



Sophia's voices

Le voci di Sophia

**Rivista di Filosofia
e scienze umane**

Journal of
philosophy
and
humanities



<https://levocidisophia.it>

<https://levocidisophia.it/en/>



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Direttore responsabile: Paolo Ercolani (Aggiunto come Direttore responsabile DOPO il processo di revisione tra pari inerente alla pubblicazione del primo numero a seguito di accordi successivi post revisione effettuata; iscritto all'albo dei giornalisti), Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

Direttrice editoriale, coordinamento scientifico e sponsorizzazione: Stefania Lombardi, Università Europea di Roma e CNR (tecnologa). ORCID ID: 0000-0003-3545-1170.

Comitato di direzione: Beppe Carrella (già Luiss Guido Carli), Sara Chessa (Giornalista. Bridges for Media Freedom), Maria De Carlo [Giornalista pubblicista. Presidente di "Conduco un Dialogo"], Mario De Caro (Università Roma Tre. Aggiunto nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025), Paolo Ercolani (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Arianna Fermani (Università di Macerata), Mario Guarna [Presidente del Premio Nazionale di Filosofia], Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Antonio Martone (Università degli Studi di Salerno. Aggiunto nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025). Pamela Memè (Giornalista pubblicista. Ultima affiliazione come studentessa: Università Europea di Roma), Riccardo Roni (Università della Basilicata. ORCID ID: 0000-0002-9704-2033), Nicla Vassallo (Università di Genova. Aggiunta nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025).

Comitato scientifico: Domenico Bilotti (Università Magna Graecia – Catanzaro), Danilo Campanella (già Università degli Studi Giustino Fortunato), Beppe Carrella (già Luiss Guido Carli), Sara Chessa (Bridges for Media Freedom), Antonio Cecere (Università Tor Vergata di Roma), Stefano Coletta, Francesco Coniglione (Università degli Studi di Catania), Giuseppe D'Acunto (Università Pontificia Regina Apostolorum), Mario De Caro (Università Roma Tre), Moira De Iaco (Università degli Studi di Bari. ORCID ID: 0000-0001-5943-8267), Anna Donise (Università degli Studi di Napoli Federico II), Paolo Ercolani (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Adriano Fabris (Università di Pisa. ORCID ID: 0000-0001-5245-4125), Ubaldo Fadini (Università degli Studi di Firenze. ORCID ID: 0000-0002-1425-0540), Fabiola Falappa (Università di Macerata), Arianna Fermani (Università di Macerata), Valentina Ferrari (CNR. Aggiunta dopo il 15 aprile 2025), Piero Formica (Innovation Value Institute della Maynooth University, Irlanda), Elena Giglia (Università di Torino. ORCID ID: 0000-0003-4927-2632), Elisa Guidi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Alfonso Maurizio Iacono (Università di Pisa), Laura Lippolis (Sapienza – Università di Roma), Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Giovanni Magri (già Università degli Studi di Catania), Antonio Martone (Università degli Studi di Salerno), Paola Chiara Masuzzo (IGDORE. ORCID ID: 0000-0003-3699-1195), Alessio Moneta (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. ORCID ID: 0000-0003-4786-9507), Matteo Mordacchini (CNR. ORCID ID: 0000-0002-1406-828X), Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano. ORCID ID: 0000-0002-6949-549X), Donato Nitti (Tongji University, Shanghai), Antonina Nocera (Accademia cristiana russa per gli studi umanistici – RHGA. ORCID ID: 0000-0002-2517-2701), Giuseppe Pintus (Università degli Studi di Sassari. ORCID ID: 0000-0003-2628-5713), Paolo Quintili (Università Tor Vergata di Roma), Riccardo Roni (Università della Basilicata. ORCID ID: 0000-0002-9704-2033), Luigi Russo (Università Europea di Roma. ORCID ID: 0000-0001-5871-7619), Laura Santos Fernández (Universidad CEU San Pablo – Madrid), Salvatore Spina (già Università degli Studi di Messina. ORCID ID: 0009-0006-4318-9220. Aggiunto dopo il 15 aprile 2025), Michele Stanco (Università degli Studi di Napoli Federico II. ORCID ID: 0000-0002-1117-1062), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), David Vannozzi (Università Telematica Pegaso), Nicla Vassallo (Università di Genova), Jose Luis Vazquez-Poletti (Universidad Complutense de Madrid. ORCID ID: 0000-0002-6241-8141), Simone Zacchini (Università di Siena. ORCID ID: 0000-0002-8817-7075), Susy Zanardo (Università Europea di Roma), Achille Zarlenga (University of Rijeka), Davide Zizza (Italian Oscar Wilde Society).

Comitato di redazione: Carmelo Bisucci (ultima affiliazione come studente: Università degli Studi di Catania; collaborazione iniziata nel cuore del quinto numero della rivista), Danilo Campanella (già Università degli Studi Giustino Fortunato), Stefano Coletta (psicologo iscritto all'Ordine degli Psicologi del Lazio, Università delle Tre Età), Andrea Ignazio Daddi (ultima affiliazione come studente: Università degli Studi di Milano-Bicocca. ORCID ID: 0000-0001-6550-8233), Moira De Iaco (Università degli Studi di Bari. ORCID ID: 0000-0001-5943-8267), Fabiola Falappa (Università di Macerata; collaborazione iniziata durante la fine della redazione del secondo numero della rivista), Roberta Graci (CNR; collaborazione iniziata nel cuore del terzo numero della rivista), Elisa Guidi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Silvia Manca (Università Telematica Pegaso), Gioacchino Mazzocco (ultima affiliazione come studente: Università degli Studi Federico II di Napoli. ORCID ID: 0009-0006-2234-464X; collaborazione iniziata durante la fine della redazione del secondo numero della rivista), Pamela Memè (ultima affiliazione come studentessa: Università Europea di Roma), Alessio Moneta (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. ORCID ID: 0000-0003-4786-9507), Donato Nitti (Tongji University, Shanghai), Davide Orlandi (Universidad de Granada. ORCID ID: 0009-0007-2102-625X), Federica Piangerelli (Università di Macerata. ORCID ID: 0000-0002-5448-4544; collaborazione iniziata immediatamente dopo la pubblicazione del primo numero della rivista), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), Federico Virgilio (Scuola Umbra di Consulenza Filosofica), Achille Zarlenga (già University of Rijeka).

Revisioni tutte in double blind peer review. NB: I nominativi dei revisori in double blind peer review sono stati pubblicati (assieme a quelli noti in open peer review) in occasione delle prime quattro uscite della rivista. La successiva pubblicazione sarà effettuata dopo altri 4 numeri pubblicati.

Layout editoriale a cura di Stefania Lombardi.

Sponsor per il costo dei DOI degli articoli, per l'eventuale pagamento dell'ISSN della rivista e per i costi di un'eventuale registrazione della rivista: Stefania Lombardi.

Autori, redattori e revisori contribuiscono a titolo gratuito alla rivista e, anche per questo, si ringraziano tutti. Si ringrazia il redattore e membro del Comitato Scientifico Donato Nitti per i non pochi pareri legali forniti a titolo gratuito in materia di proprietà intellettuale - e non solo - nel corso di questa prima pubblicazione.

Grazie anche alle menti poetiche come quelle di Alessandra Di Girolamo, Michela Zanarella, Cosimo [Mino] Trisolino e Carlo Carlotto che hanno arricchito un nostro editoriale.

PS: Per uniformità si è optato per una sola affiliazione dei membri del Comitato Scientifico, anche in presenza di più affiliazioni; solo per la Direzione si fanno eccezioni. Collaborazioni con il "Premio Nazionale di Filosofia" (Presidente: Mario Guarna) e con la rivista "Il Contributo" diretta da Aldo Meccariello.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

PRIMA PARTE

Opere artistiche [4]:

AUTORE: Mirco Pucci

Titolo: *Disegno Pucci*

doi: 10.14672/VDS20256VG1

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-mirco-pucci/>

AUTORE: Luca Stella

Titolo: *Disegno Stella*

doi: 10.14672/VDS20256VG2

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-luca-stella/>

AUTORE: Bigo

Titolo: *Disegno Bigo*

doi: 10.14672/VDS20256VG3

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-bigo/>

AUTORE: Cristiano Soldatich

Titolo: *Disegno di Cristiano Soldatich*

doi: 10.14672/VDS20256VG4

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-cristiano-soldatich/>

Editoriali [9]:

AUTRICE: Stefania Lombardi

Titolo: *Scientificità, ordine, armonia, scienza, pace*

doi: 10.14672/VDS20256ED15

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-1/>

AUTORE: Davide Orlandi

Titolo: *L'eco vuota del futuro: elogio della ruggine*

doi: 10.14672/VDS20256ED16

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-2/>

AUTORE: Guido Traversa

Titolo: *Potenza e atto dell'armonia*

doi: 10.14672/VDS20256ED17

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-3/>

AUTORE: Emiliano Pagani

Titolo: *"Fa' la cosa giusta!"*

doi: 10.14672/VDS20256ED18

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-4/>

AUTRICE: Greta Thunberg

Titolo: *Greta Thunberg's original speech delivered on 8 December 2018*

doi: 10.14672/VDS20256ED19

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-5/>

AUTORE: Christian Corda

Titolo: *Guerra e armonia tra particelle*

doi: 10.14672/VDS20256ED20

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-6/>



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

AUTORE: Valerio Rossi Albertini

Titolo: *Non dovremmo essere qui*

doi: 10.14672/VDS20256ED21

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/30/editoriale-7/>

AUTORE: Ricardo Baeza Yates

Titolo: *Searching for peace*

doi: 10.14672/VDS20256ED22

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/editoriale-8/>

AUTORI: Frida Nacinovich e Riccardo Chiari

Titolo: *Mettete dei fiori nei vostri cannoni*

doi: 10.14672/VDS20256ED23

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/editoriale-9/>

Articoli con peer review [5]:

AUTRICE: Martina Rosa Fatima Dell'Utri

Titolo: *Pace Perpetua o Pace Eterna? La neutralizzazione dell'Altro nell'universalismo kantiano*

doi: 10.14672/VDS20256PR17

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/pace-perpetua-o-pace-eterna-la-neutralizzazione-dellaltro-nelluniversalismo-kantiano/>

AUTRICE: Corinna Zaffarana

Titolo: *Atena e la guerra. Equilibrio e rigenerazione nel paradigma bellico del mito greco*

doi: 10.14672/VDS20256PR18

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/09/atena-e-la-guerra/>

AUTORE: Carmelo Bisucci

Titolo: *Ai confini dell'identità: i senza terra*

doi: 10.14672/VDS20256PR19

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/ai-confini-dellidentita-i-senza-terra/>

AUTORE: Mario Autieri

Titolo: *Alcune considerazioni filosofiche sull'arte come verità*

doi: 10.14672/VDS20256PR20

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/alcune-considerazioni-filosofiche-sullarte-come-verita/>

AUTORE: Leonardo Simoncini

Titolo: *L'identità greca e il confronto con l'alterità nelle riflessioni di Platone*

doi: 10.14672/VDS20256PR21

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/31/lidentita-greca-e-il-confronto-con-lalterita-nelle-riflessioni-di-platone/>

24

27

28

30

47

61

77

92



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

SECONDA PARTE

Invited paper [6]:

AUTORE: Francesco Postorino

Titolo: *È finito l'Occidente? Primi vagiti della "nuova postmodernità"*

doi: 10.14672/VDS20256IP21

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/e-finito-loccidente/>

AUTORE: Pasquale Pugliese

Titolo: *Se vuoi la pace prepara la pace. Elementi per la decostruzione della violenza culturale e la ricostruzione dei saperi della nonviolenza*

doi: 10.14672/VDS20256IP22

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/30/se-vuoi-la-pace-prepara-la-pace/>

AUTORE: Alessandro Volpi

Titolo: *La nuova bolla finanziaria del riarmo*

doi: 10.14672/VDS20256IP23

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/11/la-nuova-bolla-finanziaria-del-riarmo/>

AUTORE: Marco Masoni

Titolo: *Cuore di pace - 120 anni di canzoni contro la guerra*

doi: 10.14672/VDS20256IP24

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/cuore-di-pace-120-anni-di-canzone-contro-la-guerra/>

AUTRICE: Laura Santos

Titolo: *Ciencia y Creencia. El concepto aristotélico de Endoxa*

doi: 10.14672/VDS20256IP26

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/ciencia-y-creencia-el-concepto-aristotelico-de-endoxa/>

AUTRICE: