



Barack Obama e Machiavelli

Barack Obama, neo eletto presidente degli Stati Uniti, si sarebbe ispirato a Machiavelli? Se lo chiedeva il 27 dicembre 2009 Gabriele Pedullà secondo il quale Obama si stava avviando a essere un presidente profondamente anti-machiavelliano: riluttante, cioè, a ottenere il consenso mediante il conflitto

www.archiviodomenica.ilsol24ore.com



Scienza e filosofia

LA DOMANDA FILOSOFICA PIÙ IMPORTANTE

Dov'è l'origine della modernità?

A Boston se ne discute a partire da due figure cruciali nella storia dell'umanità: Galileo e Machiavelli

di Mario De Caro

«Cos'è la realtà?», «Cos'è giusto e cos'è ingiusto?», «Cosa possiamo conoscere?», «Qual è la forma migliore di convivenza umana?», «Chi sono io?», e così via. Come ognuno sa (o dovrebbe sapere), le domande filosoficamente più profonde non trovano mai risposte del tutto convincenti. Una volta venute alla luce, infatti, esse non cessano mai di ripresentarsi, in forme solo parzialmente diverse di epoca in epoca, e continuano così a sfidare la capacità di comprensione degli esseri umani. Così, se qualche sapientone venisse a dire che la risposta a qualcuna di quelle domande è ovvia, potete stare certi che o bluffa oppure non sa di cosa parla.

È però legittimo chiedersi se tra queste domande ce ne sia una più importante delle altre. Uno dei maggiori filosofi viventi, John Searle, in proposito non ha dubbi. A suo giudizio, la domanda più importante della filosofia contemporanea si trova davanti a noi: «Come si può conciliare la concezione di noi stessi in quanto agenti creatori di significati, liberi, razionali e così via con un universo che consiste interamente di brute particelle fisiche, sprovviste di mente, significato, libertà e razionalità?». Dalla risposta che diamo a questa domanda, discendono tutte le altre.

Nella sostanza, molti filosofi contemporanei la pensano come Searle, anche se non tutti si esprimeranno in modo tanto crudo. Il punto è che, in sostanza, la domanda di Searle non generalizza un'altra, che fu posta nientemeno che da Immanuel Kant nella terza antinomia della *Critica della Ragione Pura*. In quell'opera il grande filosofo di Königsberg si chiedeva come fosse possibile conciliare due affermazioni che singolarmente prese ci paiono certe, ma che tra loro



Illustrazione di Guido Scarabottolo

sembrano contraddittorie. La prima affermazione (la «tesi» della terza antinomia) è che noi possiamo agire esercitando il libero arbitrio e quando lo facciamo siamo responsabili per l'azione che compiamo. La seconda idea (l'«antitesi» dell'antinomia) è che la facoltà del libero arbitrio è incompatibile con il carattere deterministico delle ineludibili leggi naturali scoperte da Newton.

Il problema di Kant è generalizzato da Searle, perché oltre al libero arbitrio, anche le altre prerogative fondamentali che ci attribuiamo (la coscienza, la moralità, la razionalità, la capacità di dare significato alle azioni e alle cose) sembrano incompatibili con il mondo naturale, così come esso ci viene presentato dalla scienza. In effetti, al

di là della sicumera di Searle, è innegabile che il problema generale della collocazione del mondo umano nel contesto del mondo naturale sia centrale per la filosofia contemporanea – almeno nel caso in cui non si prendano facili scorciatoie, come quella di chi nega legittimità alla visione scientifica del mondo o quella di chi, a contrario, sostiene che questo problema è illusorio perché la scienza, e solo la scienza, spiega tutto ciò che c'è da spiegare.

