. Dicam quid sit rei, quod potissimum eos excruciet. *Fatalem videris rerum et actionum omnium necessitatem* adstruere; atqui illa concessa assertaque, legum omnium, omnis virtutis et religionis incidi nervos, omnesque remunerationes et poenas inanes esse autumant [...]. Si fatis agamur, duraque revoluta manu omnia certo et inevitabili tramite vadunt, quis culpae poenarumque sit locus, illi equidem non assequuntur [corsivo aggiunto].

Ti eri aspettato, a quanto vedo, l'esposizione delle opinioni che appaiono, ai lettori dei tuoi scritti, togliere le basi all'esercizio della virtù religiosa. Dirò la cosa che soprattutto li tormenta. A loro sembra che tu stabilisca *una fatale necessità di ogni cosa e azione*; concessa e stabilita la quale, però, sono tagliati – essi affermano – i nervi di tutte le leggi, di ogni virtù e religione, e risulta vana ogni retribuzione e ogni pena [...]. Se siamo preda dei fati e tutte le cose procedono in direzione inevitabile, prefissata da una dura mano fatale, certo non si capisce – concludono i tuoi lettori – dove sia il luogo per la colpa e la pena.

Oldenburg citava alla lettera Seneca, *Naturales quaestiones* II, 36: «Quid enim intelligis *fatum*? Existimo *necessitatem rerum omnium actionumque*, quam nulla vis rumpat»; ma teneva presente che Seneca, nel brano immediatamente precedente (II, 35, 1-2), aveva già affermato l'incompatibilità dello stoicismo con qualsiasi *praxis* religiosa:

«Quid ergo? Expiationes procurationesque quo pertinent, si immutabilia sunt fata?» Permite mihi illam rigidam sectam tueri eorum, qui excidunt ista et

nihil esse aliud quam aegrae mentis solacia existimant. Fata aliter ius suum peragunt nec ulla commoventur prece; non misericordia flecti, non gratia sciunt: cursum irrevocabilem ingressa ex destinato fluunt.

«Che dunque? che scopo hanno le cerimonie di espiazione e di scongiuro, se i fati sono immutabili?» Permettими di difendere quella rigida setta di coloro che lasciano cadere queste pratiche e giudicano che non siano null'altro che consolazioni di menti malate. I fati esercitano incalzanti il loro potere diversamente da quel che pensiamo e non si lasciano commuovere da nessuna preghiera; non sanno piegarsi per misericordia e non conoscono riguardi: imboccata una via che non ammette ritorno, scorrono secondo un disegno prestabilito.<sup>3</sup>

Probabilmente non ignorando che Spinoza, nel suo carteggio con Schuller e Tschirnhaus, aveva già sostenuto che si diviene liberi, cioè di animo fermo e costante, non per libero decreto della mente ma *ex fatali necessitate*,<sup>4</sup> con il sintagma *fatalis necessitas* Oldenburg richiamava però anche Cicerone, *De natura deorum* I, 55:

Hinc vobis extitit primum illa *fatalis necessitas*, quam εἰμαρμένην dicitis, ut quicquid accidat, id ex aeterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis.<sup>5</sup>

Da quel vostro concetto di provvidenza eterna deriva anche, in primo luogo, quella necessità fatale che voi chiamate *heimarmênē*: tutto ciò che accade, a vostro giudizio, fluisce dalla verità eterna e dal concatenamento delle cause.

Nel formulare la protasi della sua obiezione – «si fatis agamur, duraque revoluta manu omnia certo et inevitabili tramite vadunt» – Oldenburg criptocitava Seneca, *Oedipus*, vv. 980-991:

«*Fatis agimur: cedite fatis [...]. / quidquid patimur mortale genus, / quicquid facimus uenit ex alto, / seruatque suae decreta colus / Lachesis dura reuoluta manu. / omnia certo tramite vadunt / primusque dies dedit extremum: / non illa deo uertisse licet, / quae nexa suis currunt causis. / it cuique ratus prece non ulla / mobilis ordo*».

È il fato che ci trascina, cedete al fato [...]. Tutto ciò che noi mortali soffriamo, tutto ciò che compiamo viene dall'alto, e Lachesi mantiene ben fermo il

<sup>3</sup> Seneca (1989) [testo base: A. Gercke, Lipsiae 1907], corsivo aggiunto. Per una diversa costituzione del testo critico, che legge *despiciunt* in luogo di *excidunt*, cfr. Seneca (2003: 134).

<sup>4</sup> Spinoza a Schuller, *Epistola* LXIII OP/NS, ottobre 1674 [= Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt, IV 267]: «nescio quis ipsi [Tschirnhaus] dixerit non posse *ex fatali necessitate*; sed tantummodo ex libero mentis decreto fieri, ut firmato et constanti simus animo».

<sup>5</sup> Testo critico curato da Wilhelm Ax, Teubner, Leipzig 1933, corsivo aggiunto.

verdetto della sua conocchia, svolta con mano inflessibile. Tutto va per un sentiero fisso, e il primo giorno ha fissato l'ultimo: ciò che corre secondo le proprie cause nemmeno il dio può cambiarlo. Per ciascuno vige un ordine stabilito, inflessibile alle preghiere.<sup>6</sup>

Dietro il linguaggio “paolino” del *Tractatus theologico-politicus*, sciogliendone il doppio linguaggio e le ambiguità, il circolo che si raccoglieva intorno ad Oldenburg vedeva dunque un rigido determinismo stoico, una *fatalis necessitas* incompatibile con la *pietas* e la prassi religiosa. I rilievi di Oldenburg si riferivano non tanto ad un generico, eclettico “stoicismo romano”, ma alle concezioni di quegli stoici – *rigida secta* – che «excidunt expiationes, procurationes, preces», cioè che «lasciano cadere cerimonie di espiazione, scongiuri, preghiere», e rendono dunque vana, vuota, frutto di superstizione, qualsiasi *praxis* religiosa.

Con maggiore acutezza, Leibniz rileverà che la posizione spinoziana era ancora più “dura” di qualsiasi stoicismo, perché congiungeva un concetto di natura “stratoniano” con una logica diodoreo-megarica che negava anche, come mostrava il *De fato* ciceroniano, la divinazione, il contatto mistico con il divino e la simpatia cosmica di un patriarca dello stoicismo come Crisippo<sup>7</sup>. Per Leibniz, il *deus sive natura* di Spinoza era «fato stratoniano-diodoreo» perché costituiva il luogo delle verità eterne, il cui opposto implica contraddizione. Il dio di Spinoza risultava, agli occhi di Leibniz, come un «concatenamento inviolabile della verità»; come una «cieca» necessità logica, metafisica, geometrica che non si distingueva dalla necessità «fisica»; che coincideva, anzi, con l'ordine eterno della natura. La «natura» spinoziana era infatti determinazione cogente, principio di non contraddizione, necessità assoluta che non conosceva nessuna «scelta dell'ottimo», nessun principio di ragione sufficiente, nessuna necessità «morale» o «ipotetica».<sup>8</sup>

Il fato di Spinoza era insomma, per Leibniz, «stratoniano» perché postulava, sorgivamente, una *necessitas* indeterminata, una «forza» priva di ogni *sensus* e figura, che non possedeva cioè, *ab origine*, intelletto e volontà; che non era quindi «un principio primo delle cose [...], capace di scelta, di bontà e di intelligenza». Il mondo di Spinoza era «formato» – *sine ullo interventu voluntatis* – da una

<sup>6</sup> Testo critico in Seneca (1986: 249), corsivo aggiunto. Traduzione italiana in Seneca (2001: 112-113).

<sup>7</sup> Sulla critica spinoziana alla divinazione di Crisippo e degli stoici, si noti la criptocitazione di Cicerone, *De divinatione* I, 12: «aliquo instinctu inflatuque divino futura praenuntiat»; I, 34: «illa quae instinctu adflatuque funduntur», in TTP, *Praefatio* [= Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt, III 5]: «[credunt] Deum sapientes aversari et sua decreta non menti, sed pecudum fibris inscripsisse, vel eadem stultos, vesanos et aves [sic, in realtà: vates] divino afflatu et instinctu praedicere. Tantum timor homines insanire facit».

<sup>8</sup> Cfr. Leibniz, (1965), *Pref.*, p. 37; *Disc.* 2, 23; I, §§ 43-44; III, § 349.

natura o causa necessaria priva di finalità. In questo modo, «la perfetta regolarità delle verità eterne» coincideva con «la natura e la necessità delle cose».<sup>9</sup>

Rivendicando a sé stesso l'«autentico stoicismo» di Crisippo, Leibniz riteneva inoltre che il fato di Spinoza fosse «diodoreo» perché Dio, in Spinoza, «non poteva fare altro che ciò che ha fatto». L'*agere dei*, in Spinoza, avveniva *sub ratione perfecti*, e non certo, come poi sosterrà Leibniz, *sub ratione optimi*. Poiché il concetto “umano” di possibilità non era altro che una mera ignoranza delle cause, «tutti i possibili», secondo Spinoza, «erano già stati, da sempre e per sempre, realizzati e creati»: ossia, come si affermava in *Ethica* I, 23: «Res nullo alio modo neque ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt».<sup>10</sup>

È opportuno osservare che Oldenburg, anche in contrasto con Leibniz, difendeva le concezioni teologiche del già celebre scienziato Robert Boyle (1627-1691). Ne riprendeva il volontarismo teologico, l'antipredestinazionismo, l'epistemologia probabilistica, la teoria dell'*above reason* e dei limiti dell'intelletto umano. Ne rilanciava poi, volgendola contro Spinoza, la polemica anti-stoica. Nello scritto *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, proponendo una rilettura del verso di Arato che Paolo aveva citato in *Acta apostolorum* 17, 28-29, Boyle aveva infatti sostenuto che «la nozione corrente di natura» costituiva «un'ingiuria alla gloria di Dio» e rappresentava un ostacolo al corretto esercizio della scienza. Denunciava il carattere idolatrico e anticristiano del concetto di «natura» degli stoici, da Zenone di Cizico a Seneca («an eminent champion of that rigid sect»); rimproverava aspramente i «moderni professori della cristianità» per non essersi resi conto del fatto che, facendo rivivere lo stoicismo, avrebbero resuscitato gli «empi errori dei gentili» e ridato vita ad un *deus sive natura* del tutto in contrasto con il solo, unico, vero Dio, «adorato da cristiani e giudei».

Tra le fonti dello “stoicismo” Boyle rigettava il *fatum* di Seneca, *Naturales quaestiones* II, 45, 2-3 («vis illum fatum vocare, non errabis: hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum; [...] vis illum natura vocare, non peccabis: hic est ex quo nata sunt omnia [...]; vis illum vocare mundum, non falleris: ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua»); polemizzava con il *deus-mundus-natura* di Plinio, *Naturalis historia* II, 1-2 («aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum, infinitus ac finito similis [...], extra intra cuncta complexus in se, idemque naturae opus et rerum

<sup>9</sup> *Théod.*, *Pref.* pp. 43-44; II, §§ 173, 187-191; III, §§ 345, 351, 371-374. In *Théod.* II, § 187 il riferimento leibniziano a Cicerone, *De natura deorum* I, 35: «[Strato physicus] vim divinam in naturam sitam esse censet [...] care[ntem] omni et sensu et figura».

<sup>10</sup> *Théod.* II, §§ 169-173, 209; III, §§ 331-337.

ipsa natura»<sup>11</sup>); rifiutava infine il *deus sive natura* di Seneca, *De beneficiis* IV, 8, 2 («nihil natura sine deo est, nec deus sine natura, sed idem est uterque»)<sup>12</sup>.

Oldenburg e Boyle avevano colto che la citazione implicita di Plinio, *Naturalis historia* II, 7, 27 [Janus, p. 69]: «per quae declaratur haut dubie naturae potentia, idque esse quam deum vocemus», strettamente connessa al passo pliniano da Boyle apertamente combattuto (II, 1-2: «idemque naturae opus et rerum ipsa natura»), costituiva il filo conduttore e il fondamento di tutti quei capitoli del *Tractatus theologico-politicus* che discutevano i mezzi per conoscere Dio, i doni profetici e i miracoli. Luoghi strategici che negavano ogni subordinazione della filosofia alla teologia e ogni distinzione tra natura e *supra naturam*, togliendo così ogni spazio al boyliano *above reason*. La criptocitazione pliniana congiungeva anzi la critica della teologia tradizionale e la nuova fondazione spinoziana del diritto naturale e civile, come si potrà notare rileggendo il *Tractatus theologico-politicus* secondo questa quadruplice scansione:

1. TTP [ed. Gebhardt] I, 28, 1-3 [De prophetia]: «quia naturae potentia nulla est nisi Dei potentia»;
2. TTP III, 46, 6-7 [De Hebraeorum vocatione et dono prophético]: «rerum omnium naturalium potentia nihil est nisi Dei potentia, per quam solam omnia fiunt, et determinantur»;
3. TTP VI, 83, 7-9 [De miraculis]: «potentia naturae [...] ipsa divina potentia et virtus; divina autem potentia [...] ipsissima Dei essentia» (= *Tractatus politicus* II, 3);
4. TTP XVI, 189, 20-25 [De jure naturali et civili]: «naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet».

Perfettamente in grado di leggere le fonti “stoiche” del *Tractatus theologico-politicus*, Boyle diveniva così l’interlocutore segreto, la presenza “nascosta” del carteggio Spinoza-Oldenburg degli anni 1675-1676. Ma la risposta spinoziana a Oldenburg e a Boyle, contenuta nella lettera XXIII OP/NS (1-11 gennaio 1676), era molto netta. Riprendendo il sintagma e il concetto di *fatalis necessitas* già utilizzato nella sua lettera precedente, che rigettava il cartesianismo del giovane Tschirnhaus, citando nuovamente il *fatum* di Seneca e l’*heimarménē* di Cicerone, Spinoza dichiarava appunto che il concetto di *fatalis necessitas* era il *praecipuum fundamentum* della sua *Ethica*.

Video tandem quid id fuerit quod a me postulabas ne evulgarem; sed quia id ipsum praecipuum est fundamentum eorum omnium quae in tractatu, quem edere destinaveram, habentur, volo hic paucis explicare qua ratione ego *fatalem omnium rerum et actionum necessitatem* statuam. Nam Deum nullo

<sup>11</sup> Testo critico curato da Lodovicus Janus [Ludwig von Jan, 1807-1869], Teubner, Lipsiae 1870, p. 65.

<sup>12</sup> Boyle (1996: 50-51).

modo fato subijcio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio, eodem modo ac omnes concipiunt ex ipsius Dei natura sequi, ut Deus se ipsum intelligat; quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi, et tamen nemo concipit Deum fato aliquo coactum, sed omnino libere, tametsi necessario, se ipsum intelligere.

Capisco finalmente che cos'era ciò che mi chiedevi di non divulgare; ma poiché è proprio il fondamento principale di tutto ciò che è contenuto nel trattato che intendevo pubblicare, desidero qui chiarire, in breve, perché io stabilisca una *fatalis necessitas* di ogni cosa e azione. Giacché non sottopongo in nessun modo Dio al fato, ma ritengo che ogni cosa derivi per necessità inevitabile dalla natura di Dio, come tutti ritengono che dalla sua natura consegua che egli intenda sé stesso. Il che, appunto, nessuno nega, e tuttavia nessuno concepisce Dio come soggetto, in qualche modo, al fato: tutti pensano, invece, che Dio intenda sé stesso in modo assolutamente libero, anche se necessario.<sup>13</sup>

Oltre a Sen. *Nat. quaest.* II, 36 («Quid enim intelligis *fatum*? Existimo *necessitatem rerum omnium actionumque*, quam nulla vis rumpat») e a Cic. *De nat. deor.* I, 55 («Hinc vobis extitit primum illa *fatalis necessitas*, quam εἰμαρμένην dicitis, ut quicquid accidat, id ex aeterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis»), Spinoza presupponeva, come fonti che aveva già utilizzato nelle sue opere precedenti, edite e inedite, non soltanto Cic., *De fato*, framm. *apud* Servius, *Verg. Aen.* III, 376, ma anche il passo in Cic. *De divinatione* I, 125-126, che connetteva il cruciale concetto di *fatalis necessitas* con l'altrettanto cruciale concetto spinoziano di *ordo seriesque causarum*:

Fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. Ex quo intelligitur ut fatum sit non id quod superstitiose, sed id quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea, quae praeterierunt, facta sint et, quae instant, fiant et, quae sequuntur, futura sint.

Chiamo fato quello che i greci chiamano *heimarménē*, cioè l'ordine e la serie delle cause, tale che ogni causa concatenata con un'altra precedente produca a sua volta un effetto. Questa è la verità sempiterna, svolgentsi da tutta l'eternità. Stando così le cose, nulla è accaduto che non dovesse accadere, e del pari nulla accadrà le cui cause, destinate a produrre appunto quell'effetto, non siano già presenti nella natura. Da ciò si comprende che il fato è da

<sup>13</sup> Nella lettera a Justel del 4 febbraio 1678, dopo una celebrazione della *Naturalis historia* di Plinio, Leibniz riassume le tesi fondamentali dell'*Ethica*. La quarta tesi: *Omnia fieri fatali quadam necessitate*, è una citazione della lettera XXIII OP/NS, che Leibniz conosceva, e di cui possedeva una copia, ben prima della sua pubblicazione negli *Opera posthuma* spinoziani.

concepire, non superstiziosamente ma scientificamente, come la causa eterna in virtù della quale le cose passate sono avvenute, le presenti avvengono, le future avverranno.<sup>14</sup>

Come notava in anni ormai lontani Leo Strauss, polemizzando con i metodi storiografici da Kant a Schleiermacher a Hermann Cohen, e con i molti che erano alla ricerca di una «filosofia della religione» *di* o anche *in* Spinoza, ogni seria e rigorosa ricostruzione storiografica del pensiero di un autore dovrebbe partire, per immedesimazione non empatica ma intellettuale, dal modo con cui questo autore comprendeva se stesso, evitando l'«interpretazione idealizzante», il gioco allegorico con i testi del passato che intende catturare il pensiero in essi racchiuso a partire dal *nostro* orizzonte e dai *nostri* problemi, pretendendo così di comprendere un pensatore meglio di quanto egli stesso si comprendesse.

La nozione di *fatalis necessitas*, con il groviglio di fonti e problemi che si è qui tentato brevemente di dipanare, può costituire un ottimo punto di partenza non solo per ricostruire il concetto spinoziano di “natura”, ma anche quello implicito nel volontarismo teologico di Robert Boyle, nel determinismo riveduto e corretto di Leibniz, nell'indeterminismo moderato di David Hume. Autori per i quali la *fatalis necessitas* spinoziana ha rappresentato un serio problema filosofico, e un concetto da meditare, ripensare, criticare e correggere.

### Riferimenti bibliografici

BOYLE, R.

1966 *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Natur*, E. B. Davis (ed. By) and M. Hunter, Cambridge University Press, Cambridge.

CICERONE, M.T.

1933 *De natura deorum*, edidit O. Plasberg, Ed. II. curavit W. Ax, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae.  
1988 *Della divinazione*, a cura di Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano.

LEIBNIZ, G.W.

1965 *Essais de Théodicée*, in *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, VI, Berlin, rist. Olms, Hildesheim [1885].

PLINIO

1870 *Naturalis Historiae libri XXXVII*, recognovit atque indicibus instruxit Lodovicus Janus, Vol. I. Libb. I-VI. Editio altera denuo recognita, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae.

PROIETTI, O.

2006 «*Agnostos theos*». *Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Quodlibet, Macerata.

SENECA, L.A.

1986 *Tragoediae*, recognovit brevique adnotatione instruxit Otto Zwierlein, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii.

<sup>14</sup> Testo e traduzione italiana in Cicerone, *Della divinazione*, a cura di Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano 1988, 100-101.

- 1989 *Questioni naturali*, a cura di Dionigi Vottero, Utet, Torino.  
2001 *Edipo*, a cura di Guido Paduano, Rizzoli, Milano.  
2003 *Ricerche sulla natura*, a cura di Piergiorgio Parroni, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

SPINOZA, B.

- 1677 *Opera Posthuma, quorum series post Praefationem exhibetur*, s.e. [Rieuwertsz], s.l. [Amsterdam].  
1677 *De Nagelate Schriften*, s.e. [Rieuwertsz], s.l. [Amsterdam].  
1972 *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, C. Winter, I-IV, Heidelberg, s.d. [1925].

*ANIMAL RATIONIS PARTICEPS.*  
IL PROBLEMA DELLA NATURA UMANA  
NEL *DIRITTO UNIVERSALE* DI G.B. VICO

Shaban Zanelli  
*Università di Trieste – Università di Udine*  
[shaban.zanelli@phd.units.it](mailto:shaban.zanelli@phd.units.it)

**Abstract:** Aim of the paper is to analyze the conception of the human nature in Vico's *Diritto universale*. The main proposal is to understand that Vico had an essential view of human nature intended as *animal rationis particeps* and that this definition had a foundational role into his jurisprudence book. In fact, in order to understand myths, laws and facts from the past it's necessary to understand the natural relationship between the human mind and the eternal truth. It is precisely the disproportion between finite and infinite, that by this relationship are united in human beings, that founds the inexhaustible course of history.

**Key Words:** Human nature; Metaphysics; Naturalism; Participation.

### 1. *Natura, essenza, genesi storica*

Giambattista Vico è senza dubbio filosofo a cui viene universalmente riconosciuto il merito di aver aperto la strada alla speculazione filosofica e all'indagine scientifica del mondo umano e storico, della sfera della seconda natura culturale e fantastica. Questa "seconda natura" sembra in effetti essere l'unica natura di cui parla il filosofo napoletano, e non soltanto perché i suoi interessi speculativi e i limiti imposti alla sua trattazione dal proprio criterio gnoseologico del *verum-factum* gli fanno scrivere esclusivamente dei fatti umani. Infatti, è il contenuto della celebre Dignità XIV della *Scienza nuova* che, affermando che «natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e certe guise», a suggerire che quando Vico parla di natura si stia riferendo esclusivamente a un oggetto intrinsecamente mutevole, da cogliersi attraverso lo studio della sua genesi e delle sue continue modificazioni. Per questo motivo, il rischio è quello di trattare anche il concetto di natura umana, a nostro avviso contro alcune cruciali evidenze testuali, in questi termini. Vorremmo quindi proporre di focalizzarci sul concetto di natura umana al fine di mettere in luce un utilizzo essenzialistico del termine "natura", impiegato per indicare un sostrato immutabile che resiste e consente i mutamenti che pur Vico mette in luce.<sup>1</sup> I limiti

<sup>1</sup> Non esistono, a quanto ci consta, studi rivolti esclusivamente a mettere in luce l'importanza della definizione di natura umana nel *Diritto universale* né tantomeno che indaghino la sua specifica

del presente contributo impongono però una scelta. Piuttosto che fornire una semplice panoramica della questione lungo l'intero corso della vita filosofica del pensatore napoletano, abbiamo preferito concentrarci sul *Diritto universale* – opera cronologicamente e teoreticamente situata al centro della produzione vichiana, ponendosi allo snodo tra le opere ‘giovani’ e la tormentata stesura della *Scienza nuova* – nel tentativo di aprire una differente, e a nostro avviso feconda, prospettiva di indagine dell'opera vichiana.

Come è noto, dopo aver concluso nel 1712 la polemica con il *Giornale de' Letterati d'Italia* relativa al primo libro, quello di argomento metafisico, della sua incompiuta opera *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, Vico si dedicò alla stesura di alcune opere di carattere storico fino a quando, nel 1720, diede alle stampe un opuscolo in cui riassumeva i contenuti di un'opera in due volumi che si proponeva di «stabilire un principio nel quale tutta l'erudizione divina e umana costì dimostrata». <sup>2</sup> Opinione comune alla critica vichiana è che la stesura del *Diritto universale* sia stata resa possibile dalla presa di coscienza da parte di Vico dell'esistenza di un campo, quello politico – nella sua accezione più ampia, comprendente la sfera morale, giuridica e sociale – che ponendosi fuori dalla natura, nel suo essere creato dagli esseri umani, potesse essere oggetto di indagine, bypassando cioè i presunti esiti scettici della gnoseologia vero-fattuale. <sup>3</sup>

Quello che occorre notare, però, è che il passaggio al mondo umano che si consuma nelle pagine del *Diritto universale*, va inteso come l'adozione dell'unico angolo prospettico funzionale alla visione dell'intero quadro d'insieme composto dalla dimensione umana e da quella metafisica. Insomma, l'assenza della speculazione più propriamente ‘fisica’, coerente con la prospettiva del *De antiquissima*, non deve far pensare direttamente all'assenza dell'indagine su di una dimensione non riducibile all'attività umana e che anzi sia la cornice propria di essa. Sarebbe dunque erroneo dimenticare che l'unione di filologia e filosofia si risolve esclusivamente nel tentativo di fondare una scienza del mondo storico, quello avanzato nel celebre capitolo I del *De constantia philologiae*. Per il Vico del *Diritto universale*, infatti, compito della filosofia non è soltanto occuparsi delle “cose umane” (dottrina civile e morale), ma di comprendere allo stesso tempo i loro rapporti con un ordine metafisico dal quale derivano e dipendono. <sup>4</sup>

formulazione. Tale assenza nel campo degli studi vichiani ci sembra da imputare alla tendenza a presupporre, sulla scia della appena citata Degnità XIV della *Scienza nuova*, che in Vico il problema dell'essenza sia *da sempre* risolto in quello della genesi storica.

<sup>2</sup> Vico, *Sinopsi del Diritto universale*, in Vico (1974: 6).

<sup>3</sup> Lunga fortuna ha avuto l'idea – sostenuta per primo da Antonio Corsano (1956: 102-116) – che il *verum-factum* vichiano conducesse inevitabilmente a dei risultati scettici, a motivo della nota tesi secondo la quale la scienza della natura è propria solamente di Dio (cfr. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, in Vico, 2008: 195-207).

<sup>4</sup> «Amendue [dottrina civile e morale] vanno comprese nella comune appellazione di cose umane, e come il ruscello dalla sorgente deriva, così i principii di quelle dalla filosofia divina si dipartono, la

È proprio grazie a questo rapporto *naturale*, nel senso di essenziale e per questo stesso motivo ineliminabile, che può prendere inizio il tentativo di restaurare l'originale significato di verità che, oscurato dalle incomprensioni e dalle corrotte tradizioni, era proprio dei primi miti e delle prime leggi. Infatti, non può essere considerato privo di significato il fatto che l'originale canone di interpretazione dei miti, su cui molto è stato scritto (Botturi 2001; Cantelli 1987), che porterà Vico alla scoperta della lingua poetica e degli universali fantastici, emerge nel contesto della dimostrazione della *costanza*, di quell'«intima e stabile coerenza»,<sup>5</sup> della giurisprudenza. A ben vedere, infatti, l'intero tentativo è retto dall'idea che qualsiasi manifestazione culturale propriamente umana questa debba essere intesa come manifestazione di una modalità di rapportarsi al vero. È questa considerazione che impone a Vico di mettere in dubbio le interpretazioni tradizionali dei miti e delle leggi qualora queste conducano a illogicità, ingiustizie e mostruosità. In tale ottica, per intendere e ripristinare il contenuto veritativo di queste manifestazioni culturali, occorre prima intendere il soggetto che di tali manifestazioni è l'artefice. Conseguentemente, l'intera ricerca del *Diritto universale* viene a dipendere da un punto di partenza ben preciso: non tanto dai vari sistemi giuridici storicamente attestati, ma dalla comprensione della natura dell'essere umano. Scrive Vico:

Dunque la vera giurisprudenza è la vera cognizione delle cose divine ed umane. La metafisica è quella dottrina che insegna la critica del vero, perché essa insegna la vera cognizione d'Iddio e dell'uomo. Conchiusi, alla per fine, che non dagli scritti o dai detti dei pagani filosofi debbansi dedurre i principii della giurisprudenza, ma dalla vera e diretta cognizione della natura umana, la quale è originata dal vero Iddio.<sup>6</sup>

## 2. Le definizioni della natura umana

A questo punto diventa dunque cruciale mettere in luce la definizione di natura umana adottata da Vico. Ma, a ben vedere, risulta immediatamente evidente che all'interno del *Diritto universale* vengono presentate due distinte definizioni della natura umana. Il filosofo napoletano distingue tra una condizione di *natura integra* e una situazione di *natura corrupta*, individuando nell'episodio biblico del peccato originale<sup>7</sup> l'evento in cui il passaggio tra il primo e il secondo stadio si è consumato. Prima della caduta dall'Eden agli esseri umani era concessa la

quale c'insegna le verità che riguardano a Iddio, all'animo umano, alla mente, vita dell'animo; alla ragione, occhio della mente; alle idee, lume della mente; ed ugualmente ci ammaestra nella verità e nell'eternità delle cose spirituali [...]» (Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno, De opera proloquium*, in Vico (1974: 22).

<sup>5</sup> Ivi: 34.

<sup>6</sup> Ivi: 32.

<sup>7</sup> Sul tema cfr. Botturi (2005); Porro (1992).

contemplazione con mente pura di Dio come vero e bene eterno in virtù della condizione di libera e pacata signoria della ragione sui sensi e gli appetiti.<sup>8</sup> Viceversa, dopo il peccato di Adamo, a causa della sovversione del corretto ordine tra ragione e volontà, il rapporto con il vero risulta gravemente ostacolato e compromesso.<sup>9</sup> Tale compromissione si concretizza nelle diverse capacità della ragione umana prima e dopo l'insanabile corruzione operata dal peccato.

