

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

ORBIS IDEARUM



Volume 11, Issue 1 (2023)



ISSN: 2353-3900

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas



Volume 11, Issue 1 (2023)



History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

Institutional affiliations:



Orbis Idearum is edited by the History of Ideas Research Centre at the Jagiellonian University in Krakow, Poland, and published by Genesys Informatica in Florence, Italy.



The website of the journal (www.orbisidearum.net) has been funded by the “National Program for the Development of the Humanities” of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.



The journal is currently affiliated with the Institute of Sociology at the Jagiellonian University in Krakow, Poland.

@ History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University
Al. Mickiewicza 22
30-059 Krakow, Poland

histoire des idées
historia de las ideas
ideengeschiedenis
история идей
ideengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idéhistorie
ideeajalugu hugmyndasaga
istoria delle idee
Ideengeschichte
historia idei
ideengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
istoria delle idee
ideengeschiedenis
histoire des idées
History of Ideas
historia idei
ideeajalugu hugmyndasaga
history of ideas
Ideengeschichte
idéhistorie
ideengeschiedenis
histoire des idées
historia de las ideas
istoria delle idee
ideengeschiedenis
histoire des idées
History of Ideas
Ideengeschichte
historia idei
ideeajalugu hugmyndasaga
Ideengeschichte
история идей
idéhistorie

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Founder:
MICHEL HENRI KOWALEWICZ †

Editor-in-Chief
RICCARDO CAMPA

Editorial Staff
LUCAS MAZUR
DAWID WIECZOREK
ALEKSANDRA GORAL

Scientific Committee

KARL ACHAM, TATIANA ARTEMYEVA, WARREN BRECKMAN, PAWEŁ DYBEL, ANTIMO CESARO, MARIA FLIS, MARIOLINA GRAZIOSI, FABIO GRIGENTI, JAROSŁAW GÓRNIK, VICTOR KAPLOUN, MARCIN KRÓL, JENS LOENHOFF, GIUSEPPE MICHELI, MIKHAIL MIKESHIN, ERIC S. NELSON, LUCIANO PELLICANI, GREGORIO PIAIA, RICCARDO POZZO, MARTINA ROESNER, GUNTER SCHOLTZ, ALEXANDER SCHWARZ, SERGIO SORRENTINO, CAROLE TALON-HUGON, IRINA TUNKINA, HAN VERMEULEN, MARA WADE, LECH WITKOWSKI, WIESŁAW WYDRA, MARTINE YVERNAULT

ISSN: 2353–3900
www.orbisphereum.net



The new History of ideas research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster. The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*.

By contrast, the new History of Ideas Research Centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas. For the Centre, ideas are thoughts, representations and fantasy images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

TABLE OF CONTENTS

FIRST SECTION: CONTRIBUTIONS IN ENGLISH

Mario Leonardo Miceli

Centralization of Power in Leveller Political Literature: a Government that
Secures Individual Rights or the Projection of an Unrestrained Power? 11

Piotr Zielonka, Krzysztof Szymanek

Unraveling Economic Choices: A Historical Perspective on the Intersection
of Decision. Science and Behavioral Economics 33

SECOND SECTION: CONTRIBUTIONS IN ITALIAN

Fabio Boni

Formule magiche nel libro della cabala di Maria Casimira Sobieska 59

Gianfilippo Giustozzi

Karl Rahner (1966): *Experiment Mensch*. L'alba incompiuta di una
'antropotecnica' cristiana. Teologi a confronto con Peter Sloterdijk 75

Federico Monaro

Esistenza patologica e libertà della tecnica. Il dramma della libertà in
Günther Anders 115

Riccardo Campa

Musica e politica. Riflessioni su una relazione feconda divenuta adulterina.. 131

THIRD SECTION: BOOK REVIEWS

Andrzej Borowski

Omówienie: *Księga kabał królowej Sobieskiej* w opracowaniu Ewy
Śnieżyńskiej-Stolot i Fabia Boniego 147

histoire des idées
historia de las ideas
ideeengeschiedenis
история идей
ideeengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idehistorie
ideeajalugu hugmyndasaga
idehistorie
storia delle idee
Ideeengeschichte
historia idei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
storia delle idee
History of Ideas
история идей
historia dei
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeajalugu hugmyndasaga
History of Ideas
Ideeengeschichte
idehistorie
Ideeengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
история идей
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideeengeschichte
historia dei
ideeajalugu hugmyndasaga
Ideeengeschichte
история идей
idehistorie

First Section

CONTRIBUTIONS
IN ENGLISH



CENTRALIZATION OF POWER IN LEVELLER POLITICAL LITERATURE: A GOVERNMENT THAT SECURES INDIVIDUAL RIGHTS OR THE PROJECTION OF AN UNRESTRAINED POWER?

Mario Leonardo Miceli

Pontificia Universidad Católica Argentina
mario_miceli@uca.edu.ar

ABSTRACT

The objective of this article is to study the political literature of a movement known as Levellers, recognized for their important political activity in England during the 1640s and 1650s. The aim is to analyse how in the texts published by some of the most prominent members of this group we can illustrate some ideas that are related to political centralization, framed within Modern State theories. This is a perspective that has not been fully studied in current research on this group. The purpose is to show how some of their political projections, and especially the role they grant to Parliament, can be assimilated into the processes of political centralization linked to the conceptualization of Modern State sovereignty. In this way, the intention is not only to offer a new perspective on the study of this movement's political ideas, but also to consider the projection of centralized political power in relation to other issues present in Leveller ideology, such as political representation, the limits of government, the defence of individual liberties, and citizen participation, among others.

KEYWORDS: Levellers, Political centralization, Sovereignty, Modern State, Political representation

1. INTRODUCTION

There is a wide range of research that focuses on the conceptual origins of important topics in modern political science during seventeenth-century England. In recent decades, alongside studies on renowned thinkers such as Hobbes or Locke, different works multiplied on contemporary figures, perhaps less well known outside the English academic sphere, such as Harring-

ton, Milton, Coke or even radical political movements like the Levellers, Diggers, Ranters or Fifth Monarchists. This article aims to analyse the case of the Levellers. The group was of major importance during the period commonly known as the English or Puritan Revolution or the Great Rebellion. They were especially recognized for their political activism, particularly in the city of London, and the influence of their ideas inside the New Model Army. Perhaps the point for which they are most quoted refers to the publication of a series of documents known as the “Agreement of the People”, in which they proposed a restructuring of the political and legal system in England. Its leaders were John Lilburne, Richard Overton and William Walwyn. The following article focuses on the analysis of texts written by these authors, together with others linked to the movement, from a perspective that has not been wholly developed in current research. The aim is to examine how Leveller literature conceptualizes an institutionalization of politics related to political centralization, framed within some ideas of Modern State formation theories.

Most of the current works on this group focuses on topics such as the promotion of individual liberties, participatory democracy, limits to government, radical individualism, religious freedom, pluralism, political egalitarianism, or even the critique of centralized bureaucracies (Brailsford 1961, 418; Krey 2017, 10–11; Como 2004, chap. 1; Davies 2019; Wood 2002, 163–65). Referring to the specific topic I wish to develop, leading researchers argue that this group had not properly prefixed a scheme of government or a transitional strategy for the establishment of a political order (Foxley 2013, 29–30 and 209; Wootton 2008, 415–25). In other cases, it is noted that they possessed only a program of reform, with no coercive element in their political projects (Curelly and Smith 2016, 2–3; Zagorin 1965, 40). In addition, an important fact that should be considered is that, within the wide range of the texts that correspond to this group, the terms State, government, representatives, Parliament, people and nation are often not clearly differentiated. This is not strange, given that by the 1640s there were other intellectuals who used the words nation, kingdom and State interchangeably (Skinner 2009, 337–38). Finally, along with conceptual diversity, one cannot forget that the Levellers were by no means a homogeneous intellectual movement or any kind of association analogous to a modern political party (Hill 1991, 114; Krey 2017, 2–3; Manuel 1984, 206). Moreover, its members, especially the leaders, changed their political positions throughout the 1640s and 1650s. However, it is also true that there was a certain idea of union, which was expressed not only at a theoretical level, but also in the organization they possessed as a political group (Brailsford 1961, 309; Rees 2016, chap. 15). Within this framework, beyond the differences that may

have existed between its members, my work aims to analyse a series of postulates that can be found throughout several of their texts.

The issue I seek to raise is also a complex one, because even in cases where Leveller literature presents what a governmental structure should be, actual research describes it under a sphere of strong limitations to political power and the promotion of individual rights (Morgan 1989, 88; Zagorin 1965, 39–41; McLynn 2013, chap. 6; Peacey 2018, 87–91; Brailsford 1961, 537–38; Sargeant 2020, 674; Rees 2016, chap. 13; Cueva Fernandez 2008, 231–35; Braddick 2018, 295). Consequently, their ideas, far from justifying centralized and absolute power, are often related to the weighting of an active and participatory citizenship, associating them with traditions of political thought linked to liberalism, republicanism, or democracy. The aim of my study is not to deny or contradict these positions. In any case, I will intend to show how these radicals proposed a governmental scheme of centralized power as a kind of necessary element for the correct development of those other propositions. To do so, I will consider some classical theories regarding sovereignty and Modern State formation. Although the intellectuals I will take as a theoretical framework have important disagreements on this topic, my aim is not to focus on these discussions, but rather to highlight some topics that can be traced in most of these works, to analyse whether Levellers' thought could be framed within them.

2. POWER CENTRALIZATION

To properly begin with the analysis, I would like to transcribe an extract from the first draft of the “Agreement of the People”, which describes the functions that Parliament should have, considering that the Levellers affirmed that this institution should only be composed of the House of Commons¹. The excerpt in question reads as follows:

That the power of this and all future representatives of this nation is inferior only to theirs who choose them, and doth extend, without the consent or concurrence of any other person or persons, to the enacting, altering, and repealing of laws; to the erecting and abolishing of offices and courts; to the appointing, removing, and calling to account magistrates and officers of all degrees; to the making war and peace; to the treating with foreign states; and generally, to whatsoever is not ex-

¹ While contemporary studies cast doubt on whether this document was produced by the leaders of the Levellers, it is highlighted that it is fully compatible with their ideas and that the real authors would have been strongly connected with them (Robertson 2018, 63; Krey 2017, 147).

pressly or impliedly reserved by the represented to themselves.
(VVAA [1647] 1998, 94)²

Here I would like to primarily consider three points. Firstly, the functions the Levellers ascribe to the representatives are more than compatible with those that Jean Bodin described in relation to sovereign power. Parliament alone has the capacity to make and unmake law (the quintessential attribute of the sovereign according to Bodin), ending in the exclusive monopoly of any kind of policies, whether domestic or foreign. This sovereign legislative capacity is explicitly asserted in other texts (Lilburne [1645] 1998, 5; Overton [1646] 1998b, 63; [1646] 1998a, 37; 1646a, 16). Secondly, Parliament will be solely responsible for these functions, for it is made clear that no other person or entity may share this power. As postulated in one of Skinner's classic works, the State can have no rival within the territory as a legislative power and an object of allegiance (2004, 351–56). This is clearly seen in the Levellers' strong criticism of the king's veto power (Overton 1647, 32; Walwyn 1642b, 15; 1647, 4–5), an issue they shared with coetaneous republican intellectuals (Skinner 1998, 51–56). Not only the monarch, but no other type of institution could have the capacity to interfere with the Parliament's exclusive legislative role. This recreates a Parliament that fits in perfectly with the configuration that Modern State theories project as a monism of power, both in political, legal and military orders (Heller [1934] 1990, 145). The centralized government becomes the exclusive (and legitimate) power that imposes, through the coercion of its apparatus and structures, a series of obligations on the inhabitants, to obtain compliant social behaviours (Simmons 1999, 746–48; Schiera 1994, 18–22). The 1649 Agreement repeats this issue, noting that Parliament should be responsible for relations with other nations, and for safeguarding the “lives, limbs, liberties, properties and estates” of individuals, in a clear anticipation of terms that would later be used by other political authors such as Locke. Interestingly, the document concludes by stating that the functions of Parliament involve “all things” conducive to the aggrandizement of the liberty and prosperity of the Commonwealth (Lilburne et al. [1649] 1998, 173).

The third point I wish to make concerns the last sentence of that first quote. Much of the current research that associates Levellers' political thought with democratic or liberal tendencies would probably focus on the explicitness that government has a strong limit in a series of guarantees that individuals reserve to themselves. In fact, contemporary studies quote this

² The primary sources are to be found in compilations published in recent decades, but I was able to study most of them thanks to the access I had to the Bodleian Library in Oxford and the British Library in London. There I was able to consult original texts (or their digitalizations), most of which form part of the Early English Books Online database (cited in bibliography as EEBO).

same paragraph from the Agreement, without referring at all to State sovereignty, but as a knot to understand the topic of representation (Sharp 2001, 182). However, I would like to emphasize the word “whatsoever”, term that appears in other Levellers’ texts in an analogous way (Lilburne 1646c, 3–4; 1646d, 9; Lilburne and Overton 1648, 10–12). The same could be said of “all things” in the 1649 sketch. It is true that Levellers always stress that the people must act as an unavoidable limit against possible government’s tyrannical action. This limit is based both on the role of the people as the true sovereign, as well as on a natural rights theory. However, I believe that the use of terms such as “whatsoever” or “all things” to refer to the functions of government should not be overlooked. At a level of political philosophy, the very idea of a power that can do “all things” implies in essence an omnipotence that does not allow for exceptions, unless that same power agrees to self-impose those limits. Considering the above, this topic opens in some way the discussion about the extent to which the constituted power (in this case the Parliament) could in part emancipate itself from the constituent power (the people), a relevant topic of study in current political philosophy (Barshack 2006, 219; Attel 2009, 45–46; Blom Hansen and Stepputat 2006, 299).

The perspective is repeated throughout the Leveller literature, beyond the tone that each text may acquire based on the specific political circumstances. On several occasions, Parliament is presented as the power par excellence and the supreme authority, arguing that this institution should make use of this power precisely because the sovereign people impose it, explaining that any other entity should subordinate itself to it (White 1649; Lilburne et al. [1649] 1998, 170; Walwyn [1647] 1998, 77; 1648, 13; Overton [1646] 1998b, 62; 1646e, 58; 1649b, 3–4; Lilburne and Overton 1647, 14). Lilburne often refers to this supreme authority of the House of Commons when he criticizes the Lords for attempting to judge him (1646a, 3 and 9; 1647a, 1). Sometimes they go even further and describe it directly as the “Sovereign House”, the “Sovereign Power of the Land” and, at a judicial level, “the highest Court of Iudicature” and a “transcendent Tribunall” beyond which no appeal can be made (Overton 1646a, 19–20; 1646d, 1; Lilburne 1646b, 347–51; 1647c, 47). In this way, Parliament would also act as the highest power at a juridical level, although Lilburne in many cases tries to moderate this (1648a, 9; 1648b, 6; 1649b, 12; 1649d, 12; 1653a, 4; 1653b, 5; Lilburne, Overton, and Prince 1649, 7–9). In reference to the contradictions that this topic arises, Rachel Foxley’s exhaustive work postulates that in the Levellers this “constitutional supremacy” must be differentiated from the “ultimate sovereignty” of the people, making Parliament always accountable (2013, 11). From another perspective, what I seek to present is the problem of how the sovereignty of the people, far from being only a limit to power, acts as

the guarantor of a strongly centralized power, a fact that sometimes leads the Levellers to reproach parliamentarians for not properly assuming this power (Lilburne [1648] 1806-1812, 1007; Overton et al. 1645, 1-3)³.

In this way, the Levellers tend to project a conception of political power that is clearly compatible with sovereignty and Modern-State theories. The rational imprint, that contemporary studies place at the basis of these theories to justify citizens' rights, also appears as the foundation of this conceptualization of political power. In Leveller texts, reason, which is at once compatible with divine designs and the natural order that God created, serves to shape political power in accordance with a scheme of justice. This could be associated with the Modern State founded on a rationality that creates a machine of concentrated power operating over a given territory (Miglio [1981] 1988, 808; O'Donnell 1978, 1158). At the same time, this rationality ends up operating on the very art of government, making the state an intelligible principle of what it is and what it should be (Foucault 2006, 120). I believe that the Levellers envisage this conceptualization precisely when they propose that the Parliament can do "whatsoever" and "all things". Of course, the aim is to ensure individual rights, but without forgetting that this action cannot be challenged by any other institution. It is true that the Levellers could not properly be associated with that way of understanding politics described by authors such as Foucault, sometimes related to reason of State. If one recalls Viroli's renown thesis, the Levellers would be much closer to that definition of politics associated with the reason-justice binomial, and thus opposed to a reason of State whose aim is the mere imposition of control over the population (2005, 1-3 and 286-291). The Levellers' fierce opposition to absolute monarchy would be a major example. However, when they project the structure of the correct political authority, I would not be so categorical in asserting that this projection has no relation to modern reason of State. Levellers wanted to base their idea of government on reason and justice, but once they describe the governmental structure of the new Commonwealth, the result is the recreation of an order of control over people. Nor should it be forgotten that the Levellers present this order as the culmination of a system that perfectly complements the divine plan together with a rationality that seems indisputable. In this sense, any institutional structuring that does not conform to the framework of the Agreement is described as sinful, demonic, irrational, unnatural and unjust (Lilburne [1646] 1998, 31). Government rationality can only be channelled theoretically and practically through their Agreement, document that becomes the only legal-political structure

³ Similar phrases can be found in the famous pamphlet entitled *Light shinig in Buckinghamshire*, a text related to Leveller-influenced literature but with a much greater degree of radicalism (Anonym [1648] 2016, n. 118-120).

that can rationally give England a just government in perpetuity for future generations (Lilburne 1649d, 36; 1653c, 5; Walwyn [1647] 1998, 77; Wood et al. 1649; Overton 1646e, 66–68; 1649a, 4; Lilburne, Overton, and Prince 1649, 17). In fact, they explicitly warn that, if not implemented, only chaos or tyranny will remain (Overton et al. 1645, 7).

In view of the above, despite the radical nature of their proposals and their ideas about resistance, some part of Leveller political thought could still be framed as a systematization of politics linked to the implementation of order. If one recalls the religious background of their members, this could be related to Calvinist and other confessional perspectives on order and discipline (Walzer 1965, 310–12; Certeau 2007, 32–33; Como 2004, chap. 4), but also to a very typical tendency of the period linked to the late Renaissance and the Baroque (Bouwsma 2002, 175; Hale 2011, 475). Their proposal never fails to make it clear that the establishment of a government must imply obedience on the part of the citizens. This is sometimes stressed by the Levellers against those who blamed them for wanting to abolish all kinds of authority and religion (Walwyn 1649, 18–19; Lilburne 1645, 5; 1647d, 19; VVAA 1649, 3; Overton 1647, 28). This need for order is sometimes grounded in the idea of political authority and law as a remedy for sin (Walwyn et al. [1649] 1998, 162; Lilburne 1649a, 4–5; 1649d, 67; Overton 1646c, 6), although contemporary studies attempt to dismiss this basis in Leveller political thought (Foxley 2013, 26). Another significant example of this tendency can be seen in their proposals concerning beggary. The Levellers argued that the legitimate government should put an end to this scourge once and for all (Walwyn [1647] 1998, 80; 1648, 5; 1647, 3; Lilburne [1648] 1806–1812, 1009; [1649] 1998, 186; 1653c, 21–22; Lilburne and Overton 1648, 14; Overton [1646] 1998a, 47). Obviously, their intention had religious, moral and even political overtones, since beggary would prevent a free and conscious political participation, an issue that is highlighted by contemporary studies in relation to suffrage extension in Leveller ideology (Hampsher-Monk 1976, 420–22; Macpherson 1963, 126–34). But beyond these intentions, what is certain is that this public policy becomes a clear State function, related to the exercise of a certain moral control over people. This Leveller position could again be associated with Calvinist and Puritan tendencies (Walzer 1965, 211; Weber [1930] 2005, 64–69; Zafirovski 2007, 58–59; Hill 1991, 325–26; Verardi 2013, 250; Taylor 2007, 106–9), but also to policies framed within sixteen century utopias and State formation processes (Hale 2011, 441; Shlapentokh 2007, 37–39). Similar arguments can be said regarding Leveller proposals on education. Contemporary studies point out how in these radicals the State could transform itself into the institution of regulation of civil society, promoting virtue and imposing moral laws in accordance with natural law (Carlin 2018, 32 and 42; Foxley 2013, 134).

Despite their fierce defence of freedom of opinion and expression, examples of this state control can be found in texts where Levellers, or army members linked to them, propose some kind of regulation over printing press or argue in favour of imposing “diligent, faithfull, continued, and powerfull endeavours” to transform the present generation imbued with “great stupiditie” (Wildman 1653, 1–2; Overton 1646a, 3).

The role of a centralized political power can be seen in a topic dear to the Levellers: the relations between the State and the Church (or churches). This issue has been extensively studied, especially with reference to their pioneer ideas on religious freedom and tolerance (Zagorin 1965, 21; Carlin 2018, 35; Richards 2008, 12; Foxley 2013, 142). But these ideas did not hinder them from projecting an official religion, and here it is relevant to investigate what justifications they put forward. In a renowned text, Overton defends the freedom to “worship [God] according to our consciences”, but adding later that the government “may propose” a form that would be considered best for the “information and well-being of the nation” ([1646] 1998a, 43). Under the broad umbrella of religious freedom, it is noted that the good of the nation might need an official church. Freedom of conscience is defended, but the State must assume a certain evangelistic role, using the paradoxical term of “informing” people about God. Walwyn puts it in a similar way when he asserts that, if there were anything to “judge what is agreeable to the Word of God”, this function would certainly fall to Parliament and the ministers appointed for the purpose, though without the power to impose it on the people (1646b, 6–7; 1646c, 4).

These ideas can be analysed through Modern State theories, if we consider that the origin of this political structure is linked to the process of neutralizing religious conflicts, not necessarily to make the religious phenomenon itself disappear, but to incorporate it within a legal and political frame (Forthoff 1975, 10). Overton expresses this in one of his satires, when one of his characters called “Politicke Power” argues that religious conflicts lead to chaos, and then the character “Mr. State Policie” adds the need to punish any kind of “factious spirit” to ensure peace and *salus populi* (1645c, 28 and 30). In his famous *The compassionate samaritan*, Walwyn uses an almost identical terminology in arguing that the distinction between ecclesiastical and civil government is “inconsistent with the peoples' safety” (1644b, 21–23). The topic is repeated in other Leveller tracts (Walwyn 1646a, 15; 1646d, 3–4; Lilburne 1647b, 5–8; Overton 1645c, 22–24). The centralized political power, in its role as a coercive machine, becomes necessary precisely because religion is projected as a factor to be neutralized (Turco 2011, 325–32). In the Levellers this has a clear application if one recalls their continued appeal for the coexistence between people of different religions, making the State the element par excellence of obedience. Walwyn emphasizes this in

one of his pamphlets using the example of the Roman Empire, where different religions were tolerated as long as they did not “practise nothing against the Politick Laws of the Kingdom” (1642a, 14).

For the Levellers, religion must be developed within the private sphere, forbidding the formation of a religious institutionalization that could recreate loyalties and authorities beyond the boundaries of the Commonwealth and its government. In this sense Overton strongly criticizes Catholics and Presbyterians for attempting to justify a power that could exist in parallel to the civil authorities (Overton 1645a, 19; 1646b, 5 and 14). Already since the late 16th century, a fierce affront to Catholicism had taken root in England, not necessarily on theological grounds, but rather linked to foreign policy (Braddick 2004, 306-18). The government projected by the Levellers, as a complement to this historical context, is in accordance with Modern State political essence, which cannot allow, as classical theories dictate, the existence of religious entities that answer to the Pope (or other leadership) and coexist independently from the nation and its norms. References to this appear everywhere in their pamphlets (Overton 1642, 5; 1645b, 4; 1645c, 4-6; Walwyn 1641, 4). The Levellers propose a type of State that clearly falls within theories that describe it as the entity responsible for breaking the universal medieval authorities, such as the Pope and the Emperor, and for undertaking exclusively the task of pacifying the society it governs (Schmitt [1950] 2006, 66), preventing the formation of transnational communities incompatible with certain principles of citizenship (Casanova 2008, 108).

3. POLITICAL CENTRALIZATION AND THE PEOPLE

Now I would like to briefly develop an issue to understand the basis of their ideas related to a centralized political power. The subject I wish to deal with refers to the conception they have of the people (or nation), in the sense of an entity that acquires a high degree of homogeneity, ending in a monistic conformation. By this I mean specifically that the entity “people” is posited as a set of individuals that end up forming an indivisible whole that does not allow for any kind of fragmentation or sectorization. What I would like to present is the problem of defining the community as an exclusive relationship between individuals and the whole they form.

This topic is firstly related to their interpretation of English history. In part the Levellers were followers of a view that had gained prominence in seventeenth century England, alluding to the significance of the Norman Conquest in the eleventh century. This view, in short, postulated that, since William's conquest, the true English people had been subjugated by a ruling class made up of the descendants of those Normans. For several decades,

studies have shown how this perspective was presented in the Levellers and related groups (Hughes 2018, 55; Brailsford 1961, 535-536; Hill 1997, 53-65; Sharp 2001, 186; Pocock 1987, 126). The issue is a complex one because some works probe that the Levellers made use of the past not only within this perspective, but also to find in that past the legal justifications for the regime they were proposing. These radicals dealt with this kind of historical myth in different ways, without having a single opinion among themselves (Dzelzainis 2005, 280-83; Foxley 2018, 14-17; Braddick 2018, 277). On other occasions, they directly rejected history as a justification, focusing on the consolidation of a political philosophy based on abstractions linked to natural rights (Kwiatkowski 2009, 331-32; Romero Gibella 2002, 232; Foxley 2013, 24-25). Beyond these discussions, what I am interested in retaining is the following. Partly because of this Norman myth, a particular representation of the enemy (or enemies) is recreated, which becomes an indispensable basis to their political philosophy and a variable for understanding the role they give to Parliament. As a result of this history of enslavement, the Levellers project a whole series of institutions that are framed as those who oppressed the true English people. This enemy included first and foremost those considered to be the descendants of the Normans: the king, the Lords and the bishops of the established Church. Secondly, it also involved the commercial corporations that obstructed the material development of the common man, the universities that monopolized knowledge, and the judges and lawyers who lived on the legal system recreated in the past.

Considering the above, in the face of a history of oppression and the presence of these enemies, the true English people is conceptualized as the subject of the revolution and at the same time the object of liberation. Consequently, the figuration of State functions based on a strong centralist monism is linked to this representation of the people. Political power must be an accurate reflection of the entity "people", which cannot be thought in a fragmented way. Foreshadowing the discussions present in the context of the French Revolution and in intellectuals such as Siey  s, the Levellers recreate a vision of "people" based on a strong monism and homogeneity. This interpretation has theological, legal and political backgrounds. All individuals who form the "people" are sons of God, all are equal before the law, and all have equal political rights to participate. Any person or entity that attempts to step, even slightly, outside this equality is quickly proclaimed as enemy.

In this context it should be remembered that in medieval England (or at least before the revolution) there were various forms of political participation, but largely through a complex system of institutions that included guilds, companies, corporations, or based on jurisdictions of varied origins, such as wards or parishes (Withington 2015, 315-324; Knights 2015, 520). But Levellers could not accept this. This problem can be studied in reference

to the discussions they had on the composition of Parliament. The Levellers are known for proposing an electoral system in which the number of representatives elected by each jurisdiction should be strictly proportional to the size of the population (VVAA [1647] 1998, 93; Lilburne and Overton 1648, 4). The proposition aimed to create what they thought as a “rational” scheme, in accordance with natural law, putting an end to a system where some counties elected more representatives than they would have been entitled to in a sense of strict demographic proportionality. In this framework, Levellers believed that political participation through those medieval type of entities was the result of an irrational system of privileges. The solution was the implementation of a model that represented total homogeneous equality. Lilburne puts it clearly in one of his first pamphlets, arguing that corporations can exist, but always as a creation of the State, without claiming any kind of specifical political representation (1641, 6–7).

In order to further describe this two-way relationship between a homogeneous people and a governmental structure that emulates it, Lilburne asserts in one of his pamphlets that all Englishmen are “all of one nation and people [...], one nation and family”, adding later in reference to Parliament that the “force of your sword rampant is imposed upon the people of this nation” ([1649] 1998, 179–80). Using the words people and nation almost as synonyms, Lilburne indicates that it is upon this whole and undifferentiated body that political power must act, described through a metaphor (“sword”) that associates it directly with coercion. As Rachel Foxley asserts, contrary to the thesis that weights decentralization proposals in Leveller thought, the vision of these radicals was national, and especially in Lilburne the status of the individual is defined by his or her belonging to a people or nation and not by a local community (Foxley 2013, 71–72). This essential relationship between the individual and the people is embodied in a direct correlation in reference to a centralized governmental power. Another clear example of this perspective can be seen in a text by Lilburne from 1649, where he indicates that the term “Commonwealth” can be understood as “all the good & legall People of England” or “the essentiall and fundamentall Government of England” (1649c, 2–6). The basis of the community can only be two entities: the people understood in a moral (*good*) and juridical (*legall*) sense, or else the governmental structure that legislates and acts upon that people. Returning to Modern State theorems, these texts by Lilburne fit well with an idea of nation that is intertwined with the State tending towards a homogenizing scheme (O'Donnell 1978, 1190–93). Such theories argue that sometimes the State itself would be responsible for recreating this homogeneity, principle that the Levellers would not accept because the English people is a pre-existing entity. But regardless of the origin, the result is the same: a people and a central power correlated in a symbiotic bi-directional relationship, and

where any other institutional option is seen as perverse, irrational and sinful.

This brings us to another, not minor, issue. In this framework, only this centralized political State institutionalization could be the legitimate instance that acquires the functions of a public power. Levellers can thus be associated to that process where the State, through the conceptualization of sovereignty, configures a personification of the public in an apparatus that ensures the continuity of governmental processes, claiming with exclusivity the essence of the public sphere, and leaving the individuals merely the private one (Gentile 2008, 16–17; Borrelli 1993, 16 and 81; Negro Pavón 2003, 276–81). The figure of Modern State impersonality is central in this scheme, where its offices cease to belong to the will of a personal government, becoming the channels through which power imposes order throughout the territory, without any other type of external interference (Mansfield 1983, 850–56; Burns 1980, 494; Jackson 2003, 790). In the Levellers this is a natural consequence of their critique to monarchical government, but in their texts the topic is also posed in a way that acquires tones of a solid State theory. This can be seen in a rather curious way in a text by Lilburne which is aimed at delegitimizing the official Church of England, and in which he justifies what the essence of an officer is. He explains that a person cannot legally be considered an officer by virtue of fulfilling the duties of that office, but by being appointed by the king, noting that, when this happens, the individual changes from being a “private man” to a “publicke person”, who can legally perform certain actions (Lilburne 1644, 12–14). Although in this pamphlet he still respects the figure of the king, what I want to highlight is the emphasis he places on the role of political authority as the only legitimate entity to determine that a person can exercise an action that may truly be understood as public.

In this framework, the centralized power must respect the internal privacy of individuals (in the Levellers this is essential, for example regarding religious tolerance), but this same power must absolutely enforce actions to maintain order (Schmitt [1938] 1990, 61). Lilburne goes so far as to make explicit that without a “declared law” on the part of government it would be impossible to find any kind of “rule of obedience” ([1645] 1998, 5). Overton makes a comparable statement when he justifies religious freedom but warns that for non-spiritual acts “humaine and naturall weapons” must be used (1647, 24–25). Similar phraseology can be found in Walwyn, for example when he asserts that the very policy of religious freedom leads people to be “obedient to the State and temporall laws” (1641, 7). The existence of various religious confessions that should be tolerated does not prevent these radicals from remembering that, in civil and military matters, every individual must submit to an “absolute supreme power” (Walwyn 1644a, 6). Following this line of reasoning, in *The compassionate Samaritane*, a text praised for

its defence of tolerance, Walwyn argues, however, that this policy seems to have a paradoxical limit, since no man should be punished for his opinions “unless it be dangerous to the State” (Walwyn 1644b, 5). I do not intend to deny Walwyn's staunch struggle for freedom of worship and expression, but quotes such as these cannot be overlooked. One might ask what “be dangerous” could mean and whether the government would then have the ability, perhaps in exceptional circumstances, to prohibit freedom of opinion.

The Agreement they proposed for the reconfiguration of England's political system is of vital importance in this scheme. Through this document, individuals would recreate a just governmental structure, but the result of this ends up in a machinery of monopolistic power. Society, now posited as completely distinct from the private-familial sphere, is strictly correlated with the government, the legal system and territory of the nation-state, process that could still be analysed as a certain type of alienation (Arendt [1958] 1998, 256). Monism must be embodied at every level. The sovereign people recreate a government that represents it, and that government with maximum exclusivity appropriates all political functions through its state agencies. And this cannot be obstructed by any kind of entity, be it legal, economic, religious or cultural. Once again, it should be repeated that the Levellers proposed that this public subject, embodied mainly in Parliament, should be strongly controlled by the people. But this control can only be developed based on the unique relationship between government and people, without any kind of mediation. Within this logic, the structuring prevents these radicals from thinking in any kind of mixed government as a possibility of a republican control of power, such as the one seen in ancient Rome or their contemporary Venice. Not even the classical constitution of England itself might be considered. Walwyn makes this clear when he states emphatically that the existence of two or three “Estates equally supreme is an absurd nullity”, which would impede the very functioning of government, and so it is imperative to define the House of Commons as the supreme authority (Walwyn 1648, 9–10). A quote of a similar tone can be found in Lilburne ([1648] 1806-1812, 1007). The Leveller's affront against mixed government does not only refer, as current studies point out, to the need of reinforcing the sovereignty of the people (Fernández Llebarez 2014, 42). The problem also lies in how power is transferred from the people to the government. That passage must be unidirectional from the people to a single entity, so that an analogous monism between the represented and the representatives is maintained.

To conclude, it should be noted that the strong imprint of a centralized governmental structure does not necessarily constitute a kind of contradiction with Leveller ideas of guaranteeing individual rights. In accordance to descriptions of modern sovereignty's essence, the political authority is pre-

figured as a mediator (the only one) between the sovereign community and the plurality of individuals, and its main function is to impose the order that comes from the sovereign people, but at the same time enabling the very existence of that sovereign people (Palti 2017, 27–28). The historical context of the revolution and the very preaching of groups such as the Levellers led precisely to the existence of only one mediator, because, as Pocock argues in a classic book, it became necessary for individuals to reconstitute a sword in the face of the disappearance of all other entities, and that sword would thus become not only a power of coercion, but the element par excellence for the grouping of individuals who subscribed to it (Pocock 1987, 326–27). It is the Modern State that concretizes its purpose in a formal legal framework, aimed at defending a regime that allows the coexistence of individual freedoms (García de Entrerria 1972, 14–22). Some of the first systematic researches on Leveller thought have sketched this, arguing that for this group the primary function of government was precisely to create a system where law would be enforced for the security of property, to create the conditions necessary for individuals to develop their capabilities and to abolish any kind of institution that impeded economic development (Macpherson 1963, 142–44; Petegorsky 1940, chap. 2). Although my article is not framed within the theoretical and ideological basis of these researchers, I believe this assertion to be largely true. In any case, I would add that the governmental structure promoted by the Levellers has more varied foundations than the consolidation of a proto-capitalist system. It is justified in a broader framework, linked to the conceptualization of Modern State institutions and functions.

4. CONCLUSIONS

The article focused on showing how Levellers' political thought projected a centralized power that could be assimilated to Modern State characteristics. On the one hand, the aim was to study this perspective within Leveller tracts, given that it is a subject that is not thoroughly developed within the state of the art. This movement tends to be particularly praised for pioneering ideas linked to religious tolerance, citizen participation, representative government, and the defence of individual rights. But there are not many works that emphasize the possibility that, to ensure these proposals, a governmental structure can be recreated where power is strongly concentrated. Regarding this first objective, the aim was not only to examine a series of quotes, but also to investigate some of the variables underpinning such a structuring. For this reason, it was necessary to briefly describe some specific topics, such as the Levellers' conception of English history, their ideas about political enmity and their definitions of the terms people and nation.

Secondly, the aim of the paper was not only to provide a new approach to these specific political writers, but to investigate how this was framed within a series of discussions in current political theory. Thus, the issue of power centralization in Leveller literature was examined based on disquisitions on the relationship between constituted and constituent power, the ways of understanding the dialectic between people and government, or the dangers these projections could entail, among others. Leveller political ideas are often related to the foundations of liberal, republican, and democratic traditions. Contemporary studies do this by analysing their proposals on the defence of individual liberties, religious tolerance, citizen participation, universal suffrage, etc. Part of the aim of my work was to show that all these important topics should be examined in the light of a political projection which tends to recreate a strongly centralized political power. Far from displaying a probable contradiction, I set out to show that this kind of government structure appears in their texts as a necessary element to ensure those rights and freedoms. The problem in any case may arise in the possible emergence of an omnipotent power that could be able to emancipate from its supposed creator.

BIBLIOGRAPHY

- Anonym. (1648) 2016. *Light Shining in Buckinghamshire*. Amazon Kindle Edition: Red Revenant.
- Arendt, Hannah. (1958) 1998. *The human condition*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Attel, Kevin. 2009. "Potentiality, Actuality, Constituent Power." *Diacritics* 39 (3): 35–53.
- Barshack, Lior. 2006. "Constituent Power as Body: Outline of a Constitutional Theology." *The University of Toronto Law Journal* 56 (3): 185–222.
- Blom Hansen, Thomas, and Finn Stepputat. 2006. "Sovereignty Revisited." *Annual Review of Anthropology* 35:295–315.
- Borrelli, Gianfranco. 1993. *Ragion Di Stato E Leviatano*. Bologna: Il Mulino.
- Bouwsma, William J. 2002. *The Waning of the Renaissance*. New Haven: Yale University Press.
- Braddick, M. J. 2004. *State Formation in Early Modern England, C. 1550-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braddick, M. J., ed. 2015. *The Oxford Handbook of the English Revolution*. Oxford United Kingdom, New York NY: Oxford University Press.
- Braddick, M. J. 2018. *The Common Freedom of the People: John Lilburne & the English Revolution*. Oxford United Kingdom: Oxford University Press.
- Brailsford, Henry Noel. 1961. *The Levellers and the English Revolution*. Stanford Calif. Stanford University Press.

- Burns, Tom. 1980. "Sovereignty, Interests and Bureaucracy in the Modern State." *The British Journal of Sociology* 31 (4): 491–506.
- Carlin, Norah. 2018. "Lilburne, Toleration, and the Civil State." In Rees 2018, 32–48.
- Casanova, José. 2008. "Public Religions Revisited." In *Religion: Beyond the Concept*, edited by Hent de Vries, 101–19. New York: Fordham University Press.
- Certeau, Michel de. 2007. *El Lugar Del Otro. Historia Religiosa Y Mística*. Buenos Aires: Katz.
- Como, David R. 2004. *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England*. Stanford: Stanford University Press (Kindle Edition).
- Cueva Fernandez, Ricardo. 2008. "Los "Agreements of the People" Y Los Levellers: La Lucha Por Un Nuevo Modelo Político En La Inglaterra De Mediados Del Siglo XVII." *Historia Constitucional (revista electrónica)* (9): 211–37.
- Curelly, Laurent, and Nigel Smith, eds. 2016. *Radical Voices, Radical Ways: Articulating and Disseminating Radicalism in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain*. Manchester: Manchester University Press.
- Davies, Stephen. 2019. "The Levellers and the Emergence of (Some) Modern Political Ideas. With the Responses of David Wooton, Ian Hampsher-Monk and Rachel Foxley." Accessed 8/24/2020. <https://oll.libertyfund.org/pages/lm-levellers-emergence>.
- Dzelzainis, Martin. 2005. "History and Ideology: Milton, the Levellers, and the Council of State in 1649." *Huntington Library Quarterly* 68 (1-2): 269–87.
- Fernández Llebarez, Fernando. 2014. "Los Levellers Y El "Humanismo Radical": Dentro Y Fuera Del Republicanismo." *Foro Interno* 14: 35–63.
- Forsthoft, Ernst. 1975. *El Estado De La Sociedad Industrial*. Madrid: Inst. de Estudios Políticos.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, Territorio, Población. Curso En El Collège De France (1977-1978)*. Edición de Michel Sellenart, Françoise Ewald y Alessandro Fontana. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foxley, Rachel. 2013. *The Levellers. Radical Political Thought in the English Revolution*. Manchester: Manchester University Press (Kindle Edition).
- Foxley, Rachel. 2018. "John Lilburne and the Citizenship of 'Free-Born Englishmen'." In Rees 2018, 6–31.
- García de Entrerría, Eduardo. 1972. *Revolución Francesa Y Administración Contemporánea*. Madrid: Taurus.
- Gentile, Francesco. 2008. *Inteligencia Política Y Razón De Estado*. Buenos Aires: Educa.
- Hale, John. 2011. *The Civilization of Europe in the Renaissance*. New York: Simon & Schuster.
- Hampsher-Monk, Iain. 1976. "The Political Theory of the Levellers: Putney, Property and Professor Macpherson." *Political Studies* 24 (4): 397–422.
- Heller, Hermann. (1934) 1990. *Teoría Del Estado*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hill, Christopher. 1991. *The World Turned Upside down: Radical Ideas During the English Revolution*. London: Penguin Books.

- Hill, Christopher. 1997. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*. New York: St. Martin's Press.
- Hughes, Ann. 2018. "Women and the Levellers: Elizabeth and John Lilburne and Their Associates." In Rees 2018, 49–60.
- Jackson, John H. 2003. "Sovereignty-Modern: A New Approach to an Outdated Concept." *The American Journal of International Law* 97 (4): 782–802.
- Knights, Mark. 2015. "The Long-Term Consequences of the English Revolution: State Formation, Political Culture, and Ideology." In Braddick 2015, 518–34.
- Krey, Gary S. de. 2017. *Following the Levellers: Political and Religious Radicals in the English Civil War and Revolution, 1645–1649*. 2 vols. 1. London: Palgrave Macmillan.
- Kwiatkowski, Nicolás. 2009. *Historia, Progreso Y Ciencia: Textos E Imágenes En Inglaterra. 1580-1640*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Lilburne, John. 1641. "A Light for the Ignorant Or, a Treatise Shewing, That in the New Testament, Is Set Forth Three Kingly States of Governments". EEBO, 1475-1640; 1278:12.
- Lilburne, John. 1644. "An Answer to Nine Arguments Written by T. B.". EEBO; 5:E25.
- Lilburne, John. 1645. "The Reasons of Lieu Col. Lilbournes Sending His Letter to Mr. Prin". EEBO; 47:E288.
- Lilburne, John. 1646a. "An Anatomy of the Lords Tyranny and Iniustice Exercised Upon Lieu. Col. Iohn Lilburne, Now a Prisoner in the Tower of London". EEBO; 58:E362.
- Lilburne, John. 1646b. "An Unhappy Game at Scotch and English. Or, a Full Answer from England to the Papers of Scotland". Series: Somers tracts, 4th coll. vol. 1 pre20.
- Lilburne, John. 1646c. "The Charters of London, Or, the Second Part of Londons Liberty in Chaines Discovered". Electronic reproduction. Farmington Hills, Mich. : Thomson Gale, 2005. Goldsmiths'-Kress no. 00921.1.
- Lilburne, John. 1646d. "To the Right Honourable the Chosen and Representative Body of England Assembled in Parliament. The Humble Petition of L.C. Iohn Lilburne a Free Man of England". EEBO, 1641-1700; 1912:28.
- Lilburne, John. 1647a. "For Every Individuall Member of the Honourable House of Commons". EEBO; 65:E414.
- Lilburne, John. 1647b. "Plaine Truth Without Feare or Flattery, Or, a True Discovery of the Unlawfulnesse of the Presbyterian Government". EEBO, 1641-1700; 944:33.
- Lilburne, John. 1647c. "Regall Tyrannie Discovered". EEBO; 59:E370.
- Lilburne, John. 1647d. "The Grand Plea of Lieut. Col. John Lilburne, Prerogative Prisoner in the Tower of London". EEBO, 1641-1700; 1486:37.
- Lilburne, John. 1648a. "The Lawes Funerall". EEBO; 70:E442.
- Lilburne, John. 1648b. "The Prisoners Plea for a Habeas Corpus". EEBO; 68:E434.
- Lilburne, John. 1649a. "A Discourse Betwixt Lieutenant Colonel Iohn Lilburn Close Prisoner in the Tower of London, and Mr Hugh Peter". EEBO; 86:E556.
- Lilburne, John. 1649b. "Strength Out of Weaknesse". EEBO; 88:E575.

- Lilburne, John. 1649c. "The Engagement Vindicated & Explained". EEBO; 90:E590.
- Lilburne, John. 1649d. "The Legall Fundamentall Liberties of the People of England Revived, Asserted, and Vindicated". Text Creation Partnership, 2008-09; Ann Arbor, MI; Oxford.
- Lilburne, John. 1653a. "An Hue-and Cry After the Fundamental Lawes and Liberties of England". EEBO; 110:E714.
- Lilburne, John. 1653b. "The Afflicted Mans Out-Cry, Against the Injustice and Oppression Exercised Upon". EEBO; 110:E711.
- Lilburne, John. 1653c. "The Upright Mans Vindication". EEBO; 109:E708.
- Lilburne, John. (1648) 1806-1812. "The Petition of 11 September 1648." In *Cobbett's Parliamentary History of England*, edited by William Cobbett and T. C. Hansard. London: R. Bagshaw.
- Lilburne, John. (1645) 1998. "On the 150th Page." In Sharp 1998.
- Lilburne, John. (1646) 1998. "The Freeman's Freedom Vindicated. A Postscript, Containing a General Proposition." In Sharp 1998.
- Lilburne, John. (1649) 1998. "The Young Men's and the Apprentices' Outcry." In Sharp 1998.
- Lilburne, John, and Richard Overton. 1647. "The Out-Cryes of Oppressed Commons". EEBO, 1641-1700; 2092:22.
- Lilburne, John, and Richard Overton. 1648. "Foundations of Freedom, Or, an Agreement of the People. Electronic reproduction". EEBO, 1641-1700; 744:41.
- Lilburne, John, Richard Overton, and Thomas Prince. 1649. "The Picture of the Councel of State". EEBO; 85:E550.
- Lilburne, John, William Walwyn, Richard Overton, and Thomas Prince. (1649) 1998. "An Agreement of the Free People of England." In Sharp 1998.
- Macpherson, C. B. 1963. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Mansfield, Harvey C. 1983. "On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato." *American Political Science Review* 77 (4): 849-57.
- Manuel, Frank E., and Fritzie P. Manuel. 1984. *El Pensamiento Utópico En El Mundo Occidental*. 2 vols. 2. Madrid: Taurus.
- McLynn, Frank. 2013. *The Road Not Taken: How Britain Narrowly Missed a Revolution, 1381-1926*. London: Vintage (Kindle Edition).
- Miglio, Gianfranco. (1981) 1988. "Genesi E Trasformazioni Del Termine-Concetto Stato." In *Le Regolarità Della Politica. Scritti Scelti Raccolti E Pubblicati Dagli Allievi*, edited by Gianfranco Miglio. Milano: Giuffrè.
- Morgan, Edmund. 1989. *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. New York: W. W. Norton & Company.
- Negro Pavón, Dalmacio. 2003. "Bosquejo De Una Historia De Las Formas Del Estado." *Razón española* (122): 271-310.
- O'Donnell, Guillermo. 1978. "Apuntes Para Una Teoría Del Estado." *Revista Mexicana de Sociología* 40 (4): 1157-99.
- Overton, Richard. 1642. "New Lambeth Fayre Newly Consecrated and Presented by the Pope Himselfe, Cardinals, Bishops, Iesuits". EEBO; 25:E138.

- Overton, Richard. 1645a. "A Sacred Decretal, or Hue and Cry". EEBO; 47:E286.
- Overton, Richard. 1645b. "Martin's Eccho: Or a Remonstrance, from His Holinesse Reverend Young Martin Mar-Priest". EEBO; 48:E290.
- Overton, Richard. 1645c. "The Araignment of Mr. Persecution". EEBO; 46:E276.
- Overton, Richard. 1646a. "A Defiance Against All Arbitrary Usurpations or Encroachments". EEBO; 57:E353.
- Overton, Richard. 1646b. "Divine Observations Upon the London-Ministers Letter Against Toleration". EEBO; 52:E317.
- Overton, Richard. 1646c. "The Commoners Complaint". EEBO; 60:E375.
- Overton, Richard. 1646d. "To the High and Mighty States, the Knights and Burgesses in Parliament Assembled (Englands Legall Soverainge Power)". EEBO; 246:669f10.
- Overton, Richard. 1646e. "Vox Plebis". EEBO; 58:E362.
- Overton, Richard. 1647. "An Appeale from the Degenerate Representative Body the Commons of England Assembled at Westminster". EEBO; 63:E398.
- Overton, Richard. 1649a. "The Baiting of the Great Bull of Bashan". EEBO; 87:E565.
- Overton, Richard. 1649b. "To the Supream Authority of England, the Representors of the People in Parliament Assembled". EEBO; 84:E546.
- Overton, Richard. (1646) 1998a. "A Remonstrance of Many Thousand Citizens." In Sharp 1998.
- Overton, Richard. (1646) 1998b. "An Arrow Against All Tyrants." In Sharp 1998.
- Overton, Richard, John Wildman, Edward Sexby, and John Lilburne. 1645. "England's Miserie, and Remedie in a Judicious Letter from an Utter-Barrister to His Speciall Friend, Concerning Leiutenant [Sic] Col. Lilburn's Imprisonment in Newgate". Text Creation Partnership, 2008-09; Ann Arbor, MI; Oxford.
- Palti, Elías José. 2017. *An Archaeology of the Political: Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*. New York: Columbia University Press (Kindle Edition).
- Peacey, Jason. 2018. "Print and Principals: John Lilburne, Civil War Radicalism, and the Low Countries." In Rees 2018, 79–94.
- Petegorsky, David W. 1940. *Left-Wing Democracy in the English Civil War. A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley*. London: Victor Gollancz (Kindle Edition).
- Pocock, J. G. A. 1987. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rees, John. 2016. *The Leveller Revolution: Radical Political Organization in England 1640-1650*. New York: Verso (Kindle Edition).
- Rees, John, ed. 2018. *John Lilburne and the Levellers: Reappraising the Roots of English Radicalism 400 Years on*. London, New York NY: Routledge Taylor & Francis Group.
- Richards, Peter. 2008. *John Lilburne (1615-1617): English Libertarian*. London: Libertarian Alliance.
- Robertson, Geoffrey. 2018. "Lilburne and the Law." In Rees 2018, 61–68.

- Romero Gibella, Pablo. 2002. "El Radicalismo En La Revolución Inglesa: Crisis Constitucional Y Crisis De Conciencia En El Siglo Del Absolutismo." *Historia Constitucional (revista electrónica)* (3).
- Sargeant, Jack David. 2020. "Publicity, Authority and Legal Radicalism at John Lilburne's Treason Trial, 1649." *Historical Research* 93 (262): 661–77.
- Schiera, Pierangelo. 1994. "Legittimità, Disciplina, Istituzioni: Tre Presupposti Per La Nascita Dello Stato Moderno." In *Origini Dello Stato. Processi Di Formazione Statale in Italia Fra Medioevo Ed Età Moderna*, edited by Giorgio Chittolini, Anthony Molho, and Pierangelo Schiera. Bologna: Il Mulino.
- Schmitt, Carl. (1938) 1996. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes*. London: Greenwood Press.
- Schmitt, Carl. (1950) 2006. *The Nomos of the Earth*. New York: Telos Press Publishing.
- Sharp, Andrew, ed. 1998. *The English Levellers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharp, Andrew. 2001. "The Levellers and the End of Charles I." In *The Regicides and the Execution of Charles I*, edited by Jason Peacey, 181–201. Basingstoke: Palgrave.
- Shlapentokh, Dmitry. 2007. *The Proto-Totalitarian State: Punishment and Control in Absolutist Regimes*. New Brunswick N.J. Transaction Publishers.
- Simmons, A. John. 1999. "Justification and Legitimacy." *Ethics* 109 (4): 739–71.
- Skinner, Quentin. 2004. *The foundations of modern political thought*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1998. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 2009. "A Genealogy of the Modern State." *Proceedings of the British Academy* (162): 325–70.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge Massachusetts: Belknap Press.
- Turco, Giovanni. 2011. "Protestantesimo E Modernità. Soggettivismo Religioso E Soggettivismo Politico Nell'analisi Di Balmes, De Maistre E Taparelli." *Espiritu* LX (142): 311–77.
- Verardi, Julián. 2013. *Tiempo Histórico, Capitalismo Y Modernidad: La Experiencia Inglesa En La Modernidad Temprana*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Viroli, Maurizio. 2005. *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*. New York: Cambridge University Press.
- VVAA. 1649. "The Declaration of the Levellers Concerning Prince Charles, and Their Treaty with His Excellency the Lord Generall Fairfax". EEBO; 86:E555.
- VVAA. (1647) 1998. "An Agreement of the People for a Firm and Present Peace Upon Grounds of Common Right and Freedom." In Sharp 1998.
- Walwyn, William. 1641. "A New Petition of the Papists". EEBO; 30:E169.
- Walwyn, William. 1642a. "An Epistle to the Reader in Some Considerations Tending to the Undeceiving Those, Whose Judgements Are Misinformed by Politique Protestations, Declarations". EEBO; 22:E126.

- Walwyn, William. 1642b. "Some Considerations Tending to the Undeceiving Those, Whose Judgements Are Misinformed by Politique Protestations, Declarations". EEBO; 22:E126.
- Walwyn, William. 1644a. "A Helpe to the Right Understanding of a Discourse Concerning Independency Lately Published by William Pryn". EEBO; 44:E259.
- Walwyn, William. 1644b. "The Compassionate Samaritane". EEBO, 1641-1700; 1079:14.
- Walwyn, William. 1646a. "A Prediction of Mr. Edwards His Conversion and Recantation". EEBO; 167:E1184.
- Walwyn, William. 1646b. "A Whisper in the Eare of Mr. Thomas Edwards Minister". EEBO; 53:E328.
- Walwyn, William. 1646c. "A Word More to Mr. Thomas Edwards Minister". EEBO; 53:E328.
- Walwyn, William. 1646d. "Vox Populi, or the Peoples Cry Against the Clergy". EEBO; 57:E351.
- Walwyn, William. 1647. "To the Right Honourable and Supreme Authority of This Nation, the Commons in Parliament Assembled". General Reference Collection E.384.; 102.b.60; E.464.
- Walwyn, William. 1648. "The Bloody Proiect, or a Discovery of the New Designe, in the Present War". EEBO; 73:E460.
- Walwyn, William. 1649. "Walwyns Just Defence Against the Aspertions Cast Upon Him in a Late Un-Christian Pamphlet Entituled Walwyns Wiles". EEBO, 1641-1700; 1370:16.
- Walwyn, William. (1647) 1998. "Gold Tried in the Fire." In Sharp 1998.
- Walwyn, William, John Lilburne, Thomas Prince, and Richard Overton. (1649) 1998. "A Manifestation from Lieutenant-Colonel John Lilburne, Mr William Walwyn, Mr Thomas Prince, and Mr Richard Overton(Now Prisoners in the Tower of London), and Others, Commonly (Though Unjustly) Styled Levellers." In Sharp 1998.
- Walzer, Michael. 1965. *The revolution of the saints*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Weber, Max. (1930) 2005. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- White, Francis. 1649. "A True Relation of the Proceedings in the Business of Burford." Accessed 8/24/2020. <http://www.bilderberg.org/land/truerel.htm>.
- Wildman, John. 1653. "Sedition Scourg'd, or a View of That Rascally & Venemous Paper, Entituled, a Charge of High Treason Exhibited Against Oliver Cromwel, Esq; for Several Treasons by Him Committed". General Reference Collection DRT Digital Store 8122.c.18.
- Withington, Paul. 2015. "Urban Citizens and England's Civil Wars." In Braddick 2015, 312–29.
- Wood, Andy. 2002. *Riot, Rebellion and Popular Politics in Early Modern England*. Basingstoke: Palgrave.
- Wood, John, Robert Everard, Hugh Hurst, Humphrey Marston, William Hutchinson, and James Carpen. 1649. "The Levellers (Falsly so Called) Vindicated." Accessed

8/24/2017.

<https://faculty.history.wisc.edu/sommerville/367/Wood%20Levellers.htm>.

Wootton, David. 2008. "Leveller Democracy and the Puritan Revolution." In *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, edited by J. H. Burns and Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press.

Zafirovski, Milan. 2007. *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism: Puritanism, Democracy, and Society*. New York, London: Springer.

Zagorin, Perez. 1965. *A History of Political Thought in the English Revolution*. Whitstable: Latiner Trend & Co. Ltd.



UNRAVELING ECONOMIC CHOICES. A HISTORICAL PERSPECTIVE ON THE INTERSECTION OF DECISION SCIENCE AND BEHAVIORAL ECONOMICS

Piotr Zielonka

Warsaw University of Life Sciences
Institute of Biology
piotr_zielonka@sggw.edu.pl

Krzysztof Szymanek

University of Silesia in Katowice,
Faculty of Humanities
krzysztof.szymanek@us.edu.pl

ABSTRACT

This review looks at the development of decision science and behavioral economics, tracing the chronological progression of these disciplines and their symbiotic fusion in elucidating our comprehension of economic choices. It starts by discussing the limitations of traditional economic theories that assume rational and profit-maximizing behavior, highlighting the need for a more empirically anchored approach. The paper traces the development of decision theory amidst uncertainty, beginning with Blaise Pascal's notion of expected value, progressing to Daniel Bernoulli's expected utility, and later formalized by John von Neumann and Oskar Morgenstern. This journey culminates in the contributions of Daniel Kahneman and Amos Tversky, who introduced the concept of subjective expected utility. The paper acknowledges the inclusion of uncertainty surrounding delayed payoffs and discusses the role of cognitive biases and heuristics—mental shortcuts—in decision-making, showing how they affect our economic choices. The authors also show how these insights have been used in real-world settings, such as nudging, a technique used to subtly guide one's behavior.

KEYWORDS: Behavioral economics, Decision science, Prospect theory, Cognitive biases, Nudge theory

Behavioral economics provides a comprehensive framework for understanding economic decision-making by integrating findings from psychology, neuroscience, and microeconomic theory. It aims to present a more realistic depiction of human behavior compared to traditional economics which assumes flawless rationality and market efficiency.

The roots of behavioral economics can be traced back to Adam Smith, the author of influential work, "The Wealth of Nations" (1776), which assumes that humans are rational beings who prioritize their own interests. It acknowledges the presence of rational preferences and the pursuit of personal satisfaction (Ashraf, Camerer, and Loewenstein, 2005).

However, behavioral economics recognizes that human behavior often deviates from pure rationality due to cognitive biases and employing specific techniques of judgment making. It has gradually developed over several decades and has gained recognition as a distinct field more recently.

Contrary to classical economics, which often adopts a normative, idealistic, and abstract approach, behavioral economics presents a more descriptive, grounded view of real-world behaviors. It harnesses insights from psychology to elucidate the processes driving economic decision-making. By exploring elements such as irrational behavior, cognitive biases, and heuristics, behavioral economics strives to enhance decision-making via methods such as nudges and behavioral interventions. This focus on the mechanisms that underpin human rationality—or the frequent absence thereof—is particularly noteworthy and impactful.

Behavioral economics has grown hand in hand with decision science, a field that underpins its foundational principles. Decision science scrutinizes the decision-making processes of individuals, groups, and organizations, placing particular emphasis on decision-making under uncertainty—a common feature of real-world scenarios where perfect knowledge of outcomes is often beyond reach.

In this essay, we will trace the development of decision science concepts, underscoring their crucial role in comprehending and delineating the central tenets of behavioral economics.

EXPECTED VALUE

The expected value is a crucial concept in decision theory that has undergone gradual upgrades over the centuries. It is also one of the fundamental concepts in probability theory and statistics, used to predict the average outcome of an event over a large number of trials (Feller, 1971, chapter IX). It's the sum of the products of each outcome by its respective probability. For a given decision problem X determined by n possible outcomes x_i , having a probability of p_i , the expected value $E(X)$ is calculated using the following formula [1]:

$$E(X) = \sum_{i=1}^n x_i p_i \quad [1]$$

The concept of expected value emerged during the mid-17th century discussion over the problem known as the "problem of points." This problem aimed to find a fair method of dividing the stakes between two players who had to prematurely end their game. To tackle the problem, Blaise Pascal (1623-1662) engaged in a series of notable correspondence with Pierre de Fermat (1601-1665) (Devlin, 2008). A Dutch mathematician, Christiaan Huygens (1629-1695) presented in his 1657 book *De ratiociniis in ludo aleæ* a solution that was derived from the same principle as the solutions proposed by Pascal and Fermat. His approach is thoroughly discussed (Bernoulli 1713 chapter I section III). It is worth noting that the term "expected value" (and even term "probability") was not used by Pascal, Fermat, or Huygens, and its precise formulation was only presented in the beginning of the following century by Pierre Simon de Laplace (1749 - 1827) (Laplace 1814, chapter IV).

The famous argument known as "Pascal's Wager" (Pascal 1670, section III, 153-156)¹ is often cited as the first application of the concept of expected value in the problem of decision-making in conditions of uncertainty. The argument pertained to the question of the existence of God. Pascal maintained that belief in God is not a matter of rational certainty since it can neither be conclusively proven nor disproven. Nonetheless, he proposed that we confront a decision of profound consequences when it comes to faith. The existence of God either validates the possibility of eternal bliss in heaven or, in the absence of God, might result in no afterlife or potential negative consequences.

Pascal argued that when evaluating this decision, we should consider the expected value of each option. The expected value is calculated according to the formula presented above.

In the case of belief in God, Pascal suggested that we assign values to the potential outcomes based on their infinite nature. He stated that the value of eternal happiness in heaven is infinitely positive, while the value of eternal damnation or oblivion is negative. On the other hand, the value of temporary pleasures or liberties in a godless existence is finite, as it only pertains to our earthly life.

Considering these values, Pascal argued that even if the probability of God's existence is extremely low (but greater than zero) the expected value of believing in God is still infinitely positive. In other words, the potential benefit of gaining eternal happiness outweighs any temporary sacrifices or limitations that may come with belief.

Conversely, if we choose not to believe in God and live as if God doesn't exist, the expected value of this option is finite or neutral. We may enjoy

¹ The page numbers mentioned correspond to the English translation.

temporary pleasures in this life, but we risk missing out on the infinite rewards of a divine existence if God does indeed exist.

Therefore, Pascal's Wager suggests that it is more rational to believe in God because the expected value of belief is infinitely positive, while the expected value of disbelief is finite positive at best. It encourages us to consider the potential consequences of our beliefs and to prioritize the potential infinite rewards over finite earthly gains (Jordan, 2006).

Expected value of a game was used as the fundamental criterion for assessing the relative benefits of different available games. In the case of a given game, any price lower than the expected value is considered a worthwhile investment. The player should be indifferent between participating in the game or receiving an amount equal to its expected value without playing.

However, this approach proved to be problematic, giving rise to paradoxes, the most well-known being the St. Petersburg paradox (Dutka, 1988; Göttinger, 1972). Formulated in 1713 by Nicolas Bernoulli (1687-1759) in a letter to Pierre Raymond de Montmort, the St. Petersburg paradox presents a thought experiment involving a game with the possibility of an infinite payoff.

Imagine a game where you pay an entry fee to participate, and a fair coin is tossed repeatedly until it lands on tails. The number of tosses determines the payout, which doubles with each toss. For example, if the coin lands on tails on the first toss, you receive \$2 (and the game ends). If it lands on tails only on the second toss, you receive \$4. If it lands on tails on the third toss, you receive \$8, and so on.

The paradox arises when considering the expected value of the game, calculated by multiplying the payoff of each possible outcome by its probability and summing up these values. In this case, since the coin is fair, the probability of getting tails on the k^{th} toss is $1/2^k$.

Through the computation of the infinite series and the evaluation of the game's expected value, it becomes evident that the sum diverges to infinity. In accordance with the expected value rule, a rational player would seemingly be inclined to invest any amount of money in order to participate, as it would always result in a positive outcome. However, this theoretical deduction sharply contradicts empirical evidence.

There have been many attempts to solve this paradox (Dutka, 1988), but the one proposed by Daniel Bernoulli is the most significant for us.

THE BERNOULLI THEORY OF EXPECTED UTILITY

Daniel Bernoulli (1700-1782) argued that individuals do not make decisions based solely on expected values objectively expressed in terms of money.

Instead of the expected value, he introduced the concept of expected utility, which accounts for the subjective value or utility an individual assigns to different outcomes (Niels, 1967; Adams, 1960; Göttinger, 1972).

According to Bernoulli, individuals derive utility from wealth or monetary outcomes, and the additional utility gained from each additional dollar diminishes as wealth increases. In other words, the subjective value or satisfaction (utility) gained from each additional dollar decreases.

Considering diminishing marginal utility, Bernoulli proposed that individuals evaluate prospects not in terms of their expected monetary value but rather in terms of their expected utility. He argued that the utility gained from the potential high payoffs in the St. Petersburg paradox game would eventually reach a point of diminishing returns, limiting the individual's willingness to pay a high entry fee. In this context, even though the expected value of the game is infinite, individuals may not be willing to pay any price to enter it due to diminishing marginal utility. Their preferences and decision-making are shaped by the subjective experience of utility rather than the objective expected value.

The process of calculating expected utility is similar to that of expected value. However, instead of solely focusing on the outcomes themselves, we take into account the utility associated with those outcomes. Utility reflects an individual's personal preference or satisfaction with a specific outcome.

Suppose a decision problem X is determined by n possible outcomes x_i each having corresponding utilities $u(x_i)$ and probabilities of p_i , then the expected utility $U(X)$ is given by the formula [2]:

$$U(X) = \sum_{i=1}^n u(x_i)p_i \quad [2]$$

It should be noted that the expected utility theory signifies an advancement over the simple expected value calculation. This evolution recognizes Bernoulli's insight that individuals strive to maximize their utility, or satisfaction, rather than just the nominal payout values.

As Bernoulli noticed (Bernoulli, 1738 p. 24):

... it seems clear that all men cannot use the same rule to evaluate the gamble ... the determination of the value of an item must not be based on its price, but rather on the utility it yields. The price of the item is dependent only on the thing itself and is equal for everyone; the utility, however, is dependent on the particular circumstances of the person making the estimate.

The St. Petersburg paradox, as viewed through Bernoulli's lens of ex-

pected utility, emphasizes that individuals' choices and willingness to take risks are influenced by their personal utility functions, which capture their subjective values and attitudes toward wealth and potential outcomes.

It was revealed that the principle of diminishing marginal returns leads to expressing utility in the form of a logarithmic function for a given amount of money. In the St. Petersburg paradox, instead of considering monetary amounts directly, we calculate utility by taking the logarithms of these amounts, which results in a finite sum of the series.



Fig. 1 Concave utility function proposed by Daniel Bernoulli.

Bernoulli's ideas have had their fair share of criticism (Jensen, 1965; Tversky, 1975). The critics pointed out that the logarithmic function doesn't completely solve the St. Petersburg paradox. They argue that even with the logarithmic function, you can still come up with versions of the paradox where the utility turns out to be infinite. Another criticism is that Bernoulli's theory doesn't explain why people willingly engage in games or activities with a negative expected value, like paying for insurance instead of just avoiding it altogether.

However, it is important to acknowledge the significant contributions of

Bernoulli's theory. It brought about a major shift in the field of economics by introducing the concept of expected utility and providing insights into diminishing marginal utility and risk aversion. While it is true that Bernoulli's theory is not without its imperfections, it served as a crucial foundation for further advancements in economic theories.

JEREMY BENTHAM: PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF UTILITY

Jeremy Bentham (1748-1832) emphasized the importance of utility, which he defined as the measure of pleasure or happiness derived from an action or outcome. The philosopher argued that the fundamental goal of ethical and economic decision-making should be to maximize overall societal utility. He proposed a quantitative approach to utility, advocating for its measurement (Bentham, 1781; Read, 2007).

Bentham's philosophical lens often falls within the realm of hedonistic utilitarianism, an intellectual tradition where the notion of utility is deeply entwined with the pursuit of pleasure and the evasion of pain.

To provide a method of assessing this utility, Bentham introduced a concept known as the "felicific calculus."

This calculus is an attempt to quantify happiness by assessing several variables:

- Intensity – gauges the power of the pleasure or pain at hand.
- Duration – captures the span of time for which the pleasure or pain persists.
- Certainty or uncertainty – considers the likelihood that the anticipated pleasure or pain will indeed come to pass.
- Propinquity or remoteness – estimates the temporal proximity of the impending pleasure or pain.
- Fecundity – evaluates the probability of recurrence for sensations identical to the initial experience.
- Purity – measures the chance that the original sensation won't be succeeded by its opposite.
- Extent – assesses the scope of the action's impact – the number of individuals likely to be affected by it.

By scrutinizing these variables, Bentham sought to transform the inherently subjective experience of happiness and suffering into an objective calculus, thereby providing a framework for maximizing overall happiness in society.

JOHN VON NEUMANN AND OSKAR MORGENSTERN: RATIONAL DECISION-MAKING

Following Daniel Bernoulli's initiation of expected utility theory, the concept underwent significant evolution and refinement. While Bentham was concerned with societal well-being, other theorists typically focused on individual decision-makers. It's crucial to note that Bernoulli's notion of utility does not hinge on any presupposed hypotheses regarding human behavior or the principle of rational decision-making. His introduction of the logarithmic function was not inherently tied to the concept of probability or hypotheses about human responses under risky conditions. This void was filled by John von Neumann (1903-1957) and Oskar Morgenstern (1902-1977), who established the basis for a novel concept of utility grounded on axioms delineating how a rational individual should react when confronted with risky decisions.

In 1944, they published their groundbreaking work, "Theory of Games and Economic Behavior" (von Neumann and Morgenstern, 1944), which introduced the concept of expected utility and presented a rigorous mathematical framework for analyzing decision-making under uncertainty. The authors posited that individuals strive to maximize expected utility when confronted with decisions that involve uncertain outcomes.

The proposed axioms can be summarized as follows:

Completeness: It is possible to compare any two outcomes. This means that for any two choices, one can determine whether they prefer one to the other or are indifferent to them.

Transitivity: Preferences remain consistent across different choices. If one prefers Outcome A to Outcome B and prefers Outcome B to Outcome C, then they should also prefer Outcome A to Outcome C.

Continuity: If an individual has a preference for Outcome A over Outcome B, then there exists a specific probability p such that they are indifferent between a lottery that offers A with probability p and B with probability $(1-p)$, and getting B for certain. Essentially, there's a certain mix of A and B that is just as preferable as B alone.

Independence (or substitution): If a person prefers A to B, then they should prefer lottery with outcomes A and C to lottery with outcomes B and C whenever the chance of winning A is in both lotteries equal to the chance of winning B.

As von Neumann and Morgenstern demonstrated, based on the preferences of an individual satisfying these axioms, a utility function characterizing that individual can be derived. This function assigns numerical values in such a way that whenever the decision-maker prefers option s over option t , the number assigned to s is greater than the number assigned to t . The utility function is dependent on the probabilities of different possibilities.

Indeed, the theory faces a significant challenge as numerous experiments have consistently revealed discrepancies between people's choices and behaviors and the predictions of expected utility theory. In light of these findings, the upcoming discussion will delve into paradoxes that highlight specific situations where an individuals' decision-making deviates from the expected utility theory's forecasts, consequently raising questions about the assumption of rationality.

THE ALLAIS PARADOX

The paradox, proposed by Maurice Allais in 1953, presents a thought-provoking challenge to the principles of expected utility theory. This paradox exposes inconsistencies in decision-making that contradict the assumptions and predictions of expected utility theory. The Allais Paradox presents individuals with choices involving two sets of lotteries, designed to test their risk preferences.

Imagine you're asked to choose between the following two options, each representing a lottery:

The lottery nr 1

Option A:

A guaranteed win of \$1 million.

Option B:

A 10% chance to win \$5 million,

An 89% chance to win \$1 million,

A 1% chance to win nothing.

The majority of individuals tend to opt for option A, even though option B has a higher expected utility (which refers to the average payout over multiple instances). This behavior can be attributed to the perception that the assurance of winning something in option A holds greater value compared to the slightly higher average payout but accompanied by higher risk in option B. This decision aligns with expected utility theory and is not the paradoxical part.

Now, we have

The lottery nr 2

Option C:

An 11% chance to win \$1 million,

An 89% chance to win nothing.

Option D:

A 10% chance to win \$5 million,
A 90% chance to win nothing.

In the Allais paradox, individuals tend to choose D over C, which contradicts the principle of expected utility theory if they had previously chosen A over B.

Empirical research conducted by Allais has provided compelling evidence that individuals who previously preferred A over B are unwilling to select option D over option C.

But in both lotteries the player receives a fixed amount with a probability of 89%: \$1 million in lottery 1 and nothing in lottery 2. According to expected utility theory, such a fixed amount should not affect the choice between lotteries. After excluding this amount, the remaining 11% in both experiments represents the same lottery, in which one can win \$5 million with a probability of 10% and nothing with a probability of 1%. Therefore, according to the independence axiom of von Neumann and Morgenstern's expected utility theory, if an individual favors option A over option B, they should also favor option C over option D. This is because both pairs involve a similar trade-off: a certain gain versus a risky yet potentially larger gain. Consequently, the research demonstrates a violation of this axiom, as individuals' preferences shift when an irrelevant alternative (option C) is introduced, resulting in inconsistent decision-making.

The Allais paradox epitomizes this inconsistency, highlighting that people's choices can be influenced by how options are presented, and that the expected utility theory does not consistently predict individuals' behavior. This paradox underscores the limitations of the theory and emphasizes the significance of considering framing effects in decision-making processes.

The Allais Paradox suggests that individuals may exhibit risk aversion in some contexts but violate this preference in others when faced with different framing or presentation of the options. It demonstrates that decision-making is influenced not only by the objective probabilities and outcomes but also by subjective factors, such as how the options are framed or the context in which they are presented. The paradox challenges the principle of independence of irrelevant alternatives, one of expected utility theory axioms. According to this principle, the addition of a third, irrelevant option should not impact individuals' choices between two other options. However, individuals' preference reversal in the Allais paradox contradicts this assumption (Allais and Hagen, 2013).

THE ELLSBERG PARADOX

The paradox, proposed by Daniel Ellsberg (1961), illustrated how people behave when they are faced with uncertainty versus known risks.

You're presented with two urns. Urn A contains 30 red balls and 60 balls that are either black or yellow, in an unknown proportion. Urn B contains 90 balls: red, black, or yellow, also in an unknown proportion.

You're given two choices for betting:

Bet 1: Choosing a red ball vs. a black ball from Urn A

Bet 2: Choosing a red or black ball vs. a yellow ball from Urn B

The paradox is that when asked to choose, most people prefer betting on red from Urn A (where the odds of drawing a red are known to be $1/3$), rather than black (where the odds are uncertain). However, when presented with Bet 2, people often choose yellow from Urn B (where the odds are uncertain), rather than red or black (where the odds are known to be $2/3$).

The Ellsberg paradox challenges the completeness axiom. The completeness axiom posits that for any two gambles an individual can always specify a preference for one over the other, or express indifference. But in the Ellsberg paradox, individuals exhibit ambiguity aversion, preferring known risks to unknown ones, showing that they are not indifferent even though, according to the expected utility theory, they should be. This suggests that the Completeness axiom doesn't always hold when ambiguity is present. Your decisions should be consistent; that is, if you believe there's a higher chance of drawing a red ball from Urn A than Urn B, you should also believe there's a higher chance of drawing a black ball from Urn B than Urn A. However, most people prefer to draw from Urn B for both bets.

The reason for this preference is that Urn B's distribution is known, while Urn A's distribution is ambiguous. This is what we call "ambiguity aversion". Despite the probabilities being objectively the same, the lack of knowledge or ambiguity in Urn A causes people to behave irrationally, according to classical economic theory (Ellsberg, 1961).

In decision-making theories influenced by von Neumann and Morgenstern, it is assumed that decision-makers exhibit rational behavior. Upon the revelation of the Allais and Ellsberg paradoxes, the theory posited by von Neumann and Morgenstern appeared incomplete, or even potentially misrepresenting the actual process of decision-making (Gilboa, 2009). In this context, Herbert Simon's concept of bounded rationality gained prominence.

HERBERT SIMON'S BOUNDED RATIONALITY

Herbert Simon (1982) introduced the concept of bounded rationality as a contrasting perspective to the notion of *homo economicus*. Simon argued that individuals face cognitive limitations and employ information processing methods that deviate from absolute rationality. He emphasized that decision-makers are constrained by factors such as time limitations, limited cognitive capacity, and the complexity of the decision-making context. Rather than aiming for optimal solutions, individuals tend to satisfice, which means they choose alternatives that are "good enough" to meet their goals within the given constraints. Decision-making is driven by satisficing rather than optimizing. Due to limitations in time and information, individuals engage in a limited search process, considering a subset of all available options. This bounded search helps manage cognitive load and facilitates decision-making. Bounded rationality is about understanding that people use quick strategies, like mental shortcuts or "rules of thumb," to make decisions. Simon recognizes that we do not exhaustively analyze every single option in intricate detail. Instead, we employ strategies that allow us to make reasonably good choices efficiently.

In the upcoming chapters, we will explore the research conducted by Daniel Kahneman and Amos Tversky. Initially, Kahneman and Tversky brought attention to the significant role of mental shortcuts, or heuristics, in our decision-making processes. These heuristics serve to simplify complex decisions, but they can also lead to systematic errors, particularly when faced with uncertainty. Furthermore, Kahneman and Tversky observed that the structure or presentation of a decision problem, known as framing effects, can exert a significant influence on the choices individuals make. Lastly, they introduced the prospect theory, which provides a descriptive framework for understanding decision-making under conditions of risk. This theory highlights how our choices are shaped by our current circumstances and reference points.

HEURISTICS

Kahneman and Tversky examined the mechanics of information processing in humans, shining a spotlight on the identification of heuristics and biases.

Heuristics are mental shortcuts or "rules of thumb" that simplify complex decision-making processes. They allow individuals to make decisions quickly and efficiently, which can be especially useful in complex or time-sensitive situations. However, while heuristics can facilitate decision-making, they can also lead to systematic errors because they involve simpli-

fication. Heuristics come into play when individuals solve problems by relying on cues that have only indirect connection to the problem at hand. These cues enable a quick resolution of the problem with a minimal cognitive effort. As a consequence, the resulting solution is fast and effortless yet often imperfect.

Heuristics may lead individuals to make irrational decisions, form incorrect judgments.

Biases can be divided into five categories.

- (1) The illusion of validity and overconfidence.
- (2) WYSIATI (What You See Is All There Is).
- (3) The misperception of randomness.
- (4) The misperception of probability.
- (5) The influence of context.

(1) The illusion of validity occurs when people believe that their judgments and predictions are more accurate and reliable than they actually are (Fischhoff et al., 1977). This bias arises because humans have a natural inclination to create coherent and meaningful narratives based on available information, even when the information is sparse or ambiguous. The illusion of validity is related to other cognitive biases, such as an overconfidence bias and a confirmation bias. The overconfidence bias refers to the tendency to overestimate one's own knowledge or skills, while the confirmation bias refers to the inclination to seek and interpret information that confirms pre-existing beliefs or expectations. Overconfidence can result in taking on unnecessary risks, underestimating the likelihood of negative outcomes, and dismissing contradictory information or feedback. Confirmation bias refers to the cognitive tendency to seek out information that coheres with one's pre-existing beliefs or hypotheses. It operates akin to a selective filter, potentially disregarding alternative evidence and viewpoints.

(2) WYSIATI (What You See Is All There Is) is a term coined by Daniel Kahneman in his book "Thinking, Fast and Slow". It describes a cognitive bias of making judgments based only on the information readily available to them, without considering the larger context. Humans have a tendency to rely on the information that is most easily accessible or salient in their minds. Our thinking is often influenced by what is immediately present and noticeable, rather than seeking out a more comprehensive and accurate understanding of a situation (Kahneman, 2011). Customers tend to make purchasing decisions based on immediate, visible factors such as product aesthetics and celebrity endorsements, rather than delving into less apparent details like technical specifications or product performance. This behavior underscores their reliance on readily available information over potentially more signifi-

cant, but less obvious, factors.

(3) The misperception of randomness refers to a difficulty of accepting the truly random nature of events. Instead, people tend to see patterns, order, or meaning in random or unpredictable sequences, attributing significance or causality where none exists. Our brains are wired to detect and make sense of patterns, which can sometimes lead us to perceive order or intention where none actually exists. The misperception of randomness can manifest in various ways. For example, individuals may see meaningful coincidences or attribute cause and effect relationships to random events (Kahneman and Tversky, 1971). The misperception of randomness refers also to people's tendency to expect random sequences to look "more random" than they actually are.

(4) Humans are poor at accurately perceiving risks and neglect probability when making decisions under uncertainty. This is often exhibited in how people overestimate the likelihood of sensational, memorable events (like plane crashes or shark attacks) while underestimating more common, mundane risks (like car accidents) (Kahneman and Tversky, 1971).

(5) Our judgments, decisions, or perceptions are influenced by the context in which they occur. The anchoring bias occurs when individuals rely heavily on the initial piece of information presented to them when making judgments or estimates. The context of the anchor can influence subsequent decisions, as people tend to adjust their judgments based on the initial reference point. In one of classic experiments, participants were asked to estimate a value (like the percentage of African nations in the United Nations), but only after being shown a random number between 0 and 100. Despite the random number having no relation to the question, participants' estimates were heavily influenced by it, showing the power of an anchor (Kahneman and Tversky, 1974).

The very way information is presented can significantly impact our decisions. People may respond differently to the same information depending on whether it is presented positively or negatively, as gains or losses. The effect is called framing.

FRAMING

The phenomenon of framing pertains to how the presentation of choices can influence decision-making and behavior (Tversky and Kahneman, 1981). It explores how the same information, when presented in different ways, can yield diverse preferences and judgments.

Framing influences both perception and subsequent decision-making. It encompasses various aspects such as the wording, context, emphasis, order

or reference points used in presenting choices.

We recognize three distinct variations of the framing effect (Levin et al., 1998):

a) Gain-loss framing. The prospect theory, to be explored further, examines how individuals' risk preferences can be influenced by the possibility of gains or losses. The way choices are presented can significantly impact people's attitudes towards risk. When decisions involve potential gains, individuals tend to favor safer options and avoid risks. On the other hand, when the same decisions are framed in terms of potential losses, people become more inclined to take a gamble.

b) Attribute framing. Emphasizing specific features or dimensions, can influence individuals' preferences. Highlighting positive attributes can make options more appealing, while emphasizing negative attributes can lead to aversion or rejection of choices.

c) Goal framing. Specific goals can influence individuals' motivation, effort, and willingness to take action. The goal framing involves presenting the positive consequences of task completion or the negative outcomes resulting from its omission.

Kahneman and Tversky proceeded to consolidate various research findings to create a theory known as "prospect theory." This theory describes how people make decisions when faced with uncertainty and emphasizes the impact of the status quo and reference points on preferences.

THE PROSPECT THEORY

So far, the argument has been revolving around two distinct but interconnected concepts. The first concept examines the nature of utility, and the second concept delves into the theme of rationality, looking at its limitations and the aspects that shape the decision-making process.

Daniel Kahneman and Amos Tversky integrated these concepts within the framework of prospect theory. Unlike traditional normative economic theories that prescribe how people should ideally behave, prospect theory takes a descriptive approach, aiming to explain how people actually behave when faced with uncertainty (Kahneman and Tversky, 1979).

Similar to the notions of expected value and expected utility, prospect theory encompasses the shape of the utility function and individuals' perception of probability. Kahneman and Tversky demonstrated that the utility function follows an S-shaped pattern.

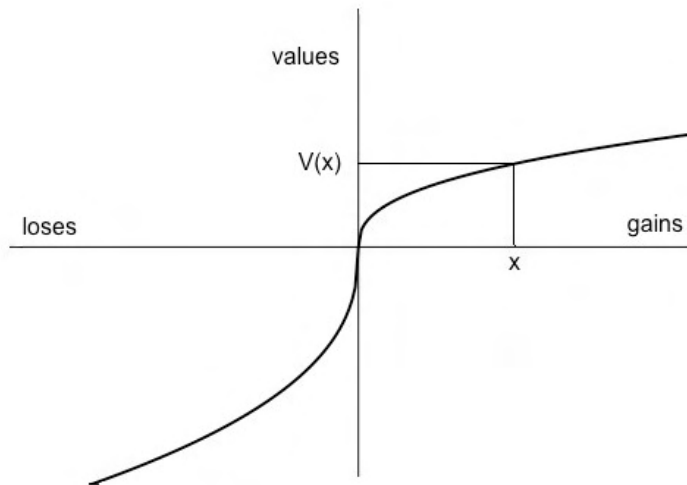


Fig. 2 S-shaped value function proposed by Daniel Kahneman and Amos Tversky (1979).

The steepest ascent of the S-shaped curve, found in the negative range, indicates that the distress caused by losses generally outweighs the satisfaction derived from equivalent gains. For instance, the disappointment experienced from losing \$100 is typically more intense than the pleasure gained from acquiring the same amount. This aspect of the utility function explains why individuals are often more motivated to avoid losses rather than pursue gains of equal value.

The S-shaped curve incorporates a reference point, often aligned with one's current state. This implies that people assess potential gains and losses in relation to this reference point, rather than in absolute terms. The shape of the function transitions from concave for gains to convex for losses at this reference point, capturing the shift in risk preferences for potential gains (displaying risk aversion) and losses (demonstrating risk-seeking behavior).

Unlike previous studies on decision-making under uncertainty, Kahneman and Tversky noticed that individuals demonstrate biases not only when evaluating pay-offs but also when assessing probabilities. When making decisions, individuals tend to assign greater weight to small probabilities than their objective probabilities suggest. This means that people perceive small probabilities to be larger than they actually are. For example, they may overestimate the likelihood of winning a lottery or the probability of rare events occurring. Conversely, people tend to assign lower weights to large probabil-

ities compared to their objective probabilities. This means that individuals perceive large probabilities to be smaller or less significant than they actually are. For example, people may underestimate the effectiveness of medical interventions (Wakker, 2010).

Suppose a decision problem X has possible n outcomes x_i with value function $V(x_i)$ and respective probabilities of p_i , then the expected subjective expected utility is given by the formula [3]:

$$SEU(X) = \sum_{i=1}^n V(x_i)w(p_i) \quad [3]$$

The above formula represents another fundamental modification of the formula initially proposed by Pascal as expected value.

MENTAL ACCOUNTING

Interestingly, individuals don't perceive all money as being equivalent. There are specific cognitive mechanisms that people use to categorize, assess, and monitor their financial transactions and behaviors. Mental accounting, a concept introduced by Richard Thaler (1985, 2015) highlighted how individuals categorize and allocate their financial resources. According to Thaler, people create separate mental accounts for different aspects of their financial lives, such as savings, expenses, investments, and leisure activities. Each mental account is treated as a separate entity, and individuals tend to evaluate their financial decisions and outcomes within the context of these accounts. This cognitive process do not align with traditional economic theory that assumes people behave rationally and are seeking to maximize utility. Mental accounting may manifest in situations where people make irrational financial decisions. For example, people are able to keep significant savings in a low-interest bank account while simultaneously taking out a high-interest loan, as long as the savings are intended for a different purpose than the funds from the loan.

THE DUAL SYSTEMS OF INFORMATION PROCESSING

At a certain point, the division between rational and irrational judgments and choices took on a new form. The notion of dual cognitive systems, termed as System 1 and System 2, emerged and was widely disseminated through Daniel Kahneman's 2011 book, *Thinking, Fast and Slow* (Kahneman, 2011). System 1 refers to the rapid and instinctive mode of information processing. It functions effortlessly and automatically, without demanding significant conscious control or effort. System 1 relies on heuristics, associative

memory, and pattern recognition to swiftly generate responses or judgments. On the other hand, System 2 involves slower and deliberate information processing. It requires conscious attention and mental resources to engage in complex problem-solving, logical reasoning, and conscious decision-making. System 2 is characterized by effortful thinking and is often employed when encountering novel or challenging situations.

The origins of this theory can be traced back to earlier research. The concept of dual cognitive systems can be traced back to ancient philosophical traditions, such as Plato's division of the soul into rational and irrational parts. The seeds of these ideas can be traced back to William James, who hinted at different modes of thinking (James, 1890). However, it was in the 20th century that systematic investigations into the dual nature of human cognition began. The theory was expanded by the works of Jonathan Evans and Keith Stanovich, who emphasized that the intuitive system (System 1) is heuristics-based and often leads to biases, while the reflective system (System 2) is rule-based and associated with rational thinking (Evans and Stanovich, 2013).

TIME DISCOUNTING

The preceding discussion in this article has been founded on the underlying assumption that payoffs are realized immediately following the decision-maker's choice. In the real world, payoffs are almost always delayed relative to the decision being made. The process of discounting delayed payoffs has posed a significant challenge for economists from both the classical and behavioral schools.