Come gli altri genuini problemi filosofici, anche il problema di Searle ha una lunga storia, che risale a ben prima di Kant. Secondo qualcuno, il suo termine a quo è rappresentato dalla filosofia di Descartes che rispondeva al problema del posto dell'umano nel

mondo naturale con il suo rigido dualismo: la mente, con tutte le sue prerogative, prima tra tutte la libertà, si colloca, secondo Descartes, in un mondo ontologicamente irrelato al mondo della materia. Una soluzione molto drastica, che però si rivelò subito insoddisfacente, perché è evidente che le due presunte sostanze (il pensiero e la materia), lungi dall'essere irrelate, interagiscono causalmente l'una con l'altra. Sarebbe però errato iniziare la genealogia della frattura tra l'immagine umana e l'immagine scientifica del mondo con la filosofia cartesiana. L'origine di questa scissione, infatti, si ritrova nel grande pensiero italiano del Rinascimento e della prima età moderna, e in particolare nei suoi due maggiori protagonisti: Niccolò Ma-

chiavelli e Galileo Galilei.

Il Segretario fiorentino fu il primo a offrire, a inizio Cinquecento, una compiuta visione secolarizzata, in cui l'agire umano si emancipava dai vincoli di un'etica religiosamente informata e, più in generale, da un quadro metafisico in cui tutto era tenuto assieme dalla provvidenza divina. Nella visione machiavelliana si saldavano in modo originale temi aristotelici (la rilevanza delle idee di virtù e di autonomia, l'eternità del mondo, il valore dell'astrologia) ed epicurei (il ruolo della contingenza nell'esercizio della virtù politica, la prossimità tra esseri umani e animali). E in questo modo Machiavelli plasmava un'antropologia naturalistica che avrebbe avuto grande influenza nei secoli successivi. In quell'antropologia, però, la razionalità (nella sua accezione politica) e la normatività (nel suo senso metastorico) continuavano a giocare un ruolo cruciale.

Quando, però, un secolo dopo, Galileo comprese che le categorie matematiche con cui si studiavano i moti celesti erano applicabili anche sulla Terra, e in questo modo fondava la fisica moderna, la dimensione del reale si restringe alle cosiddette «qualità primarie» dei corpi, quelle quantitative e relazionali, mentre le «qualità secondarie» (qualitative e modali), e con esse le categorie modali e normative, venivano cancellate dal mondo reale. Come Husserl scrisse in *Krisis*, capolavoro della sua maturità, con Galileo iniziava la separazione tra il mondo della percezione e quello della scienza. Una separazione che avrebbe portato alla terza antinomia di Kant e alla questione prioritaria della filosofia contemporanea di cui parla Searle.

Machiavelli fondò dunque la moderna concezione dell'umano, Galileo la moderna concezione della natura: la modernità, con la sua costitutiva scissione tra mondo umano e natura, ha le proprie radici saldamente piantate in Italia. Di questo, e degli sviluppi che ne seguirono, discuteranno tra pochi giorni, in un grande convegno che si terrà a Boston presso le università di Harvard e di Tufts, alcuni dei massimi esperti mondiali.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Boston, 10 e 11 novembre 2016, Harvard University e Tufts University, con la collaborazione dell'Università Roma Tre: convegno su The Italian Roots of Modernity: Machiavelli e Galileo. Tra i partecipanti Antonio Clericuzio, Mario De Caro, Ioannis Evrigenis, James Hankins, Harvey Mansfield, Gabriele Pedullà, Eileen Reeves, Mark J. Schiefelky, George Smith, Michelle Tolman-Clarke e Vickie Sullivan

FILOSOFI D'OGGI / A COLLOQUIO CON CATRIONA MACKENZIE

L'etica della vulnerabilità

di Carla Bagnoli

Se ci pensate, l'umanità di Achille sta nel suo tallone: è la sua vulnerabilità. L'umanità può essere ferita e può essere offesa. Ed è sotto queste due descrizioni che i grandi sistemi filosofici di etica e di politica hanno concettualizzato l'umanità. Da una parte, l'utilitarismo caratterizza l'umanità in relazione alla capacità di soffrire, insistendo sulla somiglianza tra gli esseri umani e gli animali non umani; dall'altra, l'etica dell'autonomia, che definisce l'umanità nei termini libertà e ragione, e intende l'offesa all'umanità come un danno radicale, che si infligge all'altro quando si compromette la sua capacità di scegliere o quando gli si negano opportunità reali di scelta. Quale che sia la caratterizzazione dell'umanità, è certo che la vulnerabilità è un concetto filosofico fondamentale, indispensabile per comprendere la condizione umana.