Nell'uomo corrotto, la ragione è quella forza ch'egli dispiega per avviarsi penosamente alla verità, mentre, nell'uomo incorrotto, ella con tutta facilità ed a gran passi alla verità perveniva; perché nell'uomo incorrotto era potenza ciò ch'è ora fiacchezza ed imperfezione, ed era piena libertà della retta natura, ciò ch'è ora inciampata e vacillante libertà della natura corrotta.<sup>10</sup>

Dovrebbe però apparire chiaro che, se a dividere le due possibili condizioni in cui la natura umana può presentarsi, integra o corrotta, è la qualità del rapporto con il vero eterno è proprio questo stesso rapporto, garantito dal possesso della ragione, dell'essere umano con la verità trascendente a costituire la caratteristica in grado di rendere ragione della natura umana. Per quanto qualitativamente mutato, al punto da non poter essere restaurato nella sua primigenia purezza se non attraverso l'intervento soprannaturale della Grazia,<sup>11</sup> il rapporto naturale con la verità non viene interrotto dalle colpe del peccato. Esso muta passando da uno stato in cui la sua realizzazione era perfetta, facile e senza sforzo ad uno in cui l'imperfetta conoscenza della verità non può che giungere dopo infinite pene e fatiche. Il disordine introdotto dal peccato ha sì cambiato i rapporti tra ragione e volontà, tra spirito e corpo, ma non ha annullato la ragione (Sabetta 2006: 218-230). Infatti, per quanto complessa e disturbata sia la visione del vero metafisico nello stato di corruzione, Vico non ha dubbi:

*Ma l'uomo dovunque egli volga lo sguardo non può perdere la veduta di Iddio, perché da Dio vengono tutte le cose, e ciò che da Dio non procede non sussiste, non è; laonde a ognuno è concesso di vedere in tutte le cose la luce d'Iddio, se non pel riflesso, almeno per la refrazione dei suoi raggi; quindi l'uomo non può fallire senza ch'egli segua una qualche immagine della verità, né peccare se non è condotto da qualche apparenza di bene. Laonde, nell'uomo corrotto non sono del tutto spenti i semi della verità, e questi coll'aiuto d'Iddio, valgono a fargli dispiegare una forza che contrasta alla corruzione della natura.<sup>12</sup>*

<sup>8</sup> Cfr. Vico, *De uno*, capp. X-XVII: 44-46.

<sup>9</sup> Ivi, capp. XXI-XXXI: 48-52.

<sup>10</sup> Ivi, cap. XXXV: 52.

<sup>11</sup> Ivi, capp. XXXVII-XLII: 54-56 e Vico, *De constantia iurisprudētis*, in Vico (1974 I, cap. IV: 360-366).

<sup>12</sup> Ivi, capp. XXXIII-XXXIV: 52 (corsivo mio).

La possibilità di ricostruire una visione unitaria della natura umana come caratterizzata dal rapporto inscindibile – ma beninteso non immutabile – che in ogni individuo umano la ragione intrattiene con la verità divina, con la ragione universale e con Dio stesso che di tale ragione è depositario pone l'antropologia del *Diritto universale* in continuità con quella già avanzata da Vico nel *De antiquissima*. Nelle pagine del suo testo metafisico egli, infatti, aveva già descritto l'essere umano «come una creatura partecipe di ragione, non padrona di essa».<sup>13</sup>

Tale definizione della natura umana sembra essere inoltre spia dell'importanza del già lungamente indagato rapporto (Agrimi 1999; Billi 1993; Cerchiai 2017; Del Noce 2010: 400-434; Fabiani 2002; Ingegno 1991; Nuzzo 2017; Sabetta 2006: 264-283) tra il pensiero vichiano e la filosofia di Nicolas Malebranche. Infatti, se certamente la definizione di *animal rationale* è luogo comune filosofico la cui ricerca di una fonte sarebbe priva di senso, occorre notare che per la definizione *animal rationis particeps*, con la sua netta sfumatura ontologista, unica fonte coeva sembra essere l'*Eclaircissement X* alla *Recherche de la Vérité* dell'oratoriano, che recitava:

Il n'ya personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connoître la vérité; & les Philosophes mêmes les moins éclairés, demeurent d'accord que l'homme partecipe à une certaine *Raison* qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent *animal RATIONIS particeps*: car il n'ya personne qui ne sçache du moins confusement, que la difference essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la *Raison* universelle [...].<sup>14</sup>

Ma al di là della tutt'altro che marginale questione delle fonti di tale definizione, resta importante sottolineare che seguendo Malebranche nel porre la differenza specifica, essenziale, dell'umana natura nel rapporto di partecipazione alla verità divina,<sup>15</sup> Vico dimostra di fare propria l'idea, prima platonica e più tardi cristiana, che fa dell'essere umano un ente sospeso tra due dimensioni interconnesse: quelle della fisica e della metafisica. Così facendo rivela inoltre di non accogliere fino in fondo quella separazione netta tra natura e sovrannatura che, come è stato dimostrato (Todescan 1973), almeno in ambito giuridico era andata affermandosi solamente a partire dalla speculazione tardoscolastica sostituendo l'idea classica che postulava l'esistenza di un rapporto di partecipazione tra *physis* e *metaphysis*.

Non soltanto, Vico sembra anche adottare un significato del termine “natura” irriducibile tanto a quello della semplice realtà fisico-sensibile quanto a quello di una logicistica e immobile realtà metafisica. Nel caso della natura degli esseri

<sup>13</sup> Vico, *De antiquissima*: 195.

<sup>14</sup> Malebranche, *De la recherche de la vérité. Eclaircissement X*, in Malebranche (1964, III: 129)

<sup>15</sup> L'importanza della partecipazione in Vico è stata esaurientemente sottolineata (Botturi 1991: 70-81; Lomonaco 2018: 53-59) ma senza che venisse esplicitata la sua importanza per la problematica della natura.

umani, infatti, da una parte sarebbe tentativo vano cercare di fornirne una definizione in termini puramente sensistici o fisici, visto che la differenza sostanziale viene fatta risiedere proprio nella costitutiva compresenza negli esseri umani della fisicità animale e della partecipazione alle trascendenti verità metafisiche. Dall'altra, però, questa stessa natura umana viene concepita come passibile di corruzione, ammettendo la possibilità di assumere una pluralità di forme accomunate dal medesimo fatto di partecipare alla verità divina ma allo stesso tempo distinte dalle differenti e concrete modalità di partecipazione.

### 3. *La costanza della natura umana*

Se la possibilità reale della differenza, della corruzione, è la radice stessa della storia, l'unità nella differenza garantita dalla partecipazione alla verità è alla base della sua comprensione. Infatti, affinché sia possibile render ragione dei variabili sistemi giuridici, delle forme poetiche, della mitologia e di tutte le manifestazioni culturali dell'antichità occorre individuare un principio unificatore che, sottostando alle differenze più disparate, permetta di esplicitare la costanza a esse sottesa. Tale principio, che sul lato metafisico è efficacemente sintetizzato dalla formula per cui *certum est pars veri*, è rappresentato sul versante antropologico da quella caratteristica immutabile della natura umana garantita dalla partecipazione, ovvero il fatto che gli esseri umani sempre agiscono seguendo un'immagine della verità.

Per rendersi conto di questo ci sembra sufficiente osservare da vicino la caratterizzazione che Vico fornisce dei bestioni, quei primi esseri umani della gentilità – che nella sua interpretazione corrisponderebbero ai giganti testimoniati dal testo biblico – descritti come individui dai comportamenti ferini e dalla vita solitaria. La stessa possibilità della loro esistenza nel periodo postdiluviano va per Vico rintracciata nella corruzione causata dal peccato originale e nella conseguente variazione del rapporto dell'essere umano con Dio. Infatti, In seguito al peccato, all'immediatezza della pietà originaria subentrò la religione – una modalità umana di rapportarsi col divino basata sul timore –.<sup>16</sup> È il venire meno del rapporto immediato con il divino a rendere possibile quell'allontanamento da Dio che è il primo passo che condurrà i discendenti di Jafet a imboccare la strada per la ferinità.<sup>17</sup> Però, soltanto allorché questo allontanamento diventa tale da

<sup>16</sup> «Una volta corrottasi la natura umana per la caduta di Adamo, alla pietà successe la religione, che è propriamente il timore del sommo nume, derivante dalla consapevolezza della colpa» (Vico, *De constantia*, I, cap. IV: 358).

<sup>17</sup> Diversa sorte, pur nella corruzione, spettò secondo Vico alle progenie di Cam e Sem. I semiti, infatti, riuscirono a conservare la “vera religione” (il culto del vero Dio) influenzando così positivamente sul processo di degradazione dei vicini camiti, che proprio in virtù della loro vicinanza con i discendenti di Sem si allontanarono solo parzialmente dall'umanità (cfr. Ivi, II, cap. IX: 434). Si noti che l'utilizzo del termine “vera religione” implica una forma di rapporto con il divino distante tanto

condurre all'oblio della religione rivelata può innescarsi infine quel processo di regressione dalla "naturale socievolezza umana" che culmina nella situazione che darà vita ai bestioni,<sup>18</sup> individui solitari e violenti, certo, ma descritti da Vico in maniera incompatibile con la loro totale trasformazione in animali (Hösle 1997: 131-139; Perullo 1999; Valagussa 2013: 68-71).

Ora, in primo luogo ci pare interessante notare come la terminologia del *Diritto universale* paia assai cauta – e coerente con l'idea che la natura umana possa essere corrotta ma mai annullata – riferendosi agli eslegi come individui «in gran parte corrotti», ma altresì forniti di un «qualche avanzo della innata onestà»; dotati di una «intorpidita e stupida coscienza», gravati dal «quasi totale spegnimento di ogni senso umano»; «uomini oziosi ed empì, ad incerta venere abbandonati»; caratterizzati dall'aver «ottusa ogni umanità».<sup>19</sup> Proprio il fatto che l'umanità sia solamente ottusa, e non cancellata, ad essere significativo, permettendo che la ripresa vichiana del *bellum omnium contra omnes* di matrice hobbesiana venga impiegata per dimostrarne l'innaturalità.<sup>20</sup>

Il racconto vichiano mette in scena le tappe di una doppia caduta: la prima, extrastorica, in conseguenza della quale la natura umana viene irrimediabilmente corrotta; la seconda, possibile solamente a seguito della prima, è invece una caduta storica il cui punto terminale è rappresentato dalla scomparsa di ogni legame sociale. Ma se la caduta originaria è tale da provocare un danno insanabile, il regresso allo stato ferino può essere sempre invertito perché costituisce una condizione innaturale per gli esseri umani. Ma per quale motivo è innaturale? Si vedano a questo proposito alcune considerazioni vichiane.

L'uomo, che in mercé delle comuni nozioni di eterna verità può cogli altri uomini comunicare, è altresì dotato da Dio di espressiva favella, colla quale, pel corpo, e giovandosi di quel corpo medesimo, che, per essere finito, tiene gli uomini appartati e divisi, egli giunge ad accomunare i concetti della verità e della ragione. Dunque l'uomo è formato dalla natura, per coltivare ed onorar la società del vero e della ragione.<sup>21</sup>

dalla pietà originaria – la contemplazione di Dio con mente pura possibile solamente prima della corruzione causata dal peccato originale – quanto dalle false religioni dei gentili, corpulente e fantastiche, prive di ogni contatto con la rivelazione divina.

<sup>18</sup> Ivi, cap. IX: 434.

<sup>19</sup> Vico, *De uno*, cap. XLVI: 60; cap. LXIX: 86; cap. CVII: 128; Id. *De constantia*, II, cap. IX: 434.

<sup>20</sup> Come è stato scritto: «proprio in prospettiva antilibertina il filosofo napoletano riutilizza delicati motivi di impronta eterodossa (il tema della primitiva condizione di ferinità e la teoria di una produzione spontanea delle funzioni e delle forme delle società a partire dall'azione della forza e dalle passioni umane), intersecandoli in piani diversi di discorso dal metafisico e teologico all'antropologico, dall'etico-religioso al politico» (Lomonaco 2019: 84).

<sup>21</sup> Vico, *De uno*, cap. XLV: 58. Ma cfr. anche Id., *De constantia*, cit., I, cap. XVI: 378; II, cap. III: 410.

Troviamo in questo passo due motivazioni per mostrare la naturalità della condizione sociale e, conseguentemente, la transitorietà della momentanea condizione ferina in cui la società resta una potenzialità inespressa. Certamente, soprattutto agli occhi di chi già è consapevole dell'importanza degli studi etimologici nel pensiero vichiano, non sorprenderà l'argomentazione che fa perno sull'unicità della facoltà del linguaggio. Solamente gli esseri umani sono dotati della parola che permette di oltrepassare grazie al corpo le barriere che quello stesso corpo erige, di mettere in comunicazione i pensieri. Ma a ben vedere, ad essere cruciale è il fatto che la mente di ogni individuo partecipa di alcune nozioni di eterna verità che proprio per questo sono comuni. È grazie alla naturale partecipazione alla dimensione metafisica che il linguaggio può svolgere il suo compito di accomunare gli individui secondo ragione e verità.

Ma, si potrebbe obiettare, questa dimostrazione della naturale socievolezza umana, poggiando sul possesso della ragione e del linguaggio, non mostra semplicemente la contraddittorietà del pensiero vichiano risultando inapplicabile agli individui della condizione ferina? La nostra opinione, invece, è che proprio osservando il momento di passaggio tra la ferinità e la prima forma di risveglio dell'umanità, quella garantita dal timore della riconosciuta divinità tonante, si riveli l'importanza fondamentale della definizione della natura umana come *animal rationis particeps* nel pensiero vichiano. Abbiamo appena accennato al fatto che proprio il momento in cui l'idea di Dio si forma nella mente del bestione costituisca il primo istante del risveglio dell'umanità (Zanelli 2022). Ma proprio la possibilità di formarsi quest'idea, di riconoscere Dio – nel fulmine, come negli astri o nel volo delle aquile – appare poggiare proprio sul possesso di quella *mente* che, partecipe della ragione, rende anche il bestione immerso negli stimoli corpolenti della sensibilità e della fantasia, suscettibile alla *vis veri*. Il rombo del tuono, per stare solamente al più celebre degli esempi vichiani, sentito dal bestione viene immediatamente interpretato come un *segno*, come un dato che per essere compreso pienamente deve essere connesso con quell'altro da sé di cui è testimonianza. Il tuono, così, viene a essere la voce della divinità, di quell'Essere infinito e illocalizzabile che per essere compreso dagli uomini deve venire inizialmente raffigurato come qualcosa di indefinitamente grande, come l'orizzonte stesso degli eventi: il cielo. Si potrebbe certamente pensare che tale attività interpretativa, che porta *naturalmente*<sup>22</sup> gli esseri umani a sentire nel tuono la voce di una nascosta presenza minacciosa, non sia null'altro che la trasposizione ingigantita della paura che qualsiasi animale è in grado di provare

<sup>22</sup> «In tale modo Dio ottimo massimo con quell'unico naturale e semplicissimo mezzo – cioè il pudore, che s'infiamma con la temperatura del corpo e dell'animo – con cui aveva percosso il peccato del primo genitore, con lo stesso mezzo – dico – pose le basi dell'intero diritto naturale e mediante la forza dell'animo nata dal pudore, reggitrice del corpo e della mente, dirozzò gli uomini caduti educandoli ad ogni buona arte, sostenendo e conservando con esse gli uomini naturalmente consociatisi» (Ivi, II, cap. III: 408).

avvertendo il ringhio di una fiera nascosta tra i cespugli della selva. Ma questa interpretazione, sottesa di fatto in alcune letture dell'opera vichiana (Caporali 2006: 99-104), ci pare da rigettare in virtù dei passi che Vico dedica al timor di Dio. Infatti, come è stato notato (Botturi 1991: 331-336; 1996: 142-148; Nuzzo 1993: 351-353), nel *Diritto universale* l'insorgere di questo primo timore, unico in grado di riportare i bestioni all'umanità, è subordinato al sentimento del pudore. Scrive Vico:

Il pudore fu istituito affinché la perdita della pietà, cioè dell'amore nei riguardi di Dio, venisse sostituita dal nascere della religione, cioè del timore di Dio: timore, perché il pudore ci ammonisce di non oltraggiare Dio.<sup>23</sup>

Il timore della divinità non può quindi essere ridotto alla mera paura dell'animale spaventato da una minaccia ma è un timore dettato da quel pudore che nella prospettiva vichiana è prima di tutto consapevolezza della colpa,<sup>24</sup> dal sentimento di sproporzione tra la divinità e la creatura. È, come è stato scritto (Carillo 2000: 241-243), una paura *verticale* che può esistere solamente in virtù del rapporto con la verità trascendente.<sup>25</sup> Se così non fosse, apparirebbe davvero privo di senso il tentativo vichiano di dimostrare che da questo timore pudico possa derivare una prima forma di diritto che, per quanto rigida, violenta e rozza – *ius violentiae* nelle parole vichiane – è pur sempre tale non per la forza brutta che comunque è propria dei primi esseri umani che la realizzano in concreto ma per la sua partecipazione alla ragione, poiché «le leggi che alla ragione si opponessero, non sarebbero più leggi, ma legali mostruosità».<sup>26</sup> Il rifiuto di questa possibilità – che il diritto possa cioè essere semplicemente il risultato e la manifestazione dei rapporti di pura forza tra gli uomini occasionati dal desiderio di ricchezza e conservazione – poggia precisamente sul presupposto che sia essenziale per gli esseri umani agire sempre in qualche modo in vista anche del bene e del vero. Vico non nega ovviamente l'esistenza – e la preponderanza se parliamo del tempo oscuro – dell'istinto di autoconservazione e delle pulsioni che gli esseri umani condividono con gli animali. Ma allo stesso tempo egli è convinto che anche quando queste pulsioni vengano seguite, costituendo uno stimolo necessario e sufficiente per agire, gli esseri umani agiscano solamente nella misura in cui quelle stesse

<sup>23</sup> Ivi, II, cap. III: 404. Così anche in Vico, *De uno*, cap. IV: 358.

<sup>24</sup> Cfr. Vico, *De constantia*, II, cap. III: 404-406.

<sup>25</sup> Ci sembrano quindi rispecchiare solo parzialmente il pensiero vichiano quelle interpretazioni che vedono nel nascere delle religioni dal timore la testimonianza di una loro genesi esclusivamente *sensibile*. Se certamente i bestioni sono caratterizzati dalla mentalità sensibile-fantastica ci sembra più aderente al pensiero dell'autore affermare che tale mentalità costituisca una delle modalità, storicamente variabili, attraverso cui essi sono in grado di partecipare della verità metafisica. In ogni caso, per un esempio ben corroborato di questa interessante linea interpretativa cfr. il saggio di Vincenzo Vitiello «...*Quell'innata proprietà della mente umana di dilettersi nell'uniforme...*» (Vitiello 2008: 55-74).

<sup>26</sup> Vico, *De uno*, cap. LXXXIII: 100.

pulsioni possano essere comprese all'interno di un'immagine dell'ordine morale che le giustifichi e le misuri. È per questo che pur accettando in un certo qual modo la prospettiva hobbesiana, Vico può rovesciare la formula *homo homini lupus*, affermando:

La natura dell'uomo è quella che, lungi dal rendere questo o questo altro uomo lupo all'uomo, prescrive invece che questo o quest'altro uomo sia Dio al suo simile.<sup>27</sup>

#### 4. Conclusioni

Venendo dunque il momento di tirare le fila di questo breve contributo, ci pare che si possa affermare che nel *Diritto universale* Vico abbia in mente la possibilità di individuare una natura umana nel senso di una caratteristica essenziale e ineliminabile propria di ogni essere umano. Non soltanto, ci sembra inoltre che la definizione di tale natura giochi un ruolo di primo piano, di vera e propria fondazione preliminare, per la ricerca del *Diritto universale*. Proprio considerando questa definizione, ci pare di aver messo in luce come Vico sostenga che peculiare alla natura umana sia la partecipazione alla verità metafisica, che nella sua eternità e trascendenza è sempre restia a farsi ridurre e circoscrivere in una forma definitiva. È per questo motivo, per la loro natura paradossale di enti finiti che tendono all'infinito, che gli esseri umani sono costitutivamente portati ad andare *oltre* non soltanto alla natura intesa come mera *physis*, oltre all'animalità,<sup>28</sup> ma anche a ogni particolare manifestazione storica che, proprio derivando da una verità che è in sé inesauribile, è sempre passibile di essere trascesa. In tal senso, la comprensione vichiana della natura umana si pone come una soluzione che è allo stesso tempo intrinsecamente problematica.

È proprio partendo dalla natura umana che il dinamismo inesauribile della storia diventa manifesto, imponendo di comprenderlo rispettando questa sua irriducibile caratteristica. Allo stesso tempo, però, la comprensione del rapporto fondamentale con la verità che caratterizza gli esseri umani impone di riconoscere che tale perenne movimento si svolge sempre nel segno di un principio unificatore che nella sua inesauribilità è costantemente esplicitato in nuove forme. È la natura degli esseri umani coltivare un vero che è oltre le loro possibilità, condannandoli a un infinito processo dialettico di approssimarsi a esso ed è in questa ricerca che, sul versante giuridico, risiede il principio vitale dell'infinita strada del diritto.

<sup>27</sup> Vico, *De constantia*, II, cap. III: 410.

<sup>28</sup> In tal senso, ci sembra scorretto interpretare il procedere dello sviluppo sociale e storico come un continuo processo di andare oltre alla natura umana (Sanna 2018). Se certamente l'essere umano è sempre portato ad andare al di là della mera *physis* e di ogni manifestazione particolare è proprio perché questa è la propria natura.

Riferimenti bibliografici

AGRIMI, M.

1999 «Vico e Malebranche», in M. Agrimi (a cura di), *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, Cuen, Napoli, 9-46.

BILLI, B.

1993 «Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel De uno universi iuris principio et fine uno» in G. Canziani, Y.Ch. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII. Atti del Convegno internazionale di studi*, Franco Angeli, Milano, 209-223.

BOTTURI, F.

1991 *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Vita e pensiero, Milano.

1996 *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «storia ideale eterna»*, Guida, Napoli.

2001 «Ermeneutica del mito ed esperienza etica in Giambattista Vico» in E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla, J. Villalobos (a cura di), *Pensar para el nuevo siglo. G.B. Vico y la cultura europea*, La città del Sole, Napoli, I, 275-293.

2005 «Caduta e storia. Note sul "peccato originale" in G.B. Vico», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 97, 29-54.

CANTELLI, G.

1987 *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Sansoni, Firenze.

CAPORALI, R.

2006 *La tenerezza e la barbarie*, Liguori, Napoli.

CARILLO, G.

2000 *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Editoriale Scientifica, Napoli.

CERCHIAI, G.

2017 «L'«accerrimus Malebrancius». Vico, il De antiquissima Italorum sapientia e Malebranche», *Laboratorio dell'ISPF*, 14 (7), DOI: 10.12862/Lab17CRG.

CORSANO, A.

1956 *G.B. Vico*, Laterza, Roma-Bari.

DEL NOCE, A.

2010 *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna.

FABIANI, P.

2002 *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, Firenze.

HÖSLE, V.

1997 *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, Guerini e associati, Napoli, trad. di G. Stelli.

INGEGNO, A.

1991 «Da Malebranche a Vico» in M. Ciliberto, M. Vasoli (a cura di), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Editori Riuniti, Roma, 495-529.

LOMONACO, F.

2018 *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.

2019 *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Mimesis, Milano-Udine.

MALEBRANCHE, N.

1964 *Ouvres complètes*, a cura di G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris.

NUZZO, E.

1993 «Per una storia del fondamento metapolitico del potere. Sacro e potere, e giuramento in Vico», in N. Pirillo (a cura di), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, il Mulino, Bologna, 351-353.

2016 «Religione e 'ortodossia' in Vico. I fondamenti teologici della razionalità storica», *Bollettino del Centro Studi Vichiani*, 46, pp. 11-52.

2017 «Ai limiti dell'ortodossia cristiana. "Principio di semplicità" e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico», *Laboratorio dell'ISPF*, 14 (9), DOI: 10.12862/Lab17NZN.

PERULLO, N.

1999 «Bestie e bestioni. Vico e il problema dell'animalità», *Bollettino del Centro Studi Vichiani* 28-29, 91-119.

PIA, M.

2000 «I fondatori dell'umanità e il problema della natura in Vico» in M. Sanna, A. Stile (a cura di), *Vico tra l'Italia e la Francia*, Guida, Napoli, 227-242.

PORRO, P.

1992 «Storia sacra e storia profana in Vico», in A. Lamacchia (a cura di), *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, Levante, Bari, 161-226.

SANNA, M.

2018 «Una natura propria dell'uomo: tra ingegno e verità nel pensiero vichiano», *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 16, 1, 33-42.

SABETTA, A.

2006 *I "Lumi" del cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, LUP, Città del Vaticano.

TODESCAN, F.

1973 *Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, CEDAM, Padova.

VICO, G.B.

1971 *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze.

1974 *Opere giuridiche*, Sansoni, Firenze.

2008 *Metafisica e metodo*, Bompiani, Milano.

VALAGUSSA, F.

2013 *Vico. Gesto e poesia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

VITIELLO, V.

2008 *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

ZANELLI, S.

2022 «Bestioni ma non bestie. Il confine tra esseri umani e animali nel "Diritto universale" di Giambattista Vico», in I. Candelieri, C. Daffonchio (a cura di), *Limes. Bordi, confini, margini e frontiere*, EUT, Trieste.

# NATURA, NATURA UMANA E FINALISMO NELLA SCUOLA SCOZZESE DEL SENSO COMUNE

Emanuele Levi Mortera  
[e.levimortera@tiscali.it](mailto:e.levimortera@tiscali.it)

**Abstract:** Natural theology was one of the most important teaching in the academic curricula during the whole Scottish Enlightenment. One of the core topics was the demonstration of the existence of an intelligent ‘design’ or project of divine origin in the arrangement of the different parts of the natural world and of the sentient beings. This article aims at exploring how two of the most prominent figures of the Scottish common sense tradition, Thomas Reid and Dugald Stewart, dealt with this topic. While Reid was more interested in giving solid metaphysical foundation to the ‘argument from final causes’, Stewart pointed out the importance of final causes and the design argument for the advancement both of natural philosophy and the philosophy of the human mind. However, even with different goals, both authors maintained that the topic at stake was fundamental for the development and the attainment of moral virtues.

**Keywords:** Scottish enlightenment; common sense; design argument; Thomas Reid; Dugald Stewart.

## 1. Osservazioni preliminari

Una delle caratteristiche peculiari della tradizione filosofica conosciuta come scuola del senso comune, fiorita in Scozia fra la seconda metà del Settecento e la prima metà dell'Ottocento, è la realizzazione di un coerente sistema in cui filosofia naturale, metodo di ricerca, morale e religione interagiscono in modo efficace non soltanto per fini puramente teoretici, ma anche e soprattutto per scopi educativi. Protagonisti dell'Illuminismo scozzese, i filosofi del senso comune ne rappresentano la parte più strettamente legata al contesto accademico, in cui l'attività di insegnamento, pur svolta con una certa libertà, dovette far fronte alle richieste spesso pressanti della Chiesa di Scozia da cui l'istituzione universitaria dipendeva.

Thomas Reid (1710-1796), riconosciuto ora come allora il padre putativo della scuola, fu docente prima ad Aberdeen e poi titolare della prestigiosa cattedra di filosofia morale all'Università di Glasgow, esercitando attraverso i suoi scritti una profonda e duratura influenza su filosofi e scienziati delle generazioni successive. Fra questi, Dugald Stewart (1753-1828) è stato a lungo considerato il suo discepolo più ortodosso, se non talvolta un semplice portavoce di quanto il suo maestro – le cui lezioni seguì nel biennio 1772-73 all'Università di Glasgow – aveva brillantemente esposto nei suoi scritti. Senza dubbio Stewart, a sua volta docente a Edimburgo dal 1785 al 1810, fu l'artefice principale della costruzione storico-identitaria della tradizione del senso comune, individuandone in Reid

l'indiscusso fondatore. Ma fu egli stesso un pensatore per molti versi originale, lontano dall'immagine di pedissequo ripetitore di tesi di scuola che, anzi, contribuì in molti e significativi casi a rinnovare.

Nell'ambito dei corsi universitari, la parte relativa alla teologia naturale era obbligatoriamente inserita nei corsi di filosofia morale e, pur svincolati dall'insegnamento della dottrina rivelata, i docenti potevano subire pesanti richiami in caso di riferimenti a concezioni deiste, scettiche o atee. Normalmente, comunque, la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi si accompagna costantemente alla dimostrazione, rigorosamente a posteriori, dell'esistenza di un progetto, piano o "disegno" prestabilito, rintracciabile a partire dall'organizzazione finalistica che la natura in generale e ogni organismo vivente sembrano mostrare, e attribuibile dunque a una causa prima intelligente. A sostegno di tale argomento, oltre alla tradizionale analogia instaurata con "l'intelligenza" che si scorge nei manufatti/meccanismi di produzione umana, si ritrovano solitamente i temi dell'ordine, della simmetria e della regolarità dei fenomeni, nonché la capacità, anche da parte di esseri non razionali, di combinare inconsapevolmente mezzi e fini. Se per alcuni ciò è sufficiente a dimostrare non solo l'esistenza di Dio come prima causa ma anche i suoi attributi, fra cui intelligenza e unità, per altri questi ultimi non sono scontati e costituiscono un ulteriore elemento da provare.<sup>1</sup>

Le proposte di Reid e Stewart, i due autori che forse meglio di altri rappresentano la tradizione e gli sviluppi del senso comune in materia di religione naturale, si inseriscono in due cornici storico-concettuali indispensabili per comprenderne alcuni fra gli aspetti salienti. La prima è l'eredità newtoniana affermatasi lungo il corso del Settecento che assorbe, integra e rielabora la profonda tematica teologica presente nella grande sintesi scientifica prodotta da Newton, e in cui il tema del *design argument* è ampiamente presente. Molti fra gli autori protagonisti del dibattito scientifico e culturale inglese a cavallo fra Seicento e Settecento, e che ruota principalmente intorno alle *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, si cimentano nel tentativo di conciliare la nuova ed emergente visione scientifica con i canoni, talvolta anch'essi rivisitati, sia della religione sia della teologia naturali. Da Samuel Clarke, fra i più citati per la perspicuità delle sue argomentazioni, a George Cheyne, da John Ray a Thomas Burnett, da William Whiston a John Keill, fino ai vescovi John Tillotson e Joseph Butler, e a Richard Price, l'argomento del disegno genera molteplici e interessanti interpretazioni che, di riflesso, rivalutano progressivamente in chiave anti-cartesiana la considerazione per le cause finali. Fra tali voci, quella di David Hume arriva non inaspettata, ma senz'altro del tutto anomala rispetto a un paradigma che caratterizza buona parte del diciottesimo

<sup>1</sup> Per un efficace panoramica dei principali temi relativi alla religione naturale nella Scozia del Settecento si veda Stewart (2003). Ringrazio Sergio Bucchi e Sergio Cremaschi per le loro osservazioni e i loro suggerimenti a una prima stesura di questo lavoro.

secolo e che, di fatto, difficilmente pone in discussione la dimostrabilità e l'irrinunciabilità dell'esistenza di un piano preordinato del, e nel mondo.