Exponential discounting is the traditional model of discounting, first formalized by Samuelson (1937). It proposes a constant discount rate over time, meaning that the perceived value of a future reward decreases at a steady rate as the delay to that reward increases. This model has the appealing property of time consistency, meaning that the relative valuation of two future rewards does not change over time. For example, if you prefer a reward one year from now to a reward two years from now, you'll also prefer a reward five years from now to a reward six years from now. The unique property of exponential discounting, which generates time-consistent preferences, has been consistently proven incorrect. Individuals generally have a preference for immediate gratification, seeking immediate pleasure and postponing unpleasant experiences as much as possible (Rabin, 2002).

System 1 operates in an automatic manner, displaying a propensity to prioritize immediate rewards. Our intuitive thinking prompts us to favor instant gratification, leading us to select immediate rewards instead of delayed ones.

In contrast, System 2 engages in more deliberate cognitive processes. By employing System 2, we augment our capacity to make decisions that prioritize long-term benefits over immediate rewards. Frequently, a conflict arises between these two systems. While System 1 may urge us to opt for the smaller, immediate reward (such as indulging in a tempting dessert), System 2 recognizes that exercising patience for a larger, delayed reward would be more advantageous in the long run (such as adhering to a healthy diet for the sake of future well-being) (Loewenstein and O'Donoghue, 2004).

Hyperbolic discounting was developed as a response to empirical evidence suggesting that the exponential model didn't fully capture human behavior. People tend to display a decreasing discount rate over time, which is a phenomenon known as temporal discounting. This was empirically observed by a psychophysicist Richard Herrnstein in the 1960s and later developed by others in the late 1980s and 1990s. In a hyperbolic discounting model, people value future rewards much less compared to immediate rewards, but the perceived value of future rewards decreases more slowly as the delay increases. This leads to time inconsistency, where the relative value of two future rewards changes over time. For example, you might prefer \$100 today over \$110 tomorrow (a high discount rate), but also prefer \$110 in 31 days over \$100 in 30 days (a lower discount rate). Hyperbolic discounting has been used to model various economic behaviors, such as why people procrastinate or why they tend to save less than they plan to. It's also been used to explain addiction and other impulsive behaviors (O'Donoghue and Rabin, 1999).

NUDGE

In recent years, the "nudge" concept has emerged as the most commonly applied practical usage of behavioral economics. This term pertains to the deployment of gentle, non-imposing strategies to sway people's actions and aid them in making superior decisions. Nudges aim to exploit the predictable tendencies that typically guide human decision-making. With minor modifications to how options are laid out, or by sharing relevant information at the right moment, the goal of nudges is to subtly direct individuals towards choices that serve their best interest. Nudges function by engaging System 1 processing, making the preferred choice effortless and intuitive. By enhancing the immediacy of the long-term advantages of a decision or emphasizing the potential risk, individuals can be nudged towards choices that offer better outcomes in the long term. The "Save More Tomorrow" initiative provides an illustrative example, as it motivates individuals to pledge to escalate their savings rate in the future (upon receiving a salary increase), thereby harness-

ing present bias for future benefits.

The concept of a "nudge," introduced and popularized by Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein (2009), does not constitute a new theory but rather a proposal for the practical application of existing tools and principles of behavioral economics in social practice.

The authors highlight methods for non-intrusive, subtle influence on people's behavior and decisions. Nudges are interventions that gently steer individuals towards making certain choices without removing their freedom of choice. These interventions often rely on behavioral insights and take advantage of cognitive biases, heuristics and social influences to guide decision-making in a particular direction. Nudges operate through the manipulation of choice architecture, the design of the decision-making environment. Altering the way options are presented, the default choice or the information provided can significantly influence individuals' choices. Nudges aim to make desirable behaviors more salient, accessible and easier to adopt while maintaining individuals' freedom of choice.

One prominent nudge technique is altering default options. The default option refers to the pre-selected choice or course of action that individuals are automatically enrolled in or assigned to if they do not actively make a different choice. The default option is designed to influence behavior by leveraging the human tendency to stick with the default or defaulting to the path of least resistance. Research by Johnson and Goldstein (2003) demonstrated that changing the default organ donation policy from opt-in to opt-out significantly increased organ donation rates. Social norms have also been effectively employed as nudges. Cialdini et al. (2006) found that providing individuals with information about the energy-saving behaviors of their neighbors resulted in greater energy conservation efforts. Feedback and information provision have been successful nudges too. Providing individuals with real-time energy consumption data, as shown in studies by Darby (2006) and Farrow et al. (2018), led to heightened awareness and reductions in energy usage.

While nudges are intended to improve decision-making and promote positive behaviors, ethical considerations arise. Critics argue that nudges may be manipulative, infringe on individuals' autonomy or be used to promote the interests of a selected few. It is crucial to apply nudges responsibly, transparently, and with respect for individuals' freedom of choice.

Even if nudges partially infringe on the freedom of choice, they do so to a lesser extent than other methods.

DISCUSSION

We emphasize that the evolution of decision theory, culminating in the emergence of behavioral economics, can be seen as a journey. It begins with expected value theory, moves through expected utility theory and ultimately arrives at the concept of expected subjective utility. Expected value paved the way for quantitative decision-making under uncertainty. It estimates the potential worth of an uncertain outcome by multiplying each possible result by its likelihood and aggregating these. Predominantly based on objective probabilities, this method presumes that decision-making is driven solely by the maximization of monetary outcomes. Although straightforward, expected value computations are still prevalent in areas like gambling and risk assessment. However, the St. Petersburg paradox brought to light that individuals might lean on a different decision-making formula. This insight gave rise to the concept of expected utility, which posits that decisions are influenced more by individual subjective utility functions than by monetary values alone. In this context, 'utility' signifies the satisfaction or value that an individual ascribes to varying outcomes. Therefore, expected utility theory suggests that decision-making revolves around maximizing expected utility rather than merely monetary value. Yet, experiments by Allais and subsequently by Ellsberg, revealed that even expected utility theory fell short in fully explaining decision-making under risk. As a result, the subjective expected utility concept came into play. It advances expected utility theory by incorporating personal beliefs and systematic probability distortions, represented by a probability weighting function.

The intersection of decision science and behavioral economics has significantly contributed to our present understanding of economic choices. Decision science has provided robust methodological tools and theoretical frameworks to help decipher the patterns of decision-making. On the other hand, behavioral economics has offered empirical evidence challenging traditional economic models of rational choice, instead emphasizing the role of cognitive biases and heuristics in decision-making.

Behavioral insights have influenced policy designs through the concept of a 'nudge,' suggesting subtle changes to the decision-making environment can significantly alter choices.

Looking forward, the intersection of decision science and behavioral economics is set to be significantly influenced by the rise of artificial intelligence and its associated technologies.

AI's ability to process large amounts of personal data could enable more personalized economic interventions. For instance, 'nudge' strategies could be tailored to individual decision-making patterns, thus improving their effectiveness.

However, the integration of AI poses new challenges. If AI systems are trained on biased data, they could potentially perpetuate or exacerbate these biases in economic predictions. Therefore, a critical area of future research would be to ensure fairness and bias mitigation in AI-driven economic modeling.

BIBLIOGRAPHY

- Adams, E.W. 1960. "Survey of Bernoullian Utility Theory." In *Mathematical Thinking in the Measurement of Behavior*. Solomon, H. (ed.) 1960. Glencoe: 153—268.
- Allais, M. 1953. "Le comportement de l'homme rationnel devant le risque: critique des postulats et axiomes de l'école américaine." *Econometrica: Journal of the Econometric Society*: 503-546.
- Allais, M. and Hagen, G.M. (eds.) 2013. *Expected utility hypotheses and the Allais paradox: Contemporary discussions of the decisions under uncertainty with Allais' rejoinder* (Vol. 21). Springer Science & Business Media.
- Ashraf, N., Camerer C.F., and George L. 2005. "Adam Smith, Behavioral Economist." *Journal of Economic Perspectives*, 19 (3): 131-145.
- Bell, D. E., Raiffa, H., and Tversky, A. (eds.) 1988. *Decision making: Descriptive, normative, and prescriptive interactions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bentham, J. 1781. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Online: <https://historyofeconomicthought.mcmaster.ca/bentham/morals.pdf>
- Bernoulli, D. 1738. *Specimen theoriae novae de mensura sortis. Commentarié academiae scientiarum imperialis Petropolitanae*, 5. English translation 1954, "Exposition of a New Theory on the Measurement of Risk" *Econometrica*, 22(1): 23–36.
- Bernoulli, J.. 1713. *Ars conjectandi Jacobi Bernoulli ... Ars conjectandi : opus posthumum : accedit Tractatus de seriebus infinitis, et Epistola Gallicè scripta de ludo pilae reticularis*. Basileae: Impensis Thurnisiorum, fratrum. English translation by E.D. Sylla 2004. *The Art of Conjecturing*. The John Hopkins University Press.
- Cialdini, R. B., Reno, R. R., and Kallgren, C. A. 2006. "A focus theory of normative conduct: Recycling the concept of norms to reduce littering in public places." *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(6): 1015-1026.
- Darby, S. 2006. "The effectiveness of feedback on energy consumption: A review for DEFRA of the literature on metering, billing, and direct displays." Environmental Change Institute, University of Oxford.
- Devlin, K. 2008. *The Unfinished Game*. New York: Basic Books.
- Dutka, J. 1988. "On the St. Petersburg paradox." *Archive for History of Exact Sciences*, 39(1): 13–39.
- Ellsberg, D. 1961. "Risk, ambiguity, and the Savage axioms." *The Quarterly Journal of Economics*, 75(4): 643-669.
- Evans, J. St. B. T. and Stanovich, K. E. 2013. "Dual-process theories of higher cog-

- nition: Advancing the debate.” *Perspectives on Psychological Science*, 8(3): 223-241.
- Farrow, K., Grolleau, G., Ibanez, L., and Le Coent, P. 2018. “Social norms and pro-environmental behavior: A review of the evidence.” *Ecological Economics*, 140: 1-13.
- Feller, W. 1971. *An introduction to probability theory and its applications*. New York: Wiley.
- Fishburn, P. C. 1968. “Utility Theory.” *Management Science*, 14 (5): 335–378.
- Fischhoff, B., Slovic, P., and Lichtenstein, S. 1977. Knowing with certainty: The appropriateness of extreme confidence. *Journal of Experimental Psychology: Human perception and performance*, 3(4): 552.
- Gilboa, I. 2009. *Theory of Decision under Uncertainty* (Econometric Society Monographs). Cambridge: Cambridge University Press.
- Göttinger, H-W. 1972. "Bernoulli's Utility Theory and Historical Ramifications". *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 186 (6): 481-497.
- James, W. 1890. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt and Company.
- Jensen, N.E. 1967. “An Introduction to Bernoullian Utility Theory: I. Utility Functions” *The Swedish Journal of Economics*, 69, 3: 163-183.
- Johnson, E. J. and Goldstein, D. 2003. “Do defaults save lives?” *Science*, 302(5649): 1338-1339.
- Jordan, J. 2006. *Pascal's wager: pragmatic arguments and belief in God*. Oxford University Press on Demand.
- Kahneman, D. 2011. *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Kahneman, D. and Tversky, A. 1971. “Belief in the Law of Small Numbers.” *Psychological Bulletin*, 76(2): 105-110.
- Kahneman, D. and Tversky, A. 1973. “On the psychology of prediction.” *Psychological Review*, 80(4): 237-251.
- Kahneman, D. and Tversky, A. 1974. “Judgment under uncertainty: Heuristics and biases.” *Science*, 185(4157): 1124-1131. In Kahneman, D., Slovic, P., and Tversky, A. (eds.) 1974. *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge University Press.
- Kahneman, D. and Tversky, A. 1979. “Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk.” *Econometrica*, 47 (2): 263–291.
- Kahneman, D. and Tversky, A. 1984. “Choices, values, and frames.” *American Psychologist*, 39(4): 341-350.
- Kahneman, D., Slovic, P., and Tversky, A. (eds.) 1982. *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*. Cambridge University Press.
- Laplace, P.S. 1814. *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris: Gauthier-Villars. English translation by E.T. Bell, 1951. *A Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Dover.
- Levin, I. P., Schneider, S. L., and Gaeth, G. J. 1998. “All frames are not created equal: A typology and critical analysis of framing effects.” *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 76(2): 149-188.
- Loewenstein, G. and O'Donoghue, T., 2004. *Animal spirits: Affective and deliberative processes in economic behavior*. Available at SSRN 539843.

- von Neumann J. and Morgenstern O. 1944. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press.
- Niels E. J. 1967. "An introduction to Bernoullian utility theory." *The Swedish Journal of Economics*, 69(3): 163-183.
- O'Donoghue, T. and Rabin, M., 1999. Doing it now or later. *American Economic Review*, 89(1):103-124.
- Pascal, B. 1670. *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*. Guillaume Desprez: Paris. English translation in Honor Levi (ed.) *Pensees and Other Writing* Oxford: University Press 1995: 153-156.
- Rabin, M. 2002. "A perspective on psychology and economics." *European economic review*, 46(4-5): 657-685.
- Read, D. 2007. "Experienced utility: Utility theory from Jeremy Bentham to Daniel Kahneman." *Thinking & Reasoning*, 13,1: 45-61.
- Samuelson, P. A. 1937. "A note on measurement of utility." *The review of economic studies*, 4(2): 155-161.
- Simon, H. A. 1955. A Behavioral Model of Rational Choice. *The Quarterly Journal of Economics*, 69(1), 99-118.
- Simon, H. A. 1982. *Models of Bounded Rationality*. MIT Press.
- Simon, H. A. 2000. "Bounded rationality in social science: Today and tomorrow." *Mind & Society*, 1, 25-39.
- Thaler, R. 1985. "Mental accounting and consumer choice." *Marketing Science*, 4(3):199-214.
- Thaler, R. H. 2015. *Misbehaving: The Making of Behavioral Economics*. W. W. Norton & Company.
- Thaler, R. H. and Sunstein, C. R. 2009. *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*. Penguin.
- Tversky, A. 1975. "A Critique of Expected Utility Theory: Descriptive and Normative Considerations." *Erkenntnis* Vol. 9, No. 2: 163-173.
- Tversky, A. and Kahneman, D. 1979. "Prospect theory: An analysis of decision under risk." *Econometrica*, 47(2): 263-291.
- Tversky, A. and Kahneman, D. 1981. "The framing of decisions and the psychology of choice." *Science*, 211(4481): 453-458.
- Wakker, P.P., 2010. *Prospect theory: For risk and ambiguity*. Cambridge University Press.

histoire des idées
historia de las ideas
ideeengeschiedenis
история идей
ideeengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idehistorie
ideeajalugu hugmyndasaga
idehistorie
storia delle idee
Ideeengeschichte
historia idei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
storia delle idee
History of Ideas
история идей
historia idei
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeajalugu hugmyndasaga
History of Ideas
Ideeengeschichte
idehistorie
Ideeengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
история идей
ideeajalugu hugmyndasaga
ideeengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideeengeschichte
ideeajalugu hugmyndasaga
Ideeengeschichte
история идей
idehistorie

Second Section

CONTRIBUTIONS
IN ITALIAN



FORMULE MAGICHE NEL LIBRO DELLA CABALA DI MARIA CASIMIRA SOBIESKA

Fabio Boni

Università Pedagogica di Cracovia

fabio.boni@up.krakow.pl

ENGLISH TITLE: SPELLS IN THE KABBALAH BOOK OF QUEEN SOBIESKA

ABSTRACT

The article presents and analyses the structure, functions, and sources of some spells from manuscript 2284 stored at the Jagiellonian University Library in Krakow, titled *Księga Kabał Królowej Sobieskiej* (The Kabbalah Book of Queen Sobieska). It is a collection of texts about magic, Kabbalah, and astrology, collected by Maria Casimira Sobieska herself during her long sojourn in Italy (1699–1714). The spells presented in the paper were written in Italian by an anonymous author, most likely in Venice between the 17th and 18th century. These spells are an example of ritual magic, which mixes elements from the tradition of the Kabbalah and spellbooks, such as *Clavicula Salomonis*, in order to reach practical and immediate effects, like riding fast and safe, finding favor with powerful people, or avoiding attacks from enemies.

KEYWORDS: Spells, Magic, Kabbalah, 17th–18th century, Venice, Maria Casimira Sobieska

1. IL MANOSCRITTO

Con il titolo di *Księga kabał królowej Sobieskiej* (Libro della cabala della regina Sobieska) viene identificato un corpus di testi manoscritti riguardanti cabala, magia naturale, astrologia, numerologia, magia rituale, raccolti dalla regina Maria Casimira Sobieska (1641-1716) durante gli anni in cui visse a Roma, tra il 1699 e il 1714. Il manoscritto è oggi conservato nella Biblioteca Jagellonica di Cracovia (segnatura 2284), alla quale arrivò come donazione del conte Ignacy Morski (1761-1819), il quale ne era entrato a sua volta in possesso verso la fine del Settecento, probabilmente nel 1792-1793, durante

un viaggio a Roma con la consorte. Successivamente, intorno agli anni Venti del XIX secolo, i vari fogli furono impaginati e numerati. In seguito, Władysław Wisłocki, direttore della Biblioteca Jagellonica dal 1874 al 1900, nel catalogo del 1875, stabilì il titolo con cui fino ad oggi è conosciuto il manoscritto, in riferimento al suo contenuto¹.

Il numero totale delle carte ammonta a 246 e i testi che lo compongono furono stesi da diverse mani, tra le quali spicca quella di Maria Casimira stessa, la quale trascrisse diverse ricette a carattere alchemico-magico, testi numerologici e cabalistici, in lingua italiana, in francese, e in latino. Tra gli altri testi, conservatisi per intero, in lingua italiana², di diverse mani, si trovano un trattato cabalistico, *Che cosa sia la cabala, et a' che sia utile*³; un trattato per stabilire il nome del proprio genio tutelare, o angelo custode, attraverso procedimenti cabalistici, *Trattato per estrarre il nome del Genio*; un testo, che per la sua struttura ricorda i libri delle sorti, corredato di oracoli e ruota numerata per mezzo della quale estrarli, *Leonis Sapientissimis*. Altri testi riguardano stralci di ricette alchemiche per preparare inchiostro invisibile, scrittura simpatica, o ancora indicazioni per scrivere in cifra, realizzare complicate operazioni cabalistiche attraverso la numerazione delle parole di una data frase o domanda, da cui poi estrarre una predizione o una risposta.

Di particolare interesse appare un gruppo di testi, in italiano, che costituiscono una sorta di breve prontuario per la realizzazione di operazioni magiche tramite il ricorso alla costruzione di oggetti (amuleti, talismani, sigilli) unitamente alla recita di alcune formule rituali. È su questi testi che vorremmo soffermarci nel presente contributo.

2. LA "TERZA MANO" E LE FORMULE MAGICHE

Come accennato, il *Libro della cabala* è composto da diversi testi da attribuire a diversi mani⁴. Quelli su cui ci concentreremo sono stati vergati da un

¹ Per la descrizione completa e per la storia del manoscritto, vedi: F. Boni, E. Śnieżyńska-Stolot, *Księga kabał królowej Sobieskiej. Teksty w języku włoskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2021, pp. 11-15; R. Sosnowski, *Manoscritti italiani della Biblioteca Jagellonica di Cracovia*, Jagiellonian University Press, Cracovia, 2019, pp. 27-32.

² Tra le altre lingue in cui sono composti i testi figurano il francese (22), il latino (10) e il tedesco (1).

³ Cfr. F. Boni, E. Śnieżyńska-Stolot, op. cit., pp. 25-34; F. Boni, *Che cosa sia la Cabala et a che sia utile. Un trattato cabalistico all'interno del Libro della cabala di Maria Sobieska*, «Eastern European History Review», n. 3/2020, pp. 161-168.

⁴ Per un totale di cinque autori: una prima mano a cui si attribuisce il primo testo, il più ampio, *Che cosa sia la cabala, et a' che sia utile* (1r-72v); una seconda mano, da attribuire ad un certo Andrea Valetta veneziano, che ha apposto una sua nota di possesso con tanto di firma alla c. 85v e grazie alla quale, tramite confronto grafico, è possibile individuare i testi da lui scritti, tra cui il più ampio è *Il trattato per estrarre il nome del Genio* (106r-113r); una quarta mano, dell'autore del testo *Leonis Sapientissimi* (94r-99v); infine, la mano di Maria Casimira Sobieska, i cui testi si trovano in

anonimo autore, identificato come “terza mano”⁵. Dai testi a lui attribuibili, possiamo ricavare riferimenti interni che permettono di avanzare alcune ipotesi sulla sua provenienza, sugli anni in cui operò e sul legame con Maria Casimira Sobieska che quegli scritti, insieme agli altri, raccolse.

In *Altra Kabala* (87v-91v), in cui l'autore spiega il metodo per numerare le parole di una data domanda e in seguito, attraverso diverse operazioni di calcolo e combinazione di numeri e lettere, ottenere una risposta sul da farsi, troviamo il quesito: «Brama saper Gio. Battista moscovi habbi dimorar molto in Venetia, e con qual fortuna, o se partendo da qui migliorerà» (88v)⁶. Ciò che interessa è il riferimento a Venezia, il quale, unito al fatto che un foglio di *Altra Kabala* si trovi nel verso di una carta di mano di Andrea Valetta⁷, di cui conosciamo la provenienza veneziana grazie alla nota da lui apposta alla carta 85v⁸, ci consente di avanzare l'ipotesi che anche tale autore fosse originario della città lagunare o a questa quantomeno legato. Nello stesso testo troviamo inoltre un quesito, il quale ci permette di dare una collocazione cronologica all'ignoto autore. Si tratta della seguente domanda, questa volta posta in latino: «*Carolus Archidux Austriae erit ne Rex Hispaniarum*» (89r). Sapendo che Carlo VI d'Asburgo (1685-1740), sul quale verte il quesito, fu re di Spagna dal 1704, possiamo ragionevolmente affermare che l'autore sia vissuto tra la seconda metà del XVII secolo e la prima del secolo successivo. Un'ulteriore indicazione cronologica a conferma di tale ipotesi si può trovare alla carta 159r, in cui alla domanda «*Dic quando erit pax in Polonia*» segue la risposta: «*Sarmatis est pax quando terna corona refulget*», con probabile riferimento alla Grande guerra del nord e all'invasione della Polonia da parte di Carlo XII di Svezia nel 1701.

Per quanto riguarda infine il legame tra l'autore e Maria Casimira Sobieska, un importante indizio si trova ancora alla carta 159r sotto forma di domanda, di mano dello stesso autore, sullo stato di salute di Jakub Sobieski (1667-1737), primogenito di Maria Casimira: «Dica quale sarà

diverse carte del manoscritto, spesso sotto forma di note, appunti, calcoli numerologici e cabalistici, ricette, talora recanti un titolo, ad esempio *Kabala curiosa* (226r-228v), *Modo di fare il balsamo per la memoria* (238v-239v), *Bianco per la faccia* (133v-134r), *Modo scientifico da sapersi l'esito d'una persona per mezzo del prima lettera del suo proprio nome* (169r-169v). Per una più approfondita analisi delle varie “mani” e dei rispettivi testi, nonché per le ipotesi relative alla figura di Andrea Valetta e ai suoi possibili legami con Maria Casimira, cfr. F. Boni, E. Śnieżyńska-Stolot, op. cit., pp. 25-85; R. Sosnowski, op. cit., pp. 27-32.

⁵ Cfr. F. Boni, E. Śnieżyńska-Stolot, op. cit., pp. 35-40.

⁶ La risposta, dopo aver conteggiato il numero delle sillabe delle parole costituenti la frase e i valori numerici attribuiti ad ogni lettera di ciascuna parola della stessa, suona: «Fuggi altrove il rigor di tua fortuna/Loco mutando anche la sorte cangia» (88v).

⁷ Si tratta della carta 92v, col frammento di testo della terza mano, e della carta 93r, in cui inizia un testo di mano di Andrea Valetta.

⁸ Essa recita così: «Andrea Valetta S. Samuel in Calle Cà Mocenigo».

l'indispositione del tumido Ventre di Giacomo Sobieschi»⁹. È quindi probabile che tra l'autore e Maria Casimira vi fosse un legame di conoscenza tanto consolidato da indurre la regina a ricercare presso di lui risposte sullo stato di salute del figlio. Non ci sono tuttavia ulteriori indizi per affermare che egli facesse parte del seguito di Maria Casimira, se fosse ad esempio al suo servizio presso la numerosa corte romana di Palazzo Zuccari. Si può tuttavia ipotizzare che la regina possa avere incontrato l'autore in territorio veneziano, considerando che ella fece tappa a Venezia durante il suo viaggio verso Roma nel 1699 e che nella città lagunare soggiornò poi, in visita alla figlia Teresa Kunegonda, tra il marzo e il maggio del 1705¹⁰. Ciò che si può affermare è che la regina ritenne i testi vergati dalla terza mano utili e importanti e li tenne con sé come parte dei suoi appunti cabalistici, confluiti poi nel *Libro della cabala* conservato oggi alla Biblioteca Jagellonica.

L'autore identificato come terza mano sarebbe stato quindi veneziano (o legato a Venezia), in relazione con Maria Casimira, conoscitore di saperi occulti, come cabala e magia. Dicono molto a proposito di tale conoscenza un gruppo di brevi testi comprendenti istruzioni su come realizzare talismani o sigilli, i quali, accompagnati dalla recita di determinate formule, utilizzati in talune circostanze, garantiscono l'ottenimento di altrettanti benefici effetti. È su questi testi che vorremmo concentrare la nostra attenzione, con lo scopo di chiarirne la funzione, inserendoli nel contesto culturale e storico in cui si sono formati e tramandati.

È forse utile fornire fin da subito, di seguito, la trascrizione di questi testi (carte 209r-210r del manoscritto), poiché l'analisi si richiederà ad essi¹¹.

Per ricever gratie da Principi Si anche ad esser stimato, e riverito da Principi, e dame.

Si prende un smeraldo, che poi lo fumigerai con incenso maschio, Aloe, Ambra grisa, palme benedette con dire queste parole: *In nomine Esai te benedico + in nomine Eloï te coniuro + in nomine Heliacim tibi precipio smaragde ut in te sit virtus apud Reges, et magnates cuiuscumque gradus sicuti*

⁹ La risposta, ottenuta sempre attraverso la numerazione delle parole e delle sillabe della domanda e procedimenti di calcolo, risulta: «È perché senza moto il corpo duro divien, e dal butiro ancora ardente» (159r).

¹⁰ Cfr. J. Pietrzak, *Venezia è molto grande e bella - due soggiorni della regina Maria Casimira d'Arquien Sobieska a Venezia e in Veneto negli anni 1699 e 1705*, «Italica Wratislaviensia», 12 (1), 2021, pp. 67-85; L. Platania, *Il soggiorno romano di Maria Casimira Sobieska*, «Eastern European History Review», n. 1/2018, pp. 9-17; M. Komaszyński, *Piękna królowa Maria Kazimiera d'Arquien-Sobieska*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 1995, pp. 301-302.

¹¹ L'intero testo del manoscritto, a cui si rimanda per le carte qui prese in considerazione e per i relativi disegni in esse presenti, è disponibile in forma digitalizzata sul sito della Jagiellońska Biblioteka Cyfrowa all'indirizzo: <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/856478/edition/823269>. Per il presente lavoro si è consultato il manoscritto nella sua versione originale cartacea, conservato nella sezione manoscritti della Biblioteca Jagellonica (BJ 2284).

intentio mea, et per virtutem huius characteris [Carattere di Venere] omnia vovero fiat per Christum Dominum nostrum. Amen.

In giorno di Venerdì si scolpisca il segno di Venere, o martedì, e portato in dito che tocca le carte rattiene queste virtù predette.

Per caminar senza stancarsi securamente

Si fa il seguente circoletto in giorno di mercoledì, et hora di [simbolo di Mercurio], e che sia luna piena, con sangue di Pollo, e penna di corvo, dicendo formando il circoletto. *Coniuro te Menogeel, ut per Deum vivum, et per magnum nomen eius Uriel, cito me expedire itinerando. Ita fiat per Christum Dominum nostrum.*

[Disegno di un circolo formato da due cerchi concentrici. Nel primo cerchio la scritta „me du c at”, da sinistra verso destra; il secondo cerchio diviso da una croce in quattro parti con in ciascuna parte inscritti i nomi „Baldasar, Mel chior, Gaspar]

Questo sigillo poi si suffumiga con incenso maschio, et Aloe dicendo: *sicut incensum istud ascendat ad te Menogeel, sic tu descende ad calceamenta mea, ut secure iter meum comple[t]am, et velociter. Per Dominum Christum. Amen.*

Poi si mette frà l'una, e l'altra sola della scarpa.

Per camminare prestamente con un cavallo

Si lega nell'orecchio del cavallo dentro una borsetta un chiodo del legno d'una forca dove s'impicano i malfattori, con toccarlo da quando in quando poi con una bacchettina di nocella colta in giorno, et hora di [simbolo di Saturno], e luna piena, dicendo ancora allo spesso. *Sic Jesus Nazarenus transibat per Egyptum.*

Per non essere assassinato, ne offeso da tuoi nemici in viaggio

Si dicono queste parole

+ eli + eloi + eleazar

Per non essere offeso d'armi di ferro da tuoi Nemici

Si fa una cartella con queste parole con portarla adosso sopra la persona propria con dirci trè *Pater noster* e trè *Ave Maria* ogni giorno.

Allomusij + Galma + Yalma + Galma +

In un'altra cartella

Abel ++ Sibel + ego sum Iesus autem transiens per medium illorum ibat

+ Azgoa + Azgoua + Azgatoua.

3. ANALISI DELLE FORMULE MAGICHE

I testi appena citati, per quanto brevi ed eterogenei, affondano le radici in un sostrato comune che deriva dalla convinzione nei legami che sussistono tra mondo inferiore, ovvero quello in cui vive e agisce l'uomo, quello celeste, costituito dalle sfere planetarie, e quello sovraceleste, abitato dalla divinità. Questo schema riflette la concezione viva nella tradizione cabalistica, che

ebbe il suo apogeo in Europa nel XIII secolo¹², secondo la quale Dio, attraverso le sue emanazioni (le 10 Sefirot, ciascuna delle quali rappresenta una sua caratteristica ed un suo nome), si comunica e si rivela al mondo inferiore, quello in cui si trova l'uomo, il quale può conoscere il divino e giungere alla sua contemplazione mistica risalendo l'"albero" costituito dalle Sefirot stesse¹³. Attraverso di esse si trasmette la luce dell'Infinito (Dio) all'uomo, da qui il significato di cabala come „ricezione della luce”, grazie alla quale l'uomo può giungere all'estasi, innalzandosi fino all'unione spirituale con Dio stesso. La luce dell'Infinito si comunica attraverso vari canali, uno di questi è costituito dalla parola, o meglio dalle lettere costituenti le parole contenute nel testo sacro della *Torah*¹⁴. Da questo punto di vista, il testo sacro rimanda nascostamente alle Sefirot ed è un insieme di simboli da decifrare, che rimandano a loro volta alla dimensione divina. Per giungere a questo senso nascosto e penetrare il mistero del testo, il cabalista si serve delle tecniche della temura, ovvero la scomposizione e ricomposizione delle lettere di ciascuna parola per giungere ad un nuovo significato (si tratta dell'arte della permutazione e dell'anagramma); del notarikon, l'analisi delle prime lettere di ciascuna parola, le quali a loro volta rimandano ad un ulteriore significato; della gematria, che prende in considerazione il valore numerico di ogni lettera, così che ogni parola è caratterizzata da un valore numerico ottenuto dalla somma dei numeri corrispondenti a ciascuna lettera di cui è composta: ciò dà la possibilità di ulteriori, infinite, interpretazioni del testo¹⁵.

In questo tipo di pratica, la lettura del testo non si ferma alla sua interpretazione: si tratta di una continua scomposizione e ricomposizione, in quanto in esso si ricercano i nomi di Dio. Il testo sacro della *Torah* nel suo *continuum* è esso stesso il grande nome di Dio e le lettere che lo compongono sono quelle di cui Dio si è servito al momento della creazione, combinando le 22 lettere dell'alfabeto ebraico e le 10 Sefirot¹⁶. In questo senso la lettura e la recita dei nomi di Dio portano ad un effetto estatico e di innalzamento spirituale, fino alla contemplazione divina. La cabala dei nomi, il cui iniziatore fu Abraham Abulafia (1240-1291), consiste nel recitare i nomi di Dio nascosti nella *Torah*, combinando, scomponendo e ricomponendo la struttura del te-

¹² In questo periodo Moses de León (1250-1305) diffonde in Spagna il testo di riferimento per la tradizione cabalistica, *Sefer ha-Zohar* (Libro dello splendore). Attribuito al rabbino Simon Bar Jochai, vissuto nel II secolo d.C., fu in realtà redatto dallo stesso Moses de León in aramaico tra il 1280 e il 1300 (cfr. C. Mopsik, *Kabala*, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa, 2001, p. 15; M. A. Ouaknin, *Tajemnice Kabały*, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa, 2006, pp. 30, 46; G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 2007, p. 180).

¹³ Cfr. M.A. Ouaknin, op. cit., pp. 104-106, 259; C. Mopsik, op. cit., pp. 7-9.

¹⁴ Cfr. M.A. Ouaknin, op. cit., p. 269-270.

¹⁵ Cfr. U. Eco, *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, Marabut, Gdańsk-Warszawa, 2002, pp. 35-38; F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari, 2019, p. 103.

¹⁶ Cfr. M.A. Ouaknin, op. cit., 378; U. Eco, op. cit., 38.

sto; Abulafia, infatti, vedeva già in ogni singola lettera dell'alfabeto ebraico un significato in sé, nonché un nome di Dio¹⁷. Allo stesso tempo, la recitazione del testo sacro, composto da quelle stesse lettere di cui Dio si era servito al momento della creazione, oltre a condurre ad uno stato di estasi mistica, dava anche una sorta di potenza magica, in quanto le lettere possiedono un'energia vitale e spirituale. Da ciò si può capire come la dottrina cabalistica, nei secoli successivi, e in particolare a partire dal XV secolo, assumesse una dimensione di linguaggio magico attraverso cui influire sulla realtà e si sviluppasse poi in svariate applicazioni pratiche, assumendo il carattere di cabala pratica. In questa sua declinazione, la cabala si configura come teurgia, dando la possibilità di comunicare ed interagire con la sfera divina¹⁸. Questo aspetto della cabala implica lo sfruttamento dei nomi divini e angelici, attraverso evocazioni e rituali, con uno scopo volto ad ottenere determinati effetti nel qui ed ora¹⁹. Tali nomi, infatti, provengono da Dio stesso, dallo Schem ham-M'forash, il Nome Ineffabile di Dio, e possiedono in sé la forza di agire sulla realtà²⁰. Attraverso questi nomi Dio guida gli angeli e ordina loro di agire nel mondo inferiore, quindi anche l'uomo che ha penetrato questi segreti, spiritualmente puro e debitamente preparato, può ottenere lo stesso effetto, ovvero quello di mettersi in contatto con gli angeli, i quali esaudiranno la sua preghiera. Tale tipo di pratica è collocata sempre ad un livello di altezza mistica e spirituale, di conoscenza riservata a pochi saggi ed eletti uomini, un sapere a cui ricorrere in situazioni eccezionali²¹. A partire già dalla fine del XVI secolo, tuttavia, cabala e magia si erano ormai sovrapposte e intrecciate, tanto da divenire quasi una cosa sola a livello di percezione e di utilizzo comune. La cabala era diventata un'idea indistinta, non più arte per soli iniziati, ma una pratica di uso quotidiano, che del complesso mistico originario, ancora prevalente ad esempio in Pico della Mirandola e nei cabalisti cristiani del Rinascimento²², manteneva di fatto solo una vaga sugge-

¹⁷ Cfr. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, 2020, pp. 196-251; U. Eco, op. cit., pp. 39-40; M.A. Ouaknin, op. cit., 30; C. Mopsik, op. cit., p. 15.

¹⁸ C. Mopsik, op. cit., p. 10.

¹⁹ Ivi, pp. 131-132.

²⁰ Schem ham-M'forash, infatti, indica il nome espanso di Dio costituito secondo la cabala da 72 parole o nomi, ricavati da una combinazione fra le lettere dei versetti di *Esodo* 14, 19-21 e i nomi di Dio JHVH ed Elohim. I tre versi dell'*Esodo*, formati da 72 lettere ciascuno, disposti su tre righe successive, formano 72 colonne di tre lettere ciascuna, aggiungendo alle quali le desinenze EL e JH, darebbero i 72 nomi degli angeli che risiedono al cospetto di Dio. Il nome stava ad indicare questo insieme e allo stesso tempo il più potente nome di Dio. Negli ambienti della magia, esso divenne uno tra gli strumenti più efficaci per influire sugli spiriti ultraterreni e sulla realtà (F. Barbierato, *Nella stanza dei circoli. Chiave di Salomone e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Edizioni Sylvestre Bonnard, Milano, 2009, p. 54).

²¹ C. Mopsik, op. cit., pp. 131-132.

²² Cfr. F.A. Yates, op. cit., pp. 108-110 e in particolare, F. Secret, *I Cabalisti Cristiani del Rina-*

stione, una dottrina che si era andata sempre più trasformando in un sapere di tipo magico, nella sua accezione di applicazione pratica, da cui trarre un istantaneo risultato²³. Da questo „ramo” della cabala come magia operativa che si basa sul potere della lingua ebraica e si rivolge agli angeli per eseguire operazioni di magia, si generò una costellazione di testi che, abbandonato ormai l’aspetto mistico e spirituale, si presentano come prontuari che forniscono istruzioni per la preparazione di oggetti magici, rituali, recitazione di speciali formule, con l’obiettivo di evocare le potenze superiori: «una produzione di trattati o più semplicemente di carte contenenti caratteri e parole ebraiche, che mischiavano elementi di cabala, medicina popolare e magia [...], con un risultato che con la dottrina mistica aveva poco a che fare»²⁴. Si tratta di testi che mescolano elementi della religione cristiana e della tradizione ebraica, i quali promettono, grazie al ricorso a formule magiche espresse in uno pseudoebraico commisto al latino e a *verba ignota*, protezione dalle malattie, dalle sventure, il successo sentimentale, il conseguimento di ricchezze. Della concezione cabalistica rimane soltanto il legame tra mondo inferiore e mondo superiore, da sfruttare però a fini eminentemente e meramente pratici, senza più alcun interesse per l’afflato spirituale alla base invece della cabala. A questo tipo di letteratura appartiene un corpus di testi magici posti sotto il nome di Salomone, garanzia di autorevolezza ed efficacia in ambito magico²⁵, come la celeberrima *Clavicula Salomonis*. Questo testo, attraverso varie rielaborazioni²⁶, a partire dal tardo medioevo e poi soprattutto in età moderna, con la massima diffusione nel XVII secolo²⁷, di-

scimento, Arkeios, Roma, 2001, pp. 89-141.

²³ Cfr. F. Barbierato, op. cit., p. 306.

²⁴ Ivi, p. 307.

²⁵ L’immagine di Salomone come sapiente e saggio era presente già nella Bibbia (*Libro dei re*), da cui poi si diffuse la leggenda del re non più solo sapiente, ma anche in grado di manipolare e sottomettere le forze oscure, grazie al dono divino. Già a partire dal I secolo si era affermata la fama di Salomone come sapiente e massimo esperto di tecniche magico-esorcistiche. Salomone divenne un’autorità indiscussa in questo campo e nelle epoche successive, soprattutto in età medioevale e poi moderna, il re fu indissolubilmente legato alla magia e ai testi magici, che si volevano tramandati in suo nome, a partire dal *Testamento di Salomone*, composto in greco verisimilmente tra il I e il III secolo d.C., che, sebbene non fosse di per sé ancora un “manuale” di magia operativa, presentava già il re come colui che aveva sottomesso i demoni per edificare il Tempio di Gerusalemme, grazie al dono dell’anello col sigillo da parte dell’arcangelo Michele (cfr. Barbierato, op. cit., pp. 14-19, 21-22; R. Guiley, *The Encyclopedia of magic and alchemy*, Facts On File, New York, 2006, pp. 295-296).

²⁶ Non è qui possibile seguire la complessa tradizione testuale della *Clavicula* (per cui si rimanda a Barbierato, op. cit., pp. 34-49), risultato di un intreccio e stratificazione di testi magico-astrologici diversi, primo fra tutti l’*Hygromanteia Salomonis*, fino ad arrivare alla versione falsamente attribuita al medico di corte del duca di Mantova Abraham Colorni, in fama di mago e alchimista (fine XVI sec.). Questa versione, per la maggior concisione che le dava la forma di un prontuario e per la facilità di consultazione e di lettura grazie alla divisione in capitoli, «diventò lo standard ideale della *Clavicula* a partire dal tardo ‘500» (ivi, p. 42).

²⁷ La fama del testo si diffuse in tutta Europa, sino a diventare il libro magico per antonomasia. In

venne il punto di riferimento essenziale per chiunque fosse interessato alla messa in pratica di rituali magici. Parallelamente alla *Clavicula* e sul modello di essa si diffusero nello stesso periodo altri grimori²⁸, come il *Lemegeton* (o *Chiave minore di Salomone*) e il *Liber Armadel seu totius cabalae perfectissima brevissima et infallibilis scientia tam speculativa quam practica*²⁹.

È proprio a questa produzione e, di riflesso, ai suoi legami con la tradizione cabalistica che dovremo guardare per comprendere la funzione e la struttura dei testi presenti nel manoscritto e su cui ci siamo proposti di soffermarci. Essi infatti presentano una mescolanza di elementi riconducibili alla cabala pratica e alla magia rituale che rimandano ai testi appena menzionati. Tuttavia, una premessa a questo proposito pare necessaria: le carte che ora leggeremo riflettono soprattutto una caratteristica tipica della scrittura magica, al di là dei rimandi a testi e tradizioni che proveremo a individuare, ovvero quella per cui essa spesso appare sotto forma di canovacci o appunti informali vergati a mano, di fogli volanti, scaturiti da una fonte per poi continuare il loro corso spargendosi in miriadi di rivoli. Per questo tali scritti hanno una tradizione fluida e prevalentemente anonima e sono soggetti a continue rielaborazioni, selezioni, contaminazioni, a seconda delle necessità e della formazione dell'individuo che ne faceva uso.

Nella prima formula, *Per ricever gratie da Prencipi Si anche ad esser stimato, e riverito da Prencipi, e dame*, l'ingrediente più importante del rito è lo smeraldo, il quale va consacrato attraverso l'incenso e le palme benedette e reso profumato col ricorso al raro ingrediente dell'ambra grigia. Nel riferimento al pianeta Venere e al giorno ad esso collegato, venerdì, possiamo notare un rimando alla magia pneumatica, secondo la quale lo *spiritus* dei corpi celesti può essere attratto ed indirizzato, così da sfruttarne i benefici effetti, grazie ad amuleti o talismani che rechino immagini o simboli in accordo con un dato pianeta. Si tratta di un tipo di magia presentato nel *Picatrix Latinus*³⁰, opera in cui si spiegano i legami tra mondo celeste e mondo

Italia fece la sua comparsa nell'*Indice* nel 1559, mentre la prima versione stampata nella Penisola risalirebbe al 1629, impressa a Roma (Barbierato, op. cit., pp. 37, 65; Guiley, op. cit., pp. 122-123).

²⁸ Il grimorio è un libro di magia che fornisce istruzioni pratiche per invocare ed evocare spiriti attraverso rituali, formule fisse e preghiere. Tra i metodi per ottenere la protezione o l'intervento di determinati spiriti celesti vi è quello della costruzione di amuleti o sigilli con simboli e caratteri legati, ad esempio, all'angelo che si vuole evocare. I grimori tramanderebbero, secondo la tradizione, la sapienza magica del Re Salomone.

²⁹ Sul *Lemegeton* cfr. F. Barbierato, op. cit., 49-64; R. Guiley, op. cit., pp. 124-128 e M. Domiński, che ha curato un'edizione polacca, con uno studio introduttivo: *Lemegeton. Mniejszy Klucz Salomona w opracowaniu Jarosława Domińskiego opatrzone komentarzem* <https://docplayer.pl/27746131-Lemegeton-mniejszy-klucz-salomona-w-opracowaniu-jaroslaw-dominskiego.html> (data di consultazione 14/3/2023).