Negli ultimi anni, questo concetto ha acquisito una centralità che non aveva mai avuto nell'etica analitica. Probabilmente, questa nuova fase dell'etica analitica si può datare con la pubblicazione di *Protecting the Vulnerable: a Re-Analysis of our Social Responsibility* (University of Chicago, 1985) di Robert T. Goodin. Goodin sostiene che l'etica comune è colpevolmente arroccata sulle relazioni di prossimità e perciò rende invisibili i soggetti più vulnerabili, solo perché sono più distanti, trascurando le responsabilità sociali fondamentali. È un errore pensare che l'obbligo morale di prendersi cura dei propri figli abbia la priorità oppure abbia un fondamento più profondo dell'obbligo di proteggere i bambini di Aleppo, soggetti vulnerabili ai quali non ci lega nessun legame parentale o contrattuale.

Ciò sembra contraddire una certa fondazione dell'obbligo morale che si basa sull'idea che tutti gli obblighi morali genuini sono il risultato di contratto sociale ideale tra genti autonome, liberi e eguali. Perciò l'etica della vulnerabilità è talvolta proposta come un'alternativa all'etica dell'autonomia, su cui si fonda-



APPROCCIO RELAZIONALE | Catriona Mackenzie

no gli obblighi di tipo analogo a quelli contrattuali, quelli che si contraggono quando si stipula un contratto. Catriona Mackenzie ha dimostrato che questa contrapposizione è frutto di una semplificazione fuorviante. Anzi, è proprio attraverso il concetto di vulnerabilità che molte differenze tra i due grandi sistemi filosofici moderni, quello utilitarista e quello kantiano, risultano alla fine meno importanti. Mackenzie è docente di filosofia e direttrice del *Research Centre for Agency, Values and Ethics*, a Macquarie University, in Australia. Ha scritto numerosi saggi sulla relazione tra vulnerabili-

tà e autonomia; e ha curato due volumi che hanno dato un'impostazione nuova a questi temi: *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (con R. Dodds, Oxford University Press, 2014), e *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self* (con N. Stoljar, Oxford University Press, 2000).

«La vulnerabilità è una caratteristica inerente alla condizione umana, che dipende dall'essere incarnati, dalla socialità, dalla finitezza, dalla mortalità e dalla suscettibilità alla sofferenza. L'etica della vulnerabilità presta attenzione al significato morale di queste caratteristiche della condizione umana. La nostra umanità e la dipendenza reciproca fonda l'obbligo di rimediare alla vulnerabilità e di rispondere ai bisogni degli altri, quando abbiamo il potere di farlo. Insieme alla nozione di vulnerabilità come inerente e universale, comunque, un'etica della vulnerabilità deve anche rendere conto del fatto che la vulnerabilità è sensibile al contesto e molte altre sorgenti di vulnerabilità dipendono dalla situazione e sono dovuti a fattori contingenti, sociali, ambientali, economici e politici, a volte ingiusti.

Questi fattori situazionali interagiscono con le sorgenti di vulnerabilità in modi complessi. Per esempio, lo stato di salute di un individuo, sebbene sia in parte dipendente dal corredo genetico, è anche dipendente da fattori situazionali, come lo status socio-economico o il tipo di lavoro che questa persona fa o l'ambiente in cui lavora. Tutti siamo vulnerabili ai disastri naturali, terremoti, cicloni, valanghe, alluvioni. Tuttavia queste catastrofi spesso creano danni maggiori a persone che appartengono a comunità povere che hanno abitazioni meno adeguate o infrastrutture sociali carenti.