La seconda riguarda quella forma di naturalismo provvidenzialistico tipica di quasi tutti gli illuministi scozzesi che, nel solco di un progressivo affrancamento dal tradizionalismo calvinista, si esprime in due direzioni: da una parte, un realismo morale in virtù del quale l'uomo ha l'esclusiva e naturale capacità di percepire alcune distinzioni morali oggettive indipendentemente dalla legge rivelata; dall'altra, un Dio benevolo e non soltanto giudice assoluto che si manifesta nella regolarità dei fenomeni naturali, nella propensione dell'uomo a perseguire il progresso morale e nella sua capacità di riconoscere il bene avanzando gradualmente verso il divino.<sup>2</sup>

## *2. Distinzioni causali*

Il problema della natura della causalità costituisce un tema imprescindibile per poter meglio inquadrare la questione del finalismo in una cornice in cui si intrecciano scienza, morale e teologia naturale. I filosofi del senso comune adottano in generale una distinzione piuttosto chiara fra ciò che Dugald Stewart chiama cause "fisiche" e cause "efficienti", le prime relative alle regole o leggi secondo cui i fenomeni naturali appaiono all'osservatore, le seconde ai presunti poteri sottostanti che ne determinerebbero i reali cambiamenti.<sup>3</sup> Il piano osservativo-descrittivo delle cause fisiche è quello a cui lo scienziato della natura e della mente dovrebbe esclusivamente attenersi, evitando la formulazione di ipotesi di carattere genetico-esplicativo non suffragate da sufficiente esperienza. Tale distinzione si fonda sull'assunto dell'inerzia o passività della materia, mentre l'efficienza è caratteristica dei soli esseri dotati di volontà autonoma, ossia l'uomo con il suo libero arbitrio e Dio che interviene continuamente in ambito naturale ed è causa efficiente ultima dei cambiamenti. Che ciò accada direttamente o per l'intervento di agenti o cause seconde non cambia uno schema che rinvia in modo evidente, seppure aggiornata nei metodi, alla grande tradizione newtoniana. Permane comunque, di fatto, un generalizzato agnosticismo sulle cause efficienti in virtù del quale, secondo i criteri di una logica di tipo induttivo, anche l'azione diretta di Dio nel mondo rimane non una certezza assoluta bensì l'ipotesi più probabile, seppure prossima alla certezza.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Per la cornice newtoniana e per una ricostruzione storica dell'argomento del disegno rimane ancora di grande utilità Hurlbutt (1964). Per lo sfondo morale rinvio a Sauderman (2015: 207-208).

<sup>3</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. II: 97).

<sup>4</sup> Cfr. per esempio Reid (2010, I, vi: 38). Per una discussione più ampia sulla natura della causalità rinvio a Levi Mortera (2018b). Per quanto riguarda l'inerzia della materia, più sfumata e problematica rimane, soprattutto in Reid, la posizione in campo biologico in cui la materia sembra poter presentare suoi propri e peculiari principi attivi. Si veda ora su questo Gino (2020). Il marcato agnosticismo

Altrettanta centralità riveste l'assioma secondo cui qualunque cosa cominci a esistere deve avere una causa o un potere che lo produce, da cui consegue che Dio deve porsi come causa prima incausata del mondo per scongiurare, nel risalire la catena causale, un regresso all'infinito. Per Reid è un principio primo metafisico di verità necessaria, ossia un principio che si impone per la sua universalità e la sua necessità, vincolando cognitivamente la credenza. Stewart, più orientato a una disamina psicologica dell'origine di ciò che egli chiama "leggi fondamentali di credenza", considera la nozione irrinunciabile poiché sorge in modo naturale e spontaneo dall'attività della mente una volta osservata con attenzione l'organizzazione e l'interrelazione degli enti naturali.<sup>5</sup>

Ma il problema non è tanto mostrare l'esistenza di Dio, quanto che egli sia l'autore del mondo in ragione di un progetto i cui effetti visibili possano ricondurre con certezza alla sua intelligenza in quanto causa che li ha prodotti. Di qui l'insistenza sull'evidenza in natura dell'accordo fra i fini che rivelano gli enti naturali e i mezzi utilizzati per perseguirli e, soprattutto, sull'*unità* del disegno che garantirebbe anche l'unità della causa e dunque, appunto, la sua intelligenza. L'attenzione verso le argomentazioni costruite a partire dalle cause finali (*argument from final causes*) aggiunge pertanto un'altra distinzione causale che, rispetto alle altre, comporta anche rilevanti implicazioni morali.

### *3. Reid e il finalismo metafisico*

Le argomentazioni di Reid sull'esistenza di evidenti e inequivocabili tracce di un disegno intelligente, sia nel mondo inorganico sia in quello organico, sono corredate da una minuziosa e dettagliata analisi che spazia dall'organizzazione dei sistemi planetari ai movimenti degli astri, dalla costituzione del globo terrestre alla vita vegetale, dall'anatomia, alla fisiologia e alla dotazione istintuale degli animali, dalla costituzione del corpo umano agli aspetti concernenti il funzionamento della mente. La lettura finalistica di Reid rivela un evidente antropocentrismo che richiama implicitamente, come è stato rilevato, una sorta di grande catena dell'essere i cui anelli sono collegati fra loro allo scopo di garantire la miglior forma di sopravvivenza all'uomo e, in ultima analisi, *ad maiorem Dei gloriam*. Il ricco repertorio di esempi, nella loro sistematica e forse un poco

reidiano sulle cause efficienti, pervase da «oscurità» e «mistero», è ben tematizzato in Wolterstorff (2001: 250-61).

<sup>5</sup> Cfr. Reid (2002, VI, vi: 498); Reid (2017: 73-81); Stewart (1994: VII: 18). Va comunque rilevato che anche Reid pone attenzione ai possibili meccanismi generativi della nozione di potere, escludendone per esempio una presunta natura innata e contestualizzandola nell'ambito dell'esperienza degli atti di volizione. Cfr. in particolare Reid (2003).

ridondante abbondanza, riconfermano se non altro la grande familiarità di Reid con il recente avanzamento delle conoscenze in diverse discipline scientifiche.<sup>6</sup>

Gli snodi argomentativi essenziali sono presentati da Reid in modo sintetico: se il principio in virtù del quale tutto ciò che inizia a esistere deve avere una causa è un principio metafisico di verità necessaria, e se si assume Dio come causa prima di tutto, ne deriverà il corollario secondo cui «il disegno e l'intelligenza nella causa possono essere inferiti con certezza dalle sue tracce (*marks*) o dai suoi segni nell'effetto».<sup>7</sup> La modalità di inferenza è indiretta poiché, spiega Reid, intenzionalità e intelligenza non sono propriamente oggetti immediati dei sensi esterni, bensì segni che possono essere desunti solo dall'osservazione degli effetti che essi producono. Impossibile, dunque, non scorgere nell'ordine e nel funzionamento dell'universo intero i segni e la saggezza di un artefice, come impossibile sarebbe non divenire perfettamente e irresistibilmente convinti dell'intelligenza e della virtù di qualcuno semplicemente osservandone la condotta, ossia il segno evidente di quelle caratteristiche. Se dunque si ritiene valida l'inferenza dell'intelligenza umana dall'osservazione dei comportamenti degli altri, sarà altrettanto valida quella di un'intelligenza divina dall'osservazione delle cose naturali.<sup>8</sup>

Tale analogia si fonda sulle caratteristiche di costanza e regolarità comuni ai due ambiti fenomenici. Per quanto Reid consideri l'evidenza delle altre menti e l'uniformità del corso naturale degli eventi principi di verità contingente, dei quali cioè è sempre possibile pensare il contrario, essi sembrano poter assolvere il compito di rendere perlomeno *affidabile* la credenza che i fenomeni naturali e i comportamenti umani seguiranno sempre un certo corso. L'uomo agisce infatti nel mondo in virtù di una interazione adattativa che rivela l'efficacia di quella credenza ben prima che essa possa essere formalizzata razionalmente. L'uniformità della natura diviene allora strumento funzionale anche in ambito teologico-naturale per confermare, attraverso la regolarità dei fenomeni, la varietà strutturale degli enti naturali e umani e l'adeguatezza di quelle strutture a un certo scopo, l'esistenza di un disegno intelligente.<sup>9</sup>

Reid ritiene che l'argomento della causa prima renda la credenza nel disegno indipendente da argomentazioni a priori o a posteriori e quindi dall'essere una

<sup>6</sup> Cfr. Reid (2017: 42-82). Per l'implicito richiamo alla grande catena dell'essere si veda Gino (2020: 200-201). Per lo stato dell'arte sulla filosofia della religione di Reid in generale, rinvio al recente Buras (2021) con relativo aggiornamento bibliografico.

<sup>7</sup> Reid (2002, VI, vi: 503).

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*: 504. «Nessuno ha mai visto la sapienza, e se non fosse in grado di trarre conclusioni dai suoi segni [esteriori] non potrebbe trarne neppure da nessuno dei suoi simili». Reid (2017: 78).

<sup>9</sup> Cfr. Reid (2002, VI, v: 489-90; VII, iii: 560-61; VIII, iv: 607-608). Le stesse distinzioni morali e i poteri attivi dell'uomo risultano frutto del disegno e dell'intenzionalità della natura. Cfr. in proposito Reid (2010, V, i: 273-74). Per un commento in chiave analitica cfr. Tuggy (2004: 294 sgg.).

mera inferenza. Nel primo caso il «senso comune dell'umanità»<sup>10</sup> confermerebbe la sua universalità; d'altra parte, se le tracce o i segni rinviano necessariamente a una causa prima di cui sono effetti, ma di cui tuttavia non si ha esperienza diretta, l'esperienza stessa, che rende conto solo di contingenze, si rivelerà insufficiente a dimostrare la validità di quello stesso principio. Analoghe perplessità Reid mostra nei confronti di teorie alternative, come il caso o la necessità, volte a spiegare l'ordine e le regolarità manifeste nel mondo. Come infatti il caso è contrario alla regolarità così, simmetricamente, la necessità contraddice la varietà che si osserva negli enti di natura ed entrambe le "cause" non potrebbero pertanto comportare efficienza.<sup>11</sup>

Di nuovo, nel presentare regolarità, varietà e una indiscutibile bellezza nel loro ordinamento generale, gli enti naturali non possono mancare di esibire irresistibilmente all'occhio dell'osservatore gli inequivocabili segni di un disegno intelligente. Peraltro, l'ipotesi che la natura sia il prodotto di sue intrinseche cause efficienti indipendenti dall'azione dall'intelligenza divine, non rispetterebbe la distinzione fra cause fisiche o leggi e cause efficienti, poiché le leggi non sono cause bensì semplici norme descrittive, le quali «non potrebbe[ro] mai produrre nulla senza un essere intelligente che le attivi».<sup>12</sup>

Per rendere più perspicuo l'argomento del disegno Reid lo presenta infine in forma di sillogismo. L'argomentazione prevede che una qualche intelligenza nella causa possa essere inferita con certezza dalle tracce o segni che essa reca nell'effetto; poiché la natura rivela con chiarezza tali tracce o segni, se ne deve concludere che le opere della natura dovranno essere considerate gli effetti di una causa saggia e intelligente. Reid rileva che la negazione della premessa minore, che equivarrebbe a negare Dio stesso o la provvidenza, è contraddetta dall'inarrestabile moltiplicarsi delle scoperte scientifiche che rendono vieppiù evidenti in natura le tracce del disegno.

Fra coloro che avrebbero negato la validità della premessa maggiore figurano invece Descartes e Hume. Reid non condivide la nota critica di Descartes alle cause finali, attribuendola a ragioni per lo più strategiche volte a rendere più convincenti le sue personali tesi filosofiche.<sup>13</sup> Più sottile e articolata la critica a

<sup>10</sup> Reid (2002: VI, vi: 504). Per avallare la tesi del consenso universale Reid chiama in causa Cicerone e il vescovo John Tillotson i quali, con Samuel Clarke e Joseph Butler, sono le autorità più ricorrenti cui egli si appella.

<sup>11</sup> Ivi: 505-507; Reid (2017: 79-80). A consolidamento delle argomentazioni antinecessitariste e in esplicita difesa del libero arbitrio, Reid presenta una serie di obiezioni a Leibniz, Hobbes, Anthony Collins, Lord Kames, Hume, Jonathan Edwards e Joseph Priestley che revocavano in dubbio o negavano esplicitamente la libertà d'azione ritenendo che essa avrebbe comportato un effetto senza causa. Cfr. Reid (2010, IV, ix-x: 243-52).

<sup>12</sup> Reid (2017: 80). Le osservazioni sono rivolte in particolare al *Système de la nature* di Paul-Henry Thiry D'Holbach, pubblicato nel 1770. Sull'inferenza di un disegno intelligente a partire dalla bellezza della natura, di chiara ascendenza hutchesoniana, cfr. Reid (2002, VIII, iv: 606-607).

<sup>13</sup> Cfr. Reid (2002, VI, vi: 510-11); Reid (2017: 77-78).

Hume. Fra le diverse ragioni che lo avevano dissuaso dal condividere la validità dell'inferenza di una causa intelligente ordinatrice dai suoi presunti effetti in natura, Hume si era soffermato sul fatto che, al contrario delle sequenze causali conosciute che riguardano *specie* note, ossia relazioni ripetute nel tempo e nello spazio, l'universo costituirebbe un «effetto del tutto singolare e senza paralleli». Poiché il ragionamento di Hume muoveva dal principio di simmetria per cui tanto è la potenza nell'effetto quanto deve esserlo nella causa, non poteva concedersi la conclusione che l'universo potesse essere il prodotto di una causa maggiore del suo effetto, proprio perché essa era «non meno singolare e senza paralleli» del suo presunto prodotto. L'evidenza per inferire una qualche intelligenza nella causa dai suoi effetti manifesti rimaneva dunque per Hume del tutto insufficiente, poiché fondata esclusivamente sull'esperienza.<sup>14</sup>

Reid ribatte cercando proprio di superare il vincolo empirico di Hume: la convinzione irresistibile che il mondo rechi tracce o segni di un disegno intelligente non può senz'altro essere ricondotta né a un ragionamento a priori né all'esperienza; ma anziché concluderne l'impossibilità di un'inferenza certa al disegno, Reid ritiene, di nuovo, che tale credenza non possa essere altro che un principio primo di verità necessaria, ovvero un principio di senso comune. Accogliendo la conclusione humiana si rischierebbe peraltro una forma di solipsismo in virtù della quale sarebbe impossibile cogliere segni di intelligenza da qualunque altra mente eccetto la propria.<sup>15</sup>

Pur partendo da premesse analoghe, quindi, le conclusioni dei due filosofi sono decisamente divergenti. Se Hume continua a muoversi sul filo della tensione fra scempi e senso comune – la medesima tensione che aveva innervato l'intero *Trattato sulla natura umana* – Reid risolve decisamente per quest'ultimo e per un “naturalismo” che però, per essere efficace, deve far ricorso alla metafisica. A rigor di termini, come è stato opportunamente rilevato, se la premessa maggiore del sillogismo proposto da Reid non può essere conosciuta con certezza per sola esperienza poiché l'esperienza da sola non può rivelare una connessione necessaria fra le proprietà di un oggetto e quelle del suo artefice, può darsi per essa soltanto un'altissima probabilità che rende tutt'al più l'ipotesi opposta – ossia che il mondo non sia l'effetto di una causa intelligente – altamente improbabile.<sup>16</sup>

Reid ritiene in ogni caso che l'uomo, nonostante gli sforzi e le pretese del suo intelletto, continuerà a essere impreparato, per sua intrinseca imperfezione, a comprendere pienamente sia l'opera di Dio sia i suoi attributi, costruiti per semplice analogia con i propri.<sup>17</sup> Anche Hume come è noto, nei suoi *Dialoghi sulla religione naturale*, opera che però Reid non prende in considerazione, aveva rilevato l'inappropriatezza di una comparazione fra opera umana e opera divina.

<sup>14</sup> Cfr Hume (2004<sup>4</sup>, XI: 158).

<sup>15</sup> Cfr. Reid (2002, VI, vi: 512); Reid (2010, IV, ix: 250).

<sup>16</sup> Si veda in proposito Tuggy (2004: 295-99).

<sup>17</sup> Cfr. Reid (2017: 81-82).

Ma se egli, lasciando spazio alla scepsi, ne aveva dedotto l'impossibilità di un'inferenza al disegno, Reid lascia spazio alla forza dell'inferenza naturale nella chiave di un'elevazione alla maggior gloria dell'opera divina.

#### 4. *Stewart e il finalismo metodologico*

Anche Stewart dedica ampio spazio alla religione naturale e all'argomento del disegno, presentando un approccio che rimane rigorosamente a posteriori, ma con una curvatura scientifico-metodologica che in parte lo differenzia da Reid e che è funzionale alla costruzione di una più coerente e aggiornata filosofia della mente.<sup>18</sup> Gli anelli che legano indissolubilmente i grandi dipartimenti della natura, della morale e della religione, sono comunque altrettanto chiari e solidi. Analogamente, posto il principio che tutto ciò che comincia a esistere deve avere una causa o un potere che lo produce, e che una combinazione di mezzi tendenti a un certo fine implica intelligenza, non risulta indispensabile una dimostrazione dell'*esistenza* di Dio: le eventuali prove a posteriori addotte a partire dall'evidenza delle tracce di un disegno nell'universo sono semmai indirizzate a convincere lo scettico che tale disegno esiste ed è operativo.

Stewart dissente pertanto dalla tesi humiana sulla presunta inesistenza di poteri efficienti sottostanti i fenomeni naturali, poiché ritiene irrinunciabile l'idea stessa di potere che viene naturalmente e irresistibilmente «suggerita alla mente da qualsiasi cambiamento si osservi nel mondo materiale». Essa deve dunque ritenersi una nozione originaria, prodotta spontaneamente dalle facoltà intellettuali in virtù della loro reciproca relazione adattativa con il mondo stesso.<sup>19</sup> Egli estende infine tale irresistibile propensione naturale alla credenza che l'ordine naturale sia il frutto di un disegno recante in sé i segni inequivocabili di una causa prima continuamente agente. Tale dottrina, «semplice e sublime», in virtù della quale le argomentazioni tratte dall'esperienza e dall'analogia della natura unicamente trarrebbero la loro affidabilità, risulterebbe senz'altro preferibile alle alternative offerte da sistemi quali il materialismo o una presunta armonia prestabilita che nasconderebbe in realtà un fondamento meccanicista.<sup>20</sup>

In Stewart, più che in Reid, emerge il problema della giustificazione del disegno, soprattutto in base alla dimostrazione della sua unitarietà e, di qui, dell'unicità della mente che lo ha progettato. Tale esigenza si esprime in particolare attraverso un rinforzo degli aspetti metodologici della ricerca scientifica in cui trova spazio, in chiave euristica, un'ampia valorizzazione delle cause finali. La scelta di Stewart è evidentemente volta a conciliare l'ambito della

<sup>18</sup> Si veda in particolare Stewart (1994: vol. VI, §§ 248-320); Stewart (1994: vol. III, IV, vi, 335-53); Stewart (1994: vol. VII, III, i-iii).

<sup>19</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. VI, §§ 253, 279).

<sup>20</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. VII, 30); Stewart (1994, vol. VI, § 262).

scoperta scientifica con le esigenze dettate dalla salvaguardia dell'edificio morale che egli, in quanto educatore ed esponente di una tradizione ormai affermata, è convinto di dover custodire e perpetuare. Ciò non toglie che proprio questa esigenza conciliatoria, in cui il metodo e la logica della scoperta assumono un rilievo primario, costituisca la cifra specifica che lo distingue dal suo maestro.

Stewart condivide in linea di massima le critiche che Reid aveva mosso a Hume ma, da una parte, si sofferma più attentamente sul fenomeno psicologico dell'insorgere dell'idea di causa, dall'altra, sembra meno preoccupato della perniciosità delle tesi humiane rispetto a ciò che gli appare piuttosto come un'incongruenza fra le premesse ad esse sottese – comunque condivisibili nella loro struttura argomentativa – e le conclusioni. Innanzitutto, quindi, il fatto stesso che l'idea di causalazione e di "potere" efficiente insorga spontaneamente e irresistibilmente *ogni volta* si presenti un cambiamento – sia esso in natura o relativo ai nostri atti di volontà – «accompagnandone» la percezione, è sufficiente a smontare le ipotesi che revocano in dubbio la realtà dell'idea di efficienza delle cause. Se così non fosse, e se l'idea di causalazione efficiente fosse tratta per analogia dalla materia – chiamando per esempio in causa l'impulso – o per associazione dalla relazione fra atto "efficiente" della volontà e movimento corporeo, lo stesso argomento per l'esistenza di Dio rischierebbe di «fondarsi semplicemente su un'arbitraria associazione di idee».<sup>21</sup>

Analoga natura necessariamente presenterebbe, secondo Stewart, il principio secondo cui qualunque cosa cominci a esistere deve avere una causa o un potere che lo produce. Pur riconfermando di fatto l'argomento metafisico di Reid, Stewart cerca però di assolvere almeno in parte Hume dall'accusa di irreligiosità. Hume infatti aveva correttamente assunto la distinzione fra cause fisiche ed efficienti, sebbene poi «forse non intenzionalmente», la sua argomentazione concludesse all'impossibilità di formare qualsiasi concetto di efficienza, rischiando così di «sovertire i fondamenti della religione naturale». A ben vedere, però, la dottrina di Hume risulterebbe essere molto più favorevole al teismo rispetto ad altre «poiché [finisce per considerare] sempre la divinità non solo come causa prima efficiente in natura, [...] ma anche come il grande principio che agisce costantemente e che connette fra di loro i diversi fenomeni osservabili».<sup>22</sup>

Nel porre esplicitamente in evidenza quella «armonia prestabilita fra il corso della natura e la successione delle nostre idee» che Hume aveva rilevato nella sua

<sup>21</sup> Stewart (1994, vol. VII: 18-20).

<sup>22</sup> Ivi, 25-26. Cfr. pure Stewart (1994, vol. II: 479, nota C). Ciò non esclude in natura l'intervento di cause seconde o strumentali di cui Dio si servirebbe per i suoi scopi, secondo una linea di occasionalismo "moderato" che Stewart condivide con Reid ma che, non a caso, esclude l'ambito dell'azione morale per salvaguardare il libero arbitrio. Si veda su questo per esempio Stewart (1994, vol. III, 160-61, 386-89, nota N); Stewart (1994, vol. I, 158-59). Sull'occasionalismo in Reid, e sull'implicito finalismo sotteso ai meccanismi naturali e alle operazioni mentali, rinvio a Wolterstorff (2001: 54-63).

*Ricerca sull'intelletto umano*, Stewart intende senz'altro confermare le componenti istintuali e naturalistiche che, per lo stesso Hume, permettevano di «proporzionare i mezzi ai fini o [...] usare i nostri poteri naturali tanto nel fare il bene che nell'evitare il male» e che si ponevano dunque a fondamento dello stupefacente adattamento che si osserva fra la complessità della struttura e delle azioni umane e l'ambiente in cui esse si collocano. Ma la lettura offerta da Stewart – non sempre convincente in verità – sembra decisamente ignorare la tipica prudenza, e forse una certa ironia, che emergono nel testo humiano, inducendolo un po' forzatamente a ricondurre in quella propensione istintuale e irresistibile anche la credenza nell'esistenza di un progetto intelligente.<sup>23</sup>

Per altri versi, Stewart propende a considerare limitativi i richiami analogici alla struttura dei meccanismi prodotti dall'ingegno umano per confermare la validità della tesi del disegno/meccanismo naturale. Tale prassi interpretativa, che insisteva sulle *contrivances* mostrate in natura, aveva trovato sostenitori di primo piano – da Robert Boyle a Leibniz, da Newton a William Paley – e aveva finito per costituire una sorta di imprescindibile paradigma. Pur accogliendone la cornice logica, Stewart ritiene però, sulla base di un'incommensurabilità di fondo fra produzione umana e produzione divina, che l'analogia sia per lo meno fuorviante, poiché il manufatto umano è considerato tanto più perfetto quanto meno richiede l'intervento del suo artefice, laddove l'intervento continuo di un Dio-artefice nel sistema naturale non rappresenta l'imperfezione di quest'ultimo quanto semmai l'onnipotenza del primo.<sup>24</sup>

Su tali premesse diviene più comprensibile l'insistenza di Stewart non tanto sui singoli, per quanto complessi, meccanismi mostrati in natura – sui quali pure si dilunga ampiamente – quanto sulla ricerca delle connessioni remote fra i diversi dipartimenti della natura e sull'individuazione di sistemi di interconnessione più ampi che meglio riescano a mostrare l'*unitarietà* del disegno e, dunque, l'intelligenza ad esso sottesa. La struttura e l'economia del corpo umano e di quello animale messi in evidenza dagli studi di anatomia comparata sono fra i riferimenti più frequenti volti a confermare l'utilità per la scienza dello studio delle cause finali – o meglio, come Stewart preferisce, della convergenza dei mezzi ai fini – nella chiave di un disegno intelligente unitario. Più nello specifico, in questo ambito, si osserva una sorta di *vis medicatrix naturae* in cui la «rigenerazione della macchina al suo stato iniziale» mostra come spesso un unico effetto/fine sia raggiunto con diverse cause/mezzi.<sup>25</sup> La mole di altri esempi prodotta da Stewart, a scapito del suo stesso timore che essa possa

<sup>23</sup> Cfr. Hume (2004<sup>4</sup>, V: 60-61): «Coloro che si dilettono nella scoperta e nella contemplazione delle cause finali – scrive Hume – hanno qui ampia materia di meraviglia e ammirazione». Cfr. pure Stewart (1994: vol. VII, 26-27).

<sup>24</sup> Stewart (1994, vol. VII: 35). Sul paradigma della *contrivance* si veda Peterfreund (2012).

<sup>25</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. VII, 52, 55 sgg.); Stewart (1994: vol. III: 342-43). Il riferimento è in particolare a Georges Cuvier e alle sue *Leçons d'anatomie comparée*, del 1805.

paradossalmente alimentare, attraverso un'inopportuna insistenza, un atteggiamento scettico nei confronti del disegno, intende soprattutto produrre ulteriori evidenze del legame che caratterizzerebbe, in chiave finalistica, ambiti del mondo naturale in reciproca ma non immediatamente evidente relazione. Una *consilience of induction*, insomma, di squisito spirito scientifico di cui egli non manca di evidenziare la profonda valenza morale.

Non in modo dissimile da quanto già aveva fatto Reid, ma aumentandone la quantità e aggiornandone i contenuti, gli esempi proposti da Stewart rivelano ancora una volta il rilievo attribuito all'ordine, alla regolarità, all'uniformità e alla reiterazione dei fenomeni naturali secondo leggi ben definite, insistendo sul grado di predittività che esse permettono e, in chiave fortemente antropocentrica, sulle funzionalità adattative dei diversi meccanismi/sistemi presi in considerazione di cui, al vertice della catena dell'essere, la specie umana trarrebbe giovamento per la sua sopravvivenza e perpetuazione.<sup>26</sup> Neanche per Stewart il puro caso o la mera necessità sono sufficienti a dar conto di evidenze finalistiche così ricche e articolate, sancite anche dall'armonia e dall'uniformità che si riscontra nella corrispondenza di passioni, emozioni e sentimenti, mediante cui la natura, parlando con lo stesso linguaggio a tutti gli uomini, li unisce nel rispetto dei grandi principi morali che trovano senso e significato nel medesimo grande disegno divino. Al cuore dell'analisi stewartiana ritorna l'idea di fondo riscontrabile in buona parte della tradizione del senso comune, ossia che esista «un grande *sistema morale* cui corrisponde un *sistema materiale*» le cui reciproche connessioni mostrano una simmetria di origine divina.<sup>27</sup>

Buona parte delle ragioni che spingono Stewart alla rivalutazione del potenziale euristico delle cause finali, a una riconsiderazione storica del loro ruolo attraverso una rilettura delle *auctoritates* che le avevano apparentemente escluse dall'ambito della ricerca scientifica, e all'avvertimento di non confonderle con le cause efficienti, giustappongono dunque motivi squisitamente scientifico-metodologici a motivi morali.<sup>28</sup> Significativi in proposito i rilievi ai tentativi di ricondurre l'azione morale a un unico principio, come l'amor di sé o l'utilità, rendendolo il fine ultimo dell'azione, o le osservazioni sull'atteggiamento di chi aveva considerato la ricerca scientifica unicamente come esercizio logico-matematico da applicare alla natura, rischiando di privarla così «del suo fascino più attraente, delle impressioni e dei piaceri morali che è in grado di suscitare», e del suo scopo principale, ossia l'elevazione dell'anima verso la magnificenza dell'opera divina.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. VII: 61 sgg.); Stewart (1994: vol. VI, §§ 272-80).

<sup>27</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. III: 296).

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, 335-45; Stewart (1994, vol. VII: 93-98). Per una sintetica analisi di questi temi si veda Levi Mortera (2018a: 82-83).

<sup>29</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. III, 350-54); Stewart (1994, vol. VII, 99, 101-108). Gli obiettivi polemici, in ambito morale, risultano in questo caso Hume, William Paley e William Godwin.

In ultima analisi, la saggezza divina rimane per Stewart l'unica autrice del grande disegno dell'universo. È molto probabile che tale marcato provvidenzialismo, immagine pressoché obbligatoria da trasmettere in un corso pubblico di filosofia morale, corrisponda in buona parte all'autentico sentire di Stewart, considerato che non sempre i registri contenutistici ed espressivi trovano coincidenza fra le opere edite e il materiale rimasto non pubblicato.<sup>30</sup> L'intento di Stewart è mostrare quanto l'idea di finalità generi la spinta a indagare più in profondità, attraverso una corretta applicazione dei criteri del metodo induttivo-sperimentale, le relazioni interne all'ambito materiale e a quello morale, i rapporti reciproci esistenti fra di essi, le affinità delle loro strutture e la misura in cui il primo sia di fatto stato creato per soddisfare necessità e fini del secondo.<sup>31</sup>

Infine, riferendosi ai *Dialoghi sulla religione naturale*, Stewart rovescia di nuovo gli esiti della scepsi humiana riconfermando l'irrinunciabilità della credenza nel disegno anche sulla base di argomenti già utilizzati da Reid. Le sue osservazioni si volgono principalmente ad avallare alcune "concessioni" al disegno che la figura di Filone aveva proposto nell'opera, imputando alle controargomentazioni di Cleante, a suo avviso vero portavoce di Hume, una mancanza di conclusività.<sup>32</sup> Anche per Filone, secondo Stewart, Dio si rivelerebbe progressivamente attraverso la bellezza e l'ordine della natura messi in luce ogni volta si verifici una scoperta scientifica. Analogamente Filone, avallando il principio di economia della natura, condividerebbe l'irresistibile propensione a interrogarsi sui motivi per cui la natura agisce proprio in un certo modo e dunque una mentalità finalistica. Infine, Stewart affianca ai motivi reidiani contro l'argomentazione della singolarità dell'universo, l'osservazione secondo cui, se così fosse, Dio non potrebbe neanche mostrare, attraverso la sua opera, soddisfacenti evidenze del disegno.<sup>33</sup>

Cleante in fondo, aveva sì ritenuto insufficiente una qualsiasi dimostrazione a riprova di un disegno, ma né lui né Filone sembrava avessero mai dubitato almeno di una certa coerenza mostrata dall'ipotesi di ricondurre il sistema del mondo a un'intelligenza ordinatrice. Stewart era dunque convinto che l'ordine, la bellezza e la progettualità che pure un Filone era disposto a riconoscere alla realtà naturale, costituissero «i segni naturali e universali mediante cui il creatore si rivela alle sue creature», ossia i segni naturali del suo potere, della sua saggezza e della sua

<sup>30</sup> Si veda su questo aspetto Brown (2012).