³⁰ Il *Picatrix* è un manuale per la magia astrale risalente al XII secolo, originariamente scritto in arabo da un ignoto autore; fu poi tradotto in castigliano su iniziativa di Alfonso X il Saggio e, sulla base di questa versione, in latino. Diffusosi come *Picatrix Latinus*, sebbene mai stampato, ebbe

terrestre e i modi attraverso cui attrarre l'influsso dello *spiritus* sulla materia. Per conseguire ciò è necessario realizzare talismani con materiali adatti, ad esempio minerali o pietre preziose, su cui imprimere le immagini o i caratteri astrali. Gli scopi sono eminentemente pratici: dal guarire le malattie, allo scovare tesori, fino al farsi benvolere dai potenti, come nel caso del nostro testo³¹. Una simile concezione della magia astrale e dell'importanza dei talismani per attirare l'influsso dei pianeti, sebbene con scopi più elevati rispetto all'immediato appagamento di un desiderio e con più complessi riferimenti alla filosofia neoplatonica e alla tradizione ermetica, è presente anche in Marsilio Ficino (1433-1499), il quale, nel terzo dei *Libri de vita (De vita coelitus comparanda)*, fa proprio riferimento ai talismani e alle influenze dei pianeti. Venere, menzionato nel nostro testo, è infatti un pianeta dall'influsso positivo e vivificante e il verde, che nella formula è presente nel colore dello smeraldo, è uno dei colori che trasmettono questo influsso³². Possiamo quindi osservare come nel testo della formula si ritrovino tracce di questo tipo di magia risalenti al *Picatrix* e a Ficino. Tuttavia, la formula combina l'aspetto della magia pneumatica e astrale anche con la cabala pratica. Il talismano ottenuto, infatti, per prendere il proprio potere deve essere "attivato" col ricorso a una formula, la cui forza deriva dal pronunciare alcuni nomi che sembrano rimandare alla tradizione cabalistica dei 10 nomi di Dio. Qui *Esai* ed *Eloi* riprenderebbero i nomi *Shadday* ed *Elohim*, il primo non a caso nome che si riferisce alla potenza di Dio che mantiene in equilibrio le forze della natura; il secondo è il nome di Dio creatore, anche in questo caso manifestazione delle forze della natura³³. Il riferimento alla potenza di Dio creatore e garante dell'equilibrio naturale sarebbe da mettere in relazione con i legami naturali tra i corpi celesti e l'uomo, tra macrocosmo e microcosmo. Tuttavia, a differenza della cabala, qui questi nomi sono sfruttati soltanto da un punto di vista pratico, non nel senso di un'ascesa mistica: essi servono unicamente a trasmettere la potenza al talismano, di cui poi ci si servirà secondo l'istruzione pratica finale: lo si porterà al dito, incastonato in un anello, toccando le carte che si vorranno spedire a «prencipi» e «dame», i quali verranno indotti a concedere le loro grazie.

Anche nella formula *Per caminar senza stancarsi securamente* [...] possiamo osservare le istruzioni per la realizzazione dell'oggetto utile al conseguimento dello scopo pratico. Esse rimandano alla magia pratica tramandata dai grimori, in particolare possiamo notare somiglianze con la *Clavicula Sa-*

grande fortuna, soprattutto nel Rinascimento italiano (fu letto da Marsilio Ficino e da Pico della Mirandola) e poi per tutto il XVII secolo (F.A. Yates, op. cit., p. 56; J. Komorowska, *Picatrix Latinus: kilka słów wprowadzenia*, «Terminus» t. 17 (2015), z. 1 (34), pp. 147–199).

³¹ F.A. Yates, op. cit., pp. 58–60; J. Komorowska, op. cit., p. 177.

³² Cfr. F.A. Yates, op. cit., p. 70.

³³ M.A. Ouaknin, op. cit., p. 374.

lomonis per quanto riguarda il disegno del sigillo, il quale rimanda al prototipo di tutti i sigilli, ovvero al Sigillo di Salomone, che dava il potere di comandare gli spiriti evocati dal mago. Entro di esso andavano vergati i nomi di Dio, all'interno di cerchi concentrici, al centro dei quali trovava posto l'esagramma, figura composta da sei lati, formata dall'incrocio di due triangoli³⁴. Nel nostro sigillo, un circolo costituito da due cerchi concentrici, il secondo dei quali diviso in quattro parti da una croce, troviamo i nomi dei Tre Magi (ciascuno in ognuna delle quattro sezioni del secondo cerchio) e la formula *me ducat* nel primo cerchio.

Alla *Clavicula Salomonis* rimandano direttamente le istruzioni sui materiali di cui servirsi per tracciare il sigillo, ovvero il sangue di pollo e la penna di corvo. Questi sono elencati infatti nel secondo libro dell'opera, dedicato proprio alle penne, all'inchiostro e ai colori con cui tracciare i sigilli. Al capitolo XV si fa riferimento alla penna del corvo, mentre nel successivo al sangue degli uccelli come inchiostro in cui intingere la penna; nella *Clavicula* il riferimento è al pipistrello e al piccione³⁵, mentre nella nostra formula ci si serve del sangue di pollo.

Sul versante della cabala pratica notiamo ancora l'utilizzo dei nomi angelici a fini pratici. Qui si invoca l'arcangelo Uriel, angelo della luce³⁶. Uriel figura tra gli angeli da evocare nell'*Armadel*, nel quale è presentato come l'angelo che aiutò il popolo ebraico nei campi di Babilonia; inoltre, proprio come nella nostra formula, il giorno in cui mettere in atto il rituale per la sua evocazione è il mercoledì³⁷. Anche l'altro nome che figura nella formula, Menogeel, è probabilmente un nome angelico, tuttavia pare difficile una sua precisa identificazione. Non è da escludere che tale nome sia ignoto alle Scritture, in quanto nell'ambito della cabala pratica e della magia non di rado i nomi angelici venivano "inventati", costruiti aggiungendo a una parola il suffisso "el" o "jah", che indicava il legame con Dio; in sostanza era sufficiente aggiungere ad un nome o ad una parola uno di questi suffissi (altri erano, ad esempio, "an" o "fon"), a cui era attribuita una grande potenza, per ottenere il nome di un angelo³⁸. Del resto, già nel Rinascimento si erano diffusi nuovi nomi di angeli formati da parole rassomiglianti all'ebraico con

³⁴ R Guiley, op. cit., pp. 138, 289.

³⁵ Per l'intero testo della *Clavicula Salomonis* si rimanda a *The Key of Solomon* edited by S. Liddell MacGregor Mathers: *The Key of Solomon* edited by S. Liddell MacGregor Mathers (esotericarchives.com) (consultato il 14.3.2023).

³⁶ M.A. Ouaknin, op. cit., p. 144.

³⁷ Il testo del citato grimorio si può trovare in versione spagnola, sulla base dell'edizione di MacGregor Mathers, al seguente indirizzo: <https://www.yumpu.com/es/document/read/35378052/macgregor-mathers-grimorio-de-armadelpdf>. Il riferimento è a p.17 (consultato il 14.3.2023).

³⁸ F.A. Yates, op. cit., p. 103; M.A. Ouaknin, op. cit., p. 145.

l'aggiunta di una di queste desinenze³⁹. La lingua ebraica di per sé era ritenuta una lingua potente: era compresa dagli spiriti e metteva in movimento le forze superiori, non era quindi necessario che fosse compresa dall'operatore, in quanto bastava che fosse pronunciata per essere efficace⁴⁰. Nella formula, inoltre, il riferimento a Mercurio e al giorno a lui consacrato (mercoledì) in cui compiere il rituale si può spiegare ancora con le concezioni della magia astrale. Mercurio, infatti, come pianeta più vicino alla terra e per la velocità con cui ruota attorno ad essa, trasmette un positivo influsso a chi si metta in viaggio. La protezione durante il viaggio è assicurata anche dall'evocazione del nome dei Magi da scrivere all'interno del sigillo. Questo, poi, secondo i principi della magia naturale e della legge della somiglianza e del contatto⁴¹, va posto nel luogo più adatto a ricevere il suo benefico influsso, ovvero la suola della scarpa, a contatto con la pianta del piede. Così, il sigillo, una volta realizzato, diventa «il vero prodotto finito della magia cerimoniale», pronto per essere utilizzato e portato sempre con sé, senza più la necessità di recitare ogni volta il testo della formula per farlo funzionare: contiene ormai già tutte le virtù magiche trasmesse dalla consacrazione attraverso il rituale e può circolare in forma autonoma⁴².

Anche nella formula *Per camminare prestamente con un cavallo* ritroviamo il medesimo modo di procedere; in questo caso il ruolo di amuleto o talismano è assunto da un oggetto (il chiodo del legno di una forca), il quale per essere attivato va toccato con una bacchetta. Il legno di nocciolo, con cui essa va realizzata, rimanda ancora una volta ai rituali descritti nei libri di magia pratica, come la già menzionata *Clavicula Salomonis*, nel secondo libro della quale sono elencati gli strumenti da utilizzare nei rituali, tra cui figurano proprio le bacchette di legno⁴³.

Nelle restanti e più brevi formule possiamo notare nuovamente il ricorso

³⁹ U. Eco, op. cit., p. 135.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. J.A. Dobrowolski, *Droga przez labirynty magii*, Państwowy Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1990, p. 57.

⁴² F. Barbierato, op. cit., p. 48.

⁴³ «La verga di nocella» è tra l'altro lo strumento principale col quale la compagnia di improvvisati negromanti ingaggiati da Giacinto Centini (1597-1635) conducono il rituale, seguendo proprio le istruzioni della *Clavicula*, per realizzare il rito che avrebbe dovuto portare alla morte del papa Urbano VIII nel 1635 e favorire l'ascesa al soglio pontificio dello zio del Centini, il Cardinale d'Ascoli, Felice. Sul celebre caso della congiura "a distanza" del Centini per far morire il papa, cfr. G. Benzoni, *Centini, Giacinto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani Vol. 23*, Treccani, Roma, 1979, *ad vocem*; P. Rietberger, *Power And Religion in Baroque Rome: Barberini Cultural Policies*, Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 354-360. La descrizione completa del rito, con il riferimento ai rituali descritti nella *Clavicula*, si può leggere nella relazione manoscritta *Relazione della morte e del delitto commesso dal Sig. Giacinto Centini Nipote del Sig. Cardinale d'Ascoli di questo cognome, e complice della Congiura per fare morire il Pontefice Urbano VIII. Seguita li 23. Aprile 1635. sotto il medesimo Pontificato* (Biblioteca Jagellonica di Cracovia, Ms. Ital. Quart. 34).

ai nomi divini (*Eli, Eloi*)⁴⁴ uniti a preghiere in latino e ad espressioni di difficile comprensione, forse traslitterazioni dall'ebraico, del quale, come visto, non era necessario comprendere il significato, in quanto già di per sé le lettere dell'alfabeto e le parole ebraiche erano ritenute sacre e dotate di poteri magici e una volta pronunciate potevano influire sul corso degli eventi. Nelle formule magiche, inoltre, la parola era slegata dal suo significato e i *verba ignota*, specie se riecheggianti l'ebraico, accrescevano il potere evocativo del testo. È possibile poi che parole come *Galma, Yalma, Azgoa* siano formate attraverso la tecnica del notarikon (l'abbreviazione o formazione di parole a partire dalla lettera iniziale) o della temura (anagramma) e da qui potessero assumere il loro potere magico, del resto non era una condizione essenziale pronunciare frasi di senso compiuto affinché il rito andasse a buon fine. Tali parole, da trascrivere su un foglio da portare indosso, sono congiunte insieme dal segno della croce, inscritto tra l'una e l'altra, ciò che indica che il sigillo è consacrato, si credeva infatti che un testo consacrato acquisisse ancora maggiore potere⁴⁵.

4. CONCLUSIONI

A conclusione di questa analisi possiamo avanzare alcune considerazioni. Il fatto che in questi scritti si possano ritrovare frequenti echi dalla *Clavicula* o rimandi ad essa conferma l'enorme fortuna e popolarità di cui questo testo godeva, ciò che si può spiegare con quanto afferma Barbierato: «[La *Clavicula*] aveva caratteristiche che la rendevano ideale per creare carte che avessero una circolazione autonoma: i capitoli erano monotematici e chiari, con una struttura sovrapponibile a quella dei fogli volanti. Vi comparivano indicazioni astrologiche, disegni, caratteri, formule di preghiera e istruzioni per il rito [...] fra i quali si potevano scegliere quelli più appropriati, copiarli e farli circolare».⁴⁶ Si può forse affermare che questi testi siano sorti proprio sulla base di questa duttilità, caratteristica della *Clavicula*.

Le formule che abbiamo letto gettano inoltre una luce inedita sulla persona a cui questi testi appartenevano. Possiamo infatti affermare che Maria Casimira Sobieska non fosse una semplice collezionista di testi a prima vista curiosi o bizzarri, ma che conoscesse bene questo tipo di tradizione e di que-

⁴⁴ Nella formula *Per non essere assassinato, ne offeso da tuoi nemici in viaggio*, compare anche il nome *Eleazar*. Si potrebbe trattare di un riferimento, non si può dire quanto consapevole, all'esorcista ebreo di cui riferisce Giuseppe Flavio in *Antichità Giudaiche*, VIII, 45-49, il quale scacciava i demoni in nome di Salomone, attraverso formule magiche che si richiamavano a lui.

⁴⁵ Simili procedimenti vengono descritti tra l'altro nel *Liber consecrationum*, circolante manoscritto nel XV secolo (cfr. R. Kieckhefer, *Forbidden rites. A Necromancer Manual of the Fifteenth Century*, The Pennsylvania University Press, Philadelphia, 2003, pp. 8-10).

⁴⁶ F. Barbierato, op. cit., p. 63.

sti scritti facesse un uso consapevole, convinta della loro efficacia. Ulteriore testimonianza di ciò sono alcune formule, vergate di sua mano in francese, che ripropongono lo stesso procedimento e lo scopo eminentemente pratico di quelle appena menzionate, come ad esempio quella per guarire il mal di denti (101v), nella quale, nel momento stesso in cui si traccia una croce sul dente dolorante, vanno pronunciate queste parole, che riecheggiano le formule precedenti: «*Lethar. charmo. charion; Deus Heloi Deus Machabeorum; Tetragrammaton*». Maria Casimira credeva inoltre nell'efficacia dei sigilli e dei talismani. Oltre a quello riportato nella formula *Per caminar senza stancarsi securamente*, nel manoscritto se ne trova uno tracciato da lei stessa in calce a un'altra formula (intitolata *Pro memoria*, 121v), questa volta in italiano, grazie alla quale «quanto legerai resterà impresso nella memoria».

Queste formule costituiscono una chiave di accesso privilegiata alla sfera intima della vita della regina, ci svelano le sue preoccupazioni, le sue paure e il modo in cui ella credeva di poter far fronte a problemi quotidiani, come affrontare un lungo viaggio in sicurezza e speditamente, evitando i pericoli che esso portava con sé; o come far sì che le sue relazioni al vertice della piramide sociale potessero essere sempre improntate al successo e alla benevolenza (*Per ricever gratie da Prencipi [...] e dame*). Ciò doveva rappresentare per lei un assillo, in quanto anche in altre ricette di sua mano annota i procedimenti attraverso i quali *Ricever qualunque gratia per lettere* (213v), grazie alle virtù di uno speciale inchiostro simpatico con cui scrivere il messaggio da inviare al destinatario, il quale, una volta letto, compirà ciò che in esso si chiede. Durante il suo soggiorno nella Città Eterna, la regina, dopo un primo periodo più sereno, andò effettivamente incontro a difficoltà finanziarie e ad amarezze nelle relazioni con gli alti esponenti della nobiltà romana e i suoi rapporti con la corte pontificia non furono sempre improntati all'idillio, ciò che può forse spiegare il suo interesse per questi testi che promettevano di ottenere benevolenza e l'esaudimento delle proprie richieste presso i potenti⁴⁷.

Infine, in una prospettiva più ampia, le formule che abbiamo appena letto sono una testimonianza significativa del modo di pensare e di agire nella quotidianità tra fine Seicento e inizio Settecento, quando paiono ancora radicate credenze legate a strutture mentali e al pensiero magico, che affondano le radici nei secoli precedenti, nonché ad una concezione dell'universo che vede ancora la Terra, centro del cosmo, attirare gli influssi dei pianeti e del mondo sovraceleste, i quali si possono indirizzare a proprio favore. I testi magici erano allora ampiamente diffusi, la loro diffusione era di tipo vertica-

⁴⁷ Furono in particolare gli ultimi anni del soggiorno romano ad amareggiare la regina, per via di problemi legati al cerimoniale e ad un peggioramento nelle relazioni col papa Clemente XI e con il collegio cardinalizio (M. Komasyński, op. cit., pp. 314-317; G. Platania, op. cit., pp. 9-17).

le e attraversava tutta la piramide sociale. La convinzione nella loro efficacia e il loro utilizzo erano un fenomeno che coinvolgeva anche le classi più elevate e colte, ciò che conferma l'esperienza di Maria Casimira Sobieska, uno dei protagonisti di spicco della vita politica, culturale e sociale di quegli anni.

BIBLIOGRAFIA

Fonti manoscritte:

Księga kabal królowej Sobieskiej, rkp. 2284 Biblioteka Jagiellońska.
Relazione della morte e del delitto commesso dal Sig. Giacinto Centini Nipote del Sig. Cardinale d'Ascoli di questo cognome, e complice della Congiura per fare morire il Pontefice Urbano VIII. Seguita li 23. Aprile 1635. sotto il medesimo Pontificato, Biblioteka Jagiellońska, rkp. Ital. Quart. 34

Opere e contributi critici:

- Anonymous, *Liber Armadel seu totius cabalae perfectissima brevissima et infallibilis scientia tam speculativa quam practica*: <https://www.yumpu.com/es/document/read/35378052/macgregor-mathers-grimorio-de-armadelpdf>.
- Anonymous, *The Key of Solomon* edited by S. Liddell MacGregor Mathers: The Key of Solomon edited by S. Liddell MacGregor Mathers (esotericarchives.com).
- Anonymous, *Lemegeton. Mniejszy Klucz Salomona w opracowaniu Jarosława Domińskiego opatrzone komentarzem*: <https://docplayer.pl/27746131-Lemegeton-mniejszy-klucz-salomona-w-opracowaniu-jaroslaw-dominskiego.html>.
- Barbierato, F., *Nella stanza dei circoli. Chiave di Salomone e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Edizioni Sylvestre Bonnard, Milano, 2009.
- Benzoni, G., Centini, Giacinto, in *Dizionario Biografico degli Italiani Vol. 23*, Treccani, Roma, 1979, *ad vocem*.
- Boni, F., Śnieżyńska-Stolot, E., *Księga kabal królowej Sobieskiej. Teksty w języku włoskim*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2021.
- Boni, F., *Che cosa sia la Cabala et a che sia utile. Un trattato cabalistico all'interno del Libro della cabala di Maria Sobieska*, «Eastern European History Review», n. 3/2020, pp. 161-168.
- Dobrowolski, J.A., *Droga przez labirynty magii*, Państwowy Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1990.
- Eco, U., *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, Marabut, Gdańsk–Warszawa, 2002.
- Ficino, M., *De vita libri tres*, Antonio Miscomino, Firenze, 1489.
- Flavio, G., *Antichità giudaiche*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino, 2018.
- Guiley, R., *The Encyclopedia of magic and alchemy*, Facts On File, New York, 2006.
- Kieckhefer, R., *Forbidden rites. A Necromancer Manual of the Fifteenth Century*, The Pennsylvania University Press, Philadelphia, 2003.
- Komaszyński, M., *Piękna królowa Maria Kazimiera d'Arquien-Sobieska*, Wydaw-

- nictwo Literackie, Kraków, 1995.
- Komorowska, J., *Picatrix Latinus: kilka słów wprowadzenia*, «Terminus» t. 17 (2015), z. 1 (34), pp. 147–199.
- Mopsik, C., *Kabala*, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa, 2001.
- Ouaknin, M.A., *Tajemnice Kabały*, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa, 2006.
- Pietrzak, J., *Venezia è molto grande e bella - due soggiorni della regina Maria Casimira d'Arquien Sobieska a Venezia e in Veneto negli anni 1699 e 1705*, «Italica Wratislaviensia», 12 (1), 2021, pp. 67-85.
- Platania, G., *Il soggiorno romano di Maria Casimira Sobieska*, «Eastern European History Review», n. 1/2018, pp. 9–17.
- Rietberger, P., *Power And Religion in Baroque Rome: Barberini Cultural Policies*, Brill, Leiden-Boston, 2006.
- Scholem, G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 2007.
- Scholem, G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, 2020.
- Secret, F., *I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, Arkeios, Roma, 2001.
- Sosnowski, R., *Manoscritti italiani della Biblioteca Jagellonica di Cracovia*, Cracovia, Jagiellonian University Press, 2019.
- Yates, F.A., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari, 2019.



KARL RAHNER (1966): *EXPERIMENT MENSCH*. L'ALBA INCOMPIUTA DI UNA 'ANTROPOTECNICA' CRISTIANA. TEOLOGI A CONFRONTO CON PETER SLOTERDIJK

Gianfilippo Giustozzi

Istituto Teologico Marchigiano
Istituto Superiore di Scienze Religiose – Pescara
giangiustozzi@gmail.com

ENGLISH TITLE: KARL RAHNER (1966): *EXPERIMENT MENSCH*. THE
UNFULFILLED DAWN OF A CHRISTIAN "ANTROPOTECHNICS"

ABSTRACT

After analysing Peter Sloterdijk's interpretation of the essay *Experiment Mensch* written by Karl Rahner in 1966, the article takes into consideration the discussion that occurred among some German-speaking theologians on the correctness of Sloterdijk's interpretation and on the value of the theological-moral discourse developed by Rahner in the aforementioned essay. The focus of the article then moves to a detailed analysis of the kind of theological ethics developed by Rahner in *Experiment Mensch* which, in his intentions, should have worked as an alternative paradigm to the hegemonic "manualistic moral theology" in the coeval Catholic culture.

KEYWORDS: Karl Rahner, Peter Sloterdijk, Bioethics, Catholic Ethics, Anthropotechnics, Transhumanism

Nel saggio *Der operable Mensch*¹, pubblicato nel 2001 nel libro di accompagnamento di una mostra tenuta a Dresda al Deutsches Hygiene-Museum

¹ P. Sloterdijk, *Der operable Mensch. Anmerkungen zur ethischen Situation der Gen-Technologie*, in Stiftung Deutsches Hygiene-Museum und Deutsche Behindertenhilfe-Aktion Mensch e.w. (hrsg.), *Der im-perfekte Mensch. Vom rechten auf Unvollkommenheit*, Hatje Cents Verlag, Bonn 2001, pp. 97-114. La traduzione italiana di questo saggio è contenuta in P. Sloterdijk, *Non siamo ancora salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 166-184.

dal 20 dicembre 2000 al 12 agosto 2001, Sloterdijk fa un breve accenno a *Experiment Mensch*, uno scritto di Rahner pubblicato nel 1966 nel volume del *Festschrift* per i sessant'anni del filosofo Max Müller². Questo stesso scritto, nel corso del 1965, era stato utilizzato dal teologo tedesco come testo di tredici conferenze, nove delle quali tenute in Olanda, Germania, Austria, quattro in Italia, aventi come argomento i riflessi, sul piano teologico-morale, dell'espansione del potere di controllo e di indirizzo che il sapere tecnico-scientifico ha acquisito non solo nei confronti della natura, ma anche della vita biofisica, psichica, sociale, degli uomini. In questo testo, inoltre, anche se non lo dichiara espressamente, Rahner delinea un paradigma teologico-morale alternativo a quello ispirato alla metafisica neoscolastica dell'essere e al discorso morale da essa dedotto, di cui la «teologia romana»³ e la riflessione teologico-morale ad essa afferente si servivano per affrontare il problema della contraccezione, all'epoca oggetto di una vivace discussione tra esponenti di paradigmi rivali, prima che l'Enciclica *Humanae Vitae*, apparsa nel luglio 1968, ne indicasse una soluzione in linea con il paradigma della «teologia romana»⁴.

1. PETER SLOTERDIJK LETTORE DEL SAGGIO RAHNERIANO *EXPERIMENT MENSCH*

Il saggio, al di là del riferimento ad esso contenuto in un articolo del moralista cattolico Dietmar Mieth, apparso nel 1969, dedicato alla manipolazione genetica⁵, e del rapido cenno presente nel *Manuale di bioetica* del bioeticista cattolico Elio Sgreccia⁶, passa sostanzialmente inosservato, fin quando Peter Sloterdijk, nel 2001, lo cita, e arruola il suo autore come alleato inaspettato, in campo cristiano, della sua «Antropotecnica». Il filosofo tedesco rimanda

² K. Rahner, *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen*, in H. Rombach (hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1966, pp. 45-69. La traduzione italiana di questo testo è reperibile in K. Rahner, *L'uomo come oggetto di sperimentazione. Considerazioni teologiche sull'automanipolazione dell'uomo*, in Id., *Nuovi Saggi*, III, tr. it. di A. Frioli, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 305-336.

³ Sul dispositivo teorico della «Teologia Romana», cfr. P. Petrucci, *Romolo Murri cristiano nella storia*, Andrea Livi Editore, Fermo 2022, pp. 7-22. Sul discorso teologico-morale di questa scuola di pensiero, cfr. S. Serafini, *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium Edizioni, Roma 2019, pp. 226-234.

⁴ Sul tormentato cammino che ha portato alla redazione dell'Enciclica *Humanae Vitae*, cfr. G. Marengo, *La nascita di un'Enciclica. L'Humanae Vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2018; H. Küng, *Infallibile? Una domanda*, tr. it. di G. Re, Editrice Queriniana, Brescia 1970.

⁵ D. Mieth, *Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie*, in «Wort und Wahrheit», 24 (1969), pp. 363-371.

⁶ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica, I, Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2012, p. 404.

infatti al saggio di Rahner del 1966 nel contesto di una riflessione che vede negli sviluppi delle tecniche un riferimento essenziale per un'adeguata comprensione della vita umana. Essa, per essere correttamente compresa, va sottratta alle astrazioni dell'antropologia e trattata facendo riferimento al modello euristico dell'«Antropotecnica».

Se c'è l'uomo, è solo perché – scrive – una tecnica l'ha prodotto a partire dalla preumanità. È propriamente essa ciò che crea l'uomo o il *plan* a partire dal quale la frase “ci sono uomini” può essere vera. Perciò agli uomini non accade nulla che sia loro estraneo se si espongono a una produzione e a una manipolazione più ampie, non fanno nulla di perverso e contrario alla loro “natura” cioè, quando si mutano in modo autotecnico. Questi interventi e aiuti dovrebbero avvenire però a un livello di comprensione della “natura” biologica e culturale dell'uomo così alto, da permettere che nascano delle autentiche produzioni di successo, con un potenziale evolutivo⁷.

Sloterdijk sostiene che, nello spazio del linguaggio cristiano su Dio e sull'uomo, Rahner ha costruito un discorso antropologico analogo alla sua «Antropotecnica». Per il teologo tedesco, scrive infatti, all'«ethos dell'uomo maturo», identificato come «“l'uomo dell'odierna autoprassi”», appartiene la capacità di dar forma alla natura e alla propria esistenza attraverso «“una libertà di automanipolazione categoriale”» che è il prodotto della «liberazione cristiana dalla temibile necessità naturale»⁸.

La presenza, nel saggio di Rahner, di un discorso che identifica l'uomo come ente la cui libertà accede alla possibilità di «dar forma» anche alla propria struttura biofisica determina l'enunciazione della definizione dell'uomo come «essere operabile», una figura inedita dell'umano che sta muovendo i primi passi verso un futuro i cui sviluppi sono, secondo il teologo tedesco, ancora piuttosto «oscuri».

L'uomo maturo – scrive infatti Rahner nel passo riportato da Sloterdijk nel saggio del 2001 – deve volere essere l'uomo operabile, anche se la misura e il modo giusto di questa automanipolazione sono ancora ampiamente oscuri [...]. Ma è vero che il futuro dell'automanipolazione umana è già iniziato⁹.

La definizione dell'uomo con la formula «uomo operabile», ripresa da Sloterdijk come titolo del saggio del 2001, induce il filosofo tedesco ad arruolare il gesuita tra gli esponenti di un pensiero non allineato alla «isteria antitecnologica»¹⁰ che caratterizza parti rilevanti del pensiero occidentale. In lui riconosce, inoltre, l'esponente di un'ontologia e di un'etica non egemo-

⁷ Sloterdijk, *Non siamo ancora salvati*, p. 177.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 176.

nizzate dalla visione della natura e della vita umana come realtà strutturate da ordinamenti fondati su «modelli originari atemporal»¹¹. Decontaminate dal primato dell'immutabile, l'ontologia e l'etica possono evidenziare il ruolo che la storicità, lo sviluppo delle tecniche, delle istituzioni, giocano nella costruzione dell'esistenza umana e nella comprensione delle dinamiche del suo agire.

Rahner riflette sul significato dell'avvento del «uomo operabile», cioè del soggetto che tramite la nascita, il potenziamento, l'espansione del sapere tecnico-scientifico è divenuto capace di interventi che trasformano la sua vita biofisica, psichica, sociale, nell'orizzonte di una ermeneutica teologica della tecnica, che viene sintetizzata nella formula «ontologia del soggetto e del suo operare»¹².

Sloterdijk svolge la medesima operazione servendosi di categorie come «Antropotecnica» e «omeotecnica». Con esse indica una forma di pensiero che si propone di lasciarsi alle spalle le partizioni dell'ente prodotte dalla metafisica, ispirate alla logica della separazione tra naturale e artificiale, e di uscire dal vicolo cieco di una mentalità che concepisce la tecnica come il sistema delle pratiche che consacra l'essere umano come padrone di una natura identificata come «materia grezza»¹³ da modellare. Facendo appello alla categoria di «omeotecnica» indica una forma di operatività, che, servendosi di «strategie co-intelligenti e co-informative»¹⁴, dà luogo a forme di sapere tecnico-scientifico nelle quali «i materiali vengono concepiti a partire dal loro senso proprio e vengono utilizzati nelle operazioni sulla base della loro idoneità di massima»¹⁵. In tal modo si fa strada «una cultura della ragione post-paranoide»¹⁶ che si lascia alle spalle l'*habitus* impositivo e gerarchizzante tipico dei «soggetti grezzi», sostituito da un pensiero post-umanista che nei biologi e nei tecnici dell'intelligenza artificiale trova i rappresentanti più significativi¹⁷.

Antiplatonismo e visione dell'uomo come potenza attiva di trasformazione della natura e della propria vita sono gli elementi che accomunano Rahner e Sloterdijk. Essi si dividono però sulla definizione dello sfondo che funge da orizzonte complessivo di interpretazione della tecnica e delle problematiche connesse all'espansione del suo potere costruttivo. Il primo vede nell'ermeneutica teologica della tecnica lo strumento più adeguato per fugare il pericolo insito in una pratica della tecnoscienza come sapere assoluto finalizzato alla costruzione di un mondo umano totalmente pianificato, senza male e senza morte. Il secondo vede invece nell'«Antropotecnica», declinata

¹¹ Ivi, p. 182.

¹² Rahner, *L'uomo come oggetto di sperimentazione*, p. 317.

¹³ Sloterdijk, *Non siamo ancora salvati*, p. 179.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ivi, p. 180.

¹⁷ Sull'argomento, cfr. in particolare Sloterdijk, *Non siamo ancora salvati*, p. 182.

in direzione dell'«omeotecnica», la cultura che consente di neutralizzare lo «schiaffismo ontologico»¹⁸ insito nella mentalità tipica dei «soggetti grezzi» che riducono il rapporto uomo-natura e il rapporto uomo-uomo ad una questione di dominio e di definizione di gerarchie.

2. DIETMAR MIETH IN DISPUTA CON PETER SLOTERDIJK

Nel 2004, anno in cui ricorre il centesimo anniversario della nascita di Rahner, e il ventesimo anniversario della sua morte, il teologo cattolico Dietmar Mieth, e Thomas Laubach docente di etica teologica a Tübingen, pubblicano due articoli¹⁹ nei quali discutono l'interpretazione offerta da Sloterdijk del saggio di Rahner, apparso nel 1966, dedicato ad una riflessione teologica sull'«uomo come oggetto di sperimentazione».

Il moralista cattolico Dietmar Mieth, oltre a valutare negativamente l'interpretazione dell'articolo di Rahner delineata da Sloterdijk, dissente dal discorso antropologico da lui proposto, poiché pone a suo avviso un'enfasi eccessiva sulle capacità risolutive della «omeotecnica». Reputa infatti che tale categoria non abbia quel potere di contenimento degli effetti avversi del sapere tecnico-scientifico ad essa assegnato da Sloterdijk, il quale mette in conto le negatività della tecnoscienza alla «cultura paranoide» appartenente ai «soggetti grezzi» prodotti dalla logica binaria tipica dell'ontologia e dell'etica che danno forma al loro agire distruttivo e impositivo.

A differenza di Sloterdijk, Mieth non ritiene che la «omeotecnica» sia in grado di liberare la prassi umana dalle distorsioni in essa presenti fino al punto da rendere obsoleta l'alternativa tra vita e morte, benedizione e maledizione, presente nella Bibbia, che viene liquidata dal filosofo di Karlsruhe come variante della logica binaria che è all'origine della cultura che ha prodotto l'asservimento della natura e delle persone. In tal senso, per il teologo cattolico, «ciò che salva non è dato contemporaneamente al pericolo»²⁰, come, a suo avviso, in linea con Hölderlin e Heidegger, sostiene Sloterdijk.

Mieth, dopo aver enunciato le sue osservazioni critiche sul pensiero di Sloterdijk, si concentra sulla discussione dell'interpretazione da lui offerta del saggio di Rahner del 1966, per poi concludere con un giudizio sul pensiero espresso dal gesuita nello scritto in questione, che, al di là dell'apprezzamento dell'autore per le sue doti speculative, suona come una sostanziale smentita delle tesi da lui sostenute.

Mieth sostiene che Sloterdijk offre una lettura unilaterale del pensiero

¹⁸ Ivi, p. 178.

¹⁹ D. Mieth, «Der operable Mensch». Karl Rahners Beitrag zur Selbstmanipulation des Menschen (1966) im Disput, in «Stimmen der Zeit», 222 (2004), pp. 807-817; Th. Laubach, Rahner als Bioethiker. Kronzeuge für die Rechtfertigung gentechnologischen Eingriffe?, in «Ethika», 12 (2004), pp. 181-195.

²⁰ Mieth, «Der operable Mensch», p. 809.

espresso da Rahner sull'«uomo operabile». Questa lettura inadeguata del saggio del gesuita determina il suo arruolamento tra gli esponenti della visione dell'uomo come ente «fabbricabile». Egli reputa, invece, che Rahner, nel riflettere teologicamente sul fatto che l'uomo, attraverso le possibilità aperte dagli sviluppi del sapere tecnico-scientifico, accede a una condizione in cui può attivamente «costruire» se stesso, sia molto più «cauto» di quanto sostiene Sloterdijk.

Per il moralista cattolico, il gesuita pone dei «limiti» all'«automanipolazione» dell'uomo attraverso le pratiche della tecnoscienza servendosi del riferimento a categorie come peccato, morte, finitudine, e alla costituzione dell'uomo come soggetto la cui libertà non deve essere distrutta dall'azione di trasformazione della sua costituzione biofisica, psichica, sociale, resa possibile dagli avanzamenti delle scienze della natura e delle scienze umane. Sulla base di questi riferimenti, Mieth ritiene che l'«uomo operabile» evocato da Rahner non possa essere identificato come l'effetto di una «fabbricazione». Infatti, a differenza di quanto sostiene Sloterdijk, l'uomo non è il prodotto delle «coproduzioni» di tecnologie, neppure di quelle che sono appannaggio di soggetti «raffinati» che interagiscono in maniera non coattiva e non gerarchizzante nelle trasformazioni della natura e nella costruzione della vita sociale. «L'uomo operabile» di Rahner è infatti, secondo Mieth, il prodotto di una «co-creatività», termine mutuato dal filosofo Heinrich Rombach, nella quale l'espansione del potere costruttivo della libertà umana favorito dagli avanzamenti della tecnoscienza agisce nello spazio della relazione con Dio, e in quello della consapevolezza della fallibilità delle decisioni umane e della condizione finita dell'esistenza.

Mieth è convinto che «il contributo di Karl Rahner darà ancora a pensare»²¹, anche con le «restrizioni» che egli pone rispetto all'interpretazione del suo articolo fornita da Sloterdijk. A suo avviso, infatti, il gesuita ha il merito di spingere la Chiesa a non costruire «trincee» davanti all'«irruzione» del nuovo prodotta dagli sviluppi del sapere tecnico-scientifico. Al tempo stesso, però, ha l'accortezza di lasciare un «promemoria» che invita i credenti a «non trascurare peccato, finitudine, morte, quando si tratta dell'agire libero dell'uomo e del suo futuro»²².

2.1. PRO E CONTRO RAHNER

Dopo aver messo in luce l'inadeguatezza dell'interpretazione del saggio di Rahner offerta da Sloterdijk, e aver indicato la presenza in esso di elementi di attualità, Mieth esprime delle valutazioni decisamente critiche sul pensiero in esso contenuto. Nel far questo, contestualizzata la riflessione del gesuita in un orizzonte teologico che, a suo avviso, è contrassegnato da tre elementi: il forte influsso del pensiero di Pierre Teilhard de Chardin, la

²¹ Ivi, p. 816.

²² *Ibidem*.

valorizzazione dell'autonomia delle realtà terrene legata alla recezione del documento conciliare *Gaudium et Spes*, la lotta interna alla Chiesa sull'uso della pillola contraccettiva, che, nell'*Humanae Vitae*, l'Enciclica pubblicata da Paolo VI nel luglio 1968, prende la direzione da cui il saggio del 1966, *Experiment Mensch*, «indirettamente, ma molto chiaramente, aveva messo in guardia»²³.

Mieth sostiene che l'influsso di Teilhard e della *Gaudium Spes* è alla base dell'«ottimismo» e del «*ductus* euforico» di un pensiero che induce Rahner all'uso di un eccesso di «enfasi» nel sottolineare la positività degli sviluppi della tecnoscienza. Ciò fa di lui, un «visionario», il cui ottimismo ontologico ed etico è a fatica frenato dal riferimento a categorie come finitudine, peccato, morte, connesse alla struttura creaturale dell'essere umano. Il pensiero espresso da Rahner nel 1966, come pure le prospettive aperte da Teilhard e dalla *Gaudium et Spes*, altro non sarebbero, secondo Mieth, che l'espressione di uno *Zeigeist* datato. Sono infatti lo specchio della cultura caratterizzata dalla visione ottimista del futuro del mondo che ha dominato in quelli che l'economista Jean Fourastié designa come «i Gloriosi Trenta», cioè gli anni che vanno dalla fine della seconda guerra mondiale alla crisi petrolifera del 1973.

Altro elemento datato rinvenibile nel saggio rahneriano del 1966 Mieth lo riscontra nella presenza in esso di un eccesso di «retorica» nella ricusazione della teologia morale preconciliare, da lui utilizzata come elemento di contrasto nei confronti delle tesi espresse dalla «teologia romana» sulla pillola contraccettiva, che poi, con l'enciclica *Humanae Vitae* del 1968, diverranno l'ossatura del Magistero morale della Chiesa nel campo della bioetica.

Una critica a Rahner – scrive Mieth – può essere in parte condotta a partire dai suoi presupposti. Il suo approccio teoretico non è forse stato vittima di una strategia molto retorica che si indirizzava contro gli oppositori preconciliari al rinnovamento conciliare? Di nuovo si ricordi il tema dell'esplosione della popolazione e della regolazione delle nascite che occupa una posizione stranamente preminente²⁴.

3. THOMAS LAUBACH: CONTRO IL RAHNER «ANTROPOTECNICO» DI PETER SLOTERDIJK

Nel 2004, oltre all'articolo di Mieth appare quello di Thomas Laubach²⁵, docente di etica teologica all'Università di Tübingen, dedicato al medesimo saggio e alla lettura datane da Sloterdijk. Laubach non si limita però al confronto critico con Sloterdijk. Sviluppa infatti alcune rapide considerazioni

²³ Ivi, p. 813.

²⁴ Ivi, p. 815.

²⁵ Laubach, *Rahner als Bioethiker*, «Ethika», 12 (2004), pp. 181-195.

nelle quali manifesta un deciso dissenso rispetto alla posizione espressa da Nikolaus Knoepfler, docente di Filosofia morale all'Università di Jena, il quale, in un articolo apparso sulla *Süddeutsche Zeitung* del 17. 04. 2004, «insinua» che Rahner, nel saggio in questione e in un articolo del 1968 dedicato alla manipolazione genetica²⁶, sosterebbe una posizione sull'impiego degli embrioni umani nella ricerca difforme da quella enunciata dal Magistero.

Nell'articolo in questione, Laubach esordisce affermando che le «pagine profetiche» di Rahner, nel descrivere l'uomo come «ente operabile», che, come singolo e come collettività, «si pianifica, si dirige, si manipola»²⁷, sono di grande attualità. Il gesuita parla infatti dell'uomo come l'«essere creativo»²⁸ che, attraverso l'ampliamento degli spazi della libertà favorito dagli sviluppi del sapere tecnico-scientifico, è in grado di aprire una nuova epoca nella quale si rende possibile un «rimodellamento tecnicamente pianificato»²⁹ della vita umana. Inoltre, «in un modo sorprendente per l'attuale discorso teologico morale»³⁰, fonda teologicamente «il diritto e il dovere» dell'uomo di utilizzare le possibilità aperte dalle biotecnologie, il cui impiego viene contestualizzato in un «programma globale di produzione dell'uomo»³¹, comprendente anche la politica, che è destinata a trasformarsi in biopolitica, in quanto divenuta un'attività che dovrà sempre più occuparsi del trattamento biotecnologico della vita umana.

Per Rahner, inoltre, non va demonizzato il fatto che l'uomo, attraverso l'espansione della potenza cognitiva e operativa della tecnoscienza, è giunto ad autocomprendersi come un «co-creatore»³² capace di dare forma al mondo e alla propria stessa vita biofisica, ma va invece «sperimentato e assunto – scrive – come un momento di un Cristianesimo rettamente compreso»³³. Egli sostiene, in tal senso, che l'«automanipolazione» della propria esistenza da parte dell'uomo non riguarda soltanto gli spazi delle decisioni religiose, morali, politiche. A suo avviso, infatti, anche la possibilità di trasformazione dell'esistenza biofisica dell'uomo aperta dalle nuove tecnologie «deve essere interpretata come un momento fondamentale di una libertà cristianamente intesa»³⁴.

Secondo Laubach, però, questo modo di concepire la libertà cristiana, come pure la visione dell'uomo come «ente operabile» non giustifica la lettura di Rahner data da Sloterdijk, il quale ne fa «un testimone a favore delle

²⁶ K. Rahner, *Il problema della manipolazione genetica*, in Id., *Nuovi Saggi*, III, pp. 337-385.

²⁷ Laubach, *Rahner als Bioethiker*, p. 181.

²⁸ Ivi, p. 182.

²⁹ Ivi, p. 185.

³⁰ Ivi, p. 185.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibid.*

³³ Ivi, p. 186.

³⁴ *Ibidem*.

sue riflessioni biotecnologiche»³⁵, nelle quali sostiene che le tecniche messe a punto nel corso del XX secolo e quelle prevedibili nel XXI sostituiscono le «antropotecniche addomesticanti»³⁶ delle epoche precedenti. Egli rileva, in tal senso, che l'uomo in quanto «*Mängelwesen*», deve servirsi delle tecniche per limitare o abolire le eventuali manchevolezze di una natura che è essa stessa un «singolare processo di rielaborazione»³⁷.

Laubach ritiene che l'identificazione di Rahner come antesignano dell'«Antropotecnica» ha il torto di omettere lo «sfondo teologico trascendentale e antropologico»³⁸ che regola la sua riflessione sulle tecniche che contribuiscono al «rimodellamento» della vita umana.

Per Laubach, contestualizzato nello spazio della sua riflessione teologica e antropologica, il discorso di Rahner circa l'impatto delle biotecnologie sulla costituzione dell'umano assume un volto differente rispetto a quello attribuitogli da Sloterdijk. A suo avviso, infatti, il gesuita non è classificabile come «il portavoce di un'accelerazione del progresso tecnologico e un promotore acritico della trasformazione tecnologica dell'uomo»³⁹. Egli colloca le considerazioni sulle biotecnologie nel contesto di una riflessione etica e antropologica che fa «riferimento all'essenza dell'uomo, alla sua dignità come persona, e a partire da qui arriva all'affermazione teoretica, ma al rifiuto pratico delle tecniche automanipolative»⁴⁰. Parla infatti della libertà del soggetto come libertà che proviene da Dio. Da ciò deriva che la relazione con Dio, vissuta nello spazio della fede, funge da riferimento nella valutazione della moralità delle operazioni consentite dalle biotecnologie.

Con l'impiego di categorie come «“istinto globale morale della ragione e della fede”»⁴¹, di «“istinto morale della ragione e della fede”»⁴², che, nel saggio del 1968 dedicato alla manipolazione genetica, vengono impiegate per criticare il ricorso alle tecnologie genetiche nella riproduzione umana, Rahner sembra ridimensionare il radicalismo costruttivistico della libertà cristiana presente nel saggio del 1966 *Experiment Mensch*. Nel saggio del 1968 elabora infatti una posizione critica sull'uso delle biotecnologie riproduttive, anche se, in linea di principio, non esclude la fecondazione artificiale omologa, e, al contrario di quanto sostiene Laubach, è possibilista sulla sperimentazione biologica su materiale embrionale umano.⁴³ Risulta in tal senso

³⁵ Ivi, p. 183.

³⁶ Ivi, p. 183.

³⁷ Ivi, p. 184.

³⁸ Ivi, p. 186.

³⁹ Ivi, p. 189.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Rahner, *Il problema della manipolazione genetica*, p. 361.

⁴² Ivi, p. 362.

⁴³ Cfr. in particolare, a tal proposito, Rahner, *Il problema della manipolazione genetica*, p. 357. Sulla forte perplessità di Rahner circa la posizione espressa dalla teologia morale cattolica sulla fecondazione, secondo la quale «la formazione individuale dell'uomo» avviene nell'«istante stesso

inesatta la tesi di Laubach secondo la quale Rahner, «malgrado le sue affermazioni sull'automanipolazione dell'uomo, arriva a un atteggiamento di rifiuto nei confronti della manipolazione genetica dell'uomo»⁴⁴.

3.1. PREGI E DIFETTI DEL DISCORSO BIOETICO RAHNERIANO

Nel motivare il rifiuto dell'uso delle tecnologie genetiche nel campo della riproduzione umana, Laubach ritiene che l'utilizzo da parte di Rahner di categorie come «“intuizione morale della fede”», «“istinto morale della fede”», non sia plausibile. A suo avviso, nel dibattito bioetico, per arrivare alla formulazione di un giudizio non è sufficiente il ricorso all'intuizione, ma occorre far riferimento ad una accurata fenomenologia del nascere, dell'essere padre, madre, figlio/a, capace di portare alla luce i significati presenti in queste esperienze fondamentali della vita umana.

Al di là del divario di pensiero che lo separa da Rahner, Laubach riconosce però che diversi aspetti della riflessione del gesuita risultano ancora pertinenti nel campo della teologia morale. In primo luogo, l'assenza nel suo discorso di ogni traccia di «panico» nell'affrontare le problematiche inedite indotte dalle biotecnologie nel campo della teologia. In secondo luogo, la sottolineatura del fatto che l'uomo non può giocare a fare il «piccolo Dio», poiché l'esercizio della sua libertà è vincolato «ai confini della sua contingenza, della sua mortalità, e della possibilità di essere colpevole»⁴⁵. In terzo luogo, la convinzione secondo la quale il discorso bioetico sull'«automanipolazione» umana va contestualizzato nello spazio più ampio dell'antropologia. Infine, la consapevolezza del fatto che il discorso teologico morale non ha come finalità primaria la preoccupazione di formulare norme, ma ha l'obiettivo di offrire agli uomini un orizzonte di senso che consenta loro di fare un uso non distruttivo della libertà.

Secondo Laubach, inoltre, va a merito di Rahner il fatto che nel 1966, senza avere davanti agli occhi i risultati delle biotecnologie oggi disponibili, è stato capace di articolare un discorso teologico- morale orientato al futuro, nel quale sono reperibili elementi utili nel dibattito bioetico contemporaneo. «In tal modo – scrive – i suoi approcci fanno sperare che l'etica non arrivi sempre troppo tardi, ma sia in grado di pensare il futuro e di accompagnare criticamente i nuovi processi culturali e scientifici e le nuove tecnologie»⁴⁶.

4. RAHNER E LE «SOMIGLIANZE DI FAMIGLIA» CON PETER SLOTERDIJK E IL TRANSUMANESIMO

In area tedesca, oltre alla lettura offerta da Dietmar Mieth e da Thomas Lau-

in cui si verifica l'accoppiamento di due cellule embrionali», cfr. *ivi*, p. 338.

⁴⁴ Laubach, *Rahner als Bioethiker*, p. 189.

⁴⁵ *Ivi*, p. 193.

⁴⁶ *Ivi*, p. 194.

bach dell'interpretazione data da Peter su Sloterdijk del saggio rahneriano *Experiment Mensch* del 1966, esistono anche approcci differenti della lettura di questo saggio delineata dal filosofo di Karlsruhe.

A differenza di Mieth e Laubach, che si preoccupano di neutralizzare la tesi di Sloterdijk secondo la quale Rahner sarebbe un apostolo dell'«Antropotecnica», e di mettere in luce, al di là dell'apprezzamento tributato, i limiti a loro avviso presenti nel discorso bioetico del gesuita, Mario Schönhart e Georg Gasser in due saggi, apparsi rispettivamente nel 2013 e nel 2019⁴⁷, utilizzano lo scritto rahneriano *Experiment Mensch* come riferimento che consente di legittimare il «dialogo necessario» del pensiero cristiano con l'«Antropotecnica» di Sloterdijk, o con forme di pensiero che fanno dell'ottimizzazione delle prestazioni biofisiche e cognitive degli uomini, oppure della trasformazione della specie umana in direzione di una forma di vita post-umana, l'asse portante della loro elaborazione teorica. Essi, infatti, sulla scia di Bernard Irrgang⁴⁸ e di Christopher Coenen⁴⁹, ritengono che il rapporto uomo, natura, tecnica, sia divenuto «un problema chiave per la teologia moderna», ed è quindi auspicabile che la trattazione di tale tematica «divenga materia di approfondimento in un dialogo critico tra la teologia e forme di pensiero antropotecnico».⁵⁰

Per condurre la teologia sul terreno del dialogo con prospettive favorevoli alla tecnicizzazione della vita umana, come quelle espresse dai teorici dell'*Enhancement*, dagli esponenti del transumanesimo, dall'«Antropotecnica» di Sloterdijk, Schönhart e Gasser, a differenza del teologo americano Ronald Cole-Turner⁵¹, che privilegia il riferimento a Francis Bacon e a Pierre Teilhard de Chardin, o di Christopher Coenen, che

⁴⁷ M. Schönhart, *Heil durch Übung und Technik? Anmerkungen zu einem Dialog der Theologie mit Peter Sloterdijks Konzept der "Antropoteknik"*, in S. Müller, S. Dlugos, G. Marschutz (eds.), *Exploring the Boundaries of Bodiliness: Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition*, V&R unipress, Göttingen 2013, pp. 179-191; G. Gasser, *Überwindung des Menschen? Transhumanistische Zukunftsszenarien als Herausforderung für ein christliches Menschenbild?*, in M. Datterl, W. Guggenberger, C. Paganini (hrsg.), *Welt am Abgrund. Zukunft zwischen Bedrohung und Vision*, Innsbruck University Press, Innsbruck 2019.

⁴⁸ B. Irrgang, *Religion und Technologie: Anmerkungen zu einem eher verdrängten Problem*, in «ET Studies», 1(2010), pp. 3-24.

⁴⁹ Ch. Coenen, *Verbesserung des Menschen durch konvergierende Technologien? Christliche und posthumanistische Stimmen in einer aktuellen Technikdebatte*, in H. Bohm, K. Ott (hrsg.), *Bioethik-Menschliche Identität in Grenzbereichen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, pp. 41-124.

⁵⁰ M. Schönhart, *Heil durch Übung und Technik?*, p. 180.

⁵¹ R. Cole-Turner in *Transhumanism and Transcendence* evidenzia l'esistenza in ambito cristiano di una tradizione minoritaria, assimilabile al pensiero transumanista, che fa capo a Francis Bacon, a Nicolai Fedorovich Fedorov, a Pierre Teilhard de Chardin. Tra questi il gesuita è fatto oggetto di una attenzione maggiore. Sull'argomento cfr. M. S. Burdett, *Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement*. Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in Age of Technological Enhancement* Georgetown University Press, Washington 2011, pp. 19-35; D. Grummet, *Transformation and the End of Enhancement*, in Cole-Turner, *Transhumanism and Transcendence*, pp.37-49.

privilegia il rimando a Frank Tipler e a Wolfhart Pannenberg⁵², fanno appello alla riflessione teologica di Karl Rahner sulle pratiche di «automanipolazione» rese disponibili all'umanità contemporanea dagli avanzamenti del sapere tecnico-scientifico.

4.1. MARIO SCHÖNHART: RAHNER E IL «DIALOGO NECESSARIO» CON SLOTERDIJK.

Nel suo articolo del 2013, Schönhart si sofferma sull'«Antropotecnica» di Sloterdijk, sulle critiche a lui rivolte da due teologi cattolici, Klaus Müller e Johanna Rahner, sulla necessità di avviare un dialogo con il pensiero di Sloterdijk, che, a suo avviso, può trovare un significativo punto di riferimento nel pensiero espresso da Rahner nel 1966 in *Experiment Mensch*, e in due saggi apparsi, rispettivamente, nel 1961 e nel 1968⁵³.

Nella sua presentazione dell'«Antropotecnica», Schönhart rileva che Sloterdijk mutua questo termine dallo scrittore russo Valerian Murav'ev, esponente di una teoria biopolitica secondo la quale il dominio della natura reso possibile dall'espansione della tecnica conduce all'avvento di una «Nuova umanità» nella quale «“il nostro corpo - scrive il pensatore russo - deve essere la nostra opera”»⁵⁴. Egli colloca inoltre la categoria di «Antropotecnica» nello spazio di una ontologia ancorata al pensiero di Nietzsche e di Heidegger, nella quale delinea una visione antiessenzialista, post-metafisica e post-teologica dell'essere umano, che viene identificato come il «prodotto variabile» di tecniche che non regolano soltanto la sua vita biofisica, ma toccano anche il campo delle concezioni religiose e delle scelte etiche, che vengono concepite come pratiche di immunizzazione e di autocompletamento della vita umana.

La proposta di questo tipo di antropologia ha suscitato la reazione dei teologi cattolici Klaus Müller e Johanna Rahner. Il primo rimprovera a Sloterdijk di essere l'assertore di un «ateismo di élite» che si propone di «sospendere» la legittimità dell'esperienza religiosa attraverso la sua «naturalizzazione», facendone cioè, in linea con Feuerbach e Pico della Mirandola, il prodotto «potenza autoformativa»⁵⁵ della libertà. Questa tesi ha secondo Müller effetti distruttivi sulla vita umana, poiché sbocca in un «un elitismo egoistico»⁵⁶ che è il frutto di un «etica del sovraccarico» ispirata alla figura del superuomo di Nietzsche.

La teologa cattolica Johanna Rahner, a sua volta, critica Sloterdijk per il

⁵² Coenen, *Verbesserung des Menschen durch konvergierende Technologien?*, pp. 66-71.

⁵³ K. Rahner, *Das Christentum und der "Neue Mensch"*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 15, *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Herder Verlag, Freiburg 2014, pp.138-143; Rahner, *Il problema della manipolazione genetica*, in Id., *Nuovi Saggi*, Vol. III, pp.337-385.

⁵⁴ M. Schönhart, *Heil durch Übung und Technik?*, p. 182.

⁵⁵ Ivi, p. 185.

⁵⁶ Ivi, p. 187.

fatto di dar corso ad «una radicale (auto) strumentalizzazione dell'uomo»⁵⁷ che ha come risultato la sua riduzione a «biomassa» dotata della capacità di disporre di se stessa.

Schönhart, malgrado la tendenza alla naturalizzazione e alla funzionalizzazione del fenomeno religioso ravvisabile negli scritti di Sloterdijk, non reputa adeguata la lettura del suo pensiero sulla religione espressa da Müller e da Johanna Rahner. Ritene, infatti, che il problema maggiore posto da Sloterdijk alla teologia non riguarda l'immanentizzazione o la funzionalizzazione dell'esperienza religiosa, ma, piuttosto, la sua lettura come pratica che, insieme ad altre pratiche, quali l'etica, il sapere tecnico-scientifico, le tecniche di controllo del corpo e della psiche, funge da istanza di «immunizzazione» della vita umana dalle incognite e dai rischi cui è esposta. In tal modo la «salvezza» viene rappresentata come il prodotto di una «cultura tecno-umana» in grado di garantire il raggiungimento di condizioni di equilibrio biofisico, psichico, mentale, attraverso l'impiego di tecniche di intervento sui corpi e di psicotecniche.

In tale prospettiva, prende forma una ontologia secondo la quale il rapporto che l'uomo ha con la realtà non è normato dal reperimento di una verità in essa depositata, che la rende «leggibile» alla mente. Sloterdijk propone infatti un pensiero «interessato a tecniche, esercizi, costruzioni, rilevabili nel corso della storia della cultura, tramite cui la persona, che è in molti modi esposta al pericolo, e quindi giustamente preoccupata per la vita e l'incolumità fisica, cerca di dominare e di crescere in una realtà tremenda»⁵⁸.

Secondo Schönhart, l'antropotecnica di Sloterdijk «sta in forte contraddizione con le forme convenzionali di antropologia cristiana»⁵⁹ che fanno riferimento a modelli metafisici di comprensione della realtà ispirati alla rivendicazione del primato ontologico ed epistemologico dell'ordine in essa impresso dall'atto creatore di Dio, oppure a forme di pensiero che fanno dell'antepredicativo o della «donazione» del dato il riferimento privilegiato di leggibilità del reale. A suo avviso, però, il fatto che Sloterdijk faccia riferimento all'articolo di Rahner del 1966, *Experiment Mensch*, mostra che è possibile pensare a un differente rapporto con la forma di pensiero veicolata dall'«Antropotecnica». Infatti, nello spazio concettuale definito dal «campo di tensione tra uomo, modo di vivere, autoformazione, tecnica»⁶⁰, si pongono secondo Schönhart una serie di questioni che la teologia non può semplicemente liquidare come indebite assolutizzazioni dell'azione umana finalizzate alla decostruzione o alla neutralizzazione dell'esperienza religiosa. Le antropologie costruttiviste hanno infatti il merito di portare allo scoperto «un segno ambivalente del nostro tempo»⁶¹, che ha a che fare con

⁵⁷ Ivi, p. 185.

⁵⁸ Ivi, p. 186.

⁵⁹ Ivi, p. 187.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibid*.

l'autocomprensione dell'uomo legata all'allargamento del suo potere di intervento sulla natura e sulla propria stessa vita reso possibile dagli sviluppi del sapere tecnico-scientifico.

Per affrontare le problematiche connesse ai riflessi che tale espansione ha sull'antropologia e sulla comprensione dell'esperienza religiosa occorre che tecnoscienza e teologia non vengano comprese come «concorrenti, ma come forze culturali che si completano a vicenda, che hanno il loro orientamento in diverse dimensioni della vita»⁶².

Per Schönhart, un teologo che ha sviluppato una forma di pensiero che va in questa direzione è Karl Rahner, ed è a lui che ricorre per gettare un «ponte» tra teologia e forme di pensiero antropotecnico. A suo avviso, infatti, il teologo tedesco non solo in *Experiment Mensch*, ma già nel 1961, nell'articolo *Das Christentum und der "Neue Mensch"*, sostiene che il cristianesimo deve confrontarsi con l'avanzare di una cultura nella quale l'uomo si autocomprende come ente che sta facendo il proprio ingresso « "in un futuro nuovo e totalmente diverso" »⁶³ nel quale prende forma un «rimodellamento» della sua esistenza prodotto dall'azione convergente di scienze come la fisica, la biologia, la biochimica, la cibernetica. Inoltre, «la potenza formativa della tecnica diviene particolarmente esplosiva là dove l'uomo la applica sempre più a se stesso e "si fa – scrive Rahner nel 1961 – oggetto della manipolazione" »⁶⁴.

Il gesuita ripropone in maniera più articolata questa linea di pensiero nel 1966 in *Experiment Mensch*, saggio in cui riflette teologicamente sul fatto che l'uomo è divenuto il soggetto di una «autoprassi» tramite la quale pianifica se stesso, e si scopre come ente capace di dar corso a una «autodeterminazione pianificata» nella quale l'esercizio della libertà travalica il campo delle scelte religiose, etiche, politiche, e si allarga alla trasformazione della propria corporeità, o al controllo della propria vita mentale. In tal modo, l'uomo si afferma come «una libertà potenziata, una creatura creativa»⁶⁵ in grado di determinare la propria condizione di salvezza o di perdizione non soltanto nello spazio della relazione con Dio, o in quello delle scelte etico-politiche, ma anche nello spazio della gestione dell'ambiente biofisico, della propria corporeità, del proprio psichismo.

Collocandosi sulla «traccia» aperta da Rahner, Schönhart ritiene che il pensiero cristiano debba abbandonare ogni rifiuto aprioristico dell'«Antropotecnica» o di forme di pensiero ad essa affini, e dar corso a un «dialogo critico» tramite cui mettere in luce ciò che di esse risulta recepibile da un punto di vista teologico.

Dal confronto con le forme di pensiero antropotecnico, la teologia può

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ivi*, p. 188.

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ivi*, p. 189.

apprendere che l'uomo non sta al mondo nella postura del soggetto il cui uso della ragione è regolato unicamente dal riconoscimento dell'ordine impresso da Dio nel mondo e nella vita umana attraverso l'atto creatore. L'avvento di una condizione che lo colloca nello spazio di una cultura tecnicizzata ha un riflesso nel campo dell'antropologia. Si autocomprende infatti come «ente libero e creativo»⁶⁶ che si agisce come «creatura responsabile della propria creatività»⁶⁷.

Schönhart, attraverso la proposta di una tesi in cui fonde il pensiero di Rahner con quello del teologo luterano americano Philipp Heffner⁶⁸, ritiene che la teologia possa interagire con questo tipo di cultura facendo riferimento alla «figura di pensiero *del creato creatore, cioè della creatura creatrice*»⁶⁹. Essa consente alla teologia di muoversi senza chiusure preventive sul terreno dischiuso dalla creatività legata all'espansione di un sapere tecnico-scientifico che consente di ottimizzare i corpi umani, comprese le loro prestazioni cognitive. L'apertura alla positiva valorizzazione della potenza creatrice dell'azione umana deve però avvenire secondo Schönhart in un orizzonte non gravato dal riduzionismo materialistico che identifica la vita umana come «materiale» che funge da sostrato di un processo di trasformazione, da un'etica «elitaria e spietata» della prestazione, da una visione della creatività umana come progettualità onnipotente, svincolata dal radicamento della vita umana nel divenire del mondo biofisico, e dal riferimento al «futuro assoluto» promesso da Dio, che è l'indisponibile al quale si accede tramite il «punto zero» della morte. Lo stigma della finitudine, e il «dolore della Trascendenza»⁷⁰ evocati da Rahner impediscono quindi, secondo Schönhart, ogni indebita assolutizzazione dell'azione di trasformazione del mondo e della vita umana favoriti da un'espansione del potere creativo della tecnoscienza che possa comportare l'incasellamento dell'idea di salvezza entro uno spazio unicamente antropotecnico.

A suo avviso, infatti, la teologia cristiana, collocandosi nella via indicata da Rahner, accede al positivo apprezzamento del sapere tecnico scientifico contestualizzandone la potenza creativa nell'orizzonte di una visione teologica del mondo in cui all'attività inventiva viene sottratto «l'inizio a partire dal quale essa viene aperta»⁷¹, e il «futuro assoluto» che è dischiuso dalla sinergia tra potenza costruttiva dell'azione umana e speranza radicata nella promessa di Dio.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Ivi, p. 190.

⁶⁸ Per quanto riguarda il pensiero del teologo luterano americano Philip Hefner cfr., in particolare, Ph. Heffner, *The Human Factor. Evolution, culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993; Id., *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003.

⁶⁹ Schönhart, *Heil durch Übung und Technik?*, p. 190.

⁷⁰ Ivi, p. 191.

⁷¹ Ivi, p. 190.

Con la figura di pensiero del *creato creatore, cioè della creatura creatrice*, la teologia può esplorare in modo completo – scrive Mario Schönhart – il campo di tensione tra creaturalità e trasformazione o ottimizzazione della propria corporeità. Qui è importante sottolineare che ogni automanipolazione dell'uomo è già inscritta in un orizzonte che è aperto a partire da un inizio che non è stato posto dall'uomo stesso [...]. Egli non è perciò l'onnipotente creatore dal nulla, ma, con tutta la creatività immaginabile, agisce sempre a partire da una realtà data finita [...]. In ogni caso è possibile per la teologia, sulla base di una antropologia cristiana pensata alla maniera di Rahner, acquisire un approccio critico-positivo ai modi di pensare antropotecnici finalizzati alla co-creazione. In tale approccio, la possibilità (tecnica) dell'automanipolazione, che è "il modo concreto della mediazione attiva dell'apertura al futuro assoluto di Dio", può essere presa in considerazione, "anche se non potrà mai da sola produrre questo futuro assoluto"⁷².

4.2. GEORG GASSER: RAHNER, UN COMPAGNO DI STRADA DEI TRANSMANISTI CRISTIANI

Georg Gasser, in un saggio apparso nel 2019⁷³, nel richiamare l'attenzione sulla rilevanza, nell'ambito della discussione bioetica della posizione espressa da Rahner nel saggio del 1966 *Experiment Mensch*, a differenza di Mieth, Laubach, Schönhart, non si interessa all'interpretazione di questo scritto delineata da Sloterdijk. Contestualizzata infatti il riferimento al saggio rahneriano nel quadro di una riflessione in cui, dopo aver presentato sinteticamente il pensiero transumanista, dopo aver esposto le obiezioni più comuni espresse nei suoi confronti, dopo aver rilevato la loro inadeguatezza, si interroga sull'atteggiamento che la teologia dovrebbe tenere nei confronti del transumanesimo.

Gasser non condivide l'opinione diffusa che associa il pensiero cristiano a una prospettiva conservatrice nella quale «gli interventi biotecnologici sulla natura dell'uomo vengono spesso criticati come espressione di una *ubris* prometeica e come attacco all'ordine del mondo dato da Dio e alla somiglianza con l'immagine di Dio»⁷⁴. Egli sostiene, in tal senso, che accanto a «voci cristiane» che rilevano l'esistenza di parallelismi tra l'immagine cristiana del mondo e quella transumanista, ed auspicano un dialogo con gli esponenti del transumanesimo, «esiste anche una considerevole tradizione cristiana che accoglie gli scenari transumanisti da un punto di vista cristiano»⁷⁵.

In questa tradizione, in un'opera curata dal teologo americano Ronald Cole-Turner vengono collocati Francis Bacon, Nikolaj Fedorovic Fedorov,

⁷² Ivi, pp. 190-191.

⁷³ Gasser, *Überwindung des Menschen?*, cit.

⁷⁴ Ivi, p. 8.

⁷⁵ *Ibidem*.

Pierre Teilhard de Chardin⁷⁶. Gasser, da parte sua, dopo aver delineato con rapidi tratti la posizione di Bacon, e di Teilhard de Chardin, descritti come pensatori le cui convinzioni transumaniste sono connesse alla tesi teologica secondo la quale «l'impiego della tecnica rappresenta un mezzo decisivo per il compimento dell'ordinamento della creazione valuto da Dio»⁷⁷, al posto di Fedorov, inserisce Rahner tra gli esponenti di un pensiero cristiano che manifesta delle assonanze con il transumanesimo. Egli ritiene infatti che le considerazioni da lui espresse sulla rilevanza teologica delle mutazioni antropologiche indotte dalle trasformazioni della vita umana prodotte dal sapere tecnico-scientifico legittimano la sua inserzione tra le «voci cristiane» che, senza preclusioni di principio, prendono atto del fatto che l'uomo è divenuto soggetto e oggetto di una prassi di «automanipolazione» della propria vita biofisica, psichica, sociale, e si interrogano su «quali criteri, dal punto di vista cristiano, dovranno essere impiegati per la valutazione degli interventi manipolativi»⁷⁸.

4.2.1. *Il transumanesimo eticamente connotato*

Gasser descrive il transumanesimo come un «concetto sintetico» che è l'espressione di un pensiero che reputa possibile e auspicabile «espandere o superare del tutto i confini naturali delle abilità umane e delle condizioni di esistenza dell'uomo»⁷⁹. L'essere umano viene infatti identificato come «*Mängelwesen*» da migliorare attraverso l'impiego delle pratiche acquisite con l'affinamento del sapere tecnico-scientifico. Egli sostiene inoltre che il «motivo essenziale» che funge da elemento di spinta del transumanesimo è di natura etica. Questa considerazione è dettata dal fatto che esso non persegue in maniera prioritaria l'utile o la massimizzazione del godimento, ma, piuttosto, la crescita di un benessere che è il prodotto dell'espansione degli spazi di libertà e di autonomia degli esseri umani. Gasser, infine, giudica carenti le obiezioni rivolte al transumanesimo da coloro che criticano questa forma di pensiero per lo statuto utopico delle sue proposte, per la non pertinenza etica delle pratiche dell'*Enhancement* dell'essere umano, per la sottovalutazione del potenziale negativo connesso a possibili abusi delle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza, e per la minaccia alla libertà e all'eguaglianza degli esseri umani indotta dall'uso delle tecniche di manipolazione genetica.

Gasser ritiene non persuasive queste critiche per il fatto che l'esistenza di rischi nell'impiego delle tecniche di intervento sulla natura e sulla vita umana non costituisce un valido criterio etico per bloccarne lo sviluppo o impe-

⁷⁶ Burdett, *Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement*, in Cole-Turner, *Transhumanism and Transcendence*, pp. 19-35.

⁷⁷ Gasser, *Überwindung des Menschen?*, p. 11.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 1.

dirne le applicazioni. Egli sostiene, inoltre, che le critiche indirizzate al pensiero transumanista sono, al fondo, motivate da una visione della costituzione biofisica dell'essere umano come realtà carica di una «sacralità» che induce ad una soggezione che proibisce ogni tentativo di «trasformazione», impedendo così possibili miglioramenti della «costituzione biologico-cognitiva» dell'uomo che potrebbero consentire di «accrescere gli stati positivi di vita attraverso la diminuzione di malattie, aggressività, stati di incoscienza, intolleranza, etc».⁸⁰

Differenziandosi dalle ricusazioni del pensiero transumanista esternate da autori cristiani o non cristiani, Gasser ritiene «che ci sono ottime ragioni per un transumanesimo eticamente connotato che non si propone di massimizzare in maniera dissennata il piacere, ma stima altamente la libertà e la moralità»⁸¹. Egli è convinto, in tal senso, che tra coloro che percorrono la *via minor* di un transumanesimo cristianamente connotato, oltre a Francis Bacon e a Pierre Teilhard de Chardin, ci sia posto anche per Karl Rahner.

4.2.2. *L'esistenza dell'«uomo operabile» tra finitudine, colpa, e speranza cristiana.*

Nell'espone il pensiero del gesuita sull'avvento di una forma di esistenza nella quale l'uomo, attraverso l'espansione del sapere tecnico-scientifico, diviene il soggetto che dispone di pratiche cognitive e operative che ne fanno l'oggetto di sperimentazioni nel campo della sua vita biofisica, relazionale, cognitiva, Gasser si serve unicamente del riferimento al saggio del 1966, *Experiment Mensch*. In esso vede una forma di pensiero che ha come punto di partenza la tesi secondo la quale l'umanità è entrata in un'«epoca radicalmente nuova». In essa, a differenza di quanto accade in epoche precedenti, l'uomo si percepisce come soggetto di una «automanipolazione» che gli consente che di «pianificare se stesso» attraverso le pratiche rese disponibili dall'espansione della tecnoscienza. Per Rahner, questa situazione inedita è il prodotto di una libertà che, dopo aver trovato il proprio campo di espressione nelle scelte religiose, nelle decisioni etiche e in quelle politiche, si apre un nuovo spazio di realizzazione nelle decisioni riguardanti la trasformazione dell'ambiente, e le possibilità di intervento sulla struttura biofisica dei corpi, sul vissuto psichico, sulle capacità cognitive della mente.

Il gesuita, inoltre, contestualizzata la riflessione sulle problematiche indotte dall'espansione del sapere tecnico-scientifico nello spazio di una riflessione teologica caratterizzata da una «sobrietà» avversa ad ogni tono apocalittico o reazionario. Questo atteggiamento è dettato dalla convinzione secondo la quale «l'antropologia cristiana deve considerare l'uomo come ente che si manipola»⁸², poiché è «un ente radicalmente aperto, incomple-

⁸⁰ Ivi, p. 7.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Ivi, p. 12.

to”»⁸³ che si caratterizza come « “l’essere libero che è responsabile di se stesso”»⁸⁴.

Collocandosi in tale prospettiva, che si differenzia dagli stilemi di un’antropologia teologica molto diffusa che identifica l’uomo come ente definito da una natura assunta come «la linea rossa normativa»⁸⁵ tramite cui marcare i «confini» dell’azione trasformatrice della tecnoscienza, Rahner sostiene che nel campo del discorso antropologico cristiano vanno lasciate da parte categorie come «natura», «naturale», «secondo natura». Da questo discorso antropologico non deriva però che l’azione trasformatrice della tecnoscienza debba essere lasciata ad uno sperimentalismo che respinge ogni regolazione. Secondo Gasser, infatti, Rahner sostiene che questo processo di allargamento degli spazi della libertà umana reso possibile dall’espansione del sapere tecnico-scientifico, per essere adeguatamente gestito, va inquadrato nell’orizzonte di un pensiero teologico per il quale la finitudine, il peccato, la morte, costituiscono l’apriori non cancellabile di ogni comprensione dell’esistenza umana, quindi anche della forma di esistenza che è divenuta oggetto di una tecnicizzazione sempre più accelerata e pervasiva. «“La legge cristiana degli inizi”»⁸⁶ evocata da Rahner contrasta, secondo Gasser, con forme di pensiero che ritengono di poter costruire una vita umana senza male e senza morte, capace di accedere ad una creatività che si accredita come istanza in grado di controllare totalmente il futuro. Il gesuita, infatti, pur mostrando significative somiglianze con il transumanesimo, ritiene tuttavia che anche in una esistenza umana sempre più strutturata dalla creatività e dalla potenza costruttiva delle pratiche della tecnoscienza «appariranno nuove cose non pianificate e imponderabili, poiché l’uomo non può lasciare dietro a sé il regno della creaturalità, per quanto possa divenire il creatore di una creazione manipolabile e mutabile»⁸⁷.

Rahner sostiene, in tal senso, che un’umanità destinata ad accedere in tempi rapidi a livelli sempre più elevati di tecnicizzazione dell’esistenza sarà posta davanti ad alternative di vasta portata. Dovrà scegliere tra la possibilità di «continuare a comprendersi come l’essere storico che ha avuto inizio in un passato non più catturabile, che però continuerà ad essere essenziale»⁸⁸, oppure assumere le fattezze di «un animale tecnicamente intelligente»⁸⁹, assimilabile ad un Australopiteco tecnicizzato, un «essere senza storia» prodotto da una espansione della tecnica che archivia ogni possibilità di comprendere l’esistenza umana come realtà dotata di una «apertura» che le consente di riflettere e di determinarsi attraverso libere decisioni.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, p. 13.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ivi* p. 14.

⁸⁷ *Ivi*, p. 15.

⁸⁸ *Ivi*, p. 16.

⁸⁹ *Ibidem*.

Gasser sostiene che Rahner accetta la visione dell'uomo come l'«essere operabile» la cui libertà prende forma attraverso mutazioni che sono il prodotto dell'espansione della potenza costruttiva della tecnoscienza. Egli inscrive però l'avvento di questa neoformazione nello spazio di un discorso teologico che considera l'esistenza come una realtà contrassegnata da strutture non cancellabili neppure dalle realizzazioni più avanzate della tecnoscienza, come la finitudine, la colpa, la morte. Inoltre, tra le condizioni di comprensione dell'esistenza, accanto ad apriori come la finitudine, il male, la morte, Rahner pone anche il riferimento ad una speranza che è radicata nella promessa che immette la vita umana nella corrente di un «futuro assoluto» non riducibile alla aspettativa di accedere ad una nuova epoca attraverso l'avanzamento delle prestazioni della tecnoscienza. A suo avviso, infatti, anche nella condizione storica caratterizzata dall'avvento di un sapere tecnico-scientifico capace di migliorare le condizioni di esistenza degli uomini, mantengono la loro validità i «limiti» tracciati da una storicità che fa dell'uomo un ente soggetto alla finitudine, al male, alla morte, e, al tempo stesso, un ente aperto al «futuro assoluto» dischiuso dalla promessa divina di un mondo riconciliato.

La libertà dell'uomo – scrive Gasser – si manifesta nella automanipolazione. A questa però, da un punto di vista cristiano sono posti limiti decisivi: in tal modo la storia dell'umanità è determinata a partire dall'inizio dal peccato originale, che è sottratto alle tecniche manipolative umane e influenza profondamente il *Dasein* umano [...]. La porta alla vita eterna sta nella disponibilità a morire e ad accettare la morte come ultimo momento non manipolabile della propria esistenza [...]. Se c'è il Dio cristiano, egli resta il punto di fuga indisponibile, eterno, pieno di mistero, della nostra esistenza, nel quale matura l'esistenza di ciascun uomo e conferisce all'esistenza umana un carattere indisponibile e pieno di mistero che identifica questa vita terrena come passeggera e incompiuta⁹⁰.

Secondo Gasser, quindi, il pensiero di Rahner risulta per un verso assimilabile al pensiero transumanista, per il fatto che a suo avviso l'«uomo è operabile in linea di principio e ha tutto il diritto di esserlo»⁹¹, per altro verso, però, se ne distingue, poiché anche le forme di esistenza più strutturate dalla potenza creatrice della tecnica stanno sotto il segno di «limiti» non manipolabili, come la finitudine creaturale, la colpa, il male, e dello sguardo sull'orizzonte escatologico della storia della natura e della vita umana dischiuso dal «futuro assoluto» indicato dalla promessa di Dio.

⁹⁰ Ivi, p. 17.

⁹¹ Rahner, *L'uomo come oggetto di sperimentazione*, p. 314.

5. RAHNER E IL «DISAGIO» DEL TEOLOGO NELL'EPOCA DELL'«UOMO OPERABILE»

Nel saggio del 1966, *Experiment Mensch*, Rahner si propone di affrontare «teologicamente» le problematiche indotte dagli sviluppi di un sapere tecnico-scientifico che immette l'uomo in una condizione di «automanipolazione» tramite la quale «muta *se stesso* [...] progettandosi e agendo attivamente»⁹². Egli colloca infatti la propria riflessione sull'impatto esercitato dall'espansione della tecnoscienza sull'esperienza che gli uomini hanno di sé e del mondo nell'orizzonte di una mentalità cristiana secondo la quale «l'uomo e il suo mondo rimarranno sempre, finché durerà la storia, mondo della creazione, del peccato, della promessa, del giudizio e della redenzione, in una unità che nessuno, nemmeno il cristiano, riuscirà mai a scindere»⁹³.

Pur collocando la propria riflessione sulla tecnoscienza e sulle mutazioni da essa indotte nell'orizzonte definito da categorie come creazione, peccato, redenzione, Rahner non ritiene però che la teologia sia in possesso di soluzioni già pronte per affrontare le questioni inedite che l'espansione del sapere tecnico-scientifico pone alla teoria e alla prassi della Chiesa. A suo avviso, infatti, il teologo, pur sentendosi legittimato a interloquire sulle problematiche connesse all'avvento della «storia epocale dell'automanipolazione»⁹⁴ dal fatto che la salvezza cristiana interessa «tutto l'uomo», quindi anche quella modalità di esistenza che ne fa il soggetto e l'oggetto di processi di sperimentazione, lo fa tuttavia con «notevole disagio»⁹⁵. Non si illude, infatti, di essere in possesso delle competenze che gli consentono di padroneggiare metodi e risultati di pratiche che «presentano un pluralismo che né *computers* moderni, né *équipes* scientifiche, né l'anonima organizzazione politica nella quale si raccolgono tutti i fili delle scienze, riescono a controllare»⁹⁶. Una conoscenza plausibile, anche se non totalmente esaustiva, di metodi e risultati delle scienze della natura e delle scienze umane costituisce però per il teologo la premessa per avviare la costruzione di una teologia che non considera irrilevante, nella configurazione del proprio discorso, l'esistenza di un sapere tecnico-scientifico che procede con un proprio metodo, e fornisce una serie di dati che non possono essere ignorati. A suo avviso, infatti, come appare chiaro nel caso della contracccezione, l'accordo con le concezioni etiche del passato non costituisce la *conditio sine qua non* per l'accettazione dell'indagine scientifica. Il teologo deve perciò procedere con cautela, senza pretese di assolutismo veritativo, poiché si è lontani dall'aver chiarito *in toto* i contenuti e le modalità del processo di

⁹² Ivi, p. 308.

⁹³ Ivi, p. 316.

⁹⁴ Ivi, p. 322.

⁹⁵ Ivi, p. 306.

⁹⁶ Ivi, p. 307.

«automanipolazione» di cui l'uomo è divenuto capace attraverso l'espansione della tecnoscienza. In questa situazione, quindi, scienza e teologia possono «solo avvicinarsi, ma, non ancora, incontrarsi»⁹⁷.

5.1. LA «GRANDE FABBRICA»

Malgrado i contorni incerti che presenta, il gesuita ritiene però che «una cosa è comunque vera: il futuro dell'automanipolazione dell'uomo è già iniziato»⁹⁸, e manifesta dei caratteri sufficientemente definiti che consentono di differenziare la cultura che si sta affermando da quella che caratterizza i canoni tramite i quali gli uomini hanno tradizionalmente definito la propria esperienza di sé e del mondo. Egli sostiene infatti che si sta entrando in una «epoca radicalmente nuova»⁹⁹ nella quale gli uomini non si limitano all'uso di prodotti come il vino o il caffè per modificare i propri stati d'animo. Non fanno più ricorso, inoltre, a tecniche rudimentali per il miglioramento della propria specie o di altre specie animali. Non si limitano, infine, all'invenzione di accorgimenti estetici per marcare le gerarchie sociali, o alla creazione di sistemi educativi o di procedure di indottrinamento tramite cui costruire o dirigere le opinioni degli uomini.

Secondo il teologo tedesco si è entrati in una fase storica nella quale «l'uomo si scopre come ente operabile»¹⁰⁰, si percepisce, cioè, come il soggetto che, tramite l'apporto offerto da scienze come la biologia, la biochimica, la genetica, la farmacologia, la medicina, le scienze dei trapianti, o da scienze come la psicologia, la sociologia, e il vasto comparto dei saperi riguardanti la gestione della politica, allestisce «una unica grande fabbrica nella quale l'uomo operabile lavora e vive per scoprire se stesso»¹⁰¹. Prende forma, così, un processo «pluridimensionale» in cui viene sviluppata

una automanipolazione pensata, ottenuta metodicamente secondo programmi precisi e a lungo termine, che non mira a questo o quell'aspetto umano, ma invece a tutto l'uomo, che vuole investire e trasformare, servendosi delle nuove scienze antropologiche, tutta la complessa struttura dell'umano e dell'umanità; vuole evocare un uomo nuovo, diverso, non come utopia di un superuomo in una escatologia profanizzata, bensì come piani e programmi obbiettivi, come calcolo scientifico e conseguente prodotto tecnico. La dimensione concreta, i reparti della fabbrica dove si produce il nuovo tipo di uomo sono ormai noti (anche se non di rado si sovrappongono)¹⁰².

Rahner rileva l'avvento di un'epoca in cui gli uomini si rapportano al

⁹⁷ Ivi, pp. 307-308.

⁹⁸ Ivi, p. 316.

⁹⁹ Ivi, p. 309.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, p. 312.

¹⁰² Ivi, p. 310.

mondo servendosi di sistemi cognitivi e operativi costruiti con un metodo fatto di calcolo e di programmazione che consente di dar vita ad un sapere tecnico-scientifico che trasforma l'ambiente naturale e la vita umana in un mondo «artificiale» i cui sviluppi risultano non facilmente prevedibili. L'esistenza umana diviene in tal modo il prodotto di pratiche cognitive e operative, che vanno dalla biochimica alla psicologia, da discipline riguardanti la gestione dei mass-media e dell'opinione pubblica, a pratiche che consentono il controllo delle nascite attraverso la pillola anticoncezionale, la sterilizzazione, oppure rendono possibile la «creazione di banche dello sperma per la scelta di un nucleo ereditario specifico»¹⁰³. Si afferma così una visione della realtà in cui la vita umana appare come la «grande fabbrica» cognitiva e operativa tramite cui si attua un processo sempre più spinto di artificializzazione dell'ambiente e dell'esistenza umana. Quest'ultima viene infatti definita nell'orizzonte di una visione dell'uomo come «ente operabile», identificato come il prodotto di una «automanipolazione» che è la «manifestazione epocale e nuova dell'essenza libera dell'uomo»¹⁰⁴.

5.2. *LIBERTÀ CRISTIANA E POTENZA CREATRICE DELLA TECNICA*

Secondo Rahner «l'uomo è operabile in linea di principio e ha tutto il diritto di esserlo»¹⁰⁵. La costruzione «scientemente pianificata, programmata, guidata»¹⁰⁶ della vita umana e del suo rapporto con l'ambiente appare in tal senso come il frutto di una libertà che non limita il proprio spazio di agibilità all'esperienza religiosa o alla vita morale, ma lo estende al terreno della trasformazione della natura e della configurazione biofisica, psichica, sociale, della vita umana, attraverso l'ampliamento delle possibilità di scelta rese possibili dai progressi del sapere tecnico-scientifico.

L'uomo – scrive il gesuita – non si crea più solamente come essere etico e teoretico davanti a Dio, ma anche come essere profano, fisico, storico. Porta avanti passivamente (almeno inizialmente) l'evoluzione biologica attraverso una attiva evoluzione culturale, che non è né estrinseca, né meramente additiva nei confronti di essa [...]. Ciò che l'uomo è in quanto essere libero, trascendentale, spirituale, investe anche la sua dimensione fisica, psichica, sociale, e in essa si manifesta esplicitamente. La sua essenza ultima è penetrata ormai, in un certo senso, nelle dimensioni periferiche, già date della sua esistenza¹⁰⁷.

Per Rahner, l'allargamento dello spazio di agibilità della libertà dall'ambito della religione e dell'etica a quello degli interventi scientifica-

¹⁰³ Ivi, p. 311.

¹⁰⁴ Ivi, p. 318.

¹⁰⁵ Ivi, p. 314.

¹⁰⁶ Ivi, p. 319.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

mente pianificati sulla vita biofisica, psichica, sociale degli uomini, non costituisce un attentato all'antropologia cristiana. A suo avviso, infatti, l'ampliamento degli spazi della libertà dal «trascendentale», cioè dal «campo della conoscenza contemplativa, metafisica, fideistica, e della decisione etica nei confronti di Dio»¹⁰⁸, al «categoriale», vale a dire, al campo delle decisioni riguardanti la gestione dell'ambiente, dei corpi, del vissuto psichico e sociale degli uomini, non è un fenomeno estraneo o avverso al cristianesimo, sebbene molti cristiani abbiano fatto o stiano facendo del tutto per farlo sembrare tale. Il gesuita sostiene infatti che l'estensione dell'azione formativa della libertà alle decisioni riguardanti le modalità dell'esistenza biofisica fa parte della storia degli effetti del cristianesimo.

L'uomo è diventato – scrive – in maniera più ampia, più completa e più radicale come lo vede l'interpretazione cristiana: un essere libero che può disporre di sé. È impossibile in questa sede mostrare come un uomo che operi e plasmi se stesso non solo sia in accordo con la concezione fondamentale del cristianesimo, ma anzi il passaggio storico dalla teoria alla prassi, dalla conoscenza alla realizzazione di sé, sia scaturito proprio dal cristianesimo, anche se molti cristiani hanno intralciato l'evoluzione di questo fattivo “arrivare a se stesso”. Infatti le possibilità della razionalità delle scienze e della tecnica moderna sono nate storicamente perché il cristianesimo ha detto che il mondo e la natura non sono realtà intangibili, numinose e mitiche, dalle quali l'uomo umilmente si esperisce avvolto. Il cristianesimo ha invece detto che il mondo e la natura sono creature finite, non numinose, che l'uomo può e deve guardarle con un senso di superiorità, come vero interlocutore del Dio extra-mondano¹⁰⁹.

Secondo Rahner, dunque, l'espansione del potere di controllo e di trasformazione della natura e della vita umana prodotta dall'affinamento del sapere tecnico-scientifico, e l'allargamento degli spazi della libertà che esso favorisce, non costituiscono un elemento di crisi per il cristianesimo, ma, al contrario, dislocano sul piano del rapporto con la natura e della conformazione della dimensione biofisica, psichica, sociale, della vita umana le virtualità cognitive e operative contenute nella visione cristiana dell'uomo come «essere libero che può disporre di sé», e della natura come realtà finita, priva di ogni elemento «numinoso». L'uomo, infatti, attraverso le pratiche cognitive e operative legate alla nascita e allo sviluppo del pensiero scientifico, fa il proprio ingresso in una fase storica in cui si afferma come ente che è portatore di una «superiorità» rispetto al «già dato» del mondo biofisico e

¹⁰⁸ Ivi, p. 318.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 319-320. Tesi difforni da quelle espresse da Rahner nel testo citato sono reperibili in L. White, *The historical roots of our ecological crisis*, in «Science» 155, no. 3767 (1967), pp. 1203-1207; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. C. Marelli, Marietti 1820, Bologna 1992; R. Campa, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editori, Monza 2013.

della propria struttura biofisica, psichica, sociale.