Quindi, anche se chiunque sia esposto ad una catastrofe naturale è perciò stesso vulnerabile, la vulnerabilità può essere gestita relativamente bene nei contesti in cui il governo e le organizzazioni non governative provvedono prontamente all'assistenza. Invece, nei contesti in cui non c'è assistenza sufficiente, le persone hanno difficoltà a trovare rifugio e quindi sono maggiormente vulnerabili; è questo il caso delle persone malate. Un'etica della vulnerabilità è sensibile alle complesse interazioni tra le sorgenti contingenti della vulnerabilità e la vulnerabilità inerente alla condizione umana. Perciò può aiutare a spiegare gli effetti complessi dell'ingiustizia sociale, che rende particolarmente vulnerabili certi soggetti e gruppi sociali. Spiega anche perché abbiamo obblighi speciali verso questi soggetti e il dovere di giustizia di rimediare almeno quelle vulnerabilità che emergono da fattori sociali, economici, ambientali o politici e che possono essere modificati». Quindi l'etica della vulnerabilità non è solo uno strumento di analisi, ma anche un potente strumento di riforma sociale che affianca i più tradizionali modi di rivendicazione e di lotta politica, fondati sui concetti di libertà e eguaglianza individuale.

Per Mackenzie il concetto di autonomia è relazionale e perciò anche complementare a quello di vulnerabilità. Mackenzie si ispira a Mary Wollstonecraft, una filosofa visionaria, autrice del famoso saggio *Vindication of the Rights of Woman* del 1787 (*I diritti delle donne*, Roma, 2008). «Al centro del suo lavoro c'è la convinzione che la virtù morale richieda autonomia, cioè autogoverno razionale e emozionale. Wollstonecraft ritiene che questo sia possibile solo nel contesto di libertà civile, politica e sociale ed eguaglianza. La sua prospettiva sull'auto-governo è profondamente relazionale e il suo lavoro anticipa le preoccupazioni delle femministe contemporanee che teorizzano l'autonomia in termini di relazione.

Infatti, Wollstonecraft rifiuta il concetto individualista di autonomia e pensa che l'autonomia sia non solo coerente con i legami affettivi e le relazioni di dipendenza, ma che possa essere sviluppata e sostenuta attraverso tali legami. Wollstonecraft comprendeva che la capacità per l'autonomia è strutturata dalle relazioni sociali e personali. Una persona è capace di auto-governo solo in un contesto in cui le relazioni sociali, le norme sociali e i costumi prevalenti sostengono lo sviluppo e l'esercizio di questa capacità».

Sensibile alle ineguaglianze di status sociale e alle differenze economiche che perpetuano relazioni di dominio e fondano relazioni arbitrarie di sopraffazione, Wollstonecraft studiò gli effetti psicologici delle relazioni di dominio e subordinazione, in particolare sul senso del rispetto di sé. E oggi Mackenzie raccoglie il testimone di Wollstonecraft. «L'approccio relazionale riconosce l'importanza dell'autonomia personale ma rifiuta l'eccessivo individualismo che caratterizza le concezioni liberali dell'autonomia, e soprattutto quelle libertarie, e richiama l'attenzione sulle dimensioni sociali del sé e dell'autonomia. La nostra identità di individui prende forma in virtù delle relazioni sociali, di determinanti sociali come il genere e la classe, e dei contesti storici, politici e geografici nei quali viviamo le nostre vite».

Il principio di autonomia è al centro di molti dibattiti di etica applicata, da quelli sulla fine della vita, a quelli sulle tecnologie riproduttive e genetiche e sul mercato di organi. Tuttavia, c'è un profondo disaccordo su che cosa il principio di autonomia e su che cosa comporti. «Per molti bioeticisti influenzati da prospettive libertarie, che intendono l'autonomia come libertà massima di scelta individuale, il rispetto per l'autonomia comporta la minima interferenza con la libertà degli altri di scegliere, a meno che queste scelte non siano dannose. Per contro, le teorie relazionali sostengono che dovremmo tener conto anche dei vincoli sociali sulla scelta individuale. L'esercizio incontrollato della libertà individuale di scelta può dar origine a danni sociali e ingiustizie. È il caso dello sfruttamento, per esempio nel caso del mercato di organi, ed dell'oppressione di genere, per esempio nel caso della tecnologia per la selezione del sesso».