<sup>31</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. III, 293-95); Stewart (1994, vol. VI, §§ 285-320).

<sup>32</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. III, 372 sgg.); Stewart (1994, vol. I, 603-607).

<sup>33</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. VII, 48 sgg.). Per una sintesi efficace cfr. Stewart (1994, vol. II: 403-405, nota EE). Secondo Stewart la tesi dell'universo come effetto singolo non rappresenterebbe la vera posizione di Hume, più vicina, appunto, alla figura di Cleante che non di Filone. Stewart è fra i primi autori scozzesi a commentare, tardivamente, i *Dialoghi* humiani, evidentemente considerati dagli interpreti a lui precedenti come non innovativi rispetto a quanto Hume non avesse già espresso nella *Ricerca*.

bontà. Segni indispensabili al perseguimento della conoscenza e delle virtù morali.<sup>34</sup>

### 5. Considerazioni conclusive

Pur nelle sue articolazioni interne e nelle diverse finalità che i filosofi del senso comune si propongono, l'argomento del disegno intelligente non viene mai posto in discussione. Perfino Thomas Brown, forse il più eterodosso fra i protagonisti della stagione del *common sense* per la sua epistemologia delle cause di matrice squisitamente humiana, sembra riuscire a conciliare la sua netta rinuncia alla tradizionale dottrina della causalità con l'esistenza di una causa prima autrice dell'organizzazione finalistica degli enti naturali.<sup>35</sup> La credenza nell'esistenza di un progetto o disegno intelligente nella natura, intesa come insorgenza spontanea della mente e come una sorta di irrinunciabile "imperativo cognitivo", rimane un paradigma di fondo anche in opere rappresentative quali la *Natural Theology* di William Paley, pubblicata nel 1802, e la serie dei *Bridgewater Treatises*, apparsi nei primi anni '30 dell'Ottocento. Un paradigma destinato di lì a poco a incrinarsi irreversibilmente.

### Riferimenti bibliografici

BROWN, M. P.

2012 «Dugald Stewart and the problem of teaching politics in the 1790s», *Journal of Irish and Scottish Studies*, 1, 135-54.

BURAS, T.

2021 «Revisiting Reid on religion», *Journal of Scottish Philosophy*, 3, 261-74.

GINO, S.

2020 *Thomas Reid e l'anatomia della mente. I poteri dell'anima nella Scozia settecentesca*, Mimesis, Milano-Udine.

HAAKONSSON, K. (A CURA DI)

1994 *The collected works of Dugald Stewart*, 11 voll., Thoemmes Press, Bristol.

HURLBUTT, R. E.

1964 *Hume, Newton and the design argument*, University of Nebraska Press, Lincoln.

HUME, D.

2004<sup>3</sup> *Ricerca sull'intelletto umano* (1748), Laterza, Roma-Bari.

1987 *Dialoghi sulla religione naturale* (1779), Laterza, Roma-Bari

LEVI MORTERA, E.

2018a *Dugald Stewart. Scienza della mente, metodo e senso comune*, Le Lettere, Firenze.

<sup>34</sup> Cfr. Stewart (1994, vol. VII: 49).

<sup>35</sup> Su Brown si veda Paoletti (2006).

2018b «Fra metafisica, scienze della natura e scienze della vita. Percorsi della causalità nella filosofia scozzese del *common sense*», *Rivista di storia della filosofia*, 1, 57-78.

PAOLETTI, C.

2006 *La difesa dell'errore. Senso comune e filosofia positiva in Thomas Brown*, Clueb, Bologna.

PETERFREUND, S.

2012 *Turning points in natural theology from Bacon to Darwin. The way of the argument from design*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

REID, T.

2017 *Lectures on natural theology* (1780), in J.J.S. Foster (a cura di), *Thomas Reid on religion*, Imprint Academic, Exeter.

2010 *Essays on the active powers of man* (1788), in D.R. Brooks, K. Haakonssen (a cura di), *The Edinburgh edition of Thomas Reid*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

2003 *Of power* (1792), in J. Haldane, S. Read (a cura di), *The philosophy of Thomas Reid*, Blackwell, Oxford, 14-23.

2002 *Essays on the intellectual powers of man* (1785), in D.R. Brooks, K. Haakonssen (a cura di), *The Edinburgh edition of Thomas Reid*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

SAUDERMAN, J. M.

2015 «Religion and Philosophy», in A. Garrett, J.A. Harris (a cura di), *Scottish philosophy in the eighteenth century: Morals, Politics, Art, Religion*, Oxford University Press, Oxford, 196-238.

STEWART, D.

1994 vol. VII *The philosophy of the active and moral powers of man*, (1828), in K. Haakonssen (a cura di), *Collected works*.

1994 vol. VI *Outlines of moral philosophy* (1793) pt. 2, in K. Haakonssen (a cura di), *Collected works*.

1994 vol. III *Elements of the philosophy of the human mind*, vol. 2 (1814), in K. Haakonssen (a cura di), *Collected works*.

1994 vol. II *Elements of the philosophy of the human mind*, vol. 1 (1792), in K. Haakonssen, (a cura di), *Collected works*.

1994 vol. I *Dissertation: exhibiting the progress of metaphysical, ethical and political philosophy since the revival of letters in Europe*, pt. 1 (1815), pt. 2 (1821), in K. Haakonssen (a cura di), *Collected works*.

STEWART, M. A.

2003 «Religion and rational theology», in A. Broadie (a cura di), *The Cambridge companion to the scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 31-59.

TUGGY, D.

2004 «Reid's philosophy of religion», in T. Cuneo, R. Van Woudenberg (a cura di), *The Cambridge companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge, 289-312.

WOLTERSTORFF, N.

2001 *Thomas Reid and the story of epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

# NATURE OF PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF NATURE: HENRICH STEFFENS' "ENHANCED" NATURALISM

Pier Francesco Corvino  
*Università degli Studi di Trieste*  
[pierfrancescocorvino@outlook.it](mailto:pierfrancescocorvino@outlook.it)

**Abstract:** With one eye on his sources and another on his production, in this contribution we would like to present Henrich Steffens' philosophy as an "enhanced" naturalism. After explaining the meaning of this definition, we will examine some topical places in Steffens' philosophical, political, and psychological-anthropological production. There the naturalistic perspective will prominently emerge, so as to demonstrate how it is central to the author's understanding and unusual with respect to its context. Finally, we will propose some general considerations on the heuristic fruitfulness of Steffens' original point of view.

**Keywords:** Naturalism; Naturphilosophie; Anthropology; Ecology.

## 1. *Introduction*

Henrich Steffens (1773-1845) was a Danish philosopher, mineralogist, naturalist, and writer. Born in Stavanger, Norway, Steffens lived for most of his days between Germany and Denmark. A leading figure in the events of German and Danish romanticism, he is mainly known as a peculiar source for the cultural history of the nineteenth century, thanks to a massive ten-volumes autobiography. Since his philosophical works has not had the same luck as his autobiography, in this contribution we will try to present Steffens as an original and important thinker. With an eye on his sources and another on his production, we intend to present his philosophy as an "enhanced" naturalism. After having clarified its meaning, we will take into account some occurrences of such a naturalism in Steffens' philosophical, political and psychological-anthropological production. Finally, we will propose some general considerations regarding the heuristic fruitfulness of Steffens' original standpoint.

## 2. *The "cultural" naturalism*

First of all, it is necessary to specify in what sense we speak of a naturalistic perspective in Steffens, thus explaining how the philosophical posture of Steffens represents an "enhanced" naturalism. Firstly, speaking of an "enhanced" naturalism helps us differentiate Steffens from other thinkers of his time, who

were elaborating a similar naturalistic arrangement of knowledge. Especially in the medico-philosophical debate of nineteenth century, many seem to focus on the problem of the knowing subject, on its nature and its ways of knowing. In this area we can refer to important thinkers who devoted themselves to a form of philosophical naturalism, which can be broadly described as empirical and anti-metaphysical. In this line we can find thinkers like E. Platner (1744-1818), G.E. Schulze (1766-1833), J.F. Fries (1773-1843) or, later, F.E. Beneke (1798-1854).<sup>1</sup> A common belief between those thinkers was indeed the full rejection of Steffens' interpretative framework, aligned with romantic *Naturphilosophie*.

Conceived by Friedrich Schelling, one of the fathers of German idealism, *Naturphilosophie* was a well-know philosophical-scientific movement, which had great success among scholars at the beginning of the nineteenth century. *Naturphilosophie* promoted a holistic approach for the investigation of nature, based on the assumption that to understand the world we must conceive its «real» and «ideal» side as one. Nature and spirit had to be understood as the two ways in which God asserts its presence in the world. From this broad presentation, we can already hint how Steffens, as an adherent of *Naturphilosophie*, cannot in any way be considered an empiricist in the strict sense, at least because in his philosophy the sensitive knowledge receives a truthful meaning only within a holistic ontological framework. Therefore, he cannot be associated with the naturalism of the aforementioned philosophers, who based their assumptions on strictly empirical premises. However, we also have to observe some similarities: Steffens is indeed prone to empirical observation, and he equally shows an explicit interest for the nature of the knowing subject.

To understand the meaning of this set of differences and similarities, it is necessary to point out that a naturalistic perspective was already present in Steffens' thought, well before the encounter with *Naturphilosophie* and with German philosophy. Nonetheless, Steffens early naturalism cannot be associated with some philosophical current, as it comes from his national culture. In other words, this naturalism would represent an initial posture that Steffens acquired in his youth and in his early Danish training. This posture seems already capable to shape Steffens' worldview and it must be understood as an important place of mediation between Steffens and German philosophy. Obviously, it is not possible to define with absolute clarity the entity of this "cultural" naturalism, since it is not possible to determine how much the training years have influenced Steffens. However, in our opinion, this naturalistic figure returns throughout Steffens' whole philosophical itinerary, at least partially conditioning every declination of his philosophy. From Steffens' autobiography we know that the university years in Copenhagen were disappointing, since he did not feel himself enriched by the knowledge he received. Nevertheless, both the cultural atmosphere that prevailed

<sup>1</sup> See, at least, Poggi (1977, *passim*) and Martinelli (2004, Cp. II-III).

in late 18th century Copenhagen and the Danish cultural background with which Steffens approached German philosophy should not be overlooked.

As we have mentioned, Steffens had a strong scientific background, mainly in geology, mineralogy, and natural history.<sup>2</sup> At the same time, he seems to have developed both a predisposition for observation and a spontaneous hostility towards metaphysical speculation. In addition to this, Steffens grew in late 18th century Denmark. From a strictly philosophical point of view, this means that Steffens encountered a tradition of thought that was more attracted to British empiricism and *Popularphilosophie* than metaphysics.<sup>3</sup> Differently, from a socio-political point of view, we must keep in mind that late 18th century Denmark society would gradually start to move away from German culture, even though especially Danish high society continued to cheer for the German way of living.<sup>4</sup>

### 3. *Naturalism and Naturphilosophie*

We might be inclined to associate this idea of a "cultural" naturalism with 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century *Volksgeist* theories. Without reaching so far, we can argue that this "cultural" naturalism could have had a certain relevance for Steffens, precisely because he was attracted by the influence that nature (and culture as a «second» nature) has on the human being. Since he pondered these questions all his life, we have no reason to believe that he could have thought out of this perspective. We should now see how Steffens philosophically enacts such a naturalism. Its first philosophical occurrence is in a strictly theoretical and anonymously published review for the *Erlanger Litteratur-Zeitung*.<sup>5</sup> This review has been attributed to Steffens between others,<sup>6</sup> but today we can assert with certainty his paternity.<sup>7</sup> The subject of the review is the *System des transzendentalen Idealismus* (1800)<sup>8</sup> by Friedrich Schelling, the main proponent of *Naturphilosophie* and the main philosophical reference of Steffens.

<sup>2</sup> Among his contemporaries Steffens was mainly known as a mineralogist and scientist. In this contribution, more space will be given to his philosophical career, which, however, must never be separated from that of a scholar of natural sciences. On Steffens as a scientist see Poggi (2000: 372-380).

<sup>3</sup> See, at least, Koch (2003, *passim*).

<sup>4</sup> See, at least, Østergård (1992: 3-27) and Krøgh Nielsen (2014).

<sup>5</sup> Steffens (1801a: 649–663).

<sup>6</sup> See Furhams (1962: 316).

<sup>7</sup> The attribution had already been attempted by Schmidt (1913, II: 620). Onnasch (2009: 307-356) then identified a further Schellingian *locus* supporting this thesis; see Schelling (2005: 25, Anm. 72). For further arguments see the letter from Steffens to Gottlob Ernst August Mehmel (1761-1840), editor-in-chief at the *Erlanger Litteratur-Zeitung*, dated 02/09/1800, in Feigs (1979: 62). In the latter Steffens offers to review the Schellingian *System* or, in alternative, some Ritter's unspecified «galvanischen Schriften», the latest issue of the *Athenaeum* and Friedrich Schlegel's *Lucinde*.

<sup>8</sup> En. tr. Schelling (1978).

In this work Schelling investigates the «spiritual» or «ideal» side of reality, which is presented to be as the reciprocal of a «natural» or «real» side. However, this configuration does not represent Schelling's last words on the subject. Soon after the publication of the *System*, Schelling will move away from this perspective, separating his way from the one of his mentor Johann Fichte, who saw in *Naturphilosophie* nothing more than an appendix to his *Wissenschaftslehre*. Against him, Schelling will finally publish his *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre* (1806).<sup>9</sup> In this work, Schelling will declare that both sides of reality can be explained by *Naturphilosophie*, since *Naturphilosophie* is not the doctrine of a side, but the doctrine of the whole.<sup>10</sup>

However, quite surprisingly, in his review of Schelling's *System*, Steffens anticipates exactly this controversy. This would explain why Steffens' review was noted by Kant, who quotes it in his *Opus Postumum*. In the same pages Kant goes so far as to say that Spinoza, Schelling, and Lichtenberg can be seen as the past, present, and future of his transcendental philosophy.<sup>11</sup> The reasons for this strong impression that Schelling would have made on Kant have already been partly examined,<sup>12</sup> but no one seems to have considered the importance of Steffens as mediator between the two. Thanks to Steffens, Kant would have read Schelling's *System* as a spinozistic work,<sup>13</sup> thus inferring a correlation between the *System* and his doctrine of the *Selbstkonstruktion*.<sup>14</sup> Indeed, in the text Steffens does not celebrate Schelling as a Spinozist, but as the new Leibniz. However, according to the reviewer, Leibniz was the first who read Spinoza's philosophy as a «philosophy of perception», thus opposing Spinoza and Newton's «purely reflexive» philosophy. In parallel, Schelling read Kant's «philosophy of reflection» as opposed to Fichte's «philosophy of perception».<sup>15</sup> Moreover, Steffens says that the whole transcendental idealism is to be understood as a continuous «strengthening of perception»,<sup>16</sup> but he also adds that Schelling's strengthening of transcendental idealism, as presented in the *System*, is, indeed, an overcoming of it. According to the reviewer, Schelling's *System* asserts that the self can be considered as a productive entity only when the productive element is not already present in it, which is not the case of the early version of Fichte's

<sup>9</sup> En. tr. Schelling (2018).

<sup>10</sup> On this assumption, which can be extended to the entire Würzburg period, see, at least, Griffero (2000, 10n; 324-325), Dezi (2013, *passim*) and Grant (2006: 19ff).

<sup>11</sup> See Kant (1993: 285).

<sup>12</sup> See Onnasch (2009: 307-356) and Forster (2005: 146-169). The latter assumes that Kant may also have had knowledge of the early Schelling's *Naturphilosophical* writings, again through some reviews that appeared in periodicals.

<sup>13</sup> See Basile (2013: 224).

<sup>14</sup> See Onnasch (2009: 327).

<sup>15</sup> Steffens (1801a: 662).

<sup>16</sup> Steffens (1801a: 664).

*Wissenschaftslehre*. The productive element must emerge when we conceive the perceptual act in-itself, in the sense that we must always be able to find traces of conscious activity in the product.<sup>17</sup>

This is the core of the entire review, which then proceeds to consider all sections of Schelling's text. However, what should strike us here are both the naturalistic features of the discourse and the feeling that this text could in some way anticipate Schelling's rupture with Fichte. Steffens sees Schelling's *System* as a definitive overcoming of Fichte's *Wissenschaftslehre*, precisely because it represents an overcoming of Fichte's concept of «non-ego» and, therefore, a «superior» philosophy of perception. Still, the review is not a mere praise of the author: Schelling's *System* represents nothing but a sketch, that could possibly lead to a broader advancement in philosophy, which will lead «physics to poetry».<sup>18</sup> Steffens argues that Schelling can overcome Fichte's philosophy of perception only by virtue of a «physical» approach to transcendental idealism, therefore bringing the theoretical and practical sides of his inquiry into unity. Finally, Steffens points out that consciousness, as explored in the *System*, is the object of a «physical description» and part of the organic process. This definition should not sound new: prior to the *System*, Schelling had, indeed, prefigured a «speculative physics», i.e. a possible new discipline derived from *Naturphilosophie*, which would reveal to us a fundamental and ideal constructive activity in nature. In Steffens' view, this speculative physical approach works even in the «ideal side» of reality: the transcendental idealism is nothing more than «physics».

Steffens goes so far as to claim that he does not understand how Schelling can consider his *Transzendentalphilosophie* and his *Naturphilosophie* as two opposite sides, when it is evident that the transcendental side is itself a part of *Naturphilosophie*; it almost seems, Steffens concludes, that the author realised the depth of his reflections while writing.<sup>19</sup> It is not by chance, at this point, that Steffens refers, for a deeper understanding of Schelling's philosophy, to a little-known article, called *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (Schelling 2004). This work is a commentary over an incorrect attempt to read *Naturphilosophie* in a Fichtian way but is also an *addendum* of Schelling's *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801),<sup>20</sup> which will be Schelling's first step away from Fichte. To summarize, Schelling's second thoughts on *Naturphilosophie* represents an enhancement of reality or, in other words, a «naturalisation»<sup>21</sup> of the «ideal» side of reality and, in this respect, Schelling's

<sup>17</sup> See Steffens (1801a: 652).

<sup>18</sup> Steffens (1801a: 663).

<sup>19</sup> See Steffens (1801a: 656).

<sup>20</sup> En. tr. Schelling (2002).

<sup>21</sup> See Moiso (1990: 57-84).

philosophy has been defined as an «ontological over-realism».<sup>22</sup> Since we wanted to preserve the spirit of this assumption but also to underline some differences between Schelling and Steffens, we speak here of an “enhanced” naturalism.<sup>23</sup>

#### 4. *The Anthropologie*

As we have seen, the 1801 review by Steffens is of great theoretical interest since it demonstrates both the philosophical relevance of Steffens' naturalism and the theoretical subtlety of his perspective. However, in these years Steffens published another work, which would be widely known: the *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde* (Steffens 1973). This work made a great impression on the main philosophical players of the time, immediately getting Steffens into the good graces of Goethe and Schelling. However, the *Beiträge* mainly proposed a new epistemological model, through which Steffens depicted his first speculative synthesis of the organic process. The keystone of the work is represented by certain “mineral chains”, proposed as elemental roots of the organic process. In terms of naturalism, we find here a constant effort to corroborate speculation with observation and a certain circumspection in the use of philosophical terminology.<sup>24</sup> Nonetheless, we will here find only a sketch of an anthropological perspective, which will represent the most complete form of Steffens' “enhanced” naturalism. In fact, before being able to give back an autonomous anthropological model, Steffens will have to mature a certain detachment from the context in which he operates.

However, despite some internal revisions, Steffens' philosophical horizon remained unchanged throughout his whole speculative itinerary. Unlike Schelling, who would turn towards a first “philosophy of freedom” and, therefore, towards the so-called late “positive” philosophy, Steffens would never abandon the perspective of *Naturphilosophie*, seeking, instead, to keep Schelling's turning points within it. To reach this goal, Steffens had to find an enhancing interpretative key that would allow him to hold together the different levels of knowledge, starting from a triple idea of nature that animates his writing. In Steffens' philosophy we must distinguish between 1) a primary, physical nature, 2) a secondary, cultural-spiritual nature, and 3) an abysmal and telluric *Natura naturans*, which providentially presides over the world. Following this path, Steffens will finally come up with an innovative anthropological model, that seems not easy to understand today. To grasp the radicality of his anthropology it will be necessary to make the following explicit: it is not possible to conceive Steffens' anthropology as a casual essay on human nature, not in the sense in

<sup>22</sup> Dezi (2013, *passim*).

<sup>23</sup> On the meaning of such a definition we will have to return later.

<sup>24</sup> See, at least, Gurka (2021: 101-118) and Poggi (2000: 372-380).

which such a treatise was conceived in the eighteenth and nineteenth centuries.<sup>25</sup> Let us take as a reference his mature *Anthropologie* (1820-22): as we are about to see, this work would become the keystone of Steffens' speculation precisely insofar as it does not represent a mere anthropology. Steffens' *Anthropologie* first goal is to build an "anthropological" philosophy, where the human being is not examined for itself, but rather as a point of access to the world: the human being needs to recover a retrospective gaze towards the «infinite past» of Nature and a prophetic gaze towards Its «infinite future». To be effective, Steffens' *Anthropologie* must allow the human being to «sink into nature» without losing itself. With this in mind, Steffens elaborates a refined naturphilosophical *pastiche*, made of philosophical, theological, anthropological and geographical observations. Steffens builds this way a "decentralised" anthropology, in which the human being is the subject of speech precisely inasmuch as it becomes an object before Nature.

Steffens' *Anthropologie* finally shows itself as an «anthropodicy»,<sup>26</sup> i.e. as a justification of the genesis of the human being within nature. Steffens' main argument concerns racial differences between humans. In *Anthropologie*'s first section (*Geologische Anthropologie*) he starts from the idea that some substances, which can be hypothetically located in the centre of the earth, are to be held as fundamental in Nature. As we understand from the following section (*Physiologische Anthropologie*), those substances pertain to the entire organic development and can therefore be found, even only by derivation, in the various realms of the organic world. As a consequence, those substances can be accounted as the source for racial differences, but only in a teleological and «religious» sense. In other words, we must assume a primitive act of egoism (*Selbstsucht*), for which human beings lost their ability to mediate between Nature and God, within a primeval Edenic place. Since the human being then became subjected to the organic process, we must presume that it was already naturally predisposed to racial differentiation, but also that those traits became predominant only when the human being lost the purpose of his genesis. Eventually Steffens will present these racial differences as apparent, since, according to his interpretation of the original sin, God's plan is to put humankind together just after they split up, so that they can prosper from their differences. Human beings' true nature turns out not to be the apparent somatic and cultural difference, but rather the interior, spiritual richness of their individuality. This individual nature, however, cannot show itself as fundamental until external nature is exhibited as its antecedent.

*Anthropologie*'s last section, which goes by the name of *Psychologische Anthropologie*, will then deal with psychology, trying to link human external and

<sup>25</sup> For a general overview of 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century continental anthropological debate see at least Woodward and Ash (1982), Verwey (1985), Poggi-Bossi (1994: 103-174) Wellmon (2010) and Gaukroger (2016).

<sup>26</sup> See Larrimore (2007: 95).

internal nature. Steffens will try here to propose a psychological explanation that is alternative to contemporary "empirical psychologies", thus calling into question that *simpliciter* naturalism we discussed at the beginning. Steffens' psychological anthropology will mainly look at Kant's *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* and will derive from it the notions of temperament and talent. In Steffens' reading, temperament and talent are the fundamental places through which the human being can connect its external and internal nature, thus reconnecting itself with nature. Temperament, race, and also gender, are the places where nature decides for the human being, at least partially determining it. *Inter alia*, temperament implies a first individual determination, as it mediates the passage between the external and the internal nature, but only a further dimension gives a meaning to this connection; this dimension is the one of «talent».

Talent represents the anthropological understanding of our first individual determination, which binds 'first' nature to the so-called 'second' nature, namely that of 'spirit' and culture. In other words, talent arises from the generic individual temperamental dimension, through the emergence of individual inclinations: when correctly understood and developed, inclination becomes talent. In light of these explanations, Steffens' *Anthropologie* can be finally seen as a hard-to-set in any field *unicum*; not only because it involves many different fields and levels, but also because this anthropology implies more than standard anthropologies. Steffens' *Anthropologie* reach the status of an epistemological model for a holistic (or «religious» according to Steffens) understanding of the world, in which the human being «sink» without losing itself.

### 5. The political naturalism

Now that we have understood in what sense Steffens' *Anthropologie* differs from standard romantic anthropologies, we can define more clearly the scope of our "enhanced" naturalism. Since the human being is precisely the point of access to nature, everything pertaining to the human being will both represent a part of nature and an 'enhancement' of nature itself. Before the human being became manifest in the world, a whole new realm of knowledge was remaining unperceived. With the advent of humans in nature, a new realm appears, both as the realm of the spirit and as the realm of the ultimate communion of spirit and nature. In the first sense, the human being represents an enhancement of nature, since its spiritual nature is somehow unexpected; human nature preserves the trace of God's primordial act of love. On second thoughts, however, this new spiritual dimension appears to be the same with the first, "natural" one, in which the human being was born. According to Steffens' anthropological model, the human being is revealed as the offspring of a second nature, but only in light of the first one.

In his main political work, the *Caricaturen des Heiligsten* (1819-21), Steffens carries out a naturalistic description of the so-called second nature, distinguishing its primal state from its late degeneration. By means of a philosophical-narrative and rhetorical-dialectical analysis, Steffens presents us with pairs of *Caricaturen*, i.e. pairs of distorted elements of today's society. A caricature is not a rhetorical exaggeration of a cultural element, but rather a real exaggeration of it, which took place historically, thus changing the 'natural' aspect of political life. Through this path Steffens show us a naturalistic outline of social classes (peasants, bourgeoisie, and nobility) in which, also the interrelation between classes follows a naturalistic assumption. In general, Steffens can be said to derive his considerations from a fundamental analogy, according to which the state is to be regarded as an organism. In the life of this second nature, which is «as inexorable as the first»,<sup>27</sup> everything must be subject to a criterion of harmonious and "natural" development. On the one hand, it is said that there should be as few laws as possible, as little bureaucracy as possible and that a constitution is sufficient since it represents the natural costume and the natural will of a given people. On the other hand, however, it is to be noted that the boundaries between classes and their differences remain functional to the fruitfulness of the state: everything must follow a spontaneous and undisturbed growth and the disputes are resolved by means of a superior understanding of political life that Steffens' moderatism inherited through Danish cultural naturalism becomes here a true declaration of political immobility.

In Steffens' design, the freedom of the citizen can only be deduced from the state of society, so that every class is equally free and indispensable. In other words, each class, when it is present to itself, when it is aware of its own condition and indispensability for the state community, realises its freedom. The privilege of the aristocratic class, for which freedom materialises as an external condition, carries with it a 'natural' responsibility, which is due precisely to their social position. Steffens' idea is that free people, in the above sense, can 'educate' each other, making use of their personal peculiarities; therefore, legislation (and education) should follow and support this same principle. The law should not improve people, it should not change lives, the law should be confirmatory;<sup>28</sup> it must confirm a change that has already occurred among the people. If the opposite occurs law becomes dangerous and unnatural: the set of laws or the constitution must always embody the character of a nation, its way of life.<sup>29</sup> Similarly, since the king must symbolise the righteous life of his people, by his presence and actions, Steffens states that the preferred form of government should be that of monarchy.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Steffens (1910: 241).

<sup>28</sup> See Steffens (1817, I: 129).

<sup>29</sup> See Steffens (1817, I: 133).

<sup>30</sup> See Steffens (1817, II: 157).

If understood in this light, a forgotten minor contribution of Steffens which examines the new parliament of Norway minutes (1825) is of quite different interest. Norway, having separated from Denmark, was now in a personal union with Sweden, while at the same time enjoying a relative autonomy, enshrined in a parliament and in a new constitution. Steffens tries here to “empirically” apply his political naturalism. Starting with a proclamation that we can already find in the *Caricaturen*, Steffens reiterates that ‘a constitution should not change existing life but synthetize it; «this is what we can learn from Norway, which itself has infinitely much to learn». Steffens believes that Norway was not yet ready for a constitution such as the one it had, because the country was still on the road to national consciousness. Nevertheless, he tries to approach it with his model of “statical” and harmonious development. The placid reality of Norway, previously subordinate to Denmark and now to Sweden, had long been in a state of tranquillity that had partially shielded it from wartime. It was therefore possible to envisage a slow growth without major upheavals, which should naturally produce a constitution that was an expression of national identity, without any external artificial intervention.

#### 6. *The psychological naturalism*

Going back to our aim, one last step is missing to understand how Steffens’ “enhanced” naturalism represents the *trait d’union* of his thought. As we have seen, Steffens’ naturalism is rooted in his anthropological declination of *Naturphilosophie*’s methodological holism. Steffens calls this holistic and anthropological standpoint a “religious” understanding of the world, which is an attempt to conceive life from a higher point of view, without running into metaphysical constraints. Let’s see how this standpoint is developed in his late *Christliche Religionsphilosophie* (1839). This text represents a further stage in Steffens’ expansion of *Naturphilosophie*, which follows the “political” philosophy of nature attempted in the *Caricaturen* and the “human” philosophy of nature presented in the *Anthropologie*. Here Steffens will explore the “natural” religiosity of the human being, through a philosophy of religion. Nonetheless, we are about to see how this philosophy of religion has a strong psychological basis, which is once again inspired by *Naturphilosophie*.

The first volume starts from *Anthropologie*’s last section, in which Christ is presented as the apotheosis of consciousness, since he represents the spiritual overcoming of natural differences between men. Therefore, to analyse human natural religiosity we will have to start from the Christian consciousness. We can draw a line here through Schelling’s *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807),<sup>31</sup> where the religious fact is presented as strictly human.

<sup>31</sup> En. tr. Schelling (1974).

Nonetheless, Schelling refers to a general idea of consciousness, in which the religious fact becomes a vehicle for a «noetic» knowledge of the Absolute. Steffens, on the other hand, remains anchored to the individual dimension, which he intends to investigate in depth. In this sense, Steffens' *Religionsphilosophie* is not philosophy but its necessary propaedeutic, to be conceived in place of an empirical psychology or phenomenology.

*Christliche Religionsphilosophie*'s first volume (*Teleologie*) shows how the world is arranged according to God's plan; the second volume, (*Ethik*), questions the possibility of contrary forces in this world that oppose a rapid and coherent realisation of God's plan. To fully understand the psychological basis of Steffens' teleology, we must start with an analogy.<sup>32</sup> As we already know, the fundamental *locus* on which Steffens' anthropology hinges is talent. Talent is the place where the natural-individual element in man (temperament) takes on a spiritual guise, substantiating and specifying itself in the form of an individual predisposition. Consequently, talent will be the basis for the spiritual elevation of the human being. In the *Christliche Religionsphilosophie*, religiosity is configured as a life experience, which is not given to everyone to fulfil in the same way: religiosity is a subjective experience of something objective, that is, of the divine. More specifically, according to Steffens, religiosity consists of «sentiment, desire and talent».<sup>33</sup> The first two guide human religiosity during earthly life but are essentially a subjective and «egoistic» deviation of our objective nature. Talent, on the other hand, preserves the trace of the eternal, as something that is «innate»<sup>34</sup> and cannot be reduced to some «feeling of uniqueness».

Steffens here revisits the problem of racial differentiation as proposed in the *Anthropologie*. Indeed, some peoples appear to be primitive, lacking any internal spiritual upheaval, and it might therefore seem bizarre to want to grant them the fecundity of talent. Yet to deny talent to these same peoples would lead us into much greater difficulties:<sup>35</sup> if religiosity is to be thought of as a natural dimension of consciousness, as a universal place of conciliation between the individual and the universal, valid for all men, albeit in different ways for each, then talent, or at least a trace of it, must be found in all human beings. Through the *Christliche Religionsphilosophie*, after we have understood the true nature of talent, we can understand the true nature of faith, or rather, that talent and faith are one and the same thing. Apart from Romantic subjectivism, faith can only be understood as a «subjective understanding» of the objective: if talent as such is to be considered as an object (the Fichtian «non-ego») that is opposed to consciousness, faith is to be considered as a subject, that is, as the feeling that constantly accompanies the internal opposition between consciousness and talent. Faith is talent's necessary

<sup>32</sup> See Hultberg (1981: 110).

<sup>33</sup> Steffens (1839, II: 379).

<sup>34</sup> Steffens (1839, I: 23).

<sup>35</sup> See Steffens (1839, I: 36-37).

correlate: if the first is a feeling of dependence towards God, the latter is what causes this feeling, as the trace of the divine bond between us, God and Nature.

In the second volume Steffens moves on to illustrate how Christian ethics and dogmatics (from which ethics descends) can be interpreted precisely from his standpoint. To tell the truth, this does not happen without difficulties, which our author attempts to overcome rather nimbly, once again in a naturalistic sense. The most obvious example is found in the discussion of miracles: according to Steffens, the only way to give a coherent explanation, neither reductionist nor fanatical, is to look at the world as a process in which something like a miracle can still seldomly happen, thanks to some seminal reasons that are instilled in nature.<sup>36</sup> In other words, according to Steffens, it is necessary to think of a comprehensive criterion of rationality, which takes the biblical fact as a *datum*. However, precisely under the banner of his naturalism, Steffens must address the final problem of evil.

Steffens is immediately forced to point out that evil is not something real. If it were real, it would have belonged somehow to God, and this is not possible, as Schelling stated in his *Freiheitsschrift*.<sup>37</sup> Yet it is precisely here that the path becomes bumpy: Steffens fails to find an autonomous place for evil and has to take into question the biblical figure of the devil.<sup>38</sup> The devil is a clear imaginary figure, represented as a shadowy halo moving over the earth, which, nevertheless, is subservient to God. Moreover, the devil appears not to be created by God, but as the result of a condemnation brought about by his own freedom; similarly evil, which does not come from the Absolute, must come, at least in a certain sense, from ourselves. Here Steffens' anthropo-psychological shines a light on the issue: as we said, talent is a «non-ego», or, in other words, an alien objectivity that is always present in us. Talking about the evil, Steffens seems to allude to this inner contrast of ours as the root of the metaphysical idea of the devil. In other words, if talent is to be understood as the crossroads of human nature, which opens the way to the accomplishment of our own personality, we must also keep in mind that this will bring in a certain imbalance, fed by continuous inner and outer contrasts. The appropriation of talent is to be seen as a struggle against one's own inner self, which hardly allows its own inhibition, leading, instead, to unbridled and uncontrolled actions.

Finally, we come to an impasse: if the human being is to incur guilt for its actions, then it must be endowed with free will. Nonetheless, such a being, as we have seen, is essentially determined in its innermost nature by the divine mark of talent. To solve this «enigma», Steffens has one last card to play: a speculative understanding of the Lutheran dogma of grace. Believing in the dogma of grace means acknowledging that the divine works in us and leads us, but it also means

<sup>36</sup> See Steffens (1839, I: 440).

<sup>37</sup> See Steffens (1839, II: 35).

<sup>38</sup> See Steffens (1839, II: 20).

that we must live according to freedom, as if through our actions we are able to shape our own destiny.<sup>39</sup> Even in this case, between divine grace and freedom there seems to be a reciprocal and dialectical relationship, since both represent the same thing, one from the point of view of the divine, the other from the human. A solution that is certainly not decisive, yet coherent: the human being is created in such a way as to be supported and oriented by the divine through nature, in the form of temperament and talent, yet he is also created in such a way as to perceive itself as free. Since this perception is also 'natural' and in this sense innate, he receives this freedom as a postulate confirmed by experience, of which he therefore has an inductive certainty.

## *7. Conclusion*

In conclusion, let us summarize the two main acquisitions of Steffens' "enhanced" naturalism. Firstly, we must underline its clear eco-logical perspective, insofar as it recognizes nature as the subject of philosophy. In other words, Steffens' "anthropological" philosophy<sup>40</sup> shows itself as a unique point of view that conceives reality in a speculative and decentralised sense, without losing it in abstractions. In light of this, Steffens' "human" philosophy of nature can be easily separated from the aforementioned naturalistic anthropologies, but also from the whole romantic anthropological debate. His thought seems to represent a precious source of questioning for us today, especially in opposition to the idea that the only anthropological tradition that western/continental thought has been able to develop is the Cartesian-"anthropocentric" one. Departing from the manner of his time, Steffens' anthropological model exhibits a holistic, non-reductionist plan, together with a clearly delineated description of the individual and cultural dimensions. It should come as no surprise that one of the last attempts by Steffens<sup>41</sup> was an "empirical application" of his anthropological model, while studying the Christian mission towards Sami people, even prefiguring intercultural dialogue as the cultural mission of the future. Overcoming Danish cultural naturalism, while partially distancing himself from the romantic debate on the status of philosophy and anthropology, Steffens' perspective comes as an unique and useful thought, irreducible to its sources or contexts.

<sup>39</sup> See Steffens (1839, II: 147).

<sup>40</sup> It may be appropriate to point out that one of the fundamental postulates of this approach to Steffens' work is the unity of his thought. This position is clearly not shared by all studies on the author, whose first opponent is undoubtedly Hultberg himself.

<sup>41</sup> See Steffens (1842).

References

- BASILE, G. P.  
2013 *Kants Opus Postumum Und Seine Rezeption*, De Gruyter, Berlin.
- DEZI, A.  
2013 *Potenza e realtà. Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F.W.J. Schelling*, Mimesis, Milano.
- FEIGS, W.  
1979-85 *Deskriptive Edition auf Allograph-, Wort- und Satzniveau, demonstriert an handschriftlich überlieferten, deutschsprachigen Briefen von H. Steffens*, Peter Lang, Frankfurt Am Main.
- FOESTER, E.  
2005 «Fichte, Beck and Schelling in Kant's *Opus Postumum*», in G. MacDonald, R. McWalter, T. McWalter (ed. by), *Kant and his influence*, Continuum, New York, 146-169.
- FURHAMS, H.  
1962-75 *F.W.J. Schelling, Briefe und Dokumente*, 3 Bände, Bouvier, Bonn.
- GAUKROGER, S.  
2016 *The Natural and the Human: Science and the Shaping of Modernity, 1739–1841*, Oxford University Press, Oxford.
- GRANT, I. H.  
2006 *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London.
- GRIFFERO, T.  
2000 *Oettinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Nike, Segrate.
- GURKA, D.  
2021 «Henrik Steffens's attempt at a Schellingian interpretation of the Earth's comprehensive history», in D. Gurka (ed. by), *Time in the "third kingdom of nature". Prehistory of palaeontology and palaeoanthropology and its philosophical contexts*, Gondolat, Budapest, 101-118.
- HULTBERG, H.  
1981 *Den ældre Henrich Steffens 1811-1845*, C.A. Reitzel, København.
- LARRIMORE, M.  
2007 «Race, Freedom and the Fall in Steffens and Kant», in S. Eigen, M. Larrimore (ed. by), *The German invention of the Race*, SUNY, New York, 91-120.
- KANT, I.  
1993 *Opus Postumum*, ed by. E. Förster and M. Rosen, CUP, Cambridge.
- KOCH, C. H.  
2003 *Dansk oplysningsfilosofi: 1700-1800*, Gyldendal, København.
- KORTEN, H., ZICHE, P.  
2005 [Schelling,] *System des transscendentalen Idealismus (1800), Teilband 2, Editorischer Bericht, erklärende Anmerkungen, (Register)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- KRØGH NIELSEN, S.

2014 *Daily Life in Denmark in the 19th Century*, in «The Bridge» 37 (1), 41-52.

MARTINELLI, R.

2004 *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna.

MOISO, F

1990 *Vita, natura, libertà: Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano.

ØSTERGÅRD, U.

1992 *Peasants and Danes: The Danish National Identity and Political Culture*, in «Comparative Studies in Society and History», 34 (1), 3-27.

ONNASCH, E. O.

2009 «Kants Transzendentalphilosophie des *Opus postumum* gegen den transzendentalen Idealismus Schellings und Spinozas», Id. (ed. by), *Kants Philosophie der Natur. Ihre Entwicklung im "Opus postumum" und ihre Wirkung*, De Gruyter, Berlin, 307-356.

POGGI, S.

1977 *I Sistemi Dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, il Mulino, Bologna.

2000 *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica, 1790-1830*, il Mulino, Bologna.

POGGI S., BOSSI M. (EDS.)

1994 *Romanticism in Science. Science in Europe, 1790-1840*, Springer/Kluwer, Dordrecht-Boston.

SCHELLING, F.

1974 «Concerning the Relation of the Plastic Arts to Nature» (1807), in H. Read (ed. by), *The True Voice of Feeling*, Faber and Faber, London, 323–364.

1978 *System of Transcendental Idealism* (1800), ed. by P. Heath and M. Vater, Virginia University Press, Charlottesville.

2002 *Presentation of My System of Philosophy* (1801), trad. by. M Vater, in «The Philosophical Forum» XXXII, 4, Winter 2001, 339-371.

2009 «Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen» (1801), in *Historisch-kritische Ausgabe*, Band I,10, ed. by M. Durner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 85–106.

2018 *Statement on the True Relationship of the Philosophy of Nature to the Revised Fichteian Doctrine* (1806), ed. by D.E. Snow, NYUP, New York.

SCHMIDT, E.

1913 *Caroline. Briefe aus der Frühromantik*, 2 Bände, Insel, Leipzig.

STEFFENS, M.

1801a *Schelling, System des transzendentalen Idealismus*, Cotta, Tübingen 1800 (review), in «Erlanger Litteratur-Zeitung», April 28-29, Nr. 82 and 83, 649–663.

1817 *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, 2 Bände. Reimer, Berlin.

1819-21 *Caricaturen des Heiligsten*, 2 Bände, Brockhaus, Leipzig

1825 *Der Norwegische Storch im Jahre 1824*, Duncker & Humblot, Berlin.

1839 *Christliche Religionsphilosophie*, 2 Bände, Max, Breslau.

1842 *Über die Lappen und Pastor N. S. L. V. Stockfleths Wirksamkeit unter diesen*, Trowitzsch, Berlin.

1910 *Über die Idee der Universitäten* (1809), in Fichte, Schleiermacher, Steffens, *Über das Wesen der Universität*, ed. by E. Spranger, Dürr, Leipzig, 205-280.

1921 *Anthropologie* (1820-22), ed by H. Poppelbaum, Der Kommende Tag, Stuttgart.

1973 *Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde* (1801), Meridian, Amsterdam.

VERWEY, G.

1985 *Psychiatry in an Anthropological and Biomedical Context*, Reidel, Dordrecht-Boston-Lancaster.

WELLMON, C.

2010 *Becoming Human: romantic anthropology and the embodiment of freedom*, Pennsylvania University Press, University Park.

WOODWARD, W.S., ASH, M. G. (ED.)

1982 *The problematic science: Psychology in nineteenth-century thought*, Praeger, New York.

# L'ESPERIENZA ESTETICA TRA ARTE E NATURA (A PARTIRE DALL'ESTETICA DI PAOLO D'ANGELO)

Filippo Focosi  
*Università degli Studi di Macerata*  
[f.focosi1@unimc.it](mailto:f.focosi1@unimc.it)

**Abstract:** According to the Italian philosopher Paolo D'Angelo, aesthetics must be understood primarily as a branch of philosophy that investigates the nature of that particular form of experience which we obtain mainly, although not exclusively, from works of art, and which is labelled aesthetic experience. By dealing with a vast tradition of philosophical thought, he defines aesthetic experience as both a duplication and a reshaping of the forms and meanings that characterize ordinary experience. In this essay I will try to see to what extent a notion of this kind can account for our appreciation of nature, and what is, among the functional definitions of art that have been offered over the last few decades, the most suited to express the central role that aesthetic experience plays in the activities of art creation, interpretation, enjoyment, and enhancement.

**Keywords:** aesthetics; experience; art; nature; form.

## 1. *Introduzione: l'estetica come filosofia dell'esperienza*

Nel suo volume *Estetica* (2011), Paolo D'Angelo ricostruisce le principali vie che l'estetica, nel suo affermarsi come disciplina filosofica autonoma a partire dal secolo XVIII, ha seguito, e individua nel concetto di esperienza estetica il nucleo intorno al quale delineare il filone «più vivo e significativo» intrapreso da questa branca della filosofia. Rispetto alle accezioni che vedono l'estetica alternativamente come filosofia dell'arte, teoria della sensibilità, e teoria della bellezza, quella dell'estetica intesa come filosofia dell'esperienza è secondo D'Angelo la più promettente, in ragione tanto del prevalere della dimensione esperienziale rispetto a quella oggettuale per ciò che riguarda la maggior parte dell'arte contemporanea nelle sue varie forme, quanto della crescente diffusione e proliferazione del concetto di esperienza estetica anche al di fuori degli ambiti strettamente artistici. Inoltre, tale concezione è anche meno problematica, dal momento che, a una prima analisi, sembra esente dal rischio di ristrettezza nel quale incorrono inevitabilmente le altre modalità di intendere l'estetica, nella misura in cui questa viene circoscritta a campi d'indagine sicuramente centrali – rispettivamente, la definizione e la critica d'arte, l'esperienza percettiva o atmosferica di un oggetto o di un ambiente, la proprietà della bellezza – ma parziali, e in certi casi mutuamente esclusivi.

Tuttavia, un tale rischio minaccia a mio avviso anche la prospettiva estetologica aperta da D'Angelo, in relazione alla personale concezione di esperienza estetica che egli affianca alla ricostruzione del percorso filosofico intrapreso dalla stessa; un percorso che collega idealmente le riflessioni di pensatori come Vico, Kant, Schiller, Dewey, Jauss, e altri. D'Angelo (2011: 79) definisce infatti l'esperienza estetica come «raddoppiamento» o «reduplicazione» dell'esperienza ordinaria, i cui caratteri sono insieme attenuati (in quanto l'esperienza è svincolata da scopi conoscitivi o pratici) e intensificati (nel loro aspetto qualitativo, che emerge con rinnovata forza). Questa attività di duplicazione, che ha luogo principalmente nella sfera artistica, produce una sorta di "riserva" di esperienze possibili, grazie alle quali sperimentiamo situazioni che non abbiamo incontrato nella vita reale, o quantomeno le osserviamo da punti di vista inediti. Se però una siffatta concezione dell'esperienza estetica riesce brillantemente a dar conto dell'esperienza dell'arte (essendo su questa modellata) nelle sue varie forme, dalle arti visive e musicali a quelle narrative o non strettamente percettive, essa incontra delle difficoltà quando proviamo a estenderla a esperienze extra-artistiche – che riguardano ad esempio il nostro agire quotidiano o il nostro relazionarci all'ambiente naturale – la cui (eventuale) dimensione estetica poco o nulla ha a che fare con l'invenzione di mondi paralleli a quello esistente.

Vi è poi un altro problema che, a mio giudizio, l'estetica come filosofia dell'esperienza si trova a dover affrontare; un problema che potremmo definire di natura metodologica. A più riprese, D'Angelo sottolinea che la produzione di esperienze estetiche sia il vero scopo dell'arte, vale a dire, il principale motivo per cui gli artisti creano le opere d'arte e gli spettatori si accostano a esse. Con ciò, egli sostiene una posizione funzionalista circa il problema della definizione dell'arte, senza tuttavia delineare nei dettagli una definizione compiuta di arte, che possa dotarci, sulla scorta della concezione di esperienza estetica da lui offerta, di uno strumento per comprendere la natura dell'attività artistica e orientarci nei vari, e sempre più differenziati, mondi dell'arte. Nei capitoli che seguono cercherò di risolvere queste problematiche nell'ordine in cui sono state appena enunciate, e dunque di vagliare l'estendibilità del modello estetico-esperienziale proposto da D'Angelo ad ambiti extra-artistici (in primis, naturali) e la sua traducibilità dal punto di vista definitorio (dell'arte). A tal fine, le riflessioni di D'Angelo saranno messe a confronto e integrate con il pensiero di filosofi del Novecento – prevalentemente di ambito anglo-americano – che hanno parimenti indagato, a partire da posizioni pragmatiste, formaliste, e funzionaliste, lo stretto e intricato rapporto che sussiste tra arte, natura, ed esperienza estetica.

## 2. Natura, arte, esperienza: la lezione del pragmatismo americano

Il primo dei due problemi qui sollevati può essere a mio avviso risolto mettendo in evidenza il fatto che l'esperienza estetica passa necessariamente attraverso una riorganizzazione – formale – dei dati dell'esperienza comune. Nell'attività estetica, infatti, sembra suggerire D'Angelo, la duplicazione di forme precede – se non temporalmente, quantomeno ontologicamente – la duplicazione di contenuti. Mentre quest'ultima attiene tipicamente all'attività artistica, in quanto diretta alla creazione di mondi di finzione che ci trasportano in una realtà altra, autonoma, e inedita, la prima può avvenire anche a livello extra-, o pre-, artistico. Tale è il caso, osserva D'Angelo, della decorazione o dei tatuaggi, come pure di «fenomeni elementari di esteticità» che consistono propriamente nella sovrapposizione di pattern visivi o ritmici attraverso i quali dare una connotazione diversa, un aspetto nuovo e più appagante (almeno nelle intenzioni) agli oggetti, perfino ai nostri corpi, o smorzare la meccanicità di certe azioni rendendole più fluide e meno distaccate (D'Angelo 2011: 79-80). Che dire tuttavia dell'esperienza estetica della natura? È possibile rintracciare una qualche omologia con l'esperienza artistica? In questo caso, è necessario supporre che in alcuni fenomeni naturali si dia una sorta di auto-organizzazione tale da sortire effetti estetici paragonabili a quelli derivanti dal nostro coinvolgimento con l'arte?

Per rispondere a questi interrogativi può esserci d'aiuto risalire innanzitutto al filosofo americano John Dewey, il cui pensiero estetico (esposto principalmente in *Art as Experience* del 1934) approfondisce e integra, a partire da una prospettiva pragmatista, i temi dell'arte, della natura e dell'esperienza. Per Dewey, filosofo notoriamente contrario alle suddivisioni rigide e ai dualismi tra i vari aspetti dell'essere e dell'agire, l'esperienza estetica si pone in continuità con l'esperienza ordinaria, quando questa si configuri come «un'esperienza», ovvero sia il prodotto di un equilibrio armonioso e dinamico tra le tensioni e le resistenze che l'uomo incontra e affronta nel suo interagire con l'ambiente, e quindi tra le fasi del subire e dell'agire che scandiscono la sua esistenza. Ogni esperienza in cui i vari elementi sensibili, percettivi, affettivi e cognitivi normalmente coinvolti sono compiutamente integrati si staglia nel flusso delle esperienze naturali e ordinarie, emerge per via della sua peculiarità, e può essere qualificata come «una esperienza». L'integrazione di cui parla Dewey prevede la fusione progressiva e tensiva (o drammatica) tra le parti che, pure, non perdono il loro carattere specifico, ovvero tra le fasi che temporalmente si succedono; una fusione che sia pervasa e unificata da una singola qualità emotiva, comporti un senso di accumulazione ordinata – e insieme di accrescimento e di espansione vitale – di significati, e la cui conclusione sia percepita (o, meglio, sentita) come la realizzazione di un processo (*consummation*). Tali caratteristiche conferiscono all'esperienza una qualità estetica, che si identifica col suo essere compiutamente formata e immediatamente provata: «di per sé l'esperienza ha una qualità emotiva

appagante quando raggiunge al suo interno integrazione e compimento grazie a un movimento ordinato e organizzato. Questa struttura artistica può essere sentita immediatamente. In quanto tale è estetica» (Dewey 2007: 64).<sup>1</sup>

Si può dunque godere esteticamente delle interazioni tra creatura vivente e ambiente naturale, ogni qualvolta se ne colga l'intima armonia (ivi: 41). Un'armonia che non è imposta dall'esterno, ma si produce spontaneamente a partire dal ritmico e ordinato alternarsi e succedersi di «tramonto e alba, giorno e notte, pioggia e sole», delle «pulsazioni nella circolazione del sangue», delle operazioni di ispirazione ed espirazione; delle contrapposte forze di una scena o di una situazione; dei movimenti o delle variazioni di intensità che scandiscono un'azione (dal semplice mangiare al giocare a scacchi, praticare uno sport, portare avanti una conversazione); persino dei degli stadi attraverso cui un'idea balena e prende forma nella mente (ivi: 156-164). L'accentuazione, intenzionale e perseguita attraverso mezzi artistici, di quello stesso aspetto estetico che contraddistingue «un'esperienza», ne determina un ulteriore sviluppo e raffinamento e la conduce al grado supremo dell'esperienza estetica. Supremo, poiché caratterizzato da una più intensa, armonica e appagante integrazione delle componenti dell'esperienza ordinaria – «il pratico, l'emotivo e l'intellettuale» – i quali diventano diversamente strumentali, in quanto finalizzati alla produzione dell'esperienza stessa e alla percezione delle sue qualità più specifiche. Qualità che, di nuovo, sono dell'ordine dell'unità (organica, il tutto essendo maggiore della somma delle parti), della perfezione (dinamica, dal momento che ogni stato raggiunto «registra e sintetizza il valore di ciò che precede, ed evoca e preannuncia ciò che deve venire»), del ritmo (secondo cui le fasi/parti di un'esperienza si succedono/relazionano, producendo una «variazione ordinata della manifestazione dell'energia»): e, pertanto, sono qualità formali (ivi: 171-175). Dewey lo dice esplicitamente: «La forma è un carattere di ogni esperienza che sia una esperienza. L'arte in senso specifico presenta con maggior intenzione e pienezza le condizioni che generano questa unità» (ivi: 147).

La preminenza delle qualità formali nel determinare il carattere estetico di un'esperienza sarà ribadita – per ciò che riguarda principalmente le opere d'arte – da un altro importante filosofo americano, Monroe C. Beardsley, autore che da Dewey eredita un approccio “umanistico” ai problemi estetici, che egli affronta affidandosi alla rigorosità propria della filosofia analitica. Beardsley sostiene che una persona ha un'esperienza estetica in un certo, contenuto arco di tempo, se «la maggior parte della sua attività mentale durante quell'arco temporale è unificata e resa piacevole dall'essere ancorata alla forma e alle qualità sensibili o immaginative di un oggetto intenzionale su cui l'attenzione è focalizzata» (Beardsley 1982: 81). Ciò che, dal punto di vista fenomenologico, distingue

<sup>1</sup> Sul pensiero estetico di Dewey e sul metodo, da lui sviluppato, del cosiddetto «naturalismo empirico», il quale si propone di spiegare su base naturalistica la presenza di fattori estetici ed artistici nelle diverse esperienze umane, cfr. Ottobre (2012).

l'esperienza estetica da altre tipologie di esperienza, è dunque una proprietà formale, l'«essere unificata» (*unified*) – e, conseguentemente, piacevole –; ovvero, in termini ancor più specificamente formali, l'essere «coerente» e «completa». A chi ritiene che attributi di questo genere non siano applicabili all'ambito fenomenicamente soggettivo dell'esperienza in quanto tale, Beardsley replica affermando che l'esperienza di determinati oggetti (soprattutto opere d'arte) può essere contraddistinta, e resa coerente, da un grado particolarmente elevato di «continuità nello sviluppo», di necessità interna, di crescente e ordinata concentrazione di energia (ivi: 84).

Che siffatte relazioni possano darsi non solo tra le componenti fenomeniche oggettive (le parti e la configurazione dell'oggetto in quanto percepite) dell'esperienza, ma anche tra le sue componenti fenomeniche soggettive (le idee e i sentimenti che alle prime corrispondono), è confermato da numerosi studi psicologici, soprattutto (di nuovo) nel campo della fruizione artistica. Si pensi, sostiene Beardsley (ivi: 294-5), a come, nell'assistere a una rappresentazione riuscita dell'*Amleto*, le emozioni in noi suscitate, pur essendo così diverse tra loro (rabbia, paura, pietà, indignazione, eccitazione, tristezza, ecc.) sembrano succedersi con andamento *naturale*, come legate da una sensazione di «inevitabilità psicologica», dovuta alla loro *ritmica alternanza* e alla presenza internamente “tangibile” di un «basso continuo emotivo» che, sotterraneamente, tutte le pervade e le tiene unite a un unico “destino”.<sup>2</sup> Analogamente si può legittimamente parlare di completezza di un'esperienza (ivi: 85-6), nella misura in cui si avverte un bilanciamento tra gli impulsi e le tendenze che la animano, in particolare tra le aspettative (che sorgono, ad es., all'ascolto di certi passaggi musicali) e le relative soddisfazioni, o parziali delusioni (che seguono, ad es., lo sviluppo degli stessi passaggi). Un'esperienza coerente e completa è, dunque, qualcosa di più che un'esperienza di coerenza e di completezza; sebbene ciò che la rende estetica sia, in buona parte, proprio questo, il fatto cioè di essere l'esperienza di qualcosa di (spiccatamente) coerente e completo. Per Beardsley, come per Dewey, è l'adeguata composizione di forma e contenuto, di relazioni e significati, di mezzi e fini, a determinare l'esteticità di un oggetto (per Beardsley, segnatamente di un'opera d'arte) e dell'esperienza che ne facciamo.

### 3. *L'apprezzamento estetico della natura: le ragioni del formalismo*

Tornando all'esperienza estetica della natura, alcuni autori hanno tuttavia svolto delle considerazioni che sembrano sollevare seri dubbi sulla possibilità di

<sup>2</sup> Nell'esempio proposto, tale “basso continuo emotivo” può essere identificato dapprima col tormento che cresce man mano che si fa sempre più concreta l'impossibilità per il protagonista di sfuggire a un tragico destino, e successivamente col sentimento di graduale accettazione di un tale, inevitabile (così lo si percepisce) epilogo.

applicare a essa la lettura in chiave formalista offerta, pur da diverse angolazioni, da Dewey e Beardsley. Ciò è particolarmente evidente se ci spostiamo dal piano dell'esperienza dinamica e interattiva studiata da Dewey – che è a tutti gli effetti un'esperienza, insieme, “della” e “nella” natura – a forme di esperienze naturalistiche, altrettanto centrali, di tipo maggiormente contemplativo (il che non significa ovviamente passivo). A tal riguardo, Roger Scruton osserva che vi sono due distinti aspetti della bellezza naturale, i quali danno capo a esperienze (contemplative) sensibilmente differenti. Mentre infatti ci accostiamo esteticamente agli organismi (piante, fiori, animali) – in quanto oggetti individuali e “naturalmente” delimitati, da cui irradia una stupefacente perfezione formale accompagnata da una «intricata armonia» dei dettagli – in modo simile a quello con cui guardiamo e ammiriamo le opere d'arte, ricavandone un piacere per certi versi analogo, lo stesso non può dirsi allorché il nostro sguardo estetico si posa su paesaggi, panorami, e vedute. In tal caso abbiamo a che fare con “oggetti”, ovvero porzioni di ambiente naturale, «infinitamente permeabili», dal momento che non sono stati «incorniciati dalla loro stessa natura»; essi devono il loro fascino non a valori come l'unità o la simmetria formale ma a qualità come la «magnificenza» e l'«espansività», e al senso di apertura e di appartenenza al mondo che trasmettono (Scruton 2011: 58-63). Quest'ultima argomentazione è utilizzata anche – seppur a partire da una prospettiva cognitivista lontana dal pensiero di Scruton, per il quale l'esperienza estetica della natura è universale proprio nella misura in cui è a-storica e a-concettuale, ovvero (in termini kantiani) pura e disinteressata – da Allen Carlson. Carlson (insieme a Glenn Parsons) sostiene che le proprietà estetiche formali – sia “classiche” (ovvero configurazionali), come unità o bilanciamento, sia proprietà (strettamente) sensibili/percettive come vivacità, brillantezza, nitidezza, ecc. – giochino un ruolo secondario e marginale nell'esperienza estetica della natura, innanzitutto in quanto è necessario, perché siano rilevate, che si sovrapponga una cornice all'ambiente naturale che si sta osservando, ed essendo tale operazione (da lui denominata *framing*) arbitraria e soggettiva, ciò significa che avremo tante proprietà formali quanti sono i punti di vista esterni adottati, il che le rende indeterminate, «volatili», e perciò insignificanti ai fini dell'apprezzamento estetico della natura (Parsons, Carlson 2004: 365-6). L'insignificanza delle proprietà estetiche formali è, secondo i due autori, confermata dal fatto che esse, quand'anche fossero considerate come attributi “stabili” di un oggetto naturale – pensiamo al particolare profilo visivo di una catena montuosa e alla specifica e armoniosa qualità ritmica che di conseguenza essa possiede –, non ci dicono nulla circa il tipo di oggetto o ambiente naturale con cui abbiamo a che fare, e dunque non hanno alcun potere esplicativo rispetto al suo carattere estetico, se inteso non come la mera somma di attributi estetici, ma come una qualità distintiva che emerge dalla loro interna organizzazione e da una appropriata contestualizzazione degli stessi (ivi: 369-374).

Ora, ci sono diversi modi in cui un formalista può replicare alla cosiddetta “questione della cornice” sollevata da Carlson e Parsons (e indirettamente da Scruton, allorché parla di una duplicità nell’esperienza estetica della natura). Newman (2001) sottolinea ad esempio che, in alcuni casi, le proprietà formali “classiche” emergono in maniera autonoma rispetto al modo in cui contorniamo una certa porzione di natura. In modo ancor più perentorio, Nick Zangwill afferma che la natura possiede proprietà estetiche «mentalmente indipendenti», che sono cioè determinate da combinazioni di oggetti che esistono di per se stesse, in quanto «vere e proprie caratteristiche del mondo». Ciò vale innanzitutto per le proprietà formali di tipo compositiva, che riguardano il valore estetico complessivo, ovvero l’impressione di armonia sprigionata da una certa combinazione di oggetti, ad esempio gli alberi di un boschetto. E se anche estendessimo la vista sì da includere, nel nostro campo visivo, altri elementi, come i narcisi o il lago che sorgono in vicinanza, la bellezza (formale) dell’insieme non subirebbe grandi variazioni, se non eventualmente di intensità, in quanto «la natura è, in linea di massima, sempre bella», anche quando la selezioniamo con cornici diverse (Zangwill 2011: 144-146). Un discorso leggermente diverso occorre fare, precisa Zangwill, per le proprietà estetiche formali cosiddette «sostanziali», con la quale espressione egli intende quelle proprietà estetiche “parziali” (relative cioè a particolari aspetti di un oggetto o situazione) che dipendono unicamente da proprietà (non-estetiche) fisiche o percettive, e per la determinazione delle quali non influiscono in alcun modo considerazioni di tipo storico, contestuale o categoriale. Tali proprietà, ammette Zangwill, possono modificarsi al variare della cornice, per cui oggetti “delicati” come delle ginestre in fiore possono diventare «magnificamente vigorosi» se percepiti all’interno di una cornice visuale che comprende un pendio roccioso, rispetto al quale si crea un interessante contrasto. Tuttavia, questo non costituisce un problema per il formalista, se si riconosce che la natura è «esteticamente complessa»: differenti combinazioni di elementi di uno scenario naturale possono dar luogo a proprietà estetiche “sostanziali” diverse, le quali, connettendosi «organicamente» tra loro, contribuiscono ad arricchire la qualità ritmica e l’unità estetica dell’insieme (*ibid.*).

Il ritenere che le proprietà formali siano esteticamente insignificanti deriva da un pregiudizio cognitivista (già presente in Carlson 1981) secondo cui ci si dovrebbe accostare a un paesaggio naturale nello stesso modo in cui si guarda un’opera d’arte (figurativa), ovvero con gli occhi dello studioso anziché del bambino; con la non trascurabile differenza, tuttavia, che l’opera d’arte è un oggetto intenzionale, per il cui apprezzamento le categorie storico-stilistiche utilizzate dalla critica d’arte possono fornire un valido ausilio (specialmente per le opere che possiedono un contenuto rappresentazionale o narrativo), mentre la natura (inorganica) non ha alcuno scopo, ragion per cui «non dobbiamo sapere altro circa la sua origine» per ammirarne la bellezza «anarchica», «incongrua»

(dal punto di vista categoriale), formalmente pura, e sorprendente (Zangwill 2011: 141-142). Certo, in molti casi la scena naturale che contempliamo o nella quale ci immergiamo reca tracce dell'attività umana, sotto forma di edifici, strade, giardini, e via dicendo. Scruton (2011: 65) suggerisce di accostarci a un tale paesaggio "misto" come se fosse una «libera elaborazione della natura», e di considerare i segni tangibili e percepibili della presenza di esseri umani come una «testimonianza non intenzionale» dei loro sentimenti e delle loro aspirazioni. Alternativamente, possiamo avvalerci delle categorie culturali che la storia, l'arte, la poesia e la mitologia ci mettono a disposizione, per apprezzare in tutta la sua ricchezza di aspetti e significati tanto un ambiente naturale, quanto soprattutto un paesaggio, inteso come «identità estetica dei luoghi» che si determina a seguito di una «interazione strettissima e prolungata di opera umana e dato naturale» (D'Angelo 2001: 102-3; 144-6). Senza addentrarmi in un tema che meriterebbe una trattazione più approfondita, mi limito a osservare come, a mio avviso, risulta difficile spiegare il sentimento di gratificazione estetica che accompagna l'esperienza di tale interazione senza considerarne «l'unità organica», l'«omogeneità di orditura», la «spontanea concordanza e la fusione fra l'espressione della natura e quella del lavoro umano» (ivi: 120, 132, 144).<sup>3</sup> Ovvero senza che se ne colgano quelle qualità formali, che emergono dalla disposizione e dall'organizzazione ritmica – intenzionale e non – degli elementi di un dato campo, e che costituiscono il ponte che collega l'esperienza estetica della natura (in senso lato) a quella dell'arte.

#### *4. Arte ed esperienza estetica: un legame indissolubile*

L'esperienza estetica, afferma D'Angelo (2011: 70-1), è un elemento imprescindibile dell'attività artistica, tanto creativa quanto ricettiva: essa è l'obiettivo cui gli artisti mirano, e la ragione per la quale ci accostiamo alle opere d'arte, ci impegniamo nella loro conservazione e diffusione, le consideriamo elementi centrali nella cultura e nell'educazione dell'uomo. Indicando nella produzione di (riserve di) esperienze estetiche lo scopo dell'arte, egli si schiera dunque al fianco delle cosiddette teorie funzionali dell'arte, le quali si distinguono da quelle – ancora oggi più fortunate – cosiddette procedurali (il cui esponente di spicco è George Dickie) nella misura in cui definiscono l'arte non tanto sulla base della correttezza degli specifici procedimenti messi in atto per favorire il riconoscimento pubblico dello status di artisticità a un dato oggetto, quanto sulla

<sup>3</sup> In maniera non dissimile rispetto a queste nozioni estetiche del paesaggio (che D'Angelo, pur differenziandosi da esse in alcuni decisivi punti, ripercorre nel capitolo del suo volume *Estetica della natura* dedicato al paesaggio), Rosario Assunto (anch'egli citato in D'Angelo 2001: 161) riconduce l'identità estetica del paesaggio alla corrispondenza rilevabile tra le forme impresse dalla civiltà alla natura e la «vocazione formale» di cui la natura stessa è a sua volta dotata.

capacità dello stesso di soddisfare una determinata funzione (nella fattispecie, estetico-esperienziale). Al punto che, afferma drasticamente D'Angelo (2011: 50, 126), non ha senso parlare di opere d'arte brutte o non riuscite – ovvero, in termini dickiani, di meri candidati all'apprezzamento – laddove non vengano generate esperienze estetiche di un qualche livello. Pur suggerendo quindi i binari lungo i quali una definizione dell'arte dovrebbe “scorrere”, egli si astiene dall'esplicitarla in una formula ben precisa, di cui si possano valutare con cognizione di causa i pregi e le (eventuali) criticità. Nondimeno, vi sono numerosi filosofi di area analitica i quali, muovendosi sulla stessa lunghezza d'onda di D'Angelo, hanno formalizzato le medesime intuizioni sulla natura e sullo scopo dell'arte sotto forma di definizioni funzionali. In questo capitolo prenderò in esame alcune di esse, al fine di valutarne la vicinanza con le idee sviluppate da D'Angelo, le quali possono essere riassunte nei seguenti *desiderata*: (1) esistenza di una funzione estetica (2) che deve essere, almeno a un grado minimo, soddisfatta (3) perché si possa dar luogo a una esperienza estetica soddisfacente, in cui gli elementi formali e di contenuto siano coerentemente rielaborati e integrati. La capacità, da parte di una definizione, di ottemperare ai suddetti *desiderata*, articolando in modo chiaro ed efficace il comune presupposto dell'indissolubilità di arte ed esperienza estetica, ci darà la misura della sua forza esplicativa e operativa, ovvero, per esprimerci in altri termini, normativa e classificatoria.

La maggior parte delle definizioni estetiche proposte in ambito analitico a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso possono essere raggruppate sotto l'etichetta di “funzionalismo”, in quanto identificano il tratto comune delle opere d'arte nel loro essere concepite per svolgere una specifica funzione. Secondo Monroe Beardsley (1983), un'opera d'arte è un oggetto creato per soddisfare «un interesse estetico», che egli definisce come l'interesse verso «il carattere estetico dell'esperienza che speriamo di ottenere» dall'opera stessa. La storia delle attività artistiche e creative, sostiene Beardsley, testimonia l'esistenza di una sorta di «impulso estetico», ovvero di una tendenza naturale e condivisa a realizzare e ricercare qualcosa che sia in grado di suscitare un'esperienza dal marcato carattere estetico. Tale esperienza è considerata intrinsecamente preziosa, dal momento che i suoi tratti distintivi – distacco emotivo, libertà dalle occupazioni pratiche, esercizio stimolante delle proprie capacità cognitive, integrazione del sé – sono tutti desiderabili dal punto di vista di un «genuino interesse umano». Tuttavia, sostenendo che l'intenzione artistica consiste nella combinazione del desiderio di produrre un oggetto esteticamente soddisfacente con la convinzione che l'oggetto sarà effettivamente in grado di generare un'esperienza estetica, Beardsley lascia spazio per opere “non riuscite” o fallite, laddove il risultato non combaci con i propositi dell'artista, come pure per casi-limite (non rari nell'arte contemporanea, ma sulla cui sincerità d'ispirazione è lecito sollevare più di un dubbio) come quello di un pittore che ritenesse, col semplice atto di chiudere una

galleria d'arte apponendo all'esterno un'iscrizione di un certo tipo, di poter offrire una qualche forma di esperienza estetica.

Per superare tali difficoltà e offrire criteri di classificazione più selettivi, Richard Lind (1992) ha ritenuto necessario introdurre una condizione di successo minimo all'interno della sua definizione funzionale di arte, stante la quale un oggetto, perché sia considerato un'opera d'arte, deve essere in grado, almeno in una certa misura, di soddisfare l'interesse estetico a cui è destinato. Lind definisce questo interesse estetico come un «meta-interesse edonistico», in quanto trae godimento dal modo in cui i significati dell'oggetto in questione si fondono con le relazioni (perceptive o intelligibili) attraverso cui essi prendono forma. Infatti, è solo grazie alla «compenetrazione artistica» di forma e contenuto che il particolare stile dell'artista, le tecniche da lui adoperate, le idee e attitudini emotive che lo guidano, sono incarnati nella sua opera e penetrano compiutamente nell'esperienza che ne facciamo. Una simile condizione di successo sembra essere implicata anche nella teoria funzionalista di Nick Zangwill (2001), il quale afferma che «le opere d'arte hanno la funzione di incarnare o sostenere proprietà estetiche». Perché qualcosa sia un'opera d'arte è essenziale, precisa l'autore, che possieda «alcune delle proprietà estetiche che dovrebbe avere», con ciò suggerendo che nessun «fallimento estetico totale» possa aspirare ad acquisire lo status artistico. Anche la teoria di Zangwill, al pari delle altre definizioni estetiche, svela qualcosa di centrale del nostro coinvolgimento con le opere d'arte, essendo questo radicato nel naturale fascino che le proprietà estetiche esercitano sugli esseri umani, in virtù del loro carattere emergente e sorprendente. Al tempo stesso, egli riconosce che le opere d'arte possono avere anche «funzioni non-estetiche» – rappresentative, politiche, espressive, e così via – che contribuiscono in modo significativo a plasmarne l'identità. Tali funzioni, sebbene a volte siano perseguitate in modo indipendente, perlopiù si mescolano a quelle estetiche. In questi casi entra in gioco una «doppia funzionalità estetica», in quanto, da un lato, le funzioni non-estetiche richiedono una «espressione o realizzazione esteticamente appropriata», e, dall'altro lato, dall'incontro di funzioni estetiche e non-estetiche prende corpo una «nuova funzione estetica complessiva» cui l'opera in ultimo sottostà.

Tanto la definizione di Lind quanto quella di Zangwill formalizzano la condizione funzionale (primo *desideratum*) in maniera esauriente e articolata, associandola inoltre a quel criterio della riuscita (secondo *desideratum*) che invece è assente nella definizione di Beardsley. Forse si può imputare a esse il fatto che l'esperienza estetica (terzo *desideratum*) non sia menzionata direttamente, ma solo implicitamente chiamata in causa nella misura in cui è rivolta alle proprietà estetiche – formali e non – di un'opera e alla loro reciproca interazione. L'esperienza estetica recupera tuttavia una posizione centrale nelle teorie sull'arte (pur meno rigorose dal punto di vista strettamente definitorio) avanzate da Richard Shusterman e Alan Goldman. Entrambi, infatti, pensano che

se le diverse forme d'arte hanno qualcosa in comune, questo “filo conduttore” debba essere trovato nella funzione di promuovere esperienze estetiche nel pubblico. Questo tipo di esperienza è ciò che cerchiamo – e, nella maggior parte dei casi, troviamo – nelle opere d'arte, in virtù del loro carattere distintamente «intenso e significativo» (Goldman 2013: 332-3). La «soddisfazione immediata e avvincente» che cogliamo nell'esperienza estetica ne fa un «valore intrinseco» dell'opera d'arte: un valore che perseguiamo come «fine a sé stesso», indipendentemente dal suo eventuale servire qualche altro fine strumentale, sia esso cognitivo, morale, o culturale (Shusterman 1992: 46-7).<sup>4</sup>

Le teorie funzionali dell'arte che abbiamo appena esaminato, pur con le diversità messe in evidenza, offrono preziosi strumenti di comprensione a riguardo delle pratiche storiche di creazione e fruizione artistica, nonché della natura stessa dei loro oggetti, le opere d'arte. Esse condividono inoltre la capacità di rendere conto del valore autonomo dell'arte, che si manifesta attraverso vari benefici esperienziali, per il cui raggiungimento la stragrande maggioranza delle opere d'arte passate e recenti sono concepite, perseguite e valorizzate. Il problema principale, da un punto di vista classificatorio, che una teoria che intenda definire l'arte attraverso criteri estetico-funzionali si trova a dover fronteggiare, è rappresentato dall'arte antiestetica o concettuale del XX e XXI secolo. Una categoria, quella dell'Arte Concettuale, che nasce – riprendendo Dominic Lopes (2014) – dalla combinazione insolita di linguaggio, azioni e idee (comprese idee sull'arte), e sotto la quale possiamo raggruppare differenti tipologie di opere come i ready-made di Duchamp, le istruzioni tautologiche di Joseph Kosuth, le performance ambientali di Michelangelo Pistoletto, e le installazioni di Tracey Emin e Damien Hirst. Le risposte che sono state offerte da alcuni dei fautori di una definizione estetico-funzionale sono, a mio avviso, inadeguate. Mentre Beardsley e Lind attribuiscono contraddittoriamente lo status artistico a opere il cui intento primario non è quello di produrre un'esperienza estetica o di comunicare un oggetto estetico (sebbene Beardsley stesso critichi aspramente alcune di esse, come *Fountain* di Duchamp), Zangwill le tratta come «casi marginali» che non devono preoccuparci più di tanto, il che tuttavia è sconfessato dal crescente spazio che le opere concettuali si sono gradualmente guadagnate all'interno del sistema delle arti visive. Nemmeno il “salvataggio estetico” di (almeno alcune) opere concettuali in quanto «costitutivamente parassitiche», ovvero legate – seppur da una relazione di negazione – alle esperienze estetiche prodotte dall'arte precedente (cfr. D'Angelo 2011: 71) mi sembra una soluzione auspicabile, dal momento che aprirebbe le porte del “regno dell'arte” a

<sup>4</sup> In un mio recente contributo ho proposto di sintetizzare le istanze formaliste, funzionali e normative variamente presenti nelle teorie artistiche qui presentate, nella seguente definizione: un artefatto (oggetto o evento) è un'opera d'arte se e solo se possiede, in virtù di un atto intenzionale da parte di un dato agente, un grado di adeguatezza reciproca tra forma e contenuto tale da soddisfare la funzione di generare un'esperienza dotata di un distintivo carattere estetico (cfr. Focosi 2018).

qualsivoglia manifestazione di rifiuto verso una certa tradizione artistica (libri di storia dell'arte cestinati, sculture o dipinti sfregiati, parti di opere "cancellate", e così via). Personalmente non credo che si debbano snaturare i criteri di identificazione artistica perfezionati dalle più recenti definizioni funzionali per sacrificarli al dogma dell'assoluta adeguatezza estensionale. L'obiettivo verso cui la maggior parte degli artisti concettuali mira, avvalendosi di titolazioni bizzarre e disorientanti, presentazioni pubbliche spettacolari, e altre strategie di de/ri-contestualizzazione, è quello di irritare, scioccare, o spiazzare il pubblico. Dal momento che tali effetti sono dichiaratamente diversi, oltreché palesemente più poveri, rispetto a quelli che accompagnano le autentiche esperienze estetiche, credo sia legittimo (e forse in alcuni casi salutare) escludere dal novero delle opere d'arte quei lavori che sono il frutto di tali operazioni, e preservare una «nozione valutativa e onorifica» di arte che la protegga dalle insidie che queste nascondono.<sup>5</sup>

### Riferimenti bibliografici

BEARDSLEY, M.

1982 *The Aesthetic Point Of View: Selected Essays*, Cornell University Press, Ithaca (Ny).

1983 *An Aesthetic Definition Of Art*, In H. Curtler (Ed. By), *What Is Art?*, Haven, New York, 15-29.

CARLSON, A.

1981 *Nature, Aesthetic Judgment, And Objectivity*, «Journal Of Aesthetics And Art Criticism», 40, 15-27.

<sup>5</sup> Sulla concezione onorifica dell'arte in quanto legata alla capacità di produrre esperienze estetiche, cfr. D'Angelo (2011: 126). Per quanto riguarda le cancellature, va detto che nel Novecento esse sono state riconosciute come tecniche artistiche legittime: pensiamo a opere come *Erased De Kooning Drawing* di Robert Rauschenberg o all'intera produzione di Emilio Isgrò. L'affermarsi della categoria artistica della cancellatura non ha tuttavia comportato, a mio avviso, un considerevole "guadagno" in termini estetici e semantici. Troppo facile, infatti, compensare la pressoché totale assenza di significante nel dipinto di Rauschenberg – non essendo altro, come recita il titolo, che il risultato della cancellatura del disegno che De Kooning, un giorno del 1953, donò all'amico artista: dunque una superficie in cui a stento, e casualmente, si intravedono alcuni labili segni – facendo ricadere tutto il peso artistico dell'opera sull'immaginazione degli spettatori (i quali dovrebbero, come ho sentito dire pochi giorni fa a un critico d'arte su Rai 3, ricostruire mentalmente l'immagine di cosa ci fosse prima). E che dire delle cancellazioni di testi di vario genere – dai *Promessi sposi* alla Costituzione italiana, dall'Enciclopedia Treccani al *Cantico delle creature* – su cui Isgrò ha costruito la sua fortunata carriera? Anche qui, mi pare, vi è una enorme sproporzione tra il gesto minimo (dal punto di vista materiale e concettuale) compiuto dall'artista e il gravoso compito interpretativo e creativo lasciato sulle spalle dello spettatore, il quale, se non ci si vuole limitare all'aspetto provocatorio (senz'altro presente) dell'opera, è chiamato a (ri)costruire una rete di relazioni estetiche e simboliche tra quel che resta del testo originario, andando oltre, probabilmente, ciò che l'opera, di per se stessa, è in grado di comunicare.

D'ANGELO, P.

2001 *Estetica Della Natura*, Laterza, Roma-Bari.

2010 *Tre Modi (Più Uno) D'intendere L'estetica*, «Aesthetics Preprint», Suppl., 25, 25-49.

2011 *Estetica*, Laterza, Roma-Bari.

DEWEY, J.

2007 *Art As Experience* (1934), trad.it. *Arte Come Esperienza*, Aesthetica, Palermo.

FOCOSI, F.

2018 *Form And Function In Art Definition*, In F. Pau, L. Vargiu (Ed. By), *Following Forms, Following Functions*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle Upon Tyne, 11-27.

GOLDMAN, A.

2013 *The Broad View Of Aesthetic Experience*, «Journal Of Aesthetics And Art Criticism», 71, 323-333.

LIND, R.

1992 *The Aesthetic Essence Of Art*, «Journal Of Aesthetics And Art Criticism», 50, 117-129.

LOPES, D.M.

2014 *Beyond Art*, Oxford University Press, Oxford.

NEWMAN, I.

2001 *Reflections On Allen Carlson's Aesthetics And The Environment*, «Journal Of Aesthetics And Art Criticism», Vol. 6, URL:

[http://www.uqtr.ca/AE/Vol\\_6/Carlson/newman.html](http://www.uqtr.ca/AE/Vol_6/Carlson/newman.html) (last accessed 2 September, 2006).

OTTOBRE, A.

2012 *Arte, Esperienza E Natura. Il Pensiero Estetico Di John Dewey*, Alboversorio, Milano.

PARSONS, G., CARLSON, A.

2004 *New Formalism And The Aesthetic Appreciation Of Nature*, «Journal Of Aesthetics And Art Criticism», 62, 363-376.

SCRUTON, R.

2011 *Beauty* (2009), trad. it. *La Bellezza. Ragione Ed Esperienza Estetica*, Vita e Pensiero, Milano.

SHUSTERMAN, R.

1992 *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Rowman & Littlefield, Boston.

ZANGWILL, N.

2001 *Aesthetic Functionalism*, In E. Brady and J. Levinson (Ed. by), *Aesthetic Concepts: Essays After Sibley*, Oxford University Press, Oxford, 123-148.

2011 *Formal Natural Beauty* (1998), trad. it. *Bellezza Naturale Formale*, In N. Zangwill, *La Metafisica Della Bellezza*, Marinotti, Milano, 123-148.

# DECIDERE INSIEME: UN *VULNUS* DELLA DEMOCRAZIA?

Davide Cragnolini  
*Università di Trieste*  
[davidecragnolini@gmail.com](mailto:davidecragnolini@gmail.com)

**Abstract:** Voting procedures are fundamental in contemporary liberal-democracies, which are mostly defined in a procedural sense. However, I will point out that the achievements of social choice theory and the various possibilities of vote manipulation should lead political philosophers to be at least cautious, if not skeptical, about whether democratic theory can actually deliver what it promises, namely that it can achieve democratic ends using democratic means. I will examine William Riker's attempt to maintain a liberal conception of democracy, but I will argue that this proposal does not prove decisive. Procedural democracy thus turns out to be untenable, although the possibility of its justification at the non-procedural level remains open.

**Key Words:** democracy, theory of voting, elections, rational choice theory, majority rule.

## *Introduzione*

La concezione procedurale della democrazia è largamente diffusa nella teoria politica e nella scienza politica, sembra essere lo standard di riferimento dei maggiori studiosi. Secondo Bobbio (2013), per esempio, la democrazia consiste in «un metodo o un insieme di regole procedurali per la costituzione del governo e per la formazione delle decisioni politiche». In questo senso, risulta ancora fondamentale la classica definizione di Schumpeter (1977): «il metodo democratico è quell'assetto istituzionale per arrivare a decisioni politiche nel quale alcune persone acquistano il potere di decidere mediante una lotta competitiva per il voto popolare». Secondo Pasquino (2009), questa definizione «è particolarmente valida poiché consente di individuare con precisione quali regimi sono democratici e quali no».<sup>1</sup>

Si noti che la democrazia procedurale non è solo una forma di governo, ma è ritenuta il principio di legittimità, il fondamento, della democrazia stessa. Essa, infatti, «costituisce la base per ogni esercizio e sviluppo effettivo della democrazia: è proprio nella democrazia procedurale che troviamo la vera giustificazione della democrazia, perché sono le procedure che garantiscono la

<sup>1</sup> Condividono la concezione procedurale anche intellettuali di diversi orientamenti politici come Kelsen (2004), Popper (1973), Hayek (2022) e Dahl (1994).

maggiore approssimazione possibile all'espressione della volontà popolare» (Grilli di Cortona *et al.* 2016). Per quanto esposto finora, appare chiaro che il voto e le regole elettorali svolgono un ruolo fondamentale nelle democrazie contemporanee dal momento che servono per aggregare le preferenze individuali in una scelta collettiva (o sociale).

Lo studio dei meccanismi di voto e di aggregazione delle preferenze individuali, dopo alcuni contributi seminali risalenti al XVIII secolo, rinacque solo alla metà del secolo scorso. Si è quindi consolidato un campo di studi relativo alla teoria della scelta sociale (di seguito, TSS), che studia il «modo in cui gusti, preferenze o valori degli individui sono amalgamati e compendati nella scelta collettiva di un gruppo o di una società» (Riker 1996). A livello metodologico, questo approccio considera le istituzioni come dei vincoli di natura esogena, ovvero come un insieme strutturato di regole date a priori che producono degli effetti sulle decisioni degli individui, e quindi sono delle variabili indipendenti.

Nell'ottica dell'analisi razionale dei comportamenti politici, vi è anche un altro modo per studiare le istituzioni: la teoria dei giochi, infatti, considera le regole come una variabile endogena e di conseguenza ne studia l'origine e il mutamento.<sup>2</sup> Questa teoria concepisce le istituzioni come equilibri di un «gioco», ovvero come risultati – non sempre intenzionali – della ripetizione di interazioni strategiche fra attori razionali. In particolare, in un equilibrio di Nash l'esito del gioco è stabile perché nessuno ha interesse a modificare unilateralmente il suo comportamento, cioè la strategia di ciascuno è la risposta ottimale a quella degli altri. I due approcci – istituzioni come vincoli e come equilibri – non possono essere nettamente separati: se gli attori politici sono consapevoli degli effetti prodotti da certe regole sull'azione degli individui, è chiaro che essi cercheranno di introdurre nuove regole funzionali ai loro interessi o di modificare quelle già esistenti in un senso a loro più favorevole.

Se il «governo del popolo da parte del popolo», attraverso l'elezione dei suoi rappresentanti, è il principio da cui le istituzioni democratiche traggono la propria legittimità e se l'aggregazione delle preferenze – *in primis* il voto – è il principale oggetto di studio di TSS, allora è evidente che i risultati ottenuti da TSS debbano essere presi in seria considerazione da chi studia il funzionamento delle democrazie contemporanee. Tuttavia è mia convinzione che questi risultati, per quanto consolidati, non siano stati valutati con sufficiente attenzione dai filosofi della politica.

Obiettivo del presente lavoro è quello di verificare se i risultati prodotti da TSS siano compatibili con le promesse della democrazia procedurale. Nella prima parte introdurrò i principali risultati di TSS, in particolare analizzerò la regola della

<sup>2</sup> Per un approfondimento sull'uso della teoria dei giochi nelle scienze sociali, cfr. Festa, Cevolani (2013); per un'introduzione allo studio delle istituzioni come equilibri, cfr. Giannetti (2003).

maggioranza e gli esiti paradossali a cui va incontro (il paradosso di Condorcet); poi considererò un metodo di voto diverso da quello proposto da Condorcet – il criterio di Borda – per verificare se possa essere più equo di altri; infine esporrò uno dei maggiori risultati nel campo delle scelte collettive, cioè il teorema dell'impossibilità di Arrow. Nella seconda parte, grazie alla teoria spaziale del voto, mostrerò se e a quali condizioni è possibile individuare una scelta collettiva stabile nei contesti unidimensionali e multidimensionali, nei quali vengono considerate rispettivamente una o più variabili. Nella terza parte analizzerò le manipolazioni del voto che possono emergere nei contesti reali: il controllo dell'agenda, il voto strategico e il voto di scambio. Nella quarta parte considererò le tesi di William Riker sul rapporto fra TSS e teoria democratica; in conclusione proporrò alcune osservazioni che cercheranno di confutare queste tesi.

### 1. *La regola della maggioranza e il paradosso di Condorcet*

La regola della maggioranza semplice (di seguito, RMS) è la procedura decisionale a cui si ricorre più frequentemente nei comitati, cioè «quelle strutture intersoggettive entro le quali le decisioni collettive sono prese in base a qualche procedura di aggregazione delle preferenze espresse» (Martelli 1999). Le dinamiche all'interno di un comitato si possono ampliare a tutte le situazioni in cui vige la democrazia diretta: anche in questo caso, infatti, i votanti decidono direttamente sullo «stato del mondo» preferito, senza eleggere dei rappresentanti. Ma RMS è diffusa anche nelle democrazie rappresentative: infatti i parlamentari ricorrono spesso proprio a questo meccanismo di voto per approvare le leggi e le altre mozioni.

Date due alternative<sup>3</sup>  $x$  e  $y$  e dato un numero  $n$  di votanti, RMS seleziona  $x$  rispetto a  $y$  se e solo se i votanti che preferiscono  $x$  a  $y$  sono più di  $n/2$ . L'economista Kenneth May (1952) ha dimostrato che RMS con due sole alternative è l'unica procedura di voto in grado di soddisfare alcune condizioni minimali di efficienza ed eguaglianza contenute implicitamente nel concetto di democrazia:

- 1) *decisività*: la procedura decisionale deve condurre sempre a un esito univoco;
- 2) *monotonicità* (o *rispondenza positiva*): se la società preferisce l'alternativa  $x$  a  $y$  e aumenta il numero degli individui che preferisce  $x$  a  $y$ , allora  $x$  deve continuare a essere preferita a livello sociale;
- 3) *anonimato* (o *indifferenziazione*): nessun votante può avere più peso di altri;

<sup>3</sup> Nel presente lavoro il termine *alternativa* non viene usato nel suo significato principale di possibilità o necessità di scelta fra due opzioni, bensì è impiegato per indicare ciascuna delle soluzioni possibili, quindi può essere considerato come un sinonimo di opzione, proposta o mozione.

4) *neutralità*: nessuna alternativa può avere più peso di altre.

Per rendere RMS più equa e adatta ai contesti reali, Nicolas de Condorcet (1743-1794) propose un criterio per estendere questa procedura anche ai casi in cui occorre tenere in considerazione tre o più alternative. RMS, ridefinita secondo il criterio di Condorcet (1785), seleziona l'*eventuale* alternativa in grado di battere tutte le altre proposte in una serie di confronti diretti a coppie:<sup>4</sup> questa alternativa di maggioranza è detta Condorcet-vincente (o vincitore di Condorcet) e corrisponde a un equilibrio di Nash.

Il vantaggio di questa regola è che seleziona, *se esiste*, l'alternativa preferita dalla più piccola maggioranza in grado di non essere contraddetta da nessun'altra. Il problema è che – come segnalò per primo lo stesso Condorcet – l'esistenza di questa maggioranza non è affatto garantita. Infatti può succedere che, pur partendo da ordinamenti individuali di preferenza *transitivi*, l'ordinamento sociale sia *intransitivo*: in questo caso si verifica il fenomeno delle «maggioranze cicliche» – il cosiddetto «paradosso del voto» –, in cui ciascun ciclo di votazione seleziona ogni volta un'alternativa diversa.

Consideriamo per esempio tre votanti *A*, *B*, *C* e tre alternative *x*, *y*, *z* ordinate come riportato nella tabella 1.

	Votante A	Votante B	Votante C
	<i>x</i>	<i>y</i>	<i>z</i>
Ordinamenti	<i>y</i>	<i>z</i>	<i>x</i>
	<i>z</i>	<i>x</i>	<i>y</i>

Tabella 1

Se le mozioni vengono votate due alla volta, in modo da individuare l'eventuale alternativa Condorcet-vincente, potremmo avere la seguente serie di votazioni: 1) tra *x* e *y*, vince *x*; 2) tra *y* e *z*, vince *y*; 3) tra *z* e *x*, vince *z*. Ecco esplicitato il paradosso del voto: se  $x > y$  e  $y > z$ , allora – per la proprietà transitiva – dovrebbe valere anche  $x > z$ , e invece nella votazione si verifica che  $z > x$ . In queste condizioni non esiste un vincitore di Condorcet e quindi non è possibile individuare una soluzione stabile: il risultato finale dipende solo dal momento in cui si sceglie di interrompere il ciclo delle votazioni, e non dagli ordinamenti individuali di preferenza.

La scoperta di questo paradosso è di fondamentale importanza: esso dimostra che in certi casi è possibile che l'aggregazione delle preferenze individuali produca risultati instabili, cioè tali da poter essere comunque ribaltati da una maggioranza diversa. Vi è solo una condizione che rende possibile evitare il paradosso di Condorcet: l'esistenza di almeno un'alternativa che nessuno considera come la peggiore. Ma questa minima uniformità potrebbe non essere

<sup>4</sup> Per esempio, nel caso di tre alternative i confronti da fare sono tre: *xy*, *xz*, *yz*. In generale, per *k* alternative, ci sono  $k(k-1)/2$  confronti a coppie.

compatibile con la possibilità di ciascuno di ordinare liberamente le proprie preferenze.

## 2. Il criterio di Borda

L'opera di Condorcet fu ispirata dal lavoro del suo contemporaneo e connazionale Jean-Charles Borda (1733-1799), il quale elaborò per primo una teoria matematica delle votazioni. Secondo il metodo di voto proposto da Borda (1781), ogni votante può distribuire liberamente un numero fisso di preferenze fra *tutte* le alternative: vince la proposta che totalizza il maggior numero di punti negli ordinamenti di preferenza. In particolare, con  $n$  votanti si attribuiscono  $n$  punti alla prima preferenza,  $n-1$  alla seconda,  $n-2$  alla terza e così via.

Consideriamo per esempio 21 votanti e tre alternative  $x$ ,  $y$ ,  $z$  ordinate come riportato nella tabella 2.<sup>5</sup>

	1 votante	7 votanti	7 votanti	6 votanti
Ordinamenti	$x$	$x$	$y$	$z$
	$y$	$z$	$z$	$y$
	$z$	$y$	$x$	$x$

Tabella 2

In una votazione a maggioranza relativa (detta anche *plurality rule*), che considera solo la prima scelta, vincerebbe  $x$  con 8 votanti che la ritengono la loro prima preferenza, nonostante 13 su 21 preferiscano altre alternative. Se invece, secondo il criterio di Borda, ogni attore potesse esprimersi su tutte le alternative, l'esito dell'elezione sarebbe  $z$ :<sup>6</sup> infatti  $z$ , pur non rappresentando la prima preferenza per nessuno, è quella che lascia insoddisfatto il minor numero di votanti.

Possiamo dedurre che, a parità di ordinamenti di preferenza, le due regole di aggregazione conducono a esiti diversi. Dal momento che in generale «la scelta sociale dipende non solo dalla volontà degli individui, ma anche dal metodo utilizzato per aggregare questa volontà» (Riker 1996), questo risultato si può estendere a tutti i diversi metodi di voto.<sup>7</sup> I risultati di una scelta collettiva sono

<sup>5</sup> L'esempio è tratto da Fallocco (2006).

<sup>6</sup> Il calcolo è il seguente:  $x$  ottiene 37 punti (8 primi posti e 13 terzi posti, quindi  $8 \times 3 + 13 \times 1 = 37$ );  $y$  ottiene 42 punti (7 primi posti, 7 secondi posti e 7 terzi posti, quindi  $7 \times 3 + 7 \times 2 + 7 \times 1 = 42$ );  $z$  ottiene 47 punti (6 primi posti, 14 secondi posti e 1 terzo posto, quindi  $6 \times 3 + 14 \times 2 + 1 \times 1 = 47$ ).

<sup>7</sup> Fra vari i metodi di voto con tre o più alternative, ricordo 1) quelli *maggioritari*, che si basano sul numero di volte in cui una certa alternativa precede un'altra (sono gli unici che riescono a selezionare, se esiste, un Condorcet-vincente); 2) quelli *posizionali*, che si basano sul numero di volte in cui una certa alternativa precede tutte le altre (per esempio il sistema a maggioranza relativa considera solo l'informazione relativa alle prime posizioni, mentre il criterio di Borda usa l'informazione relativa a tutto l'ordinamento); 3) quelli *utilitari*, che rilevano di quanto una certa

ambigui e non univoci a prescindere dal metodo di voto adottato e ciò implica che non esista un metodo di voto che rispecchi le preferenze in modo corretto e neutrale. Tutti i metodi «violano almeno un criterio ragionevole di equità o di coerenza» (Riker 1996).

Tornando al criterio di Borda, un primo problema è che l'esito dipende da come vengono attribuiti i pesi a ciascuna posizione nell'ordinamento. Consideriamo per esempio cinque votanti e tre alternative  $x$ ,  $y$ ,  $z$  ordinate come riportato nella tabella 3.

	3 votanti	2 votanti
Ordinamenti	$x$	$y$
	$y$	$z$
	$z$	$x$

*Tabella 3*

Se applichiamo il criterio di Borda, vince  $y$ .<sup>8</sup> Dal momento che  $z$  è la più sgradita in assoluto e non è preferita a  $y$  da nessun votante, potremmo pensare – erroneamente – di rimuoverla in quanto ininfluyente per la vittoria di  $y$ . In realtà, la presenza di  $z$  è determinante per la vittoria di  $y$ . Osserviamo nella tabella 4 come diventerebbero gli ordinamenti se togliessimo  $z$ .

	3 votanti	2 votanti
Ordinamenti	$x$	$y$
	$y$	$x$

*Tabella 4*

In questo caso vince  $x$ ,<sup>9</sup> e non più  $y$  come nell'esempio. Ciò dimostra che la distribuzione dei pesi non è affatto ininfluyente rispetto alla determinazione dell'esito.

Una seconda critica al metodo di Borda è che i votanti potrebbero essere tentati di comportarsi in modo strategico, ovvero di esprimere non la loro reale preferenza – giudicata troppo «debole» –, ma di votare per un'alternativa che, pur non essendo la sua prima scelta, è meno sgradita di altre e giudicata più «forte» (cfr. par. 7).

alternativa precede un'altra (cioè sono basati sull'intensità, e non sulla quantità). Per un approfondimento sui diversi metodi di voto, cfr. De Mucci (2009) e Riker (1996).

<sup>8</sup> Il calcolo è il seguente:  $x$  ottiene 11 punti (3 primi posti e 2 terzi posti, quindi  $3 \times 3 + 2 \times 1 = 9$ );  $y$  ottiene 12 punti (2 primi posti e 3 secondi posti, quindi  $2 \times 3 + 3 \times 2 = 12$ );  $z$  ottiene 7 punti (2 secondi posti e 3 terzi posti, quindi  $2 \times 2 + 3 \times 1 = 7$ ).

<sup>9</sup> Il calcolo è il seguente:  $x$  ottiene 8 punti (3 primi posti e 2 secondi posti, quindi  $3 \times 2 + 2 \times 1 = 8$ );  $y$  ottiene 7 punti (2 primi posti e 3 secondi posti, quindi  $2 \times 2 + 3 \times 1 = 7$ ).

### 3. Il teorema dell'impossibilità di Arrow

L'economista Kenneth Arrow, nel suo celebre saggio *Scelte sociali e valori individuali* del 1951 (Arrow 1977), ha elaborato un'estensione del paradosso del voto formulato da Condorcet: ciò che si verifica con RMS accade più in generale con *qualsiasi* metodo di aggregazione delle preferenze individuali. Il lavoro di Arrow prende le mosse dal suo interesse normativo per l'elaborazione di una funzione del benessere sociale che, sulla base dell'aggregazione delle preferenze individuali, permetta di stabilire un ordinamento sociale *razionale*, cioè completo e transitivo.<sup>10</sup>

Affinché una scelta collettiva risulti accettabile alla luce di un «liberalismo minimo», il teorema di Arrow richiede che la funzione soddisfi le seguenti condizioni di equità sociale:

- 1) *dominio non ristretto* (o *dominio universale*, condizione *U*): sono ammessi tutti gli ordinamenti individuali di preferenza, purché razionali;
- 2) *principio debole di Pareto* (condizione *P*): se tutti gli individui preferiscono l'alternativa  $x$  a  $y$ , allora anche nell'ordinamento sociale  $x$  dev'essere preferito a  $y$ ;
- 3) *indipendenza dalle alternative irrilevanti* (condizione *I*): la scelta tra  $x$  e  $y$  deve dipendere solo da queste alternative, non da altre;
- 4) *non dittatorialità* (condizione *D*): l'ordinamento sociale non deve coincidere sempre con quello di un certo individuo.

Il teorema dell'impossibilità di Arrow dimostra che non esiste alcuna regola di aggregazione di tre o più alternative che garantisca sempre una scelta collettiva *razionale* in grado di soddisfare al tempo stesso le condizioni *U*, *P*, *I*, *D*. Un evidente corollario è che se una scelta di gruppo soddisfa le condizioni *U*, *P*, *I*, allora questa scelta dev'essere o «dittatoriale» o irrazionale. Inoltre il teorema di Arrow è teoricamente invulnerabile, nel senso che l'unico modo per ottenere conclusioni diverse è quello di modificare le condizioni iniziali.

Infatti gli studiosi si sono mossi proprio in questa direzione. Alcuni, per esempio, hanno fatto notare che la condizione *U* appare irrealistica, in quanto in una comunità politica vi è solitamente un certo grado di condivisione nel giudicare le alternative e quindi il dominio della scelta è «naturalmente» ristretto (Black 1958). Altri hanno evidenziato che le condizioni *P* e *D* non sembrano sufficienti a garantire l'equità della procedura di scelta.<sup>11</sup> Altri ancora hanno

<sup>10</sup> Un ordinamento è *completo* se, date due alternative  $x$  e  $y$ , vale una delle seguenti relazioni di preferenza:  $x > y$ ,  $y > x$ ,  $x \sim y$ . Un ordinamento è *transitivo* se, date tre alternative  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , vale la seguente implicazione: se  $x \geq y$  e  $y \geq z$ , allora  $x \geq z$ .

<sup>11</sup> Infatti la condizione *P* esclude solamente che la scelta collettiva possa contraddire l'unanimità degli individui, ma permette che possa contraddire un'ampia maggioranza. La condizione *D* invece presenta due problemi: 1) «esclude che esista un individuo *sempre* soddisfatto della scelta collettiva,

contestato la condizione *I*, in quanto esprime una concezione ordinale dell'utilità: se invece si volesse misurare l'*intensità* con cui gli individui preferiscono l'alternativa  $x$  a  $y$  – secondo una concezione cardinale –, occorrerebbe considerare anche le altre opzioni (Arrow 1977). Infine l'economista indiano Amartya Sen ha criticato l'assioma della transitività dell'ordinamento sociale, provando a sostituirlo con la più debole condizione dell'aciccità, la quale però implica qualche forma di oligarchia (Sen 1970).

Il significato profondo del teorema dell'impossibilità di Arrow è che esiste un'insanabile tensione – un vero e proprio *trade-off* – fra coerenza logica ed equità sociale. Nessun meccanismo di aggregazione è neutrale e imparziale, nel senso che nessuna regola può rispecchiare perfettamente le preferenze individuali. È importante notare che «il teorema non afferma che *ogni* scelta collettiva è incoerente, ma che la coerenza della scelta collettiva non è garantita in tutte le situazioni» (Giannetti 2003, corsivo mio). Infine Sen, con una nota di ottimismo, sottolinea che il teorema di Arrow dovrebbe rafforzare l'impegno degli studiosi nell'analisi dei processi decisionali, e non portarli alla rassegnazione; in particolare i risultati di Arrow invitano a prestare maggiore attenzione alle istituzioni e ai valori delle comunità politiche (Sen 1999).<sup>12</sup>

#### 4. L'equilibrio nei contesti unidimensionali e il teorema dell'elettore mediano

Preso atto dei risultati appena illustrati, la teoria spaziale del voto ha provato a individuare quali condizioni rendono possibile la formazione di equilibri stabili. L'idea alla base di queste teorie è quella di rappresentare le preferenze dei votanti come punti nello «spazio» della scelta.

Sviluppando questa intuizione, negli anni '40 Duncan Black (1948; 1958) formulò il teorema del votante mediano, poi ripreso e reso celebre da Anthony Downs (1988). Il teorema indica il modo per trovare una soluzione stabile, ma richiede due condizioni:

- 1) lo spazio della scelta dev'essere *unidimensionale*, cioè i votanti devono esprimersi su una sola questione alla volta; ciò presuppone che gli attori condividano il criterio per disporre le proposte lungo un *continuum* (per esempio il livello di spesa pubblica o il classico asse sinistra-destra);
- 2) i votanti devono avere preferenze *unimodali*, cioè devono essere rappresentabili come curve a un solo punto di massimo (*single-peakedness*);

ma non vieta che qualcuno sia *quasi sempre* soddisfatto»; 2) «non distingue tra il potere di un individuo di determinare *volontariamente* il risultato della scelta collettiva e la coincidenza *casuale* delle sue preferenze con le scelte della società» (Martelli 1999, corsivi miei).

<sup>12</sup> Più in generale, Sen ravvisa nella correzione del modello dell'*homo oeconomicus* in senso «altruistico» una possibile via per ripensare la democrazia e i processi di scelta collettiva. Per un'ulteriore approfondimento, cfr. Sen (2006); Galeotti (1988).

ciò significa che gli attori ricavano tanta più utilità da una certa proposta quanto più essa si avvicina al punto ideale.

Ora possiamo enunciare il teorema del votante mediano: se 1) lo spazio della scelta è unidimensionale e 2) le preferenze dei votanti sono unimodali, allora la proposta mediana (cioè quella che divide a metà la distribuzione delle preferenze ottimali) è Condorcet-vincente e pertanto non può essere battuta da nessun'altra maggioranza.

Occorre notare che le due condizioni, per quanto apparentemente plausibili, sono particolarmente restrittive rispetto alla libertà di scelta dei votanti. La prima condizione – l'unidimensionalità – si scontra con il fatto che nella realtà le alternative sono descritte solitamente da più di una variabile. In questo caso, allora, diventa necessario considerare uno spazio multidimensionale (cfr. par. 5). La seconda condizione – l'unimodalità – esclude l'esistenza di votanti con preferenze bimodali, cioè che a un estremo preferiscono non l'alternativa più vicina, come sarebbe razionale aspettarsi, bensì quella più lontana: questa logica del «tutto o niente» – apparentemente irrazionale – potrebbe invece trovare una spiegazione se teniamo in considerazione più variabili.<sup>13</sup>

Un limite generale del teorema è il presupposto che tutti i votanti «sentano» i problemi allo stesso modo, quando in realtà gli individui non sono interessati allo stesso modo a tutte le alternative. Infatti gli individui spesso agiscono valutando l'*intensità* delle preferenze, e non l'ordine. Quindi talvolta il calcolo razionale «impone» di dare la priorità a una certa scelta, anche se questa non si trova al primo posto nell'ordinamento di preferenza: questa osservazione evidentemente apre le porte al voto di scambio (cfr. par. 8).

### *5. L'equilibrio nei contesti multidimensionali e il teorema del caos*

Come anticipato alla fine del paragrafo precedente, nella realtà gli individui si trovano spesso a dover decidere collettivamente tenendo conto di più variabili insieme, quindi è necessario rappresentare i punti ideali dei votanti in uno spazio a  $n$ -dimensioni. In questo contesto però è molto più difficile, rispetto allo spazio unidimensionale, trovare un equilibrio stabile.

Il teorema di Plott (1967) – una generalizzazione del teorema del votante mediano nello spazio multidimensionale – definisce a quali condizioni è possibile

<sup>13</sup> Per esempio, rispetto al finanziamento della difesa, un votante potrebbe preferire un esercito forte a uno debole, ma anche uno debole a uno intermedio. Il suo ragionamento potrebbe essere questo: «meglio di tutto sarebbe assicurare una forte difesa nazionale costituita da un esercito volontario, ma in seconda istanza è meglio il disarmo totale, evitando a molti l'obbligo della leva, piuttosto che spendere anche poche risorse per un esercito di coscritti, largamente inadatto alla guerra moderna» (Martelli 1999).

giungere a un esito che non possa essere «ribaltato» da nessun'altra maggioranza. Queste condizioni sono state poi ulteriormente generalizzate da Davis, DeGroot, Hinich (1972), i quali hanno dimostrato che un punto mediano in tutte le direzioni<sup>14</sup> è un equilibrio stabile, cioè è un vincitore di Condorcet. In tutti i casi in cui questo punto non esista, RMS seleziona esiti instabili, che possono essere contraddetti da una maggioranza diversa in una successiva votazione.

Il maggior risultato dell'approccio spaziale è il teorema del caos (McKelvey 1976; Schofield 1978): se non esiste un punto mediano in tutte le direzioni e se, quindi, si presenta il fenomeno delle maggioranze cicliche, è possibile far vincere – provvisoriamente – qualsiasi proposta, creando così un «caos decisionale». Per esempio, dati due punti qualsiasi  $P_1$  e  $P_2$ , è possibile stabilire una serie di votazioni che porta da  $P_1$  a  $P_2$ . Questa eventualità può essere abilmente sfruttata da chi detiene il potere di stabilire l'ordine del giorno – l'*agenda setter* – per giungere a un risultato finale che gli sia gradito (cfr. par. 6).

## 6. Il controllo dell'agenda

In precedenza abbiamo già accennato al controllo dell'agenda, al voto strategico e al voto di scambio. Questi sono tre casi di manipolazione del voto, che consiste nell'attuazione di certi comportamenti con lo scopo di «produrre esiti vantaggiosi per qualcuno o quanto meno diversi da quelli che si sarebbero prodotti in assenza di manipolazione» (Riker 1996). Il voto può essere manipolato in due modi: 1) se uno dei votanti detiene il controllo dell'agenda, potrebbe manipolare gli esiti stabilendo di votare le alternative in un certo ordine o decidendo quali proposte ammettere al voto;<sup>15</sup> 2) chi invece non ha il potere d'agenda può manipolare il voto esprimendo preferenze false, cioè con un voto strategico o un voto di scambio.

Gordon Tullock (1981) ha individuato proprio nel voto di scambio il meccanismo che riuscirebbe a spiegare come mai, nonostante le previsioni del teorema del caos, nei contesti reali si possa arrivare non di rado a una certa stabilità delle scelte collettive. Come vedremo, però, questa pratica non riesce a fornire una risposta del tutto soddisfacente (cfr. par. 8). La spiegazione va piuttosto ricercata nel primo tipo di manipolazione – il controllo dell'agenda –, e più in generale in una serie di ulteriori regole che integrano RMS.

In primo luogo, l'*agenda setter* può semplicemente bloccare il ciclo potenzialmente infinito delle votazioni troncandolo quando più lo ritiene

<sup>14</sup> «Un punto  $x$  è un punto mediano in tutte le direzioni se ogni retta che passa per  $x$  divide i punti ideali di tutti gli attori in modo tale che una maggioranza di essi si colloca sia da una parte della retta sia dall'altra, comprendendo i punti ideali che si collocano sulla retta stessa» (Giannetti 2003).

<sup>15</sup> Per un approfondimento sul controllo dell'agenda, cfr. Falocco (2006).

opportuno, rendendo così definitivo un risultato che altrimenti sarebbe stato solo provvisorio. In secondo luogo, se l'*agenda setter* ha il potere di stabilire in quale ordine vengono votate le proposte e di vietare la riproposizione di quelle già battute, allora può fissare una serie di votazioni tale da garantirgli un determinato esito, che potrebbe anche coincidere con il suo esito preferito (questa possibilità è garantita dal teorema del caos).

Consideriamo per esempio la precedente tabella 1. Ipotizziamo che  $C$  sia l'*agenda setter* e che voglia ottenere il suo risultato preferito  $z$ . Per raggiungere il suo scopo, egli potrebbe stabilire di mettere ai voti prima le alternative  $x$  e  $y$ , e poi quella uscita vincente dal primo confronto e  $z$ . Infatti, supponendo che tutti i votanti si esprimano sinceramente, egli prevede che nel primo confronto fra  $x$  e  $y$  risulti vincente  $x$ , e poi nel secondo confronto fra  $x$  e  $z$  risulti vincente  $z$ , ovvero la sua alternativa preferita. Da notare che questo esito dipende solo dalla scelta di quali mozioni confrontare per prime: per esempio, se inizialmente si fossero poste in votazione  $x$  e  $z$ , alla fine del secondo confronto avrebbe vinto  $y$ , e non  $z$ .

In terzo luogo, se lo spazio della scelta è bidimensionale, l'*agenda setter* può proporre di votare su una dimensione alla volta (*issue by issue voting*), cioè di votare prima sulle questioni relative a una dimensione e poi su quelle relative all'altra. Per esempio, nel caso in cui un parlamento debba decidere se stanziare 10 milioni per l'istruzione, 20 milioni per la sanità o 30 milioni per la difesa, egli potrebbe stabilire di votare prima sull'ammontare della spesa (10, 20 o 30 milioni) e poi sul settore di destinazione (istruzione, sanità o difesa).<sup>16</sup>

## 7. Il voto strategico

L'*agenda setter* ha la possibilità di condizionare l'esito delle votazioni solo se tutti i votanti esprimono le loro *vere* preferenze. Ma qualcuno potrebbe anche decidere, in seguito a un calcolo razionale, di giocare d'anticipo rispetto agli altri, ovvero di votare in modo strategico. In questo caso il votante non esprime le sue preferenze in modo «sincero», cioè non vota per la sua alternativa preferita, bensì per un'altra mozione che gli consenta – tenendo conto del comportamento altrettanto razionale degli altri votanti – di raggiungere l'esito migliore *possibile* o quantomeno di evitare l'esito peggiore.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Questo tipo di soluzione basata sulla «specializzazione del lavoro» è largamente adottata nelle assemblee legislative, dove il lavoro parlamentare è diviso e distribuito in varie commissioni, cioè sotto-gruppi di legislatori distinti per materia. Così possiamo pensare a ciascuna commissione come a uno spazio unidimensionale (anche se questa semplificazione è piuttosto controversa).

<sup>17</sup> È opportuno ricordare anche due tipi particolari di voto strategico, i cosiddetti *saving amendments* e *killing amendments*, che sono emendamenti presentati rispettivamente per «salvare» o bloccare una proposta di legge. Per un approfondimento, cfr. Giannetti (2003).

Inoltre è stato dimostrato che *tutte* le procedure di voto non dittatoriali con tre o più alternative sono manipolabili, cioè offrono incentivi al voto strategico (Gibbard 1973; Satterthwaite 1975). Ciò significa che «il voto strategico rende oscuro il significato di *tutte* le scelte sociali», dal momento che «non possiamo mai sapere, di un particolare esito, se e in che misura esso sia dovuto al voto strategico» (Riker 1996, corsivo mio).

Se l'ordine delle votazioni è noto e gli ordinamenti di preferenza dei votanti sono conosciuti, è possibile comportarsi in modo strategico per cercare di annullare il potere d'agenda.<sup>18</sup> Consideriamo ancora la tabella 1 e supponiamo che l'ordine delle votazioni imposto dall'*agenda setter* preveda sempre di mettere ai voti prima le alternative  $x$  e  $y$ , e poi quella uscita vincente dal primo confronto e  $z$  (cfr. par. 6). Sappiamo già che in questo caso, se tutti votano sinceramente,  $z$  risulta vincente. In questo caso al votante  $A$  converrebbe comportarsi in modo strategico per cercare di evitare  $z$ , che rappresenta l'esito peggiore per lui. Allora  $A$  nel primo confronto fra  $x$  e  $y$  potrebbe votare strategicamente  $y$  (anziché  $x$ ), facendola vincere, e poi nel secondo confronto fra  $y$  e  $z$  potrebbe tornare a votare la sua vera preferenza  $y$ , decretandone così la vittoria definitiva.

Analizziamo ora un episodio storico realmente accaduto in cui il comportamento strategico degli attori riuscì a bloccare i tentativi dell'*agenda setter* di manipolare il voto. Nel 108 d.C. Plinio il Giovane presiedeva il senato romano, che doveva esprimersi sull'eventuale pena da comminare a dei liberti accusati di aver ucciso il loro padrone.<sup>19</sup> I senatori favorevoli all'assoluzione – fra i quali lo stesso Plinio – erano i più numerosi (gruppo  $A$ ), ma non raggiungevano la maggioranza assoluta, altri senatori erano per la condanna all'esilio (gruppo  $E$ ) e altri ancora per la condanna a morte (gruppo  $M$ ).

Plinio sapeva che l'assoluzione non avrebbe avuto alcuna possibilità di vittoria se avesse adottato – come da consuetudine – una procedura *binaria*, mettendo ai voti con la RMS prima l'innocenza o la colpevolezza degli accusati, e poi, in caso di colpevolezza, la condanna all'esilio o la condanna a morte. Con questa procedura, nel primo confronto avrebbe vinto la colpevolezza (votata da  $E$  e  $M$ ) e nel secondo avrebbe vinto la condanna all'esilio (votata da  $A$  e  $E$ ).

Plinio allora, interessato alla vittoria dell'assoluzione, impose una procedura *ternaria*, cioè una votazione a maggioranza relativa, che prevedeva di confrontare contemporaneamente tutte e tre le alternative. Il suo ragionamento era basato sul presupposto che  $M$  avrebbe votato coerentemente per la condanna a morte. Avendo intuito il «piano» di Plinio,  $M$  giocò d'anticipo e votò strategicamente per l'esilio (la sua seconda scelta), perché aveva capito che, se invece avesse votato

<sup>18</sup> Da notare però che, se tutti votano strategicamente, si perde il valore strategico del voto, cioè l'effetto sperato da ogni votante si annulla a causa del comportamento strategico altrui.

<sup>19</sup> L'episodio è riportato e approfondito in Riker (1989).

sinceramente per la condanna a morte, sarebbe prevalsa l'assoluzione (il suo esito peggiore).

### 8. Il voto di scambio

Il voto di scambio – il cosiddetto *logrolling* – consiste in un accordo tra votanti del tipo *do ut des* finalizzato all'approvazione di proposte di reciproco interesse. Possiamo interpretare lo scambio di voti come una versione estrema del voto strategico, infatti non è altro che «un voto strategico coordinato su due o più questioni» (Riker 1996). Più in particolare, «ciascun attore riceve il sostegno sulla sua alternativa preferita da altri attori che votano in modo contrario alle loro vere preferenze; ciò in cambio di analogo sostegno (cioè votando strategicamente) sulla loro alternativa preferita» (Riker 1996). L'equilibrio che si genera in questo «mercato» dei voti è sì indotto dalle preferenze individuali, ma non dal loro ordine, bensì dalla loro diversa *intensità*.<sup>20</sup>

Consideriamo per esempio tre votanti *A*, *B*, *C* e due proposte *x* e *y*, ciascuna delle quali fornisce le utilità riportate nella tabella 5.<sup>21</sup>

	Votante A	Votante B	Votante C
<i>x</i>	-2	10	-6
<i>y</i>	-4	-8	12

Tabella 5

La scelta ideale di *A* è votare contro entrambe le proposte, quella di *B* è votare solo per *x* e quella di *C* è votare solo per *y*. Ipotizziamo che le due proposte vengano votate separatamente con RMS e che non avvenga alcuno scambio di voti. In questo caso vengono respinte entrambe le proposte: *A* e *C* votano contro *x*; *A* e *B* votano contro *y*. Se invece *B* promettesse a *C* di votare per *y* e viceversa *C* promettesse a *B* di votare per *x*, passerebbero entrambe le proposte.

È evidente che questo genere di scambi può avvenire solo alla condizione che la distribuzione delle intensità non sia uniforme, ovvero che in seguito allo scambio di voti si verifichi un aumento dell'utilità degli attori che ricorrono al voto di scambio. Inoltre, se da una parte è vero che il voto di scambio riduce il numero di individui scontenti, dall'altra non è detto che ciò si traduca necessariamente in un aumento dell'utilità sociale. Infatti i costi delle scelte

<sup>20</sup> Ciò può contribuire a spiegare il fenomeno delle cosiddette «minoranze intense», che sono formate da individui molto interessati alle questioni su cui le loro preferenze sono di minoranza, mentre sono poco interessati alle questioni su cui le loro preferenze sono di maggioranza. Dal momento che la regola maggioritaria considera allo stesso modo intensità che in realtà sono diseguali, le minoranze intense spesso contestano il principio maggioritario. Per un approfondimento, cfr. Sartori (2016).

<sup>21</sup> L'esempio è tratto da Falocco (2006).

approvate vengono «scaricati» tutti sulle minoranze, e questi costi potrebbero essere anche superiori all'utilità guadagnata dalla maggioranza.

Come abbiamo visto nell'esempio precedente, può verificarsi un voto di scambio fra *B* e *C*. Ma può anche capitare – sempre con riferimento alla tabella 5 – che *A*, il quale giudica *x* meno dannosa rispetto a *y* (e comunque ritiene preferibile che passi una sola proposta anziché due), prometta a *B* di votare *x*. Ora a *B* converrebbe far approvare la sua proposta preferita con i voti di *A*, evitando di doversi accordare con *C*. Ma a questo punto *C*, che vuole evitare che venga approvata la sola proposta *x*, potrebbe accordarsi con *A* per non far passare alcuna proposta. E di nuovo *B* potrebbe riproporre l'accordo con *C*, visto che entrambi ritengono preferibile approvare entrambe le proposte piuttosto che nessuna delle due. Il ragionamento appena illustrato dimostra che – contrariamente a quanto riteneva Tullock (1981) – il voto di scambio non riesce sempre a scongiurare il pericolo delle maggioranze cicliche.

Infine segnalo due ulteriori problemi del voto di scambio. Innanzitutto, se lo scambio non avviene in contemporanea ed è informale (cioè non prevede un meccanismo di sanzioni), vi è il rischio di defezione da parte di chi ha già «incassato» il voto della controparte e quindi non ha alcun incentivo a ricambiare. Vi è poi la possibilità che qualcuno provi strategicamente ad «alzare la posta»: se un attore trae vantaggio dall'approvazione di entrambe le proposte *x* e *y*, egli potrebbe nascondere l'utilità che ricava da *x* e chiedere, in cambio del suo voto favorevole a *x*, che venga sostenuta la proposta *y*, in modo da far approvare entrambe le proposte. Ovviamente, se tutti gli attori agiscono in questo modo, diventa impossibile individuare un esito chiaro.

## 9. Il significato della democrazia

Fra gli studiosi che per primi hanno approfondito il legame – non tecnico, ma filosofico – tra TSS e teoria democratica vi è senz'altro William Riker. Nel suo saggio del 1982 *Liberalismo contro populismo* (Riker 1996), infatti, egli si chiede se, alla luce di TSS, il voto – il mezzo democratico per eccellenza – consenta di realizzare l'ideale democratico. Sarà quindi opportuno ripercorrere l'analisi del politologo americano.

Secondo Riker, la democrazia può essere concepita in due modi, che però sono legati inscindibilmente tra loro: da una parte la democrazia è un ideale, dall'altra essa è anche un metodo. L'*ideale* è l'autorealizzazione (cioè la realizzazione delle proprie potenzialità) e l'autostima (cioè il senso della propria dignità); il *metodo* è la partecipazione – in condizioni di libertà e uguaglianza – alla vita politica della propria comunità. Se è vero che per la teoria democratica «i fini democratici possono essere conseguiti tramite mezzi democratici» (Riker 1996), allora TSS

può essere un valido strumento analitico per stabilire se questa connessione mezzi-fini sia verificata o no, ovvero se la democrazia possa mantenere ciò che promette.

Riker ricava empiricamente tre caratteristiche su cui si basa la democrazia, intesa sia come ideale sia come metodo: partecipazione, libertà e eguaglianza. I tre elementi sono tutti «mezzi per rendere il voto efficace in pratica e politicamente significativo», inoltre essi sono anche «estensioni ed elaborazioni morali degli elementi del metodo che fanno funzionare il voto» (Riker 1996). Come si può notare, il voto è un aspetto centrale sia della democrazia sia della scelta collettiva.

Vediamo più nel dettaglio le tre componenti della democrazia:

- 1) la *partecipazione* è sia un mezzo per evitare l'arbitrarietà dei governi, sia un fine in sé, in quanto la partecipazione rende i cittadini responsabili e in grado di autodeterminarsi;
- 2) la *libertà* è sia un mezzo per rendere efficace la partecipazione politica e il voto, sia un fine in sé, in quanto la libertà permette l'autodeterminazione e l'autostima;
- 3) l'*eguaglianza* è sia un mezzo per rendere significativo il voto, sia un fine in sé, in quanto permette l'autodeterminazione e la cooperazione con gli altri, inoltre facilita l'autostima e l'autorealizzazione.

In sintesi, tanto i tre elementi della democrazia quanto la democrazia stessa nel suo complesso sono sia un metodo sia un ideale. Inoltre il voto è un elemento fondamentale tanto di TSS quanto del metodo e dell'ideale democratico.

## 10. *Voto liberale e voto populista*

A questo punto, Riker individua all'interno della teoria democratica due modi diversi di interpretare il voto: da una parte l'interpretazione *liberale* (di seguito, VL), ispirata allo statunitense James Madison, dall'altra l'interpretazione *populista* (di seguito, VP), ispirata al francese Jean-Jacques Rousseau. Questa bipartizione sarà centrale – come vedremo – nell'argomentazione proposta dall'autore per tentare di salvare almeno una delle due concezioni.

Secondo VL, il voto serve semplicemente a controllare i politici al governo. Madison individuò due condizioni per definire una democrazia: 1) il governo deve derivare i suoi poteri – direttamente o indirettamente – dal popolo (condizione necessaria, che garantisce la partecipazione e l'uguaglianza); 2) il governo dev'essere selezionato tramite le elezioni e deve rimanere in carica per un periodo limitato di tempo (condizione sufficiente, che garantisce la libertà). Per Madison, in particolare, la libertà è al sicuro nella misura in cui possono essere rimossi alle successive elezioni quei governanti che minacciano la libertà (sia

quella dei cittadini nel loro complesso sia quella delle minoranze) o che più semplicemente non sono in grado di attuare efficacemente ciò che hanno promesso ai cittadini. Sottolineo un punto cruciale nell'analisi di Riker: per VL è sufficiente che la rimozione sia *possibile*, non che si verifichi effettivamente.

Rispetto a entrambi i problemi appena evidenziati – le minacce alla libertà dei cittadini da parte dei governanti e l'incapacità di questi ultimi di adempiere al loro incarico con successo –, i liberali (ma anche i populistici) vedono una soluzione – l'unica – in elezioni da tenersi periodicamente. Il presupposto è che i politici, nella speranza di essere rieletti, cerchino di rappresentare al meglio l'elettorato e senza abusare del loro potere contro i cittadini. Per evitare la tirannia della maggioranza contro le minoranze, Madison confidava, oltre che nel voto, anche nella costitutiva eterogeneità dell'elettorato: questo ulteriore presupposto dovrebbe rendere impossibile l'aggregazione di una maggioranza così forte da riuscire a durare stabilmente nel tempo.

Secondo VP, invece, esiste una volontà popolare – la volontà generale di Rousseau – e la libertà consiste nell'obbedire a questa volontà, che si manifesta tramite il voto. Pertanto, i populistici non temono il comportamento degli eletti, in quanto incarnano esattamente la volontà popolare. Il cittadino è libero nella misura in cui partecipa alla sovranità, e quindi le leggi create dalla volontà popolare devono essere rispettate in quanto frutto di una libera decisione. Questa volontà infallibile deriva semplicemente dalla somma dei voti espressi da ciascun cittadino, che però nell'atto del voto deve considerare solo l'interesse comune, non quello personale (altrimenti si otterrebbe solo la volontà di tutti, non la volontà generale).

Possiamo ora evidenziare le differenze che Riker riscontra tra VL e VP. Secondo VL, l'attività del governo non coincide con la libertà, in quanto essa deriva piuttosto dalle elezioni e dalla durata limitata del mandato. Secondo VP, invece, l'attività del governo coincide con la libertà, perché questa è il risultato della partecipazione al voto. La contrapposizione tra VL e VP non può essere ridotta a quella tradizionale fra libertà negativa e libertà positiva proposta da Isaiah Berlin (1989), né a quella fra sovranità popolare e principio maggioritario da una parte e governo limitato e rispettoso delle minoranze dall'altra. L'autore individua la vera differenza tra VL e VP nel fatto che in VP «le opinioni della maggioranza sono necessariamente giuste e devono essere rispettate, poiché la volontà del popolo è la libertà del popolo», mentre in VL «questa magica identificazione non sussiste. L'esito del voto è semplicemente una decisione senza alcuna particolare qualità morale» (Riker 1996).

### 11. La «contorta» sopravvivenza del liberalismo

Riker è consapevole che, alla luce di TSS e della manipolabilità delle scelte collettive, è chiaro che il voto di per sé non ha un particolare significato, nel senso che nessun metodo di voto riflette fedelmente le preferenze individuali ed è immune ai tentativi di manipolazione. Secondo l'autore, allora, l'incoerenza delle scelte sociali non è compatibile con VP: «il populismo fallisce (...) non perché moralmente sbagliato, ma semplicemente perché vuoto» (Riker 1996). Se la volontà popolare è quantomeno poco evidente, com'è possibile sostenere VP, che si basa proprio sul riconoscimento della volontà del popolo? E di conseguenza com'è possibile pretendere di «liberare» il popolo realizzando la sua volontà?

Scartata la possibilità di VP, non rimane che VL: se anche VL dovesse risultare insostenibile, allora sarebbe la democrazia nel suo complesso a fallire. Dobbiamo quindi chiederci se esiste un metodo di voto che funzioni rispettando VL, il quale «non richiede che il voto produca una manifestazione della volontà popolare chiara, coerente e dotata di senso. Richiede soltanto che il voto produca un risultato decisivo: che il tale candidato o partito sia mantenuto in carica o rimosso» (Riker 1996). Per verificare se un qualsiasi metodo di voto ( $m$ ) sia adeguato rispetto a VL, occorre confrontare  $m$  con un ipotetico metodo di aggregazione imparziale ( $m'$ ), che impiegheremo solo come standard di riferimento:

- 1) se con  $m$  viene rieletto un candidato che per  $m'$  non risulta sgradito a un numero di elettori tale da essere rimosso, allora  $m$  è adeguato;
- 2) se con  $m$  viene sostituito un candidato che per  $m'$  risulta sgradito a un numero di elettori tale da essere rimosso, allora  $m$  è adeguato;
- 3) se con  $m$  viene sostituito un candidato che per  $m'$  non risulta sgradito a un numero di elettori tale da essere rimosso, ci potremmo chiedere se  $m$  sia adeguato: ma VL richiede solo che sia possibile *rimuovere un candidato sgradito*, non che un candidato apprezzato debba rimanere in carica, in quanto dobbiamo aspettarci che a volte un candidato apprezzato possa essere sostituito da  $m$  per «errore»;
- 4) se con  $m$  viene rieletto un candidato che per  $m'$  risulta sgradito a un numero di elettori tale da essere rimosso, ci potremmo chiedere se  $m$  sia adeguato: ma VL richiede solo che sia *possibile* rimuovere un candidato sgradito, non che questa sostituzione avvenga effettivamente, in quanto dobbiamo aspettarci che a volte gli elettori non siano sufficientemente informati o che siano manipolati.

A questo punto Riker procede a reinterpretare in senso liberale le tre componenti della democrazia viste in precedenza:

- 1) la *partecipazione* è un veto a certe decisioni dei governanti, nel senso che essi, nella speranza di essere rieletti, si asterranno da determinati comportamenti ritenuti presumibilmente sgraditi dagli elettori;
- 2) la *libertà* deriva dal veto appena menzionato, che garantisce ai cittadini protezione dagli abusi del governo e della maggioranza;
- 3) l'*eguaglianza* consiste nell'eguale possibilità degli elettori di esercitare il veto, cioè nelle stesse possibilità di limitare il potere rimuovendo e sostituendo i governanti sgraditi.

In conclusione, l'autore si domanda se VL e VP siano compatibili tra loro. Infatti, potrebbe anche darsi il caso che le elezioni assicurino la rimozione dei governanti sgraditi (come richiede VL) e che, inoltre, il voto consenta di far emergere la volontà popolare (come richiede VP). Questa eventualità, di per sé, sarebbe accettabile anche per VL, per il quale non vi sarebbe alcun problema nella possibilità che – almeno qualche volta – il voto possa effettivamente esprimere le reali preferenze degli elettori. Tuttavia Riker sostiene che VL e VP non sono compatibili tra loro, dal momento che «per realizzare gli ideali populistici è necessario eliminare i vincoli costituzionali di fatto associati con il liberalismo» (Riker 1996).

Riassumendo, per Riker solo VL riesce a «salvare» la democrazia. Questo è possibile perché VL, in conformità con i principi dell'individualismo metodologico, non richiede che la società nel suo complesso esprima una volontà popolare (infatti solo gli individui pensano, scelgono e votano). Di conseguenza, VL accetta che le elezioni non esplicitino una chiara scelta collettiva, perché l'importante è piuttosto che le procedure di voto permettano – almeno qualche volta – di sostituire i governanti sgraditi, e quindi «il liberalismo sopravvive, anche se in modo curioso e contorto» (Riker 1996).

## 12. *La confutazione delle tesi di Riker*

Mi sembra che le argomentazioni di Riker presentino diverse criticità da un punto di vista metodologico. Da una parte, VL viene inizialmente difeso sul piano procedurale, ma le argomentazioni non risultano decisive; successivamente l'autore, nel tentativo di trovare delle giustificazioni più consistenti, scivola sul piano consequenzialista. Dall'altra, però, l'autore non tiene conto di possibili giustificazioni non procedurali di VP, e per questo la sua confutazione risulta eccessivamente facile.

Iniziamo con i problemi relativi alla giustificazione di VL. La tesi di Riker è che solo VL sopravvive all'incoerenza delle scelte sociali in quanto garantisce la possibilità di rimuovere gli eletti invisi agli elettori, infatti VL «richiede soltanto che il voto produca un risultato decisivo: che il tale candidato o partito sia mantenuto in carica o rimosso» (Riker 1996). Il problema è che, se così definito,

VL non è in grado di spiegare perché proprio le elezioni dovrebbero essere preferite rispetto ad altre soluzioni che ugualmente potrebbero condurre – almeno qualche volta – alla sostituzione dei politici sgraditi, per esempio «omicidi casuali, bombardamenti selezionati, minacce di rivoluzioni e colpi di stato militari» (Cohen 1986, trad. mia) o più semplicemente il lancio di una moneta.

Scriva ancora l'autore: «il timore dei liberali è che la forza del governo possa essere utilizzata dagli eletti contro gli interessi dei cittadini; la speranza dei liberali è che i politici in carica si astengano da tale comportamento per paura delle elezioni successive» (Riker 1996). Ma com'è possibile che i governanti abbiano incentivi a non contraddire gli elettori, se in ogni caso non è possibile interpretare l'eventuale sostituzione come il riflesso dell'insoddisfazione degli elettori? Quale fattore dovrebbe spingere un politico a rispettare la libertà dei cittadini piuttosto che a violarla? D'altra parte, è l'autore stesso a evidenziare – quando deve spiegare perché un candidato apprezzato possa essere erroneamente sostituito – che non vi è un chiaro nesso causale tra il comportamento dei governanti e la paura delle elezioni. Egli afferma, infatti, che un politico può anche rinunciare ad «ascoltare» la volontà popolare «perché sa per esperienza che la sconfitta elettorale può essere casuale» (Riker 1996).

Di fatto, l'autore riesce a fornire una giustificazione plausibile di VL solo passando dal piano procedurale a quello consequenzialista. Inizialmente prova a giustificare VL sostenendo che è l'unica interpretazione della democrazia in grado di sopravvivere a TSS, ma poi riesce a fornire una giustificazione realmente consistente solo appellandosi al fatto che le istituzioni liberali – le elezioni, ma anche la divisione dei poteri e il *check and balance* – sono le uniche capaci di porre un argine a possibili derive tiranniche.

Un ulteriore problema, alla luce di quanto appena detto, è che questi vincoli costituzionali sono associati al liberalismo – per ammissione dell'autore stesso – solo «di fatto» e come «accidente storico, dovuto al fatto che la democrazia liberale si è evoluta a partire dall'imposizione di vincoli costituzionali alle monarchie» (Riker 1996). Quindi sembrerebbe che il liberalismo non sia fondato teoricamente, ma sia solo il risultato fortuito di alcune particolari circostanze storiche.<sup>22</sup> Inoltre mi sembra che neanche le istituzioni liberali siano di per sé capaci di impedire la formazione di maggioranze tiranniche, le quali in ultima istanza sono scongiurate piuttosto dal presupposto (di derivazione esplicitamente madisoniana) che l'elettorato sia costitutivamente eterogeneo e che quindi ciò impedisca alle maggioranze tiranniche di consolidarsi nel tempo.

Passiamo ora alle questioni relative alla confutazione di VP. Come anticipato, il problema principale è che Riker ignora le teorie che giustificano il populismo

<sup>22</sup> Per una più complessiva critica al liberalismo condotta a partire dai suoi presupposti metafisici, cfr. De Anna (2012).

seguendo una via non procedurale, le quali evidentemente non sarebbero intaccate da TSS. In questo senso, un populista potrebbe difendere la sua posizione sostenendo almeno una tra queste tre posizioni: 1) la volontà generale potrebbe esistere in certi ambiti, ma non necessariamente in tutti; 2) se le procedure di voto sono necessarie per far emergere la volontà generale, questa potrebbe non essere una soltanto (evidentemente però l'ambiguità dei risultati non dev'essere eccessiva); 3) non è necessario che la volontà generale possa emergere solo tramite le procedure di voto (Coleman, Ferejohn 1986).

Due esempi classici di quest'ultima posizione sono le teorie di Bentham e del già citato Rousseau. Il filosofo inglese faceva discendere la scelta collettiva esclusivamente dal principio di massimizzazione dell'utilità, che era indipendente dalle preferenze espresse dagli individui. Allo stesso modo, persino il ginevrino ammetteva che i cittadini, per vari motivi (la scarsità di informazioni, il prevalere di interessi personali, la formazione di fazioni ecc.), potessero votare in modo non corretto, originando così la volontà di tutti, ma non la vera volontà generale (che in quanto tale rimane infallibile).

In tempi più recenti, una difesa non procedurale è stata proposta da Miller (1992): secondo questo studioso, TSS dovrebbe suggerire un'interpretazione della democrazia in senso deliberativo.<sup>23</sup> In questa teoria, le preferenze non sono esogene, ma nascono e possono modificarsi nel corso di una discussione pubblica. Grazie al dibattito, la gamma delle possibili alternative si restringe senza l'intervento di un «dittatore» e così le scelte sociali diventano coerenti.

Un'altra importante proposta è quella del cosiddetto «populismo epistemico»,<sup>24</sup> che si basa su tre elementi: 1) uno standard di riferimento – un concetto condiviso di giustizia o bene comune – per stabilire quali sono le decisioni corrette, indipendentemente dalle preferenze espresse nel voto; 2) un'interpretazione cognitiva del voto, secondo la quale il voto non esprime preferenze personali, ma credenze che si possono definire vere o false sulla base dello standard di riferimento; 3) un'interpretazione del processo decisionale come un graduale perfezionamento delle credenze fino alla formazione di un giudizio comune (Cohen 1986). Se concepiamo il voto come un processo deliberativo, questo potrebbe essere un modo razionale – ma naturalmente imperfetto – per realizzare il bene comune.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Per un approfondimento sulla democrazia deliberativa, cfr. Parietti (2013); Floridia (2017).

<sup>24</sup> Per un approfondimento sul populismo epistemico, cfr. Coleman, Ferejohn (1986); Cohen (1986); Origi (2021).

<sup>25</sup> In generale sul ruolo dell'ignoranza e dell'irrazionalità nei fenomeni politici, cfr. Brennan (2018); Giacomini (2016); Somin (2015).

## Conclusioni

Nella prima parte del presente lavoro ho esposto i principali risultati di TSS. Il paradosso di Condorcet consiste nella possibilità che nel processo di aggregazione delle preferenze individuali si produca il fenomeno delle maggioranze cicliche, in cui è impossibile individuare una soluzione stabile. Poi confrontando due diverse procedure di voto ho dimostrato che, a parità di ordinamenti di preferenza, metodi diversi producono esiti diversi, e quindi è possibile che dall'aggregazione emergano soluzioni ambigue e non univoche. Infine il teorema dell'impossibilità di Arrow segnala che vi è un'incompatibilità fra coerenza logica ed equità sociale della scelta collettiva.

Nella seconda parte ho introdotto la teoria spaziale del voto, la cui idea fondamentale è quella di rappresentare le preferenze dei votanti come punti nello spazio della scelta. Se questo spazio è unidimensionale e se le curve di utilità degli attori presentano un solo punto di massimo, allora il teorema del votante mediano sostiene che l'alternativa corrispondente alla mediana è Condorcet-vincente. Se invece lo spazio della scelta è multidimensionale – come avviene nella realtà empirica –, diventa molto più difficile trovare una soluzione stabile (teorema di Plott), infatti nella maggior parte dei casi l'aggregazione delle preferenze individuali dà origine a soluzioni che possono essere battute da un'altra maggioranza. Se si presenta il fenomeno delle maggioranze cicliche, il teorema del caos dimostra che è possibile stabilire un ordine di votazioni tale da far vincere – provvisoriamente – qualsiasi proposta.

Nella terza parte ho esaminato i contesti reali di voto, in cui il raggiungimento di una soluzione stabile è spesso ottenuto riconoscendo all'*agenda setter* alcuni poteri che gli consentono di stabilire ulteriori regole oltre a RMS, per esempio può decidere in quale ordine debbano essere votate le proposte. In altri casi, invece, è possibile ricorrere al voto strategico (di cui il voto di scambio è un caso estremo), che si basa sulla possibilità di non esprimere le vere preferenze: in questo modo egli cerca di ottenere razionalmente il miglior risultato possibile, rinunciando a quello migliore in assoluto.

Nella quarta parte ho considerato la proposta di Riker relativa alle implicazioni di TSS per la teoria democratica. Secondo l'autore, TSS mette in crisi solo VP, basato sulla realizzazione della volontà popolare emersa dal voto, ma non VL, secondo la quale è sufficiente che il voto permetta la rimozione dei governanti sgraditi agli elettori. Infine ho proposto una possibile confutazione delle tesi di Riker. Egli in un primo momento tenta di difendere il liberalismo da un punto di vista procedurale, ma questa difesa non risulta convincente, tanto che alla fine deve passare al piano consequenzialista: le istituzioni liberali non sono giustificate perché considerate le sole in grado di sopravvivere a TSS – come sembrava all'inizio –, ma in quanto sono le uniche capaci di evitare la formazione

di maggioranze tiranniche. Dall'altra parte, invece, il populismo è definito in termini esclusivamente procedurali, senza considerare altre possibili giustificazioni di tipo non procedurale (per esempio la democrazia deliberativa e il populismo epistemico), e quindi non riesce a dimostrare l'insostenibilità del populismo *tout court*.

Nonostante le critiche rivolte alle tesi contenute nel saggio *Liberalismo contro populismo*, Riker ha avuto l'indubbio merito di aver segnalato per primo la necessità di confrontare i risultati di TSS con le promesse della democrazia. Ciò ha poi suscitato un interessante dibattito intorno alle conseguenze filosofiche di questo confronto, dibattito che andrebbe ulteriormente approfondito.

Dalla confutazione delle tesi di Riker emergono due conclusioni. In primo luogo, una difesa della democrazia su basi esclusivamente procedurali non è sostenibile alla luce di TSS, la quale dimostra che i meccanismi di voto sono gravati da problemi tali da rendere impossibile giustificare la teoria democratica facendo appello a certe presunte virtù del processo di voto.

In secondo luogo, se è vero che TSS dimostra che le regole di voto non sono affatto neutrali rispetto alla selezione degli esiti, allora ciò dovrebbe rendere evidente l'importanza delle istituzioni politiche per le comunità (Coleman, Ferejohn 1986) e quindi dovrebbe spingere ad approfondire la ricerca su quali siano le migliori istituzioni a seconda dei contesti in cui sono applicate. In questo senso, sembra particolarmente fertile l'incontro fra due diverse tradizioni di ricerca: quella del neoinstituzionalismo, che «concepisce l'azione come *rule-oriented*, cioè orientata a conformarsi a norme istituzionali», e quella della teoria della scelta razionale, che «assume l'azione come *goal-oriented* (...), dove le istituzioni rappresentano vincoli e opportunità per l'azione» (Panebianco 1996). In quanto modelli prevedibili e condivisi di comportamento, le regole possono integrare i limiti cognitivi umani.

### Riferimenti bibliografici

ARROW, K.

1977 *Scelta sociale e valori individuali*, Milano, Etas.

BERLIN, I.

1989 *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, Feltrinelli.

BLACK, D.

1948 *On the Rationale of Group Decision Making*, «Journal of Political Economy», 56 (1), 23-34.

BLACK, D.

1958 *The Theory of Committees and Elections*, Cambridge, Cambridge University Press.

BOBBIO, N.

2013 *Democrazia*, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., a cura di, *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 235-243.

BORDA (DE), J.-C.

1781 *Mémoire sur les elections au scrutin*, «Mémoires de l'Académie de France», 1.

BRENNAN, J.

2018 *Contro la democrazia*, Roma, Luiss University Press.

COHEN, J.

1986 *An Epistemic Conception of Democracy*, «Ethics», 97 (1), 26-37.

COLEMAN, J., FERREJOHN, J.

1986 *Democracy and Social Choice?*, «Ethics», 97 (1), 6-25.

CONDORCET (de), N.

1785 *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Paris, Imprimerie Royale.

DAHL, R.

1994 *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Milano, Franco Angeli.

DAVIS, O., DEGROOT, M., HINICH, M.

1972 *Social Preference Orderings and Majority Rule*, «Econometrica», 40 (1), 147-157.

DE ANNA, G.

2012 *Azione e rappresentanza. Un problema «metafisico» del liberalismo contemporaneo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

DE MUCCI, R.

2009 *Micropolitica. Verso una teoria individualistica dell'azione politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

DOWNS, A.

1988 *Teoria economica della democrazia*, Bologna, Il Mulino.

FALLOCCO, S.

2006 *Azioni individuali e scelte sociali. L'agenda decisionale*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

FESTA, R., CEVOLANI, G.

2013 *Giochi di società. Teoria dei giochi e metodo delle scienze sociali*, Milano-Udine, Mimesis.

FLORIDIA, A.

2017 *Un'idea deliberativa della giustizia. Genealogia e principi*, Bologna, Il Mulino.

GALEOTTI, A.E.

1988 *Individuale e collettivo. L'individualismo metodologico nella teoria politica*, Milano, Franco Angeli.

GIACOMINI, G.

2016 *Psicodemocrazia. Quanto l'irrazionalità condiziona il discorso pubblico*, Milano-Udine, Mimesis.

GIANNETTI, D.

2003 *Teoria politica positiva. L'approccio razionale alla politica*, Bologna, Il Mulino.

GIBBARD, A.

1973 *Manipulation of Voting Schemes: A General Result*, «Econometrica», 41 (4), 587-601.

GRILLI DI CORTONA, P. *et al.*

2016 *Capire la politica*, Torino, Utet.

HAYEK (VON), F.

2022 *Diritto, legislazione e libertà*, Milano, Società Aperta.

KELSEN, H.

2004 *Essenza e valore della democrazia*, Torino, Giappichelli.

MARTELLI, P.

1999 *Elezioni e democrazia rappresentativa. Un'introduzione teorica*, Bari, Laterza.

MAY, K.

1952 *A Set of Independent, Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majority Decision*, «Econometrica», 20 (4), 680-684.

MCKELVEY, R.

1976 *Intransitives in Multi-dimensional Voting Models and Some Implications for Agenda Control*, «Journal of Economic Theory», 12 (3), 472-482.

MILLER, D.

1992 *Deliberative Democracy and Social Choice*, «Political Studies», 40 (1), 54-67.

ORIGGI, G.

2021 *Populismo epistemico o della tirannia del buon senso*, «Teoria politica», 11, 113-122.

PANEBIANCO, A.

1996 *Scienza politica*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani, 617-627.

PARIETTI, G.

2013 *La democrazia deliberativa. Una ricostruzione critica*, Roma, Manifestolibri.

PASQUINO, G.

2009 *Nuovo corso di scienza politica*, Bologna, Il Mulino.

PLOTT, C.

1967 *A Notion of Equilibrium and Its Possibility Under Majority Rule*, «American Economic Review», 57 (4), 787-806.

POPPER, K.

1973 *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario*, Roma, Armando.

RIKER, W.

1989 *Voto strategico. Il caso di Plinio il Giovane*, in Rusconi G.E., a cura di, *Giocchi e paradossi in politica*, Torino, Einaudi.

RIKER, W.

1996 *Liberalismo contro populismo. Confronto tra teoria della democrazia e teoria della scelta sociale*, Milano, Edizioni di Comunità.

SARTORI, G.

2016 *Elementi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino

SATTERTHWAITE, M.

1975 *Strategy-Proofness and Arrow's Conditions Existence and Correspondence Theorems for Voting Procedures and Social Welfare Functions*, «Journal of Economic Theory», 10 (2), 187-217.

SCHOFIELD, N.

1978 *Instability of Simple Dynamic Games*, «The Review of Economic Studies», 45 (3), 575-594.

SCHUMPETER, J.

1977 *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, Etas.

SEN, A.

1970 *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day.

SEN, A.

1999 *The Possibility of Social Choice*, «The American Economic Review», 89 (3), 349-378.

SEN, A.

2006 *Sciocchi razionali: una critica dei fondamenti comportamentistici della teoria economica*, in Sen A., *Scelta, benessere, equità*, Bologna, Il Mulino.

SOMIN, I.

2015 *Democrazia e ignoranza politica. Perché uno Stato più snello sbaglia di meno*, Torino, IBL Libri.

TULLOCK, G.

1981 *Why so much stability?*, «Public Choice», 37 (2), 189-204.