Questo processo nel quale l'uomo passa dalla conoscenza di sé alla «realizzazione di sé» trasferisce l'azione creativa tipica della libertà dal campo della relazione con Dio e delle decisioni morali a quello della trasformazione della natura e della vita biofisica, psichica, sociale dell'essere umano. Il passaggio culturale verso la realizzazione di questa forma inedita dell'«*Homo sui ipsius faber*» altro non è, secondo Rahner, che l'espressione più ampia e radicale del fatto che «per l'antropologia cristiana l'uomo è veramente colui che manipola se stesso»¹¹⁰. A suo avviso, quindi, l'espansione della tecnoscienza, e l'allargamento degli spazi della libertà che essa favorisce, sono fenomeni che portano allo scoperto le virtualità cognitive e operative insite nella visione cristiana dell'uomo come ente che dispone di se stesso, e della natura come realtà priva di ogni dimensione sacrale verso la quale provare un sentimento di ossequiosa dipendenza.

5.2.1. «Ontologia del soggetto e del suo operare»

Da questa ermeneutica del cristianesimo, Rahner deriva una «ontologia del soggetto e del suo operare»¹¹¹ che si radica nella visione dell'uomo come interlocutore di Dio che determina la propria esistenza attraverso decisioni dalle quali, in maniera irrevocabile, dipendono la sua salvezza o la sua perdizione. L'uomo vive in tal modo come «possibilità di libertà»¹¹², come «essenza radicalmente aperta»¹¹³ il cui statuto d'essere non è definito da una «essenza sostanziale e immutabile»¹¹⁴. È infatti il prodotto di decisioni sedimentate in una storia che è «storia della libertà»¹¹⁵, cioè il modo di essere di un ente che vive come «essenza radicalmente aperta e non definita»¹¹⁶, che si definisce attraverso le decisioni religiose e come pure tramite l'azione formativa esercitata sulla natura e sulla propria stessa vita resa possibile dall'espansione del sapere tecnico-scientifico.

Per il cristiano – scrive il gesuita – libertà significa possibilità di cosciente autoinserimento in una situazione irrevocabile, dove l'uomo sarà eternamente quel che avrà voluto essere. L'uomo è l'essere completamente affidato e soggetto alla propria libertà, e questa “crea” l'uomo nella dimensione del definitivo. Quindi l'inizio voluto da Dio per la storia della libertà (noi diciamo, l'essenza dell'uomo), non è un'entità fissata una volta per tutte, non è un'entità

¹¹⁰ Ivi, p. 316.

¹¹¹ Ivi, p. 317.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Ivi, p. 318.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Ivi, p. 317.

¹¹⁶ *Ibidem*.

essenzialmente intangibile. È invece la possibilità di libertà, di disposizione, di configurazione libera e senza istanze intermedie di una situazione definitiva¹¹⁷.

5.2.2. Contro la critica «reazionaria» della tecnoscienza e la teologia morale neoscolastica

L'«ontologia del soggetto e del suo operare» proposta da Rahner determina la decisa presa di distanza da forme di pensiero diffuse in ambito cattolico che, a suo avviso, hanno il torto di affrontare in modo inadeguato le complesse problematiche che l'avanzamento del sapere tecnico-scientifico pone alla teoria e al prassi della Chiesa.

Egli si differenzia, in primo luogo, dagli apocalittici che nell'espansione della tecnica vedono «l'inferno», come pure da non meglio precisati ottimisti che in esso intravedono la marcia verso il Regno di Dio. «Lamento o tripudio»¹¹⁸ sono per il gesuita atteggiamenti estranei alla «sobrietà» del cristiano, dovuta al fatto che egli guarda la storia a partire dall'unità inscindibile di peccato e redenzione, giudizio e benedizione.

Un giudizio molto duro viene espresso sul «conservatorismo vilmente borghese, che si maschera dietro la mistificazione di ideali e massime cristiani»¹¹⁹. Da queste parole traspare il fastidio verso forme di pensiero cristiano ispirate alla fenomenologia, all'esistenzialismo religioso, o agli esponenti della «rivoluzione conservatrice», le quali identificano l'epoca attuale come condizione deviata che è il frutto perverso delle trasformazioni della vita umana rese possibili dalla tecnoscienza. Dalla condanna senza appello del presente nascono, scrive il gesuita,

le lamentazioni liriche sulla barbarie indegna, sulla distruzione del “naturale”, sul naturalismo freddo, tecnicizzato, sulla razionalizzazione dell'amore, sull'incomprensione pagana di fronte alla malattia, al dolore, alla morte, alla povertà, sulla società di massa “a una dimensione”, sulla fine della storia in una società astorica e senza volto, non dissimile da quella dei servi della gleba¹²⁰.

Pur cosciente delle ambiguità e delle minacce che gravano sul presente e sul futuro del mondo, Rahner avversa queste analisi a tinte fosche della contemporaneità per il fatto che in esse vede l'espressione di modi di pensare che si rifiutano di prendere atto del fatto che «in ogni caso il mondo di domani sarà diverso da quello odierno. In esso l'uomo programmerà, guiderà se stesso, come singolo e come società, in una misura impensabile in passato»¹²¹.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ivi*, p. 316.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 315.

¹²⁰ *ibidem*.

¹²¹ *Ibid.*

Inoltre, accanto all'avversione mostrata verso il conservatorismo tipico di forme di pensiero che identificano il ruolo dei cristiani nel fungere da «sapienti brontoloni nemici di un rapido progresso»¹²², esterna una critica molto dura nei confronti del pensiero neoscolastico, che è il veicolo della mentalità egemone nella cultura cattolica nel periodo della stesura del saggio. A suo avviso, esso ha il torto di imprigionare la teologia cattolica nello spazio di una metafisica e di un'etica che non consentono di capire correttamente le dinamiche cognitive e operative impostesi nel mondo contemporaneo con l'espansione della tecnoscienza, e di misurarsi con esse servendosi di un pensiero teologico costruito sulla base di riferimenti culturali fondati su una metafisica essenzialista e fissista, inadatta a decifrare il senso delle trasformazioni in atto nel mondo contemporaneo. Il gesuita sostiene infatti che la mutazione dell'esperienza del mondo e dell'uomo prodotta dalla nascita e dallo sviluppo del sapere tecnico-scientifico «costringe la teologia moderna a occuparsi assai da vicino del vero significato dell'essenza umana presente anche nell'automanipolazione come orizzonte operativo e limite invalicabile»¹²³, che non può però essere correttamente determinata permanendo nello spazio teorico definito dalla metafisica neoscolastica dell'essere e dell'etica da essa dedotta. Sulla base di questo presupposto, viene criticata la teologia morale «manualistica» egemone all'epoca nella Chiesa cattolica, che per Rahner ha il torto di far uso di

concetti come “natura”, “naturale”, “secondo natura”, ecc., dimenticando che se è vero che l'uomo ha una natura di cui deve tener conto nelle azioni, è vero anche che egli è l'essere che attraverso la cultura e la civiltà, o come nel nostro caso, l'automanipolazione, forma e configura attivamente questa sua natura e non può semplicemente presupporla come una entità categorialmente fissata in assoluto¹²⁴.

Secondo il gesuita, l'essenza dell'uomo non è identificabile con la struttura immutabile di una natura nel cui ordinamento la «sana ragione» trova inscritte le possibilità di azione percorribili da un soggetto che non intenda agire «contro natura». Egli sostiene, in tal senso, che, a differenza di quanto propone la metafisica neoscolastica, l'uomo non è un ente la cui natura è da intendere come un presupposto che funge da sistema immutabile di regolazione delle scelte umane in campi che hanno a che fare con la struttura della famiglia, la gestione della sessualità, la proprietà, la circolazione del danaro, la funzione di una componente dell'organismo umano. Egli disloca infatti la riflessione teologica dall'orizzonte definito dalla metafisica neoscolastica dell'essere, e dell'etica da essa dedotta, allo spazio di una «ontologia del

¹²² Ivi, p. 335.

¹²³ Ivi, p. 322.

¹²⁴ *Ibidem*.

soggetto e del suo operare» che identifica l'uomo come ente «aperto», caratterizzato da una forma di esistenza che non risulta comprensibile facendo riferimento ad una «natura» nella quale si trovano definite una volta per tutte le possibilità e le impossibilità del suo agire.

In tal senso, l'antropologia e l'etica cristiana per poter interloquire con le «laboriose trasformazioni» in atto nella vita umana, e prendere in considerazione i riflessi che esse hanno sulla determinazione dell'essenza dell'essere umano e sulle dinamiche del suo agire, debbono, secondo il gesuita, lasciarsi alle spalle il fissismo di un'etica egemonizzata da categorie come «natura», «secondo natura», «legge naturale». L'uomo è infatti portatore di una libertà che, dal piano delle decisioni religiose ed etiche, attraverso l'espansione e il potenziamento del sapere tecnico-scientifico, ha esteso il proprio potere formativo alla dimensione biofisica della vita umana, al suo vissuto psichico, alla sua organizzazione sociale. Diventano difficilmente sostenibili, in tal senso, la mentalità religiosa e l'etica indicate da una Chiesa che scambia la stabilità di situazioni «di fatto» del comportamento umano come espressione di un «ordine morale» immutabile che ha il proprio fondamento nella struttura d'essere impressa dall'atto creatore di Dio nella natura umana.

La morale concreta – scrive il gesuita – ha parlato sin troppo spesso collegandosi ad una situazione umana di fatto che pur non derivava dalla natura dell'uomo. Era tutt'al più una situazione sino a quel momento stabile e sicura, ma che venne coinvolta poi nelle trasformazioni che la guida di se stesso da parte dell'uomo comportò. Troppo spesso si è detto ad esempio: ciò va contro l'essenza della proprietà privata, del danaro, contro la “natura” della donna, contro l'essenza della famiglia, contro la funzione naturale di un organo biologico. Ma in realtà non si trattava altro che di un'entità mutabile con una fisicità solo relativa, sebbene entro una essenza permanente¹²⁵.

Rahner si serve di queste considerazioni critiche sulla «teologia morale manualistica» di ispirazione neoscolastica per mostrare l'inadeguatezza di tale dispositivo teorico per affrontare i problemi che l'espansione del sapere tecnico-scientifico pone alla teoria e alla prassi della Chiesa. Egli evidenzia infatti le lacune a suo avviso presenti nel discorso teologico morale convenzionale e la possibilità di un approccio «al problema tristemente famoso del controllo delle nascite attraverso la biochimica»¹²⁶ differente da quello delineato dagli esponenti della «teologia romana».

Nel saggio in questione non si pronuncia espressamente sulla liceità o illiceità dell'uso della pillola contraccettiva. Delinea, invece, degli «schemi ermeneutici»¹²⁷ tramite i quali decostruire il tipo di trattazione del problema della contraccezione portato avanti da una teologia morale che fa ampio uso

¹²⁵ Ivi, pp. 322-323.

¹²⁶ Ivi, p. 322.

¹²⁷ Ivi, p. 314.

di categorie come «natura, «naturale», «secondo natura», «ordine morale», «legge morale naturale».

In tal modo appare che l'ermeneutica della tecnoscienza proposta da Rahner è alternativa non soltanto alla mentalità degli apocalittici, o al conservatorismo di chi vede nell'espansione del sapere tecnico-scientifico una deviazione da forme tradizionali di esistenza personale e collettiva ritenute idilliache. Delinea infatti una riflessione sull'impatto che l'espansione del potere cognitivo e operativo della tecnoscienza ha sulla teoria e sulla prassi della Chiesa profondamente difforme da quella in uso presso la teologia morale che funge da riferimento dei pronunciamenti del Magistero ecclesiastico. Per affrontare adeguatamente tale problematica, e la questione della contraccezione ad essa connessa, Rahner ritiene dunque necessario che la Chiesa si lasci alle spalle non soltanto i toni apocalittici o le «lamentazioni liriche» del pensiero conservatore, ma anche il paradigma teologico-filosofico di ispirazione neoscolastica che all'epoca fungeva da riferimento nella trattazione dei problemi etici.

5.3. *L'ERMENEUTICA TEOLOGICA DELLA TECNICA*

A differenza di quanto accade nella teologia neoscolastica, nel discorso teologico proposto da Rahner l'uomo non viene identificato come ente che è portatore di una natura immutabile. Considera infatti l'uomo come «l'essere completamente affidato e soggetto alla propria libertà, e questa lo “crea” nella dimensione del definitivo»¹²⁸. A suo avviso, quindi, l'essenza dell'uomo non è natura, ma libertà. «L'inizio voluto da Dio»¹²⁹ è infatti lo spazio di apparizione di un ente che si caratterizza come «possibilità di libertà, di disposizione, di configurazione libera»¹³⁰, che, nel corso della storia, assume varie conformazioni, tra le quali quella dell'«uomo operabile» resa possibile dalla nascita del pensiero scientifico e dagli sviluppi di scienze come la fisica, la biologia, la biochimica, la genetica, la psicofarmacologia, la psicologia, la sociologia, le scienze della politica. All'«inizio» dell'essere umano non sta quindi l'atto creatore di un Dio che pone in essere una natura nella quale sono definite una volta per tutte possibilità e impossibilità dell'agire, ma la creazione di una libertà creatrice che si inventa attraverso la prospezione di opzioni cognitive e operative, di decisioni personali e collettive. Per il Cristianesimo, quindi, fa parte della «storia della libertà» anche l'avvento dell'epoca nella quale l'uomo, attraverso l'espansione della tecnoscienza, non limita l'esercizio della libertà al campo delle decisioni religiose o delle scelte morali, ma lo allarga alla trasformazione della natura e della propria vita biofisica, psichica, sociale.

Rahner propone, in tal senso, una ermeneutica teologica della tecnoscien-

¹²⁸ Ivi, p. 317.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibid.*

za nella quale la nascita e l'espansione del sapere tecnico-scientifico non vengono considerati come fenomeni avversi all'esperienza religiosa, o come pratiche da cui deriva necessariamente la cancellazione di aspetti rilevanti della vita umana come la libertà, l'amore, il dolore, la singolarità di ogni esistenza. Egli sostiene, invece, che l'epoca del potenziamento delle pratiche della tecnoscienza è parte della «storia della libertà». A suo avviso, inoltre, questa epoca, non è «avvolta» dall'impenetrabilità di una «assurdità assoluta», ma è parte del rapporto dell'uomo con Dio, che, per il Cristianesimo, non è identificabile come «vuoto», o come principio indeterminato, ma come «assolutezza» dell'amore che si manifesta nel disvelamento della realtà che prende forma nella singolarità dell'esistenza di Gesù Cristo.

Qualsiasi programmazione compiuta dall'uomo, qualsiasi sua autorealizzazione attiva (ed egli deve manipolare un grande numero di dati stabiliti) è avvolta – scrive Rahner – nell'entità non programmabile e non manipolabile del mistero assoluto che si concede a noi, che noi esperiamo e chiamiamo Dio. L'uomo non si rivolge solo al futuro del praticabile umano, ma, nell'attuazione di questo futuro, esperisce anche il “dato”, il “destino”, come infinitezza della realtà assoluta che è l'amore. Il Cristianesimo media, in Gesù Cristo, questo futuro assoluto [...]. Il cristiano [...] progetta la propria esistenza guardando ad esso e sorretto dalla speranza [...]. L'uomo *fa* realmente storia e fa quindi se stesso, e *in ciò* appunto non appartiene a sé, ma al mistero dell'amore¹³¹.

5.3.1. *I limiti dell'«uomo operabile»*

Rahner offre una ermeneutica dell'epoca in cui l'uomo costruisce se stesso come «essere operabile» identificando questo passaggio come una figura della «storia della libertà» che, per essere adeguatamente compresa e indirizzata, va collocata nello spazio di una visione teologica della storia. Si tratta, in tal senso, di una forma di esistenza che anche nell'epoca dell'espansione del potere creativo e costruttivo della tecnoscienza vive come progetto che, per un verso, si caratterizza per «la legge dell'inizio»¹³², per il fatto, cioè, di essere un'esistenza creata definita da un poter essere che si dà nella condizione della finitudine e della fallibilità, e, per altro verso, per il fatto di essere una esistenza che, nel proprio poter essere si relaziona con l'attesa del «futuro assoluto» prospettato dalla promessa divina di un mondo riconciliato nell'amore.

Rahner ritiene che lo sviluppo di quella possibilità di esistenza che è la figura dell'«uomo operabile» non debba essere consegnata a un *laissez faire* che considera la tecnoscienza e il suo avanzamento come il «sistema assolu-

¹³¹ Ivi, pp. 328-329; 336.

¹³² Ivi, p. 326.

to»¹³³ capace di immunizzare la vita umana da ogni male e da ogni ambiguità, né, tantomeno, ad una «salvaguardia reazionaria»¹³⁴ di modi di vivere, di morire, di relazionarsi, tipici di una fase storica che, a torto, viene contrabbandata come espressione di una natura umana immutabile. Il gesuita delinea infatti una «ontologia del soggetto e del suo operare» nella quale la libertà, con il suo carico di apertura di possibilità e di scelte, viene considerata una componente non demitizzabile dell'esistenza umana. Essa si qualifica infatti come realtà creata da Dio non come «entità fissata», ma come poter essere capace di progettarsi e costruirsi. Questa struttura esistenziale va mantenuta secondo Rahner anche nell'epoca dell'espansione del potere di programmazione e di controllo della tecnoscienza, evitando che

l'umanità si riduca biologicamente a livello di un gregge di australopithecì tecnicamente intelligenti e addomesticati, oppure di uno Stato di insetti che non conosce il dolore della trascendenza, della storia del dialogo con Dio, che perciò si autosoffoca collettivamente pur continuando ad esistere a un mero livello biologico¹³⁵.

Rahner auspica, in tal senso, che il processo di artificializzazione della natura e della vita umana reso possibile dall'espansione della tecnoscienza non sfoci in «un incretinimento scientificamente perseguito»¹³⁶ che trasforma l'essere umano, creato da Dio come ente capace di creatività, in un ente che soffoca la propria libertà facendo di sé una sorta di seconda natura meccanizzata.

Per il gesuita, quindi, nell'epoca dell'organizzazione tecnico-scientifica della vita umana, l'esperienza cristiana è custode di una riserva critica nei confronti di ogni tentativo di ingabbiarla nel quadro di una tecnoscienza pensata e gestita come il «sistema assoluto» nel quale viene cancellato il dolore delle inquietudini derivanti dalle scelte riguardanti il rapporto con Dio, e viene disattivata l'esperienza della libertà, trasformando così il gruppo umano in una formazione di soggetti «tecnicamente intelligenti», ma incapaci di decidere di sé e di vivere la propria storia personale e collettiva come poter essere.

Secondo Rahner, inoltre, l'antropologia cristiana diffida di ogni utopia che persegue l'obiettivo di costruire attraverso il potenziamento della tecnoscienza un mondo senza male e senza morte. Egli sostiene, in tal senso, che anche nell'esistenza umana tecnicamente più evoluta si danno due elementi strutturali, la finitudine e la colpa, che neppure gli «ingegneri dell'automanipolazione»¹³⁷ possono cancellare. Alla prima si connette la sto-

¹³³ Ivi, p. 333.

¹³⁴ Ivi, p. 332.

¹³⁵ Ivi, pp. 323-324.

¹³⁶ Ivi, p. 334.

¹³⁷ *Ibidem*.

ricità dell'essere umano, la cui esistenza come essere storico è mediata, tra gli altri elementi, dalla morte, che è condizione di un'esistenza storica finché sulla terra ci saranno uomini, e non loro succedanei assimilabili a organismi meccanizzati. Alla seconda si connette il carico di ambiguità che grava sulla libertà, rappresentato dal Cristianesimo attraverso il mito del peccato originale, definito come «la prima automanipolazione» che pone la storia personale e collettiva «in una irrevocabile situazione di colpa»¹³⁸.

Dalla storicità dell'esistenza umana e dalla ambiguità che abita ogni sua decisione deriva quindi che gli uomini, anche nell'epoca della più radicale trasformazione della loro vita in entità «operabile», resasi capace di massimizzare le proprie potenzialità biofisiche, cognitive, operative, debbono tener conto della possibilità di morire e di sbagliare.

Secondo il gesuita, però, la rilevanza euristica attribuita dal Cristianesimo a strutture esistenziali come la libertà, la morte, la colpa, non implica che i credenti debbano sentirsi autorizzati a guardare alla tecnoscienza sotto il segno di una riserva «reazionaria», che la identifica come regno della «barbarie indegna». A suo avviso, infatti, la «legge dell'inizio» che pone l'esistenza del mondo e della vita umana sotto il segno irreversibile della libertà, del male, della morte, non comporta che i credenti, al contrario di quanto spesso hanno fatto e continuano a fare, debbano identificarsi come i cantori reazionari del passato, preoccupati che i rapidi e profondi mutamenti introdotti nella vita umana dalla nascita, dal potenziamento, dall'espansione della potenza creativa e formativa del pensiero tecnico-scientifico, possano compromettere gli equilibri tradizionali. Secondo il gesuita, invece, i credenti, nel dare il proprio apporto all'azione di trasformazione della natura e della vita umana resa possibile dalla tecnoscienza, debbono contribuire a far maturare la consapevolezza del fatto che l'umanità non può essere ridotta a materiale di laboratorio, oggetto di una sperimentazione disconnessa da ogni considerazione di tipo antropologico, etico, religioso. Egli sostiene in tal senso che gli uomini «non possono rendere se stessi oggetto di qualsiasi esperimento senza pericolo di irreparabili conseguenze [...]. L'automanipolazione dell'uomo non può venire interpretata sul modello degli esperimenti di laboratorio, dove è possibile anticipare o ricostruire i processi isolati»¹³⁹.

Risulta quindi necessario, per il gesuita, collegare l'espansione del potere cognitivo e operativo della tecnoscienza ad una prassi ontologicamente e eticamente orientata, decontaminata dalla convinzione di poter arrivare a disporre di un sapere tecnico-scientifico capace di cancellare il male e la morte, e dalla pretesa di usare le generazioni future come campo di sperimentazione funzionale alla correzione di eventuali errori commessi in sperimentazioni praticate su generazioni precedenti. Ciò significherebbe, infatti, trattare gli uomini come materiale d'uso di pratiche tecnico-scientifiche

¹³⁸ Ivi, p. 326.

¹³⁹ Ivi, p. 327.

pensate come un «sistema totale» che si propone di immunizzare la vita umana da rischi e imprevisti, tra i quali quelli di poter morire o di poter sbagliare. Per questo, secondo Rahner, anche il più radicale sperimentalismo tecnico-scientifico realizzabile in futuro dovrà tener conto del «dato insuperabile» dell'esistenza di strutture della vita umana come la libertà, la morte, la colpa, che permangono importanti riferimenti ontologici, antropologici, etici, per la comprensione e la costruzione dei modi di essere che appartengono all'umanità che ha fatto il proprio ingresso nell'epoca dell'«uomo operabile».

5.4. SPERANZA CRISTIANA E FUTURO DELLA TECNOSCENZA

La riserva critica verso un mondo totalmente pianificato, senza sofferenza, senza conflitti, senza morte, non implica che i credenti possano sentirsi autorizzati ad assentarsi dalla partecipazione alla costruzione dei futuri assetti di un'evoluzione in cui l'uomo si afferma come il soggetto sempre più artificiale che fa di se stesso l'oggetto dello sperimentalismo della tecnoscienza. Per evitare che ciò avvenga, il gesuita ritiene necessario che essi partecipino alla costruzione di questa nuova fase storica con il «coraggio» e la «fantasia creativa»¹⁴⁰ che nascono dalla consapevolezza del fatto che molte loro convinzioni tradizionali dovranno essere messe in discussione, ed esperienze come il nascere, il riprodursi, il curarsi, il relazionarsi, il soffrire, il morire, o i modi di concepire il rapporto tra individuo e collettività, dovranno essere ripensati nel quadro delle possibilità di conoscenza e di controllo della natura e della vita umana aperte dalla nascita e dall'espansione del sapere tecnico-scientifico. Il gesuita sostiene infatti che

le forme concrete della morte, della caducità, del dolore e della sofferenza potranno cambiare in seguito all'automanipolazione, e che il cristianesimo che le insegna non pretende offrire alcuna patente per una salvaguardia reazionaria delle forme della morte e del conflitto che oggi più che mai qualificano la situazione storica dell'uomo, soprattutto perché questa difesa pseudocristiana tanto frequente in passato anche oggi viene perlopiù (il fatto è sospetto) portata avanti da coloro che meno degli altri ne subiscono le conseguenze [...]. Dovremmo ricorrere alle categorie di una morale superindividuale e riflettere con obiettività e coraggio su quali siano i sacrifici che è possibile pretendere dagli uomini di domani, senza che si debba parlare troppo *presto* di crudeltà, sfruttamento, strumentalizzazione immorale della dignità dell'uomo d'oggi a favore di quello di domani. Oggi l'umanità ha l'obbligo (perché soltanto così tutti rispetteranno veramente l'esistenza di tutti) di realizzare gradi e forme più elevati di socialità. Comincia a farlo entrando sempre più in una fase post-individualista della sua storia, una fase carica di pericoli nuovi per la persona-

¹⁴⁰ Ivi, p. 335.

lità e dignità irripetibili del singolo, che va trasformata e non soffocata, ma capace anche di assicurare un margine di maggiore libertà¹⁴¹.

Rahner è convinto che l'indirizzo delle dinamiche cognitive e operative dei futuri assetti della vita dell'«uomo operabile» richiede che le pratiche della tecnoscienza vengano contestualizzate nell'orizzonte di un discorso teologico, ontologico, antropologico, etico, caratterizzato dalla percezione della vita umana come realtà che si dà nello sfondo di strutture esistenziali come la finitudine, la libertà, la colpa, da lui ritenute elementi imprescindibili che impediscono di dar corso a derive disumanizzanti delle forme di esistenza più radicalmente tecnicizzate. A suo avviso, però, queste strutture esistenziali non possono essere ipostatizzate come essenze immutabili. Egli ritiene, in tal senso, che i credenti, per realizzare i cambiamenti ai quali vanno sottoposte la teoria e la prassi della Chiesa per far fronte alle trasformazioni indotte dall'espansione della tecnoscienza, necessitano di un coraggio intellettuale capace di spingerli alla creazione di modelli di discorso etico e di tipologie di discorso teologico che consentano di prospettare forme di esperienza morale e religiosa comprensibili e recepibili nello spazio culturale aperto dall'avvento dell'«uomo operabile».

Il problema della contraccezione e le questioni del rapporto tra storia ed escatologia sono i due casi specifici ai quali Rahner accenna nell'articolo che esemplificano i mutamenti cui è necessario sottoporre la teologia morale cattolica e la teologia cristiana della storia.

Quanto al primo caso, si tratta, come visto in precedenza, di liberare il discorso teologico-morale cattolico da categorie come «ordine oggettivo della natura», «legge morale naturale», «secondo natura», «contro natura», e inquadrare la comprensione dell'agire umano nello sfondo ermeneutico aperto dalla «ontologia del soggetto e del suo agire». Con tale formula viene indicato un discorso ontologico nel quale l'esistenza umana è concepita come libertà creata che, in quanto «entità non fissata una volta per tutte»¹⁴², determina il proprio agire morale attraverso decisioni che esulano dai criteri stabiliti dall'etica metafisicamente fondata tipica della manualistica teologico-morale di ispirazione neoscolastica. Secondo Rahner, infatti, per il cristianesimo l'uomo non è natura ma libertà, e la sua struttura di essere libero tocca anche l'uso della sessualità come atto riproduttivo.

Quanto al secondo caso, la teologia della storia, Rahner ritiene che il Cristianesimo non si caratterizza soltanto come memoria critica radicata nella visione della vita umana come libertà fallibile, che deve fare i conti con la caducità, il male, la morte. Esso è anche «la religione del futuro». A tale caratterizzazione il teologo tedesco connette la convinzione secondo la quale la partecipazione dei credenti alla costruzione del futuro intramondano non

¹⁴¹ Ivi, pp. 332; 335.

¹⁴² Ivi, p. 317.

rappresenta un'opera supererogatoria dalla quale attendersi una qualche forma di ricompensa nell'eternità.

Anche se il futuro dell'«uomo operabile» umana non coincide con il «futuro assoluto» legato alla promessa divina di un mondo riconciliato nell'amore, la prassi cristiana va pensata e strutturata come luogo di «attiva mediazione» tra impegno per l'espansione della potenza creatrice della tecnica e impegno per la costruzione di una convivenza umana che si propone di trasferire nella storia la logica appartenente alla predicazione e alla prassi di Gesù, che è manifestazione e prolessi del «futuro assoluto» che avrà la sua realizzazione nel Regno di Dio.

Secondo Rahner, infatti, nella sinergia tra espansione della tecnoscienza e pratica cristiana si radica la speranza che la vita umana, sebbene segnata dallo stigma di fallibilità e di finitudine che pesa su di essa anche nelle configurazioni più avveniristiche progettabili dal sapere tecnico-scientifico più avanzato, non sia un itinerario verso l'autodistruzione o il nulla, ma il luogo in cui matura l'attesa di un compimento nell'imprevedibilità dell'incontro con «l'infinitezza del mistero di amore» del Dio manifestatosi nella singolarità della persona e della vicenda di Gesù Cristo. A questa speranza, che ingloba il futuro della costruzione tecnico-scientifica della realtà nel «futuro assoluto» promesso da Dio, il gesuita lega quello che a suo avviso costituisce il compito dei credenti nell'epoca della tecnica: dar corso ad una prassi che si propone di realizzare la connessione tra espansione della tecnoscienza e espansione della potenza unitiva dell'amore. Questa prassi non va però ristretta all'ingentilimento delle relazioni interpersonali, ma va strutturata come elemento di spinta verso una «socialità più avanzata» in cui lo sperimentalismo più innovativo della tecnoscienza si salda con la costruzione di una società il meno possibile percorsa da conflitti distruttivi, e non segnata da pratiche discriminatorie nell'accesso ai benefici della tecnoscienza.

Per il gesuita, infatti,

l'automanipolazione dell'uomo [...] non va intesa come un ufficio *ad interim* (portata avanti per motivi morali e, come tale, ricompensata in cielo), che l'uomo manda avanti in attesa che giunga il futuro assoluto, il regno di Dio nell'autopartecipazione divina. Essa è, invece, nella sua ambivalenza positiva e negativa ineliminabile la mediazione necessaria e la figura storica di quella apertura attiva e passiva dell'uomo attraverso la quale il futuro assoluto può arrivare a noi, nella quale di fatto arriva e che costituisce, in ultima analisi, anche la sua mediazione [...]. L'automanipolazione attiva dell'umanità oggi e in futuro può e deve essere il luogo e lo strumento concreto della realizzazione attiva dell'amore del prossimo. Essa diviene così la maniera concreta della attiva mediazione dell'apertura verso il futuro assoluto così come Dio lo vuole, sebbene essa non potrà mai, di per sé, attuarlo. Il Cristianesimo, come reli-

gione del futuro assoluto, è e deve essere contemporaneamente la religione che impegna l'uomo ad operare nel e per il mondo¹⁴³.

A conclusione del saggio, Rahner lamenta il fatto che la teologia cattolica, nonostante le indicazioni contenute nel documento conciliare *Gaudium et Spes*, non dispone del coraggio e della creatività intellettuale necessari per dar corso ad una forma di pensiero che consenta di delineare un rapporto tra storia ed escatologia capace di integrare la costruzione dei futuri scenari aperti dalla tecnoscienza nel «futuro assoluto» promesso da Dio. Egli vede infatti la cultura cattolica coeva ancora attestata in una postura che si muove tra «lamentazioni liriche» e critica «reazionaria» del presente e del futuro di un'umanità sempre più tecnicizzata.

In assenza di un pensiero teologico in grado di raccordare il futuro della trasformazione tecnico-scientifica della natura e della vita umana con il «futuro assoluto» promesso da Dio, Rahner ricorre all'ipotesi secondo la quale il ruolo dei cristiani possa essere vicariato da «persone più anonime»¹⁴⁴, cioè da persone non portatrici di una fede confessionale, che divengono le «esecutrici della storia che è guidata da Dio»¹⁴⁵, che è «sempre più grande» di quanto la Chiesa, nel passato o nel presente, sia stata o sia in grado di fare.

Nell'attesa che i cattolici dismettendo le posture nostalgiche o reazionarie che li inducono a guardare con sospetto quella figura della «storia della libertà» che è l'epoca dell'espansione della tecnoscienza, Rahner ritiene possibile il darsi di una situazione nella quale «il Dio della Chiesa», che è anche «il Dio della storia», cioè di una realtà più ampia di quella realizzata dai credenti nel passato e nel presente, «non attribuisce ai cristiani molte mansioni per affidarle ad altri»¹⁴⁶, nell'attesa che tra i credenti maturi la consapevolezza del fatto che gli uomini, nel loro essere costruttori di storia, non danno forma soltanto al proprio presente o al proprio futuro, ma pongono in essere figure di realtà attraverso le quali prende forma il «futuro assoluto» promesso da Dio. Per il gesuita, infatti, «l'uomo *fa* realmente storia, e fa quindi sé stesso, e *in ciò* appunto non appartiene a sé, ma al mistero dell'amore»¹⁴⁷.

6. CONCLUSIONE

Peter Sloterdijk, nella pagina del saggio *Der operable Mensch* dedicata allo scritto di Rahner *Experiment Mensch*, appare sorpreso di trovare nel gesuita un teologo che, nello spazio del linguaggio e del pensiero cristiano, delinea una antropologia teologica che valorizza positivamente le mutazioni indotte

¹⁴³ Ivi, pp. 329-330; 331.

¹⁴⁴ Ivi, p. 335.

¹⁴⁵ Ivi, pp. 335-336.

¹⁴⁶ Ivi, p. 335.

¹⁴⁷ Ivi, p. 336.

dall'espansione del sapere tecnico-scientifico sui modi in cui gli uomini fanno esperienza di sé e del mondo.

Questa lettura del pensiero di Rahner provoca una discussione tra teologi. Nel dibattito emergono due posizioni. Da una parte si collocano Dietmar Mieth e Thomas Laubach, i quali criticano la lettura del saggio rahneriano data da Sloterdijk e, al di là della deferenza esternata verso il suo talento, criticano anche il pensiero teologico-morale espresso dal gesuita in quel saggio. Sul versante opposto si collocano Mario Schönhart e Georg Gasser, i quali evidenziano la correttezza dell'interpretazione del saggio di Rahner data da Sloterdijk, e fanno di esso il punto di partenza per instaurare il «dialogo necessario» con forme di pensiero antropotecnico e con il transumanesimo.

Dietmar Mieth e Thomas Laubach, teologi cattolici che si ispirano a due differenti prospettive teologiche, il primo concentrato sulla rivendicazione del primato del discorso teologico su quello filosofico-scientifico, e preoccupato, inoltre, di non disperdere l'eredità della «teologia romana», il secondo più vicino alle voci di un'etica teologica attenta alla fenomenologia, contestano l'arruolamento di Rahner tra i teorici della manipolazione genetica della specie umana, e criticano il discorso teologico-morale da lui proposto perché ritenuto troppo succube dell'ottimismo con il quale nel corso degli anni '60 del secolo scorso si è guardato al progresso tecnico-scientifico, o perché sprovvisto di una rigorosa analisi fenomenologica di esperienze della vita umana come il generare, l'essere madre, padre, figlio/a, che avrebbe consentito di delineare un discorso teologico-morale capace di offrire un più solido ancoraggio alla critica di pratiche come la manipolazione genetica e la sperimentazione sugli embrioni.

Mario Schönhart e Georg Gasser, invece, non contestano la lettura di *Experiment Mensch* data da Sloterdijk, e valorizzano il saggio rahneriano come modello di una antropologia teologica capace di dialogare con forme di pensiero antropotecnico e con il transumanesimo. Essi ritengono, infatti, che la riflessione sul rapporto uomo, natura, tecnica, sia divenuta il «luogo teologico» attorno alla quale costruire una antropologia teologica. In tal modo, collocandosi sulla «traccia» indicata da Rahner in *Experiment Mensch*, si propongono di dar vita a un discorso teologico-morale che consenta di far fronte alle questioni inedite che l'espansione del sapere tecnico-scientifico pone alla teoria e alla prassi della Chiesa.

Alla luce del confronto tra i quattro teologi di lingua tedesca, il gesuita si accredita come l'esponente di una originale riflessione teologica che, attraverso la fusione della tradizione umanistica dell'«*Homo sui ipsius faber*», con alcuni tratti dell'analitica esistenziale di Martin Heidegger, e con «il principio speranza» di ascendenza biblica, delinea un discorso teologico-morale nel quale l'espansione della tecnoscienza viene assunta come una componente di quella «storia della libertà» che ha il proprio radicamento nella struttura creaturale dell'essere umano.

Prende forma, così, una riflessione teologico-morale che appare come

l'alba incompiuta di un'etica cattolica che è stata oscurata dal pensiero espresso dall'Enciclica *Humanae vitae*¹⁴⁸, e dal «personalismo ontologicamente fondato», che ha egemonizzato la cultura cattolica sotto i pontificati di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI¹⁴⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Blumenberg H., *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. C. Marelli, Marietti 1820, Bologna 1992.
- Burdett M. S., *Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement*. Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in Age of Technological Enhancement* Georgetown University Press, Washington 2011, pp. 19-35.
- Campa R., *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editori, Monza 2013.
- Coenen Ch., *Verbesserung des Menschen durch konvergierende Technologien? Christliche und posthumanistische Stimmen in einer aktuellen Technikdebatte*, in H. Bohm, K. Ott (hrsg.), *Bioethik-Menschliche Identität in Grenzbereichen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, pp. 41-124.
- Gasser G., *Überwindung des Menschen? Transhumanistische Zukunftsszenarien als Herausforderung für ein christliches Menschenbild?*, in M. Datterl, W. Guggenberger, C. Paganini (hrsg.), *Welt am Abgrund. Zukunft zwischen Bedrohung und Vision*, Innsbruck University Press, Innsbruck 2019.
- Giustozzi G., *Elio Sgreccia (1975-1986). Alle origini del suo discorso bioetico*, in «Orbis Idearum», 2 (2021), pp. 61-89.
- Grummet D., *Transformation and the End of Enhancement*, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in Age of Technological Enhancement* Georgetown University Press, Washington 2011, pp. 37-49.
- Heffner Ph., *The Human Factor. Evolution, culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Heffner Ph., *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- Irrgang B., *Religion und Technologie: Anmerkungen zu einem eher verdrängten Problem*, in «ET Studies», 1(2010), pp. 3-24.
- Küng H., *Infallibile? Una domanda*, tr. it. di G. Re, Editrice Queriniana, Brescia 1970.
- Laubach Th., *Rahner als Bioethiker. Kronzeuge für die Rechtfertigung gentechnologischer Eingriffe?*, in «Ethika», 12 (2004), pp. 181-195.
- Marengo G., *La nascita di un'Enciclica. L'Humanae Vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2018.

¹⁴⁸ Sulla differenza tra il discorso teologico-morale elaborato dal Concilio Vaticano II e quello presente nell'*Humanae Vitae*, cfr. Serafini, *La Bioetica in Italia*, pp. 221-241; 308-346.

¹⁴⁹ Sul lento declino al quale è destinato il «personalismo ontologico» mi permetto il rimando a G. Giustozzi, *Elio Sgreccia (1975-1986). Alle origini del suo discorso bioetico*, in «Orbis Idearum», 2 (2021), pp. 83-87.

- Mieth D., «*Der operable Mensch*». *Karl Rahners Beitrag zur Selbstmanipulation des Menschen (1966) im Disput*, in «*Stimmen der Zeit*», 222 (2004), pp. 807-817.
- Mieth D., *Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie*, in «*Wort und Wahrheit*», 24 (1969), pp. 363-371.
- Petruzzi P., *Romolo Murri cristiano nella storia*, Andrea Livi Editore, Fermo 2022.
- Rahner K., *Das Christentum und der "Neue Mensch"*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 15, *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Herder Verlag, Freiburg 2014, pp.138-143.
- Rahner K., *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen*, in H. Rombach (hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1966, pp. 45-69.
- Rahner K., *Il problema della manipolazione genetica*, in Id., *Nuovi Saggi*, III, tr. it. di A. Frioli, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 337-385.
- Schönhart M., *Heil durch Übung und Technik? Anmerkungen zu einem Dialog der Theologie mit Peter Sloterdijks Konzept der "Antropotechnik"*, in S. Müller, S. Dlugos, G. Marschutz (eds.), *Exploring the Boundaries of Bodiliness: Theological and Interdisciplinary Approaches to the Human Condition*, V&R unipress, Göttingen 2013, pp. 179-191.
- Serafini S., *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium Edizioni, Roma 2019.
- Sgreccia E., *Manuale di bioetica*, I, *Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- Sloterdijk P., *Der operable Mensch. Anmerkungen zur ethischen Situation der Gentechnologie*, in Stiftung Deutsches Hygiene-Museum und Deutsche Behindertenhilfe-Aktion Mensch e.w. (hrsg.), *Der im-perfekte Mensch. Vom rechten auf Unvollkommenheit*, Hatje Cents Verlag, Bonn 2001, pp. 97-114.
- Sloterdijk P., *Non siamo ancora salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004.
- White L., *The historical roots of our ecological crisis*, in «*Science*» 155, no. 3767 (1967), pp. 1203-1207.



ESISTENZA PATOLOGICA E LIBERTÀ DELLA TECNICA. IL DRAMMA DELLA LIBERTÀ IN GÜNTHER ANDERS

Federico Monaro

Universidad de Castilla – La Mancha, España

Federico.Monaro@alu.uclm.es

ENGLISH TITLE: PATHOLOGICAL EXISTENCE AND FREEDOM OF TECHNOLOGY.
THE DRAMA OF FREEDOM IN GÜNTHER ANDERS' WRITINGS

ABSTRACT

In this paper I try to show the relationship between the concept of freedom and the concept of technique as developed by Günther Anders. I will argue that in Anders' writings there is a specific conception of freedom. The underlying idea is that freedom represents a sort of pathology. Humans live as strangers in the world, lacking in an a priori endowment that, for this very reason, they have to realize. Man acts as a producer of useful objects for his own survival, and in this sense, there is a freedom to use technical capacity. Man is free to use technology to live in the world and without technology man couldn't survive. Thus, with his own hands man manipulates the world, the production of which is led by a series of steps from a lack to technology, from abstraction to realization. The use of technology, however, according to Anders, is dramatic because there is no freedom, except to be free to use technology.

KEYWORDS: Günther Anders, Freedom, Technology, Abstraction of absence, Technical capacity, Social identification

1. INTRODUZIONE

Negli studi su Günther Anders il primo riferimento che viene fatto è sul suo pessimismo, egli è tacciato di essere il profeta della catastrofe dell'umanità, la quale si auto-distrugge con le proprie mani grazie alle invenzioni tecniche. Viene dimenticata però la dimensione entro la quale lo stesso Anders svilup-

pa il proprio pensiero. Il radicale pessimismo di Anders non deriva in toto da quella che è la tecnica in sé e per sé, bensì nasce da quella che è un'esistenza gettata dell'uomo nel mondo. La *Geworfenheit*, per riprendere l'espressione di Heidegger, costituisce il prodromo dell'esistenza andersiana. L'opera di Anders è una sorta di *sociopatologia della vita quotidiana*¹, la traduzione antropologica e sociale del famoso testo freudiano *Psicopatologia della vita quotidiana*. Il pessimismo si costruisce mattone su mattone, edificandosi in un vero e proprio ritratto sociale. Stupirà ai molti il reiterato atteggiamento sprezzante e ironico verso la società americana, proprio quella società che lo ha accolto dopo la fuga dal nazismo. Il disprezzo di Anders deriva direttamente dalla visione di una società conformista nella quale *la notte è buona per non vedere la notte*². L'amara ironia di Anders si mostra come l'apice dell'impegno sociale, che egli utilizza per porre rimedio a quella condizione umana costituita dall'assoluta libertà umana verso il mondo, la non specializzazione umana è la drammatica condizione per cui l'uomo deve impegnarsi nel re-inventare il mondo che ha di fronte. L'esistere per Anders è libertà di rappresentazione dell'astrazione, produzione dell'avvenire attraverso la propria capacità tecnica.

La tecnica è connaturata all'*a posteriorità* umana, è il legame inscindibile e coercitivo che incatena l'uomo alla produzione del mondo. L'esistenza umana è quindi fin dalla nascita un'esistenza malata, ci dice Anders. La libertà in queste condizioni, e qui tutti possono convenire sull'inattualità del filosofo tedesco, è il Calvario dell'uomo, non rappresenta un valore. Considerazioni che fanno rabbrivire il XXI secolo, il secolo che pone a modello il mantra «sono libero di fare ciò che voglio».

2. SCISSIONE DEL SOGGETTO

Anders caratterizza l'esistenza umana nel segno dell'artificialità, l'uomo nella sua esistenza difetta della compiutezza, è un essere antropologicamente incompiuto³. La naturalità dell'uomo si presenta nella propria esistenza biologica, in ciò che gli afferisce primitivamente dalla sua creazione. Si potrebbe dire che l'esistenza in toto biologica, nel suo livello primordiale, è la forma entro cui plasmare la materia dell'esserci dell'uomo nel mondo; un

¹ F. Lolli, *Günther Anders*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 14.

² G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, vers. ebook, p. 217.

³ «Noi uomini non siamo creati in modo compiuto: certo, siamo generati come esseri sociali, ma senza che per noi sia prevista una determinata forma sociale, dobbiamo costruire autonomamente la forma e le sue regole; il che significa "artificialmente". Forse, se noi uomini abbiamo una "natura", questa artificialità fa addirittura parte della nostra "natura"». G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 103.

grosso contenitore vuoto plasmabile e riempibile dall'artificio umano. Anders ci ricorda come l'uomo sia aprioristicamente un guscio vuoto, assolutamente dipendente dalla realtà esterna in cui vive⁴.

L'artificialità si manifesta inizialmente a partire dalla genesi psico-sociale del soggetto. Il soggetto in quanto tale consta internamente dell'Io come produzione sociale. L'Io è la parzialità sociale che identifica l'individuo come tale, rendendolo esattamente l'Io riconoscibile come Io. Risulta comprensibile che considerare l'uomo come aprioristicamente privo di materia lo espone alla plasmazione sotto tutti i punti di vista. Non è un caso che la riflessione di Anders si spinga nella direzione della psicanalisi durante gli anni americani.

L'identificazione dell'analisi come un racket⁵ è frutto dell'idea della possibilità di condizionamento che il conformismo americano opera sulle menti delle persone. Il conformismo, e quindi la normalizzazione come strumento di alienazione dell'Io reprime quelli che sono i reali contenuti dell'Io.

L'Io si configura attraverso il rapporto con il reale con la mediazione dell'Altro. Non vi può essere nessuna configurazione dell'Io avulsa dal contesto che lo circonda. Riguardo a ciò Jacques Lacan recupera l'insegnamento hegeliano sulla mediazione nella forma veicolata da Kojève⁶. A fortiori Lacan, inoltre, è celebre per quello che viene denominato *stade du miroir* (*stadio dello specchio*). Lo stadio dello specchio permette di comprendere la genesi dell'Io, identificando fin dal principio la tesi secondo cui il soggetto nasce psicologicamente plasmato dall'alterità che gli si pone di fronte. Il bambino nel vedersi allo specchio si comprende come *Gestalt*, e riconosce l'immagine come un Io ideale che si pone esteriormente a sé, immagine che viene definita dallo psicanalista come *costituente* più che costituita. L'Io sin dal suo principio si configura come pienamente dipendente nella sua scissione con sé. È sorprendente la riflessione lacaniana se consideriamo che il soggetto si costituisce nella sua unicità onto-sociale proprio attraverso lo iato che prefigura la sua permanenza mentale con sé e la sua alienazione nell'Altro come Io-Altro⁷. Lacan definisce lo stadio dello specchio come un *dramma*, un inganno dell'identificazione che proietta la formazione dell'individuo.

⁴ «All'essere che possiede un *a priori* materiale e integrato col mondo nell'adeguazione al bisogno, si oppone l'uomo. Privo di una materia *a priori*, dipendente dalle realtà che non è e che spetta innanzitutto a lui realizzare, l'uomo è così straniero, così poco adattato al mondo, così scollegato da esso, tanto da arrivare a porsi la strana questione della realtà del mondo esterno». G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 27.

⁵ G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 95.

⁶ A. Di Ciaccia, M. Recalcati, Di Ciaccia A., Recalcati, M., *Jacques Lacan, Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Mondadori, Milano 2000, p. 26.

⁷ J. Lacan, *Scritti Vol. I*, a cura di Contri G. B., Fabbri Editore, Milano 2007, pp. 107-110.

Se l'Io stesso si genera nel dramma non si può far altro che interrogarsi sull'origine dell'esistenza umana e sulla normalizzazione di questa ad opera della psicanalisi. L'esistenza umana è sostanzialmente schizofrenica sin dalla sua origine.

In un certo senso, fin quando l'uomo continua a esistere, la malattia stessa è «oltrepassata», ossia è trasformata in un nuovo punto zero, una specie di «salute di secondo grado»... concetto che anche all'analista non è estraneo, in quanto egli teorizza che l'isterico «vive» della sua patologia. L'uomo si è dunque adattato alla sua malattia; e se perde la sua malattia, ha paura di perdere anche il suo bell'armadietto dei medicinali, il suo ritmo esistenziale, le sue abitudini, il suo stile, insomma se stesso.

Esiste dunque *una difesa della malattia che non ha nulla a che fare con la rimozione, bensì con il fatto che siamo la nostra storia personale; e che questa storia non è più pensabile senza le radici patologiche*. Può quindi accadere che quando la radice è estirpata l'uomo nella sua interezza, che per proteggerla si è attaccato a essa, sia anche lui sradicato e che dell'uomo non rimanga che l'involucro vuoto. Insomma, *operazione riuscita, identità morta*⁸.

Sorprendono in questo senso le precedenti affermazioni di Anders, le quali ad una prima lettura potrebbero sembrare più riconducibili ad uno psicanalista che al filosofo del pessimismo. Ad un lettore attento non può sfuggire che la preoccupazione del filosofo tedesco è quella di individuare i fattori secondo i quali la società stessa si auto-distrugge attraverso lo sviluppo della tecnica. La questione quindi non dev'essere rimossa, bensì impiegata nella riflessione e nella rifondazione del soggetto stesso. La dimensione della vita come normalizzazione di fronte alla malattia soffoca la potenzialità libertaria della patologia⁹.

3. LA VERITÀ DEL SOGGETTO SINTOMO E RIMOZIONE

La preoccupazione del filosofo di Breslavia per il futuro dell'umanità è dettata anche dal periodo storico in cui vive. Gli echi del nazismo si innestano nella sua riflessione e contribuiscono ad ammonire gli studenti americani durante le sue lezioni, colpevoli di essere portatori dei propri valori con ecces-

⁸ G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 61-62.

⁹ «La seconde, celle de Jacques Lacan, donne quant à elle le primat, et sans doute l'exclusive, à l'origine psychique du trouble, laissant suggérer une compréhension de la même formule comme une mise en scène, à nouveaux frais et selon des modalités inédites, d'un exercice différent de la liberté, indiquant toute la "potentialité libertaire" de la pathologie». J. Englebert, Englebert J., *Les pathologies de la liberté (ou la liberté des pathologies): La ballade de Germain*, Klēsis: Revue Philosophique, 51, 2021, p. 4.

siva ingenuità. Gli Stati Uniti non conoscono la guerra direttamente sotto i propri piedi, bensì la combattono nel vecchio continente, non hanno quella forma di angoscia che prova Anders quando ripercorre i luoghi della memoria nel 1966, un'angoscia che oltrepassa l'esistenza e diviene metafisica, intangibile. Tanto angosciata quanto potente è l'espressione secondo cui la Polonia è un'enorme fossa comune¹⁰.

Ecco quindi che lo sguardo si volge verso ciò che è il problema fondamentale della società occidentale dopo le guerre mondiali, ovvero la deliberata corsa verso l'esistenza libera obnubilando il fine morale che dovrebbe essere intrinsecamente dato nell'esistenza tecnica.

«Dal momento che volete smontare la rimozione, cioè il rimuovente e la sua azione rovinosa, dovete ammettere che (se l'espressione "fine morale" vi dice ancora qualcosa) il vostro fine morale consiste nella sola salute fisica».

«E?»

«E non avete mai pensato in quali mani grondanti di sangue è stata posta negli ultimi anni questa equazione di "sano" e "buono"?»

«Grondanti di sangue?»

«Certo. Nelle mani di Hitler»¹¹.

La preoccupazione di Anders è possibile comprenderla solamente a partire da quelli che sono i prodromi dell'esistenza umana. L'uomo nasce libero, e in quanto tale si riconosce nelle determinazioni che egli stesso si dà. La libertà ancorché sia un valore per la società occidentale, costituisce il luogo del patibolo. I termini "sano" e "buono" sono l'esempio più inequivocabile della possibile radicalità verso cui l'umanità può dirigersi.

Fu Freud a sdoganare l'idea secondo cui l'individuo nelle proprie azioni quotidiane esprime il nucleo più vero e intimo del soggetto (*Il sintomo è la verità del soggetto, l'espressione della sua particolarità irriducibile, non una banale disfunzione comportamentale o relazionale*[...])¹².

Gli atti mancati, i lapsus, il disfunzionamento comportamentale nascosto dell'incontro traumatico con il reale, manifestano ciò di più vero che il soggetto possa esprimere attraverso l'inconscio. Le manifestazioni dell'inconscio, perciò, esplicano l'essere dell'Io, il contenuto reale che viene negato inavvertitamente dall'Io stesso.

Tant'è che Freud stesso sostiene che «questo contenuto tenta di occultarsi ma non può fare a meno di tradirsi inavvertitamente in svariati modi»¹³.

¹⁰ In G. Anders, *Discesa all'Ade. Auschwitz e Breslavia, 1966*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, è possibile ritrovare un'angosciata memoria del viaggio attraverso i luoghi in cui il filosofo è cresciuto, il viaggio costituisce un vano tentativo di trovare conforto.

¹¹ G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 102.

¹² F. Lolli, *Günther Anders*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 10.

¹³ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, Universale scientifica Boringhieri, Torino 1971,

E ancora, tipico è il caso del lapsus verbale, esempio lapalissiano dell'insincerità del soggetto¹⁴, o dei sintomi che accompagnano la nevrosi, in piena conformità con la traumaticità che il soggetto reprime a sé e agli altri, tale da nascondere gli eventi traumatici che l'uomo sperimenta nel confronto con il mondo¹⁵.

La società occidentale impone all'Io le modalità di identificazione nella società stessa. L'uomo per Anders è a tutti gli effetti, utilizzando dei termini kantiani, un io trascendentale determinato a posteriori. Il soggetto è universalizzato con le stesse modalità conformemente ai diversi soggetti presenti in società. Per Anders quindi «è il mondo stesso che si occupa di identificare l'io prima che sia necessaria l'auto-identificazione. [...] l'uomo deve conformarsi e rispondere alla richiesta dell'identità che il mondo pone in lui»¹⁶.

L'immagine dell'occidente che ne esce dalle riflessioni del filosofo tedesco è sconvolgente; l'uomo è così riempito di libertà da esserne assolutamente privo. Ciò che più esprime l'essenza del soggetto nella sua relazionalità con il mondo, l'atto mancante e mancato, è inibizione dell'Io sociale, «*fattore di disturbo*». In *Amare, ieri*, viene espresso il concetto di come l'idea di repressione non dev'essere totalitaria per definizione, bensì essa può mostrarsi come assoluta mancanza di riflessione, assenza di identificazione dei ruoli.

Li prendete in considerazione come fattori di disturbo. Come "inibitori" che si smontano, per liberare la cosa stessa. Ciò che l'analisi "tratta" (nel doppio senso di teoria e prassi), non è mai il ruolo del sesso nella società; solo il ruolo della società nel sesso: la sua storia sabotatrice, che ha dato in prestito la sua biografia alla libido. In quanto per essa la storia è storia delle inibizioni *istintuali*¹⁷.

Comincia ad esplicitarsi in modo perspicuo che l'uomo nasce assolutamente libero nella sua esistenza, tanto da esserlo nel modo più patologico. La

p. 92.

¹⁴ «In altri casi, ben più significativi, è l'autocritica, una opposizione interiore contro la propria asserzione, che costringe a commettere il lapsus verbale, anzi a sostituire ciò che si voleva dire con l'opposto. Allora si avverte con stupore che l'affermazione viene formulata con parole che ne annullano l'intenzione, mentre il lapsus verbale ne mette a nudo l'interna insincerità. Il lapsus verbale diventa qui un mezzo di espressione mimico, e sovente invero per esprimere quel che non si voleva dire, diventa cioè un mezzo per tradire sé stesso». S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, Universale scientifica Boringhieri, Torino 1971, p. 98.

¹⁵ P. Francesconi, *Il sintomo e le sue manifestazioni residue*, in *L'inconscio dopo Lacan, Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2012, pp. 107-108.

¹⁶ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 67-68.

¹⁷ G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 97.

questione che si pone è che se l'esistenza è patologica sin dalla sua genesi cadono gran parte delle teorie discriminatorie verso i concetti di diversità e disabilità. Se l'esistenza è, appunto, patologia, non vi può essere conformismo normalizzante e discriminante, in quanto il punto zero dell'uomo è la malattia. La riflessione di Anders ricorda la chiosa di Zeno Cosini secondo cui *la vita è inquinata alla radice*. Gli echi di sveviana memoria aiutano a comprendere che dopotutto la diversità è solamente una declinazione dell'esistenza. Tuttavia l'obiettivo non è stabilire l'esistenza come in sé e per sé malata.

La "malattia" sociale di cui gode l'essere umano, è solamente il riflesso antropologico delle condizioni che ineriscono all'uomo. Come già ricordato, la possibilità di determinazione di fronte all'esistenza costituisce l'infinita possibilità di scelta, tanto da non averne nessuna.

La libertà è psicotropa a tal punto da costituire l'equivalente delle sostanze alcaloidi, come la morfina, fonte di trattamento del dolore; la libertà diviene una cura palliativa, Anders insiste sul fatto che «Tuttavia, egli [l'uomo] tocca il massimo del patologico sino a che rimane nel puramente teorico, sin tanto che non realizza la sua libertà nella pratica, nella costituzione del suo mondo»¹⁸.

4. LA LIBERTÀ DELLA TECNICA

L'uomo è per sua essenza pratico, non vi è possibilità di oltre-passamento della dimensione ontologica umana come *ποίησις* (*poiesis*) e *πρᾶξις* (*praxis*). L'uomo agisce in quanto produttore di oggetti utili ad un fine, utili alla propria sopravvivenza, secondo quella tradizione che da Platone in poi pone l'uomo «nudo, scalzo, scoperto e inerme (321C)»¹⁹, e che sopperisce all'assoluta inadeguatezza attraverso la creazione di strumenti tecnici. L'essere umano si presenta nella sua dimensione produttiva come portatore di assoluta artificiosità e artificialità, tanto da non conoscere la naturalità se non nel giardino dell'Eden. Non a caso nella Genesi (3, 22) Dio considera l'uomo *uno di noi* fintantoché non stende la mano. Lo stendersi della mano è l'azione rovinosa scaturigine dell'eterna dannazione umana²⁰. Dannato e condannato alla storia. Il movimento della mano, quindi, riprenderebbe a tutto tondo la famosa espressione goethiana del Faust secondo la quale «in

¹⁸ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 46.

¹⁹ Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2001, p. 819.

²⁰ Genesi 3, 22 (Poi l'Eterno Iddio disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi, quanto alla conoscenza del bene e del male. Guardiamo che egli non stenda la mano e prenda anche del frutto dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre»).

principio era l'azione». Lo stendersi è azione, è movimento della mano che dal proprio corpo tende all'albero, tende ad un fine. Senza lo stendersi della mano l'uomo non avrebbe dato adito alla punizione divina della fatica e del lavoro, il quale è fonte di assoluto orientamento dello sviluppo tecnico per attenuare le prostrazioni umane alla terra.

Grigenti sottolinea la straordinaria riflessione di Ernst Kapp secondo cui la mano è archetipo della strumentalità.²¹ La comunanza della tradizione greca-cristiana mostra come la tecnica sia connaturata all'esistenza umana. La tecnica rappresenta l'assoluta libertà di defilarsi dalla dipendenza dal mondo.

Grazie all'invenzione egli oltrepassa il mondo che gli si presenta e gli si offre. In quanto artefice, è indipendente dalla realtà del mondo ed è libero davanti a esso, sì che la determinazione "essere sempre dentro" non è sufficiente nemmeno più a titolo di caratteristica formale. Il problema della libertà, ecco il motivo fondamentale e inespresso, ma che risuona dietro il cosiddetto problema del mondo esterno. Che significa questa libertà? Di primo acchito niente di trascendentale; niente di morale. E nel corso del presente intervento, non assumerà tale significazione. Essa esprime il fatto dell'individuazione o piuttosto della "dividuazione"; il fatto che un essere determinato (l'uomo) possiede il suo essere in una maniera relativamente autonoma e alquanto speciale, slegato dall'essere inteso come Tutto²².

L'uomo vive la propria esistenza in quanto libero perché è artefice della propria indipendenza da ciò che lo circonda. Anders sottolinea come in principio non vi sia nulla di morale nel concetto di libertà, essa è solamente espressione dell'esistere umano nel mondo. Esistere per l'uomo significa affrancarsi nella sua esistenza da ciò che già esiste. Si badi bene la profonda intuizione di Anders, il quale riesce a cogliere brillantemente la natura del concetto di libertà. La moralità inerisce alla libertà solamente quando l'uomo tende la mano per sopravvivere nel mondo. Non a caso nel passo della Genesi presentato precedentemente il male è esattamente l'essere libero di cogliere la mela dall'albero; la libertà è libertà di non cogliere la mela, e non libertà di coglierla, assume perciò una connotazione negativa, e quindi di restrizione, essere-liberi-di-non-fare.

Tornando al pensatore tedesco, la libertà si macchia necessariamente del carattere umano in quanto antropologicamente l'uomo si trova in una posizione di svantaggio naturale. Anders è uno dei precursori di quell'antropologia novecentesca che vede l'uomo come un essere non de-

²¹ F. Grigenti, *La macchina e il pensiero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, pp. 87-101.

²² G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 28-29.

terminato a priori per vivere nel mondo. Tant'è che nel 1950 quando rientra in Europa si stupisce della celebrità acquisita da Gehlen per delle teorie su cui Anders stesso aveva già avuto modo di porre l'attenzione durante i suoi corsi.

L'uomo occupa una posizione particolare nel mondo, non può essere considerato un animale al pari degli altri, in quanto è dotato di caratteristiche sconosciute agli animali, e dall'altro diviene assolutamente dipendente da ciò che realizza per affrancarsi dalla dipendenza del mondo. Per riprendere un'espressione di Nietzsche è «un cavo teso tra la bestia e il superuomo»²³. E ancora vi è coincidenza tra l'idea andersiana dell'uomo come privo di materia a priori e quella gehleniana come «das noch nicht festgestellte Tier» (l'animale non ancora definito)²⁴. Questa condizione più specifica, e soprattutto peculiare della specie umana, secondo Anders è una condizione di piena libertà di poter reinventare il mondo, in modo da poter determinare a posteriori il proprio essere.

Ecco quindi che entra in gioco la libertà della tecnica. La libertà della tecnica non consiste in una libertà intrinseca della tecnica, e quindi in una proprietà o caratteristica di questa; la tecnica non ha potenzialità libertarie, bensì per Anders è la libertà di poterla esercitare. L'uomo è libero di sopravvivere nel mondo con la tecnica, di determinare la propria sopravvivenza coercitivamente a partire dalla tecnica, come se il destino dell'uomo fosse ineluttabilmente legato all'utilizzo di una strumentazione che egli stesso produce e di cui non può farne a meno. Come scrive Gehlen, «per reale necessità»²⁵.

La nozione di libertà ha un duplice significato. Innanzitutto, essa significa qualcosa per colui che è libero; è una possibilità determinata dell'essere. D'altra parte, essa dice qualcosa sulla realtà, rispetto alla quale l'essere libero è affrancato²⁶.

L'uomo si determina attraverso la propria «apertura al mondo», in virtù della sua mancata specializzazione in quanto «difetta della condizione di potersi conservare in vita»²⁷. Per Anders, tanto quanto per Gehlen, la conserva-

²³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 8.

²⁴ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 36-58. Per approfondire la questione della non-specializzazione vd. M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano 2001, pp. 58-66.

²⁵ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 43.

²⁶ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 29-30.

²⁷ A. Gehlen *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 63.

zione dell'uomo passa necessariamente dallo sviluppo di strumenti tecnici e da forme di modificazione del mondo.

L'uomo a differenza degli animali non ha ambienti, milieu in cui ha la possibilità di adattarsi. Lo iato tra Anders e Gehlen si consuma però, a partire da questo punto. «Esso [l'uomo] può essere tutto, perché è estraneo e contingente tanto rispetto a se stesso quanto rispetto ad ogni altra parte del mondo»²⁸; l'alienazione rispetto al mondo causa un'obbligatorietà tale da doversi spingere innanzitutto nella creazione del mondo, e in seguito nel confronto con sé stessi in rapporto al mondo. Il risultato perciò diviene drammatico, perché l'uomo nel rapportarsi con il mondo viene attanagliato dalla vergogna, e quest'ultima è foriera della possibilità «che incontri me stesso nella libertà dell'esperienza di me – ma in quanto non-libero»²⁹. Non vi è esperienza dell'uomo se non nella propria esistenza tecnica³⁰.

Infatti, se Gehlen si limita a sostenere che l'uomo è l'essere precario con possibilità di fallire, nient'altro che soggetto al rischio, Anders avvisa che la strada dell'uomo sia l'autodistruzione sotto l'egida dell'apocalisse nucleare.

5. L'ESISTENZA NELLA POSTERIORITÀ

L'esistenza umana è protesa al futuro, in quanto l'uomo nella sua relazione con il mondo si rapporta dirigendosi sempre verso ciò che è lontano, in una temporalità che si esplica nel futuro e non nell'immediato presente³¹. Aggiunge Gehlen che ciò rappresenta la differenza più propria che caratterizza il confronto dell'uomo con l'animale. A ciò Anders aggiunge che «la domanda dell'animale e l'offerta del mondo coincidono»³². In modo antitetico l'uomo ha connaturata, sin dal principio, l'idea secondo la quale l'offerta del mondo viene plasmata a partire dalla propria azione tecnica-strumentale. L'uomo, sebbene sia privo di materia a priori, presenta in sé la possibilità di

²⁸ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 45.

²⁹ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 49. A ciò si aggiunge tutta la trattazione di Anders riguardante la vergogna prometeica in G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

³⁰ «If shame, inhibition and scruple put us in touch with the body and our acts, technology, as Anders powerfully illustrates, has a tendency to put us out of touch with our own limitations. As such, technology enables us to do things that we could not do without its help, not only because it amplifies our physical and cognitive power and supplements our body with artificial organs, but also because it amplifies our emotional detachment». In C. J. Müller, *Prometheanism. Technology, Digital culture and Human Obsolescence*, Rowman & Littlefield London, New York 2016, p. 101.

³¹ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 59.

³² G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 26.

determinarsi nell'*a posteriori*. All'essenza umana inerisce un'unica peculiarità, paradossale per quanto significativa, quella dell'*a posteriori*; la paradossalità consiste nel pensare l'essenza, la quale è già predisposta *a priori*, come possibilità di esplicarsi nel futuro in virtù dell'indeterminatezza.

L'a posteriori è un carattere *a priori* dell'uomo; l'elemento di *posteriorità* appartenente alle esperienze *a posteriori* è incluso *a priori* nell'essenza dell'uomo. In virtù del suo essere, l'uomo può avere e avrà, nel corso della sua vita, dei rapporti col mondo, tutti segnati dal marchio dell'*a posteriori*. Li "avrà" – il futuro non deve prestarsi a malintesi, purché in via preliminare si intenda l'uomo come un essere essenzialmente temporale e in possesso di un avvenire. Questo avvenire, come tale, appartiene *a priori* all'uomo, al di là dell'indeterminazione degli eventi che verranno a riempirlo. L'uomo non prevede i materiali determinati rispetto ai quali è libero, ma ha il presentimento di andare incontro all'insaputo³³.

Questa tendenza dell'uomo a protrarsi verso l'avvenire lo rende tale da essere accostato da Gehlen a Prometeo, appunto come novello Prometeo, mentre da Anders come l'odierno Prometeo³⁴. Secondo il famoso mito greco Prometeo avrebbe rubato la sapienza tecnica e il fuoco ad Efeso e ad Atena per donarli all'uomo. Ἐπιμηθεύς (imprevidente), fratello di Prometeo, dopo aver ricevuto l'incarico di distribuire le facoltà e averle assegnate si accorge di aver lasciato l'uomo privo di ogni possibilità di sopravvivere. Epimeteo, infatti, persuase il fratello Προμηθεύς (colui che vede prima) a lasciarlo distribuire in solitaria le facoltà («Quando avrò finito la distribuzione – soggiunse – tu verrai a vedere» (320D)³⁵). L'uomo, scrive Platone, attraverso «la sapienza tecnica divenne partecipe di sorte divina, parente degli dèi (τον θεον συγγενεια)» (322A)³⁶. È emblematica l'espressione che accomuna l'uomo agli dèi. Gli uomini attraverso la sapienza tecnica hanno l'opportunità di sopravvivere e affrancarsi rispetto agli esseri viventi, ognuno dotato di una diversa facoltà.

Sempre Anders torna sul tema dell'indipendenza dell'uomo dal mondo. A contatto con ciò che lo circonda avviene quella «fantasmatizzazione dell'azione»³⁷ per cui vi è già immaginazione e previsione dell'atto che si

³³ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 30.

³⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, vers. ebook, p. 34.

³⁵ Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2001, p. 818.

³⁶ Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2001, p. 819.

³⁷ F. Valagussa *Concetti di pietra. Heidegger, Severino e la questione della tecnica*, in *La Filosofia Futura Rivista semestrale di filosofia teoretica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022, p. 120.

andrà a compiere. Vi è insomma libertà di prevenire l'operazione stessa che si vuole mettere in atto per determinare la propria volontà tecnica sul mondo.

Se l'uomo è capace di separare, col pensiero, l'esistenza dall'essenza, vale a dire se può formarsi idee e astrazioni, è perché la sua esistenza è indipendente e libera rispetto all'esistenza o alla non-esistenza di un oggetto determinato; [...] la libertà è la condizione dell'intenzione diretta sulle essenze, la condizione dell'astrazione³⁸.

Anders evidenzia che il determinarsi dell'idea è possibile soltanto previa separazione del pensiero dalla prassi. L'ineguagliabile capacità umana consiste in quella specificità ontologica e semantica di separare ciò che è da ciò che sarà. L'esistere è nel modo più assoluto eterogeneo rispetto all'essenza, è rappresentazione astratta dell'idea che si pone come essenza nella concretezza.

Il filosofo tedesco ci viene in soccorso esplicitando ancor meglio il concetto su cui ci stiamo soffermando.

Comprendere positivamente l'assenza, dare un senso positivo al Nulla, formare un'immagine, tutto ciò è possibile solo laddove un oggetto determinato smetta di giocare il ruolo della condizione *a priori* dell'esistenza del soggetto, e dove il soggetto sappia realizzare effettivamente ciò che non è. Detto altrimenti, la comprensione dell'assenza presuppone la prospettiva della libertà umana, dove l'uomo, divorato dalle sue impossibili esigenze di un mondo che non si offre da sé, è *obbligato* a costruirla³⁹.

La separazione di esistenza ed essenza fa sì che vi sia un irrecuperabile iato tra il Nulla e l'Essere. Il Nulla viene colto positivamente dall'uomo, come possibilità che si presenta in quanto estremamente possibile. Il Nulla viene quindi compreso come assenza di esistenza, la quale dev'essere liberamente pensata e realizzata in virtù della possibile realizzazione dell'essenza. Il dramma si compie se si considera la possibilità di astrarre infinitamente la possibilità di esistenza data dall'incondizionata esigenza della libertà.

L'*astrazione* – vale a dire, la libertà di fronte al mondo, il fatto di essere tagliato per la generalità e l'indeterminato, il ritiro dal mondo, la pratica e la trasformazione di questo mondo – è la categoria antropologica fondamentale,

³⁸ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 34-35.

³⁹ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 35.

che rivela la condizione metafisica dell'uomo e, insieme, il suo λόγος, la sua produttività, la sua interiorità, il suo libero arbitrio, la sua storicità⁴⁰.

Si comprende meglio il motivo per cui Anders pone la categoria dell'*a posteriorità* nell'esperienza che l'uomo ha a priori del mondo. L'astrazione si manifesta successivamente all'esperienza dell'uomo della propria condizione. Vi è quindi un passaggio ontologico secondo cui si passa dalla *man-canza* antropologica, attraverso l'astrazione, alla *progettazione* finalizzata alla costruzione di un oggetto tecnico o tecnologico. Non a caso la produzione e l'utilizzo di un oggetto comprendono proprio la manipolazione attraverso la mano, che Anders in *Amare, ieri*⁴¹ assimila all'uomo come tratto unico, in quanto costitutivo dell'uomo come homo faber; ma ancor di più quest'ultimo costituisce il leitmotiv della sua opera principale, *L'uomo è antiquato*⁴².

Già la Arendt, le cui influenze andersiane sono ben note, ci ricorda come vi sia un mutamento dalla dimensione esplorativa ad una dimensione creativa⁴³.

La dimensione creativa si assimila alla tecnologia, tanto quanto l'esplorazione coincide con la progettazione di uno strumento.

⁴⁰ Ivi, p. 41.

⁴¹ «Noi stessi non siamo consapevoli di quale straordinaria artificialità ci sia nello spingere il corpo verso l'alto e, restando «impennati», fare del basso l'anteriore, dell'anteriore l'alto, del posteriore il basso. Certo, l'antropologia ha da sempre considerato tutto questo come «differenza specifica» dell'essere umano; ma la stazione eretta è appunto molto di più: qualcosa di così fondamentale che da essa può semplicemente essere colto *l'umano nella sua interezza*. (Il che non significa che «con essa tutto possa essere spiegato»; che l'uomo si sollevi, è già di per sé «un'azione», non soltanto un «fatto fisiologico»). È la spiegazione di tutto. Innanzitutto è affrancamento dal suolo. Quindi: affrancamento di un organo (dell'arto anteriore) da una funzione specifica; ma non affrancamento per una nuova funzione specifica (che corrisponda alla trasformazione della funzione-pinna in funzione-piede); bensì affrancamento *per tutto il possibile*-, per il tutto e per il possibile. *La mano* è ora sospesa «in libertà», libera per la manipolazione del mondo-, ossia: libera per la *com-prensione* degli oggetti; dunque: libera per la *presa*-, libera di *trattenere* gli oggetti, di identificarli nel tempo, dunque di *custodirli*, dunque di *possederli*, di *utilizzarli*; senza *esaurirli* immediatamente in modo bestiale; libera di *fabbricare*; dunque: libera per *l'idea*. Perché cos'altro è "l'idea" se non l'immagine ideale di ciò che si fabbrica? - Quindi: in un solo colpo d'occhio la stazione eretta si propone come l'essere- *homo faber* e come spirito. I tratti distintivi umani che insensatamente furono considerati in modo separato, si disvelano essere un tratto distintivo unico. La conseguenza più importante della stazione eretta è dunque *la libertà della mano*. Senza questa libertà, che determina l'intera umanità dell'essere umano (cioè il suo rapportarsi al mondo, che consiste nel "manipolare"), anche *l'amore dell'uomo*, non importa se pensiamo alla mano che conforta o a quella che seduce, *non sarebbe mai umano*». G. Anders, *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 107-108.

⁴² G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, vers. ebook, pp. 33-35, 199. Anche in G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, i riferimenti sono molteplici.

⁴³ A. S. Caridi, *Apocalisse senza regno. La catastrofe come cifra del pensiero di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, 2014, pp. 20-21.

La tecnologia estrinseca il fine della mancanza e della progettazione. Mancanza e progettazione non avrebbero senso di esistere senza la compiutezza finale. La mancanza non risulterebbe essere altro che forma in atto senza possibilità di potenziale, il progetto invece rimarrebbe potenziale inespresso con un fine intrinseco mai estrinsecato.

L'estrinsecazione del fine nel suo applicarsi fa sì che l'uomo possa tornare a quella dimensione di "lattante indifeso" di cui parla Freud nel *Disagio della civiltà*⁴⁴. L'uomo in quanto lattante indifeso fa esperienza della propria insignificanza attraverso la contingenza.

L'uomo fa esperienza di sé come qualcosa di *contingente*, come qualunque, come "proprio io" (che non si è scelto); come uomo che è precisamente così come è (per quanto possa essere tutt'altro); come proveniente da un'origine di cui non risponde e con la quale deve tuttavia identificarsi; come "qui" e come "ora". Questo paradosso fondamentale dell'appartenenza reciproca della libertà e della contingenza, questo paradosso che è un'impostura, il dono fatale della libertà, si chiarisce come segue. Essere libero significa: essere straniero; non essere legato a niente di preciso, non essere tagliato per niente di preciso; trovarsi nell'orizzonte del qualunque; in una postura tale per cui il qualunque può *anche* essere incontrato in altri qualunque⁴⁵.

Fare esperienza del "proprio io" significa ricadere nell'assunto heideggeriano del non-sentirsi a-casa-propria, nello spaesamento angoscioso del non riconoscersi se non come straniero, se non come essere di "troppo" dilaniato dall'*Unheimlichkeit*⁴⁶.

5. CONCLUSIONE

In conclusione è bene notare che Anders si situa esattamente in quella tradizione che vede la libertà con dei limiti e vincoli. Infatti, proprio come ricorda Jaspers, non vi è libertà totale⁴⁷.

La presunzione dell'assoluta libertà ha portato negli ultimi anni a quella «discrepanza tra herstellen e vorstellen, tra la sfera del fare e del produrre da un lato e la sfera del rappresentare e dell'immaginare dall'altro»⁴⁸.

⁴⁴ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Einaudi, 2010, p. 227.

⁴⁵ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 43-44.

⁴⁶ È possibile ritrovare ottimi spunti sulla trattazione dell'estraneità in M. Latini, *Il mondo dell'altro ieri. Le "Note per la letteratura" di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, 2014, pp. 183-200.

⁴⁷ F. Miano, *Responsabilità*, Guida editori, Napoli 2010, p. 47.

⁴⁸ S. Maletta, *Anders, Arendt e la soggettività dissidente. Una prospettiva sulla filosofia sociale*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, Trieste 2014, p. 46.

Da qui nasce l'incapacità da parte dell'uomo di restare al passo con i propri artefatti tecnologici; e per dirla con Anders, ormai l'uomo è antiquato. Il fare è già oltre la possibile immaginazione degli effetti futuri, proprio in virtù di quell'antropologica inadeguatezza umana, secondo la quale l'uomo riesce a vedere nient'altro che ad un palmo della propria mano. Il dislivello è divenuto tale da non poter far collidere la capacità umana con l'orizzonte tecnologico⁴⁹; qualsiasi creazione tecnologica, vedi ad esempio l'AI, si presenta con immense possibilità sconosciute.

Ad oggi per Anders non vi è dubbio che il compito rimane quello di superare il famoso dislivello, per «non restare indietro a noi stessi»⁵⁰.

Così, l'uomo vuole essere ora e sempre. Tenta, cioè, di immortalarsi nel tempo, così come si affannava a glorificarsi nello spazio; tenta di negare ulteriormente la contingenza dell'ora al quale si è trovato abbandonato. E si sforza di costruire il suo essere autentico sotto la forma di una statua permanente, nella Memoria e nella Fama, rispetto alla quale la sua forma attuale e incompleta è come il fenomeno in relazione all'Idea. Di questa statua gloriosa egli non è che la copia infedele e temporale; ed ecco il paradosso: più la sua gloria aumenta, meno «lui stesso» sembra avere a che fare con la sua statua; questa ha usurpato il suo nome; ed è tale statua che raccoglierà la gloria al posto dell'uomo, molto a lungo, anche dopo la morte; schiacciato e abbattuto, eccolo invidioso del suo grande nome. Non è un caso che abbiamo voluto intitolare ciò che precede «patologia della libertà»⁵¹.

BIBLIOGRAFIA

- Anders G., *Brevi scritti sulla fine dell'uomo*, Asterios Editore, Trieste 2016.
 Anders G., *Amare, ieri*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
 Anders G., *Discesa all'Ade. Auschwitz e Breslavia, 1966*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
 Anders G., *L'uomo è antiquato vol. I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, vers. ebook.
 Anders G., *L'uomo è antiquato vol. II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, vers. ebook.

⁴⁹ «This Promethean slope has multiple dimensions: it constitutes a gap between our capacity for production and our capacity to imagine the consequences of our products; it also signifies an incongruity between our proficiency in using technological products and our ability to emotionally relate to technologically mediated acts». E. Schwarz, *Günther Anders in Silicon Valley: Artificial intelligence and moral atrophy*, Thesis Eleven Vol. 153 (1), 2019, p. 11.

⁵⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. I, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, vers. ebook, p. 298.

⁵¹ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 56.

- Anders G., *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, a cura di Clemente L. F. e Lolli F., Orthotes, Napoli-Salerno 2015.
- Caridi A. S., *Apocalisse senza regno. La catastrofe come cifra del pensiero di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, 2014.
- Di Ciaccia A., Recalcati, M., *Jacques Lacan, Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Mondadori, Milano 2000.
- Englebert J., *Les pathologies de la liberté (ou la liberté des pathologies): La ballade de Germain*, «Klêsis: Revue Philosophique», 51, 2021, pp. 1-15.
- Francesconi P., *Il sintomo e le sue manifestazioni residue*, in *L'inconscio dopo Lacan, Il problema del soggetto contemporaneo tra psicanalisi e filosofia*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2012, pp. 107-116.
- Freud S., *Il disagio della civiltà*. Einaudi, 2010.
- Freud S., *Psicopatologia della vita quotidiana*, Universale scientifica Boringhieri, Torino 1971.
- Genesi, vers. online <https://www.laparola.net/testo.php>
- Gehlen A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Grigenti F., *La macchina e il pensiero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.
- Lacan J., *Scritti Vol. I*, a cura di Contri G. B., Fabbri Editore Milano 2007.
- Lacan J., *Scritti Vol. II*, a cura di Contri G. B., Fabbri Editore, Milano 2007.
- Latini M., *Il mondo dell'altro ieri. Le "Note per la letteratura" di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, 2014.
- Latini M., *Un'estetica dell'esagerazione. Sulla filosofia di Günther Anders*, Jouvence, Milano 2019.
- Lolli F., *Günther Anders*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.
- Maletta S., *Anders, Arendt e la soggettività dissidente. Una prospettiva sulla filosofia sociale*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, Asterios editore, 2014.
- Miano F., *Responsabilità*, Guida editori, Napoli 2010.
- Müller C. J., *Prometheanism. Technology, Digital culture and Human Obsolescence*, Rowman & Littlefield London, New York 2016.
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.
- Pansera M. T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano 2001.
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2001, pp. 262-311, 806-851.
- Schwarz E., *Günther Anders in Silicon Valley: Artificial intelligence and moral atrophy*, «Thesis Eleven», Vol. 153 (1), 2019, pp. 94-112.
- Valagussa F., *Concetti di pietra. Heidegger, Severino e la questione della tecnica*, in «La Filosofia Futura. Rivista semestrale di filosofia teoretica», Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022, pp. 119-133.



MUSICA E POLITICA. RIFLESSIONI SU UNA FECONDA RELAZIONE DIVENUTA ADULTERINA

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow
riccardo.campa@uj.edu.pl

ENGLISH TITLE: MUSIC AND POLITICS. REFLECTIONS ON A FRUITFUL
RELATION TURNED INTO AN ADULTERINE ONE

ABSTRACT

Arthur Lovejoy founded the history of ideas with the explicit intention of breaking disciplinary boundaries. The exasperated specialization imposed by the contemporary academic system sometimes prevents us from seeing links and relationships between ideas and activities that are essential for understanding the functioning of past societies. This article shows how having rigidly separated domains such as political science, economics, music, gymnastics, the military arts, and theology, and having created specialists who have little or no dialogue with each other, is an impediment to understanding cultures in which these domains were closely interrelated. In particular, we intend to highlight the strong link between music and politics, since it is at the origin of the nomocracy and democracy that we inherited from ancient Greek civilization.

KEYWORDS: Greek poleis, Armed dance, Oplite infantry, Democracy, History of ideas, Wind bands

1. L'EDUCAZIONE MUSICALE

Non serve uno studio sociologico per scoprire che le istituzioni politiche considerano la musica un fenomeno di minore importanza, nonostante rivesta un ruolo sociale tutt'altro che trascurabile. Nei parlamenti, raramente si parla di musica. Giornali e telegiornali riservano uno spazio marginale alla musica e agli spettacoli in genere. Politica, economia e cronaca si contendono le prime pagine dei quotidiani e i contenuti dei dibattiti televisivi. Se c'è tempo e spazio, solo in seconda battuta si dedica qualche parola e immagine alla musica. Tra l'altro, la musica è invariabilmente presentata secondo il pa-

radigma del rapporto divo-pubblico. Da una parte c'è il grande direttore d'orchestra, la famosa cantante lirica o il leggendario gruppo rock, dall'altra il pubblico chiamato a fruire dei prodotti artistici e ad acclamare i divi. Manca quasi del tutto la dimensione collettiva, comunitaria della musica e delle arti performative in genere. La banda musicale da giro esula completamente dal paradigma relazionale divo-pubblico ed è perciò quasi invisibile nei media. Eppure, la banda svolge una funzione sociale importante che va ben oltre l'esecuzione di marce nelle sagre di paese o in occasione delle festività religiose.

Non più confortante è la situazione dell'educazione musicale nella scuola pubblica. Anche in questo caso, non c'è bisogno di uno studio sociologico per riconoscere che la musica è la cenerentola dei programmi scolastici. È spesso trattata come una specialità ausiliaria che fa da contorno a insegnamenti ritenuti più importanti, come la lingua nazionale, la letteratura, la matematica e le scienze naturali. In Italia, il primo contatto da parte degli scolari con uno strumento musicale – il famigerato flauto dolce di plastica – avviene alle medie inferiori. Poi, più nulla. Per continuare l'apprendimento della musica durante le scuole superiori, gli amanti della musica devono ricorrere a scuole private, lezioni individuali e autoapprendimento.

Questa situazione appare quanto più disarmante se, addentrandoci nello studio della filosofia politica, scopriamo che nella *Repubblica* di Platone la musica era ritenuta la base del percorso educativo di ogni libero cittadino. Idealmente, non si poteva ambire a diventare cittadini rispettati, né tantomeno governanti, se non si conosceva la musica. L'ideale della Politeia rifletteva una diversa concezione della musica nella Grecia delle poleis. Naturalmente, va precisato che il concetto greco-antico di "musica" era più ampio di quello odierno. Oltre al canto, la danza e la musica strumentale, il concetto includeva anche "leggere, scrivere e far di conto", che rimangono la base della nostra educazione elementare. Per farci un'idea più precisa di che cosa significasse la parola "musica" in Grecia, dobbiamo guardare all'etimologia. Nel termine μουσική (musikè) è sottinteso il termine τέχνη (téchne), ossia arte, nel senso di perizia, capacità di fare, di operare. Sicché, il termine significa letteralmente "arte delle muse". È alle muse e alla loro specializzazione che dobbiamo allora guardare per farci un'idea più precisa dell'educazione musicale. Sappiamo che, nella religione greca, le muse erano invitate alle feste degli dèi e degli eroi. La loro funzione principale era allietare i convitati con canti e danze. Tuttavia, i canti potevano essere di natura diversa. Per comodità, riportiamo in modo didascalico l'elenco delle muse e delle relative arti: Clio (canto epico, storia), Euterpe (musica e poesia lirica), Talia (commedia), Melpomene (tragedia), Tersicore (danza e lirica corale), Erato (poesia amorosa, canto corale, mimica), Polimnia (danza rituale, canto sacro), Urania (astronomia, geometria, epica didascalica), Calliope (elegia, poesia epica).

Per quanto il concetto fosse più ampio di quello odierno, le figlie di Zeus

e Mnemosyne (memoria) avevano comunque la funzione di aiutare a memorizzare le “cose divine”, i fatti importanti del passato, del presente e del futuro, con *canti, danze, musiche e poesie*, ovvero con arti che conservano un legame forte con la musica modernamente intesa. La dimensione religiosa dell’arte è, però, soltanto una parte della storia. Altri aspetti interessanti emergono, quando si guarda alla musica attraverso il prisma della filosofia politica.

2. PERCHÉ NON C’È POLITICA NOBILE SENZA MUSICA

Abbiamo accennato al fatto che la lezione che apprendiamo dalla Grecia antica è che non c’è politica degna di questo nome senza educazione musicale. Entriamo nei dettagli della questione. Tra i padri nobili della nomocrazia (governo delle leggi) e della democrazia (governo del popolo), sistemi che sono stati perfezionati nel tempo ma le cui radici greche sono innegabili, si annoverano – in ordine cronologico di apparizione – Solone, Clistene, Elfiate e Pericle. Lo sguardo è dunque tutto rivolto a politici ateniesi, ma vale forse la pena di ricordare che Atene è soltanto la più famosa delle democrazie antiche, non necessariamente la prima in ordine di tempo¹.

Per quanto riguarda Atene, l’arconte Solone, oltre ad allargare la partecipazione al governo della città ad altre classi sociali, seppur sempre in rapporto al reddito, istituisce l’educazione obbligatoria per tutti i ragazzi. Nel *Critone*, Platone (per bocca di Socrate) ci informa che i figli degli ateniesi sono educati innanzitutto nella musica e nella ginnastica².

Se ci spostiamo a Crotone, in un tempo di poco posteriore, troviamo un’altra figura fondamentale nella storia della Grecia e non solo. Il riferimento è a Pitagora, che qui ci interessa non nella veste di inventore del termine “filosofia”, né di presunto scopritore del teorema eponimo e nemmeno di guida religiosa³, ma di teorico della musica e leader politico. Giamblico racconta che Pitagora soggiornò ventidue anni in Egitto. Quando il re persiano Cambise conquistò la terra dei faraoni, diventando faraone egli stesso, il filosofo greco fu deportato a Babilonia, altro regno sotto il dominio dell’achemenide. In Oriente, «frequentò molto volentieri i Magi, che lo accolsero con la stessa disposizione d’animo: venne istruito nelle cose della lo-

¹ E. W. Robinson, *The First Democracies. Early Popular Government Outside Athens*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997.

² Gino Giardini, nella relativa nota, conferma che «per disposizione di Solone, così vuole la tradizione, il padre doveva affidare il proprio figlio al παιδοτρίβης per l’educazione fisica e al κθαριστής per l’apprendimento della musica e della poesia». Cfr. Platone, *Critone*, in Id., *Tutte le opere*, Newton, Roma 2013, nota 17.

³ Pitagora era considerato dai suoi discepoli il figlio del dio Apollo, protettore delle Muse, e di Partenide (letteralmente: la Vergine), anche se cresciuto da padre umano, Mnemarco, del resto devoto ad Apollo. Pitagora, essendo sapiente nelle arti magiche, faceva miracoli e guariva gli infermi. Cfr. Giamblico, *Vita pitagorica*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 5.

ro religione, apprese il perfetto culto degli dèi e raggiunse, presso di quelli, i fastigi della conoscenza dell'aritmetica, della musica e delle altre scienze»⁴. Sulle rive dell'Eufrate trascorse altri dodici anni, tornando nel mondo greco all'età di cinquantasei anni.

La musica appresa dai Magi diventò la base dell'insegnamento ai suoi discepoli. A proposito, sempre Giamblico racconta che, «credendo che la prima cura degli uomini dovesse cominciare dalla percezione sensibile – percezione di belle forme e figure, di bei ritmi e melodie – poneva per prima l'educazione musicale, per mezzo di determinati ritmi e melodie che curano l'indole e gli affetti umani, riconducendo all'originario equilibrio le facoltà dell'anima; inoltre escogitò dei mezzi per reprimere e guarire malattie fisiche e psichiche»⁵.

Capace di udire la musica delle sfere, cosa non concessa ai comuni mortali, Pitagora sviluppò la teoria musicale e la mise in pratica con canto e strumenti come la lira. Studiando gli intervalli anche da un punto di vista fisico e aritmetico, inventò i cosiddetti "adattamenti" e "trattamenti", ovvero «combinazioni musicali di genere diatonico, cromatico ed enarmonico»⁶.

I pitagorici, oltre a cantare e suonare insieme, per generare armonia nel gruppo, calmare le passioni o motivarsi al lavoro, si dedicavano anche all'educazione fisica. Scrive Giamblico: «Dopo tale occupazione, si volgevano alla cura del fisico: la maggior parte si ungevano e si allenavano nella corsa, mentre altri, in minor numero, si esercitavano nella lotta nei giardini e nei boschi, altri infine nell'uso dei manubri o nel pugilato umbratile, sforzandosi tutti di scegliere gli esercizi più adatti per irrobustire il corpo»⁷. Si narra che lo stesso Pitagora fosse campione olimpico di pugilato, anche se potrebbe trattarsi di un caso di omonimia.

Di nuovo, proprio come nell'Atene di Solone, i due pilastri dell'educazione sono la musica e la ginnastica. Si noti che, oggi, l'educazione fisica è l'altra cenerentola del sistema educativo, con un ruolo marginale nella scuola dell'obbligo e pressoché nullo all'università (perlomeno in Italia), a fronte di un ruolo ben più importante rivestito dallo sport agonistico e amatoriale nella società.

Per capire il motivo per cui i grandi riformatori politici dell'Antica Grecia mettevano l'educazione fisica e musicale al centro del progetto pedagogico, dobbiamo togliere queste discipline dall'isolamento cui le consegna l'iperspecialismo accademico. È proprio l'iperspecialismo che fa apparire adulterine relazioni che hanno invece radici profonde. Non pochi studiosi hanno già sottolineato l'importanza della ginnastica e della musica per la lo-

⁴ Giamblico, *Vita pitagorica*, cit., pp. 10-11.

⁵ Ivi, p. 32.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 51.

ro funzione terapeutica⁸ ed etica⁹. Sono medicine per il corpo e l'anima.

Noi vogliamo però aprire una finestra sulla loro dimensione squisitamente politica. Per cogliere quest'aspetto è essenziale tenere in considerazione che, a grandi linee, mentre oggi ci appare più nobile l'etica della politica, nel mondo greco era vero il contrario. L'etica riguarda il bene individuale, mentre la politica riguarda un bene più grande – il bene comune. Il bene dell'etica è certamente conseguito in una prospettiva relazionale, per esempio seguendo le regole d'oro e d'argento dell'etica della reciprocità. Si fa bene agli altri, facendo bene a se stessi, e viceversa. Tuttavia, quelle dell'etica sono norme, anche di natura prudenziale, che trovano sostegno nell'abitudine, nel costume (termine equivalente al greco "ethos"), o nel consiglio di persone sagge. Una persona egoista, irricognoscente, menzognera è immorale e dunque poco piacevole da frequentare, ma il suo comportamento non è criminale. La sanzione sociale che subisce è l'allontanamento, l'isolamento, la solitudine involontaria, non la carcerazione o la morte. La politica s'interessa invece di comportamenti ben più pericolosi socialmente, come il furto e l'omicidio, che debbono essere frenati con sanzioni pubbliche organizzate, per evitare che l'intero tessuto sociale si disgreghi. I trasgressori devono essere scoraggiati e puniti da un braccio armato della società, sulla base di leggi stabilite da un'autorità. La maggiore importanza della politica è dunque evidente, se guardiamo la questione da una prospettiva mondana.

Oggi, però, quando pronunciamo la parola "etica", ci pare di indicare simbolicamente qualcosa di più grande della "politica". La prima è per definizione pulita e nobile, mentre la seconda appare a molti sporca e meschina. A capovolgere la relazione ha provveduto il cristianesimo, svalutando la prospettiva mondana in favore di una visione trascendente e soteriologica, ossia ponendo al centro del discorso la salvezza dell'anima e del corpo individuali. Per un pagano era vitale salvare innanzitutto la polis, la comunità, perché la salvezza individuale dipendeva da quella collettiva. Per un cristiano era invece vitale salvare se stesso, perché in paradiso o all'inferno non vanno le nazioni, vanno gli individui. Le nazioni possono persino diventare un ostacolo alla salvezza, se impongono leggi e comportamenti diversi da quelli indicati dalle Sacre Scritture. Questa visione resta influente, in modo magari inconscio, anche nel nostro mondo secolarizzato. Forse non si pensa più in modo assiduo al premio o al castigo *post mortem*, ma si continua a pensare che la persona sia più importante della comunità politica.

Per comprendere l'importanza della ginnastica e della musica, dobbiamo allora capovolgere il paradigma, dobbiamo liberarci – almeno temporaneamente, quantomeno in funzione euristica – della nostra prospettiva cristiana

⁸ A. Provenza, *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Carocci editore, Roma 2016.

⁹ E. Rocconi, *Tra etica ed estetica: la musica nel pensiero di Platone e Aristotele*, in U. Eco (a cura di), *Antichità – La civiltà greca – Musica. Storia della civiltà europea*, Edizioni di Encyclomedia, 2014.

o post-cristiana e calarci nella realtà psicologica di un pagano antico. Siamo in un mondo in cui una parte notevole dell'economia si regge su guerre di razzia. Tra parentesi, più di un osservatore ha notato che il mondo non è per nulla cambiato e abbiamo semplicemente imparato a giustificare le guerre di razzia presentandole come iniziative in favore della giustizia e della democrazia, ma non vogliamo ora uscire dal seminato¹⁰.

L'economia del mondo antico era schiavistica. Gli schiavi e le terre coltivabili si acquisivano tramite guerre. I popoli del mondo antico erano costantemente in guerra tra loro, per impossessarsi di esseri umani, terra, animali e altri beni di consumo. Yvon Garlan riassume la situazione dicendo che «per un lungo periodo la pace è stata intesa in senso negativo, semplicemente come l'assenza della guerra», e aggiunge che «la guerra antica ha una realtà, un modo d'essere, una pratica e un tipo di condotta che coprono l'intera società»¹¹. Certamente, esistevano anche popoli più pacifici di altri, che preferivano i commerci ai saccheggi, o che colonizzavano terre poco o punto abitate, ma anche questi popoli dovevano coltivare con grande cura le arti militari per difendersi. Platone è un pacifista, ma nella *Repubblica* pone comprensibilmente la difesa militare della polis alla base del suo progetto politico. È anche vero che, perlomeno in Grecia, la situazione di *bellum omnium contra omnes* veniva sospesa in occasione delle Olimpiadi, per garantire la sicurezza di chi si metteva in viaggio per assistere ai giochi. Le stesse guerre erano, per lo più, condotte secondo regole che limitavano la distruzione delle risorse umane e naturali. Salvo eccezioni, lo scopo principale non era uccidere e distruggere, ma saccheggiare ed esercitare un dominio.

Arriviamo ora al punto chiave del nostro discorso. Musica e ginnastica erano importanti perché preparavano alla guerra. «Guerra» è dunque una parola chiave nell'economia del nostro discorso, se non altro perché «la guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi»¹². Con questa celebre frase, Karl von Clausewitz voleva dire che la guerra non è un gioco, è una cosa seria. La considerazione può essere trasferita a musica e ginnastica: non sono giochi, sono una cosa seria, sono strumenti per continuare la politica con altri mezzi.

Attraverso la musica e la ginnastica i bambini venivano preparati a diventare guerrieri abili e coraggiosi. Il fatto è piuttosto evidente per quanto riguarda l'educazione fisica. Basta guardare alle discipline olimpiche antiche (lotta, pugilato, corsa, lancio del giavellotto, lancio del disco, ecc.) per comprendere che gli sport altro non sono che tecniche di combattimento. L'importanza politica dell'educazione musicale richiede invece maggiori spiegazioni. Prima di procedere oltre, ci teniamo però a chiarire che lungi da

¹⁰ A proposito si legga: N. Chomsky, *Pirati e imperatori. Reagan, Bush I, Bush II: la guerra infinita al terrorismo*, Tropea, Milano 2004.

¹¹ Y. Garlan, *Guerra e società nel mondo antico*, il Mulino, Bologna 1985, p. 21.

¹² K. von Clausewitz, *Della guerra*, Mondadori, Milano 1970, p. 38.

noi è l'idea di trasformare questa riflessione in un'apologia della guerra. Il punto è un altro, ma dobbiamo arrivarci per gradi.

3. PERCHÉ NON C'È GUERRA RAGIONATA SENZA MUSICA

Dicevamo che la guerra era uno dei modi per assicurare la sussistenza economica alla propria comunità o preservarne la libertà. Tuttavia, non tutti i popoli combattevano allo stesso modo. I popoli antichi più civilizzati edificarono grandi regni e imperi perché combattevano in modo ragionato, utilizzando tattiche militari studiate a tavolino e apprese con lo studio e l'esercizio. Questo discorso vale in particolare per i popoli indoeuropei, come i Mitanni, gli Ittiti, i Persiani, i Greci e i Romani, che utilizzavano carri da guerra, cavalleria, macchine d'assedio e tattiche per la fanteria come la falange o la testudo. Tuttavia, è stata anche rinvenuta l'immagine di una falange su una stele sumerica: i soldati sono schierati in formazione e armati di lance, elmi e grandi scudi. Sappiamo poi che i Romani hanno appreso le loro tattiche di combattimento da altri popoli, inclusi i Fenici e gli Etruschi¹³. Inoltre, i Cinesi non erano secondi a nessuno nell'arte della guerra, Sun Tsu *docet*¹⁴.

Immaginiamo allora un'orda barbarica che si getti contro il nemico in modo caotico, urlando e brandendo armi, e si trovi di fronte un reparto militare bene organizzato, addestrato ed equipaggiato, i cui componenti individuali si muovono e agiscono armonicamente, come un corpo solo. L'esito della battaglia non è difficile da immaginare, quand'anche il numero sia dalla parte dell'orda. Su questo tema sono stati scritti interi trattati¹⁵.

Non è insomma un caso se la protettrice di Atene – «la Vergine che ci è signora», scrive Platone nelle *Leggi* –, ovvero Pallade Atena, oltre ad essere dea della sapienza è anche signora della guerra ragionata. Si differenzia così da Ares che è dio della guerra istintiva. Il simbolo *par excellence* della guerra ragionata è la fanteria oplitica, che in seguito evolverà nella falange macedone.

È dunque importante, innanzitutto, capire come avvenivano le battaglie

¹³ Come scrive Ateneo di Naucrati, i Romani «rispettavano le tradizioni, ma nello stesso tempo adottavano dai popoli sottomessi qualunque traccia di progresso vi trovassero... Per esempio, sconfissero i Greci con le stesse macchine e con gli stessi strumenti d'assedio, il cui uso avevano appreso da loro; batterono per mare i Cartaginesi grazie alle invenzioni che quelli avevano fatto nel campo della marineria. Dagli Etruschi, che muovevano all'attacco disposti in falange, adottarono il combattimento corpo a corpo; dai Sanniti impararono a usare lo scudo oblungo, dagli Iberi i giavellotti. Ogni novità tecnica acquisita dagli altri popoli venne opportunamente perfezionata. Imitarono in tutto per tutto la costituzione di Sparta, ma seppero custodirla meglio degli Spartani». Ateneo, *I deipnosophisti. I dotti a banchetto*, Vol. II, Libro VI, Salerno Editrice, Roma 2001, p. 649.

¹⁴ SunTsu, *L'arte della guerra*, Feltrinelli, Milano 2013.

¹⁵ V. D. Hanson, *L'arte occidentale della Guerra. Descrizione di una battaglia nella Grecia classica*, UTET, Torino 2017.

tra eserciti greci, nell'era classica oplitica, cioè dal VII al IV secolo a.C. Per fornirne una descrizione, ci affidiamo alla ricostruzione dello storico Giuseppe Cascarino: «La falange greca classica era composta da diverse file di combattenti a stretto contatto tra loro: almeno le prime due (i *protostàtai*), composte di solito dagli opliti più pesantemente armati, entravano direttamente in contatto con il nemico, mentre le file retrostanti, oltre a fornire eventuali rimpiazzati, contribuivano ad esercitare sulle prime una pressione fisica e morale»¹⁶.

I soldati greci erano armati con un grande scudo circolare del diametro di circa novanta centimetri, detto *àspis* o *hòplon*, che portavano con il braccio sinistro. Nella mano destra tenevano invece una lancia lunga poco più di due metri detta *dòru*. Sul capo portavano un elmo di bronzo, detto *krànos*, che proteggeva completamente il volto e il collo. Gli opliti indossavano anche schinieri di bronzo detti *knèmides* a protezione delle tibie e, talvolta, una corazza a protezione del petto detta *thòrax*. Le armi erano a spese dei cittadini e non tutti potevano permettersi la corazza.

«Al momento della battaglia il primo contatto tra gli schieramenti pesanti... avveniva di solito, anche se non necessariamente, di corsa (*dròmo* o *meta dròmou*) o comunque a passo sostenuto, sia per minimizzare il tempo in cui si poteva essere bersaglio del lancio di giavellotti e oggetti missili, sia per tentare di infrangere con l'impeto dell'urto lo schieramento nemico. Il tutto doveva avvenire possibilmente evitando di rompere o disarticolare la propria formazione»¹⁷.

In altre parole, ci si doveva muovere in sincrono e mantenere calma e sangue freddo, perché la rottura dello schieramento era una sciagura. Se si creava scompiglio tra le fila e si rimaneva isolati si veniva facilmente uccisi. Scudi grandi, armi lunghe e corazze erano più d'impiccio che d'aiuto negli scontri individuali. L'oplita isolato in fuga era un *dead man walking* – un uomo morto che cammina. Questo era vero a maggior ragione per i fanti macedoni, giacché utilizzavano lance lunghe fino a quattro metri e mezzo per concentrare venti punte di lancia dietro quattro scudi. Ci si doveva, in altre parole, salvare tutti insieme o perire individualmente. A falange schierata, l'esito della battaglia dipendeva più dalla compattezza della formazione che non dagli atti di eroismo individuale, che venivano perciò scoraggiati. «Il grande scudo aveva un ruolo fondamentale nel garantire la tenuta dell'intero schieramento, tanto che l'abbandono o la perdita dello scudo aveva un significato simbolico grave, equivalente ad un atto di vigliaccheria o di tradimento»¹⁸.

La fanteria poteva anche ritirarsi dopo lo scontro, ma doveva farlo sempre in modo ordinato. La cosiddetta *ènklima*, o fuga disordinata, si risolveva

¹⁶ G. Cascarino, *Tecnica della falange*, Il Cerchio, Rimini 2011, p. 11.

¹⁷ Ivi, p. 14.

¹⁸ Ivi, p. 16.

generalmente in gravissime perdite umane. Ed eccoci arrivati al punto. Come addestrare gli opliti per farli muovere in modo armonico sul campo di battaglia? Un'educazione che includesse la danza e la musica, oltre alla ginnastica, era la chiave del successo militare e dunque una garanzia di libertà politica.

Oggi si danza per lo più soli, nelle discoteche, o in coppia, nei balli di gala. Nella Grecia antica, come in altre civiltà del passato, si danzava prevalentemente in gruppo. E ancora oggi esistono balli tradizionali collettivi. Basti pensare al Sirtaki, il ballo reso celebre fuori dalla Grecia da Anthony Quinn nel film "Zorba il Greco" del 1964. Si immagini allora una danza simile, ma con i ballerini armati di tutto punto.

Le testimonianze storiche di strumenti musicali portati sul campo di battaglia per garantire compattezza alla falange non mancano. Valga innanzitutto il racconto di Tucidide: «A questo punto le armate avanzarono i primi passi; gli Argivi e gli alleati si spingevano avanti con il cuore in tumulto, fremendo: gli Spartani con fredda disciplina, al suono regolato di molti flautisti, come usa tra loro, non per devozione al dio, ma perché la marcia di avvicinamento proceda misurata e composta, a evitare lo scompiglio che suole nascere tra le file dei grandi eserciti nella fase di attacco»¹⁹.

Ugualmente, non mancano testimonianze di danza armata. Per esempio, era praticata dai Traci, popolo stanziato nei Balcani che Erodoto dice secondo solo agli Indiani per numero e potenza. Senofonte, che fu abile generale oltreché storico e filosofo, scrive che in occasione di un banchetto, «dopo fatte le libagioni e cantato il peana, si alzarono per primi alcuni traci, che danzarono armati al suono dei flauti, eseguendo con agilità salti prodigiosi e brandendo i loro coltellacci»²⁰.

Senofonte racconta anche che, allo stesso banchetto, Mantinei e Arcadi vollero subito dimostrare di non essere da meno: «Indossavano le armi più belle che avevano e avanzarono con passo cadenzato, mentre i flauti suonavano la cadenza militare, cantarono il peana ed eseguirono una carola simile a quella che si usa nelle processioni dirette al tempio d'un dio. A quella vista gli inviati dei Paflagoni espressero la loro meraviglia per il fatto che queste danze si eseguissero tutte con le armi addosso»²¹.

Sempre il generale filosofo chiarisce, parlando di Seute, re degli Odrisi, che non si utilizzavano solo flauti, ma anche strumenti percussivi per dettare il ritmo: «Entrò poi gente che recava, in luogo dei flauti, certi corni, simili a quelli che si usano per i segnali, e trombe di cuoio crudo, impiegate per battere il tempo, come si fa con l'arpa. Seute in persona si alzò e lanciò un grido di guerra, spiccando un balzo come se dovesse evitare un proiettile a lui di-

¹⁹ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Libro V, 70, Garzanti, Milano 2012.

²⁰ Senofonte, *Anabasi. Ciropedia*, Einaudi, Torino, 1962, p. 162.

²¹ Ivi, p. 163.

retto, con una leggerezza meravigliosa»²².

Non stupisce allora che, nei suoi scritti politici, Platone dedichi molte pagine alla musica e alla danza. Nonostante sia passato alla storia come il censore delle arti, per la sua selettività, ne ha comunque messe alcune al centro del percorso educativo. Nel Libro VII delle *Leggi*, dedicato alla formazione e all'educazione dei fanciulli, maschi e femmine, l'Ateniese – il personaggio che gli dà voce – spiega che «le discipline, per così dire, saranno di due specie, e dipenderanno dal loro uso: la ginnastica è in relazione al corpo; la musica alla forza d'animo. Vi sono poi due specie di ginnastica: la danza e la lotta»²³.

Platone spiega poi l'importanza della danza armata, essendo praticata anche dai Cureti o dai Dioscuri a Sparta. Aggiunge che non dovrebbe essere estranea allo spirito degli stessi Ateniesi, giacché «la vergine e signora [Atena], dilettandosi nel divertimento della danza, non ritenne di doversi divertire a mani vuote, ma ornata dell'intera armatura»²⁴. Sicché, «i bambini subito, e fino a quando non sia giunto per loro il tempo di andare in guerra, devono prendere parte alle processioni e ai cortei in onore di tutti gli dèi, sempre adornati di armi e di cavalli, e danzando e procedendo ora più rapidi, ora più lenti, nelle danze e nelle processioni...»²⁵.

La regola vale anche per le femmine. Devono essere educate nella musica, nella ginnastica e nelle arti militari, non meno dei maschi. «Quando sono ancora ragazze, esse devono esercitarsi in ogni specie di danza armata e di combattimento, quando diventano donne, devono conoscere le disposizioni tattiche, l'ordine delle schiere, il deporre e il riprendere le armi... se vi fosse mai la necessità di uscire in massa a combattere con tutto l'esercito...»²⁶. Dell'importanza in senso politico della musica e della ginnastica Platone parla anche nella *Repubblica*, il dialogo sullo stato ideale, e nel *Politico*, il dialogo sullo stato reale, ma il nostro richiamo al pensiero platonico può fermarsi qui²⁷.

4. PERCHÉ NON C'È DEMOCRAZIA SENZA GUERRA RAGIONATA

Platone non era democratico. Apparteneva al partito aristocratico, al pari di altri filosofi che lo hanno preceduto, come Pitagora, Eraclito e Parmenide. Per gli aristocratici, la capacità di combattere in modo intelligente è il prerequisite della libertà politica. E la musica è un ingrediente fondamentale di

²² Ivi, p. 205.

²³ Platone, *Leggi*, in Id., *Tutte le opere*, Newton, Roma 2017.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Per maggiori dettagli su questo tema, si può consultare F. Pelosi, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

tale capacità.

Pitagora, lo abbiamo detto, era anche un leader politico. Il partito pitagorico governava Crotone, quando entrò in guerra contro Sibari. Si narra che centomila Crotoniati affrontarono in battaglia trecentomila Sibariti e ne uscirono vincitori grazie alla musica. Nei frammenti di Aristotele raccolti da Valentin Rose, si legge che i Sibariti «s'erano spinti così oltre nella voluttuosità, che avevano addestrato i cavalli a danzare al suono dell'aulo durante i banchetti. I Crotoniati, che ben lo sapevano, come attesta Aristotele nella *Costituzione di Sibari*, mentre erano in guerra contro i Sibariti intonarono il motivo sul quale i cavalli erano abituati a danzare: avevano con sé degli auleti in abiti militari. Non appena i cavalli udirono gli auleti suonare, non solo si misero a danzare, ma passarono al galoppo dalla parte dei Crotoniati con i loro cavalieri in groppa»²⁸. La stessa storia è raccontata anche dal padre della cronografia cristiana, Julius Africanus²⁹. C'è naturalmente un dibattito in corso sulla veridicità del racconto³⁰, ma, quand'anche si trattasse soltanto di una leggenda, non cesserebbe di testimoniare l'importanza simbolica che la musica aveva per i Greci.

C'è, tuttavia, chi ha notato che la democrazia, più di ogni altro sistema politico, deve la propria esistenza alla falange oplitica. Diversi sistemi politici si sono susseguiti in Grecia. Inizialmente le città erano governate da un *basileus*, un monarca, come avveniva in altri popoli. Poi, il potere passò agli arconti, nove magistrati eletti annualmente dall'aristocrazia. L'arconte epónimo dava il nome all'anno, l'arconte polemarcho comandava l'esercito, l'arconte re aveva competenza in materia religiosa e sei tesmoteti si occupavano della giustizia. L'aristocrazia deteneva il potere politico perché era la classe armata. Gli *aristoi* erano letteralmente "i migliori" sul piano fisico e morale, i più forti e coraggiosi in guerra. Combattevano pressoché nudi, con armamento leggero, contro gli *aristoi* delle altre città, legittimando così il proprio potere sulle classi sociali inferiori e gli schiavi. Si pensi ai tanti duelli tra eroi, a cominciare da quello tra Ettore e Achille, che costituiscono la trama delle battaglie nel mito omerico.

Il graduale "allargamento" delle maglie aristocratiche, fino a raggiungere forme di democrazia, è spiegabile proprio con la situazione di *bellum omnium contra omnes* alla quale abbiamo già accennato. Le città che si "democratizzavano" avevano la possibilità, oltre che di acquisire maggiore coesione interna grazie a una più ampia partecipazione alla vita politica, anche di schierare eserciti più numerosi. Una domanda sorse, però, spontanea:

²⁸ V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1886 (fr. 583, ap. Athen., XII 19, 520c-d).

²⁹ Julius Africanus, *Cesti. The Extant Fragments*, a cura di M. Wallraff et al., De Gruyter, Berlin 2012, p. 293.

³⁰ Cfr. A. D'Onofrio, *Le conoscenze sull'Occidente magno-greco e siciliano nella Scuola di Aristotele*, tesi di dottorato presso Università della Calabria, Cosenza 2018, p. 162.

come potevano i liberi cittadini-agricoltori competere contro guerrieri di stirpe nobile, addestrati da generazioni alla pugna? La risposta fu: armandosi fino ai denti e combattendo uniti.

Ecco perché in Grecia l'idea di democrazia era indissolubilmente legata alla tattica della falange. Come sottolinea Ubaldo Nicola, «la rivoluzione sociale che portò alla formazione delle poleis... fu permessa dall'invenzione della fanteria oplitica che impose un sistema di "guerra di massa" in opposizione all'arcaico modello aristocratico fondato sul coraggio e l'intraprendenza individuale»³¹.

Tanto l'aristocrazia ideale di Platone, che si proponeva di reclutare i guardiani tra maschi e femmine indistintamente in base ai risultati "scolastici", quanto la democrazia reale di Atene, che affidava la difesa della città a tutti gli uomini liberi, dovevano allora fare perno sulla musica e la danza per addestrare i cittadini al nuovo modello di guerra collettiva.

Il sottile legame tra musica, guerra e democrazia è visibile anche in tempi storici diversi, per esempio nel periodo delle grandi rivoluzioni liberali e democratiche dell'età moderna. Sappiamo infatti che la banda, o orchestra di fiati, nasce nel periodo napoleonico e si sviluppa ancora maggiormente nel XIX secolo per accompagnare i fanti in guerra³². Ha inizialmente funzioni militari. Ciò significa che, pur essendo cambiato il modo di combattere e di suonare, la banda da giro si sviluppa sempre nel solco del paradigma bellico indoeuropeo. L'esercito non deve essere orda, deve marciare sul campo di battaglia come un corpo unico.

5. CONCLUSIONI

In questo breve scritto, abbiamo posto la questione dell'importanza della musica nell'ottica della filosofia politica. Dapprima abbiamo rilevato che la musica è oggi la cenerentola dei programmi scolastici, mentre nella Grecia antica era ritenuta il fondamento dell'educazione. Abbiamo poi mostrato il significato politico che la musica e la danza avevano nelle poleis greche, ponendo l'accento sulla loro funzione di preparazione alla guerra. Infine, abbiamo preso in considerazione il legame tra la nascita della democrazia e la tattica della falange oplitica e, di conseguenza, il ruolo indiretto della musica nelle trasformazioni politiche.

La lezione che apprendiamo da questi fatti storici è che alcune relazioni tra idee e attività umane sono visibili soltanto se si superano le barriere disciplinari. Questo è particolarmente vero quando si studiano le società del passato, in cui non vigeva la specializzazione esasperata imposta dal sistema accademico contemporaneo. Questa, del resto, è la ragione per cui Arthur Love-

³¹ U. Nicola, *Atlante illustrato di filosofia*, Demetra, Colognola ai Colli 1999, p. 38.

³² E. Raganato, *La scomparsa delle bande musicali. Un viaggio nel mondo bandistico pugliese*, Pensà Editore, San Cesario 2020, pp. 32-33.

joy ha fondato la storia delle idee. Le singole storie (della musica, della politica, dell'economia, dello sport, ecc.) sono magari più precise nel rilevare gli aspetti tecnici delle singole discipline, ma rischiano di perdere di vista i significati di relazione. Relazioni che in passato erano legittime, persino ovvie, appaiono strane, se non adulterine, a chi non sa calarsi in una diversa dimensione culturale. Ci è capitato più di una volta di vedere accademici che sorridono di fronte all'importanza riconosciuta dai filosofi greci alla musica e alla ginnastica, senza comprendere che a quell'epoca erano tutt'altro che cedimenti edonistici o frivolezze. L'educazione musicale e fisica era una questione di vita o di morte.

Detto in altri termini, l'aver separato nettamente domini come la politologia, l'economia, la musica, la ginnastica, le arti militari e la teologia, e aver creato specialisti che non dialogano o dialogano poco, è d'impedimento alla comprensione delle società del passato, perlomeno laddove questi domini erano strettamente interrelati. La storia delle idee nasce per rimuovere questi impedimenti, quand'anche il prezzo da pagare sia l'ostracismo da parte degli specialisti mono-disciplinari, ognuno dei quali noterà che non si è detto abbastanza sul micro-problema di cui si occupa per tutta la vita. Dirà che su questo o quello si è rimasti in superficie, si è fatta divulgazione e non scienza, senza capire che qui – nella storia delle idee – non sono al centro del discorso le nozioni specialistiche ma le relazioni. Ciò che interessa sono le relazioni tra diverse idee, discipline, culture, civiltà, periodi storici. Chi coltiva per tutta la vita lo studio di un determinato fenomeno, delimitato dal punto di vista spaziale e temporale, sarà sempre riluttante ad ammettere che quel fenomeno meglio si comprende mettendolo in relazione con quanto è accaduto in altri tempi e altri luoghi. I fraintendimenti e i conflitti tra accademici iperspecializzati e storici delle idee sono, perciò, continui.

L'intenzione di questo scritto non è contribuire con nuove scoperte alla storia antica, tanto è vero che abbiamo utilizzato fonti secondarie e fonti primarie già conosciute, né tantomeno fare divulgazione, ma illustrare il potenziale cognitivo della storia delle idee. Attraversando i confini delle materie, seppure con un breve schizzo, abbiamo fatto emergere il legame profondo che unisce musica e politica. Abbiamo altresì mostrato come questo legame sia all'origine della nomocrazia e della democrazia che abbiamo ereditato dalla civiltà greca. La storia delle idee non serve, dunque, soltanto a capire meglio il passato, ma anche a comprendere il presente. Serve inoltre a capire come la fecondità che certe idee hanno avuto in passato può essere ripristinata in un contesto affatto diverso.

Oggi, per fortuna, i giovani non si iscrivono al Conservatorio o a una scuola di danza per prepararsi alla guerra. Tuttavia, la musica resta una grande scuola "politica", proprio per il suo carattere collettivo, comunitario, popolare. Ci sono, naturalmente, diversi gradi di "collettività" della musica. L'orchestra da camera ha carattere collettivo, ma è elitaria e gerarchica. Vi è un maestro che dirige, vi sono musicisti che hanno parti più importanti di al-

tri. Inoltre, l'orchestra da camera si rivolge a un pubblico più raffinato, selezionato, esigente. Il gruppo pop-rock ha carattere collettivo, ma i singoli membri sono ancora divi ben riconoscibili, in particolare il *frontman*. Non c'è un maestro che dirige, ma possono esserci gerarchie interne basate sul carisma dei singoli componenti. Più accentuato è il carattere collettivo di una banda da giro. Gli elementi di una banda musicale sono anonimi, sostituibili, intercambiabili. Non di rado indossano uniformi, come i soldati. Ciò che davvero conta è il ruolo simbolico della banda. I suonatori passano, la banda resta. Bande rinomate appartengono a paesi di provincia, ossia a entità territoriali che hanno più o meno le dimensioni delle antiche poleis greche³³. Rappresentano quei paesi, li simboleggiano, ne portano i vessilli in giro per il mondo.

Sindaci e assessori – i moderni arconti – che stanziavano soldi per sostenere l'educazione musicale e altre forme di arte collettiva, nelle scuole e in ambienti extrascolastici, talvolta sono accusati di sprecare denaro pubblico che – si dice – potrebbe essere meglio speso per aggiustare le strade o aiutare i poveri. Chi ragiona in questo modo non coglie il profondo significato politico della musica. Oggi, le arti performative – la musica, la danza, il teatro – non servono più a prepararsi alla guerra, ma restano comunque un fondamento della vita politica, della democrazia. Sono un momento di aggregazione civica. Servono a creare identità e coesione sociale, due fattori che sono la base della politica nel senso più nobile del termine.

BIBLIOGRAFIA

- Ateneo, *I deipnosophisti. I dotti a banchetto*, Vol. II, Libro VI, Salerno Editrice, Roma 2001.
- Cascarino G., *Tecnica della falange*, Il Cerchio, Rimini 2011.
- Chomsky N., *Pirati e imperatori. Reagan, Bush I, Bush II: la guerra infinita al terrorismo*, Tropea, Milano 2004.
- D'Onofrio A., *Le conoscenze sull'Occidente magno-greco e siciliano nella Scuola di Aristotele*, tesi di dottorato presso Università della Calabria, Cosenza 2018.
- Garlan Y., *Guerra e società nel mondo antico*, il Mulino, Bologna 1985.
- Giamblico, *Vita pitagorica*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- Hanson V. D., *L'arte occidentale della Guerra. Descrizione di una battaglia nella Grecia classica*, UTET, Torino 2017.
- Julius Africanus, *Cesti. The Extant Fragments*, a cura di M. Wallraff et al., De Gruyter, Berlin 2012.
- Klauswitz K. von, *Della guerra*, Mondadori, Milano 1970.
- Nicola U., *Atlante illustrato di filosofia*, Demetra, Colognola ai Colli 1999.

³³ Il parallelo quantomai suggestivo se si applica alle bande musicali della Grecia salentina.

- Pelosi F., *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Platone, *Tutte le opere*, Newton, Roma 2013.
- Provenza A., *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Carocci editore, Roma 2016.
- Raganato E., *La scomparsa delle bande musicali. Un viaggio nel mondo bandistico pugliese*, Pensa Editore, San Cesario 2020.
- Robinson E. W., *The First Democracies. Early Popular Government Outside Athens*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997.
- Rocconi E., *Tra etica ed estetica: la musica nel pensiero di Platone e Aristotele*, in U. Eco (a cura di), *Antichità – La civiltà greca – Musica. Storia della civiltà europea*, Edizioni di Encyclomedia, 2014.
- Rose V., *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1886.
- Senofonte, *Anabasi. Ciropedia*, Einaudi, Torino, 1962.
- Sun Tsu, *L'arte della guerra*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Garzanti, Milano 2012.

histoire des idées
historia de las ideas
ideeengeschiedenis
история идей
ideeengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idéhistorie
ideedeajalugu hugmyndasaga
idehistorie
storia delle idee
Ideeengeschichte
historia idei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
idéhistorie
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
storia delle idee
HISTORY OF IDEAS
идеология идей
historia idei
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideedeajalugu hugmyndasaga
HISTORY OF IDEAS
Ideeengeschichte
idéhistorie
Ideeengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
история идей
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideeengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideeengeschichte
ideedeajalugu hugmyndasaga
HISTORIA IDEI
Ideeengeschichte
Ideeengeschichte
история идей
idéhistorie

Third Section

BOOK REVIEWS



OMÓWIENIE:

Księga Kabał Królowej Sobieskiej w opracowaniu Ewy Śnieżyńskiej-Stolot i Fabia Boniego

Andrzej Borowski

Polska Akademia Umiejętności
a.borowski@op.pl

ABSTRACT

Review of *Księga Kabał Królowej Sobieskiej* w opracowaniu Ewy Śnieżyńskiej-Stolot i Fabia Boniego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021, s. 359.

Publikacja, która jest przedmiotem niniejszego omówienia czyli *Księga kabał królowej Sobieskiej* to książka skonstruowana z dwóch części. Pierwsza z nich jest obszerną, liczącą 110 stron monografią naukową pierwotnego tekstu włoskiego, którego transkrypcję zamieszczono w części drugiej, także obszernej, liczącej 279 stron. W części tej, nazwanej tu nazbyt skromnie „aneksem” dr Fabio Boni transkrybował bezbłędnie tekst, którego dotyczy wspomniane opracowanie i komentarz i który znajduje się w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej sygn. 2284. Rękopis ten nie został dotąd nigdy tak wszechstronnie opracowany i skomentowany jako źródło do poznania mentalności w drugiej połowie XVII w., zwłaszcza zaś jako podstawa oceny oddziaływania na nią i roli, jaką w tym oddziaływaniu pełniły wzorce myślenia magicznego. Skojarzone one zostały przez autora (autorów?) tego tekstu, a nawet do pewnego stopnia istotnie uprawomocnione poprzez stałe odwoływanie się do autorytetu Biblii (*auctoritas Scripturae Sacrae*), ale też także do tradycji mistyki żydowskiej, czyli właśnie do Kabały. Ta bowiem w okresie wczesnonowożytnym, zwłaszcza zaś w w. XVI-XVII łączona bywała w rozmaity sposób z tradycją neoplatońską, tak charakterystyczną dla prądu humanistyczno-renańskiego. Owe relacje pomiędzy myśleniem magiczno-kabalistycznym a elementami prądów filozoficznych (jak

odrodzeniowy neoplatonizm i późniejszy neostoicyzm chrześcijański właśnie) omawia szczegółowo i w niektórych punktach w sposób odkrywczy, erudycyjny wstęp autorstwa Ewy Śnieżyńskiej-Stolot, najwybitniejszej obecnie w Polsce znawczynie wczesnonowoczesnej kultury astrologicznej i magicznej. Wartość poznawcza tego wstępu oraz komentarzy szczegółowych, które się odnoszą do rękopiśmiennego tekstu *Księgi kabał królowej Sobieskiej* istotna jest wszakże dla szerszego, niż wąski tylko krąg specjalistów tj. dla środowiska zawodowych historyków idei, znawców świadomości europejskiej XV-XVII ww. oraz badaczy mentalności wczesnonowoczesnej. Polega owa wartość na tym, że tekst, o którym tu mowa uświadamia istotną rolę oddziaływania magicznego myślenia o świecie i o rzeczywistości na sposób pojmowania i opisywania realności w stuleciu określanym w kulturze Zachodu jako „wiek rozumu” (*the Age of Reason*) czyli na przełomie XVII / XVIII w. Materiał tekstowy opracowany przez Ewę Śnieżyńską-Stolot oraz przetłumaczony (czyli więc przecież także zinterpretowany) bezbłędnie przez Fabia Boniego i zamieszczony w tej książce jest bardzo ważny dla poznania świadomości zachodnioeuropejskiej tego okresu. Odzwierciedla on bowiem paradygmat prymitywnego myślenia przyczynowo-skutkowego, zasadniczo alternatywny wobec wzorów myślenia, które w przyszłym, czyli w osiemnastym stuleciu miały zastąpić model opisu rzeczywistości „poetycki” (tj. po neoplatońsku hermetyczno-magiczny) innym, bo newtonowskim paradygmatem przyrodoznawczym. Dodatkową jeszcze godną podkreślenia zaletą omawianej tu publikacji jest uprzystępnienie czytelnikowi polskiemu w poprawnej, zweryfikowanej wersji językowej tekstu oryginału, a także i w szczegółowym, skomentowanym streszczeniu tego tekstu w języku polskim. Każde bowiem tzw. „tłumaczenie” jest faktycznie „interpretacją” (łac. *interpretatio*; gr. *hermeneia*) czyli najgłębszą z możliwych, intelektualną penetracją w sens odczytanego tekstu. Tematem są tutaj konkretne „przepisy” lekarsko-magiczne pojmowane jako swego rodzaju elementy kuracji skutecznej jakoby w leczeniu rozmaitego rodzaju dolegliwości czy nawet poważnych już schorzeń. Informacje te stanowią wartościowy, wiarygodny klucz pojęciowy dla badaczy rozmaitych tekstów, również tzw. „literackich” (czyli np. epickich romansów siedemnastowiecznych, tekstów lirycznych, narracji fabularnych prozą, epistolografii erotycznej etc.), reprezentatywnych dla kultury literackiej polskiej i europejskiej (zwłaszcza francuskiej) drugiej poł. XVII w. Historycznie poprawna ich interpretacja zależy przecież od znajomości funkcjonujących współcześnie z ich powstaniem i z ówczesną recepcją czytelniczą danego tekstu współczesnych im kodów kulturowych. Otrzymujemy zatem w tej publikacji możliwość wglądu do mentalności kobiety wykształconej (nie „poganki” przecież czyli przesądnej, zabobonnej prostytutki – wszak łac. *paganus* to właśnie zabobonny prostak, dzisiejszy tzw. „wsiół”) czyli damy uformowanej przez siedemnastowieczną francuską kulturę rozumu i estetykę klasycyzmu. Jest więc ten opracowany, przetłumaczony i wydany starannie materiał autentycznym również kluczem dostępu do magicznego, swoście więc przyczynowo-skutkowego sposobu myślenia, który bywa i dzisiaj przecież ważnym tematem fabularnym rozmaitych narracji z gatunku *phantasy* i który wydaje się być dla popularnego czytelnika wytworem wyobraźni, całkiem „młodej” zaledwie, współczesnego nam pisarza uprawiającego w ramach

beletrystyki tzw. „realizm magiczny”. Tutaj przecież otrzymać możemy wgląd w autentyczny, historycznie możliwy do zlokalizowania „przepis” na pokonywanie zwykłej ludzkiej, więc bezradnej wobec niepewności i zmienności tzw. „fortuny”, więc tym bardziej przeto budzącej grozę ignorancji. Można zatem ów tekst udostępniony nam znakomicie w omawianej książce, traktować jako jedną z materiałowych ilustracji zespołu zjawisk, które Paul Hazard określił już dawno mianem „kryzysu świadomości europejskiej w latach 1680-1715”. Monograficzny wstęp autorstwa Ewy Śnieżyńskiej-Stolot budzi podziw, ale też i zaufanie czytelnika erudycją Komentatorki i Tłumacza, która nie przytłacza jednak nikogo serią dat ani wyliczeń tytułów przywoływanych tu dzieł. Całkiem odwrotnie, układa się ten tekst w mozaikę na tyle czytelną, iż pozwala mniej nawet zorientowanemu w szczegółach historycznych odbiorcy rozpoznać główne zarysy myśli kierujące tym wywodem. Zrekapitułowane wyżej omówienie publikacji *Księga kabał królowej Sobieskiej* w opracowaniu Ewy Śnieżyńskiej-Stolot i Fabia Boniego skłania do powtórzenia z głębokim przekonaniem w konkluzji, iż praca ta jest pod wieloma względami wartościowa poznawczo dla wiedzy o dawnej kulturze umysłowej polskiej i europejskiej.

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian Library
22 Adam Mickiewicz Boulevard
30-059 Krakow
Poland

CHISTOIE
ria delle idee
eengeschichte
istoria idei
eengeschiedenis
storie des idées
СТОРИЯ ИДЕЙ
istoria de las ideas
STORIA IDEI
стория идей
STORIA DELLE IDEE
eengeschiedenis
storie des idées
STORY OF IDEAS
story of Ideas
СТОРИЯ ИДЕЙ
STORY OF IDEAS
istoria idei
eajalugu hugmyndasaga
eajalugu hugmyndasaga
STORY OF IDEAS
eengeschichte
eengeschiedenis
dehistorie
storie des idées
istoria de las ideas
toria de las ideas
ria delle idee
ТОРИЯ ИДЕЙ

July 2023



History of Ideas
Research Centre
at the Jagiellonian University
in Krakow