© RIPRODUZIONE RISERVATA

22 - Continua (le puntate precedenti sono state pubblicate dalla Domenica nei numeri dal 5 giugno al 30 ottobre,

FILOSOFIA POLITICA

Architettura della realtà sociale

di Sebastiano Maffettone

Tiziana Andina, professore di filosofia teoretica presso la Università di Torino, è l'autrice di *Ontologia sociale*. Il libro è diviso in tre parti, di cui la prima chiarisce l'oggetto di studio, sarebbe a dire l'ontologia sociale, la seconda propone la visione di Tiziana Andina in maniera comparativa, e la terza applica la visione stessa a – come recita il sottotitolo – il rapporto tra generazioni, potere e giustizia. La prima parte tratta limiti e significato del dominio dell'ontologia sociale. L'ontologia sociale assume la realtà sociale come proprio oggetto e si colloca a pieno titolo in ambito filosofico, più specificamente in quello della metafisica. Spesso l'ontologia contemporanea viene discussa in termini di filosofia del linguaggio, come avviene per esempio nella tradizione che va da Russell a Quine.

Fin dall'inizio, Andina rifiuta questa tradizione che definisce «riduzionistica». La ragione di tale rifiuto consiste nel fatto che la visione riduzionistica dell'ontologia sociale perderebbe di vista il «raffronto con il mondo». Per l'autrice, infatti, il mondo dovrebbe essere concepito come indipendente dagli strumenti che gli esseri umani utilizzano per rappresentarlo. In questo modo, si sposa una sorta di realismo metafisico ingenuo e prekantiano di sfondo, che non è – a mio parere – facile accettare. Su questo problema affatto generale, però, si è già molto discusso, e non si può riproporre qui il senso profondo di tale discussione fondazionale. Anche perché quello che più interessa l'autrice non è l'ontologia in quanto tale ma piuttosto l'ontologia sociale.

Questa si può concepire – sostiene Andina – nell'ambito di due interpretazioni alternative. La prima si basa sul modello stipulativo. Da Hume in poi, tale modello è di natura convenzionalistica e fa dipendere la natura degli oggetti sociali dall'accordo progressivo tra le persone. Gli si contrappone il modello essenzialista. Da Husserl e Reinach, questo secondo modello propone un'ontologia materiale che insiste su aspetti specifici della realtà. Andina privilegia il modello essenzialista, perché il quello stipulativo incorrerebbe in una difficoltà fondamentale: il convenzionalismo su cui di base non consentirebbe infatti di comprendere la natura del potere che è il presupposto di ogni istituzione politicamente significativa.

Realismo in ontologia generale e essenzialismo in ontologia sociale determinano la visione filosofica dell'autrice. Questa visione viene presentata, come già si è detto, in termini comparativi. Esistono P-ontologie, di origine aristotelica, imperniata sulla centralità della persona; I-ontologie, da Searle in poi, centrate sulle istituzioni; ed infine O-ontologie, sulla scia di Ferrarini, che considerano prioritarie le funzioni degli oggetti. Coerentemente con quanto sostenuto prima, Andina privilegia le O-ontologie.

Su questa base ontologico-sociale, la terza parte del volume insiste su di una vera e propria architettura del potere. Si tratta di uno sforzo indubbiamente interessante, ma certe volte si ha l'impressione che i due aspetti – sarebbe a dire quello ontologico-sociale e quello teorico-politico – siano troppo distanti tra loro per essere riconciliati. Non si tratta tuttavia di un difetto, ma anzi dell'opportunità che questo libro ci offre di incamminarci sotto la sua pregevole guida su un sentiero originale e non ancora sufficientemente esplorato.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Tiziana Andina, Ontologia sociale: transgenerazionalità, potere, giustizia, Carocci editore, Roma, pag 221, € 21

L'INCONTRO

Tiziana Andina sarà mercoledì dalle ore 18 al Circolo dei Lettori (Via Bogino 9, Torino) per presentare il suo libro insieme con Francesca De Vecchi (Università Vita-Salute San Raffaele), Sebastiano Maffettone (LUISS – Università Guido Carli), Ugo Mattei (Università di Torino; Hastings College of the Law, University of California) (<http://www.circoloretto.it/ontologia-sociale/>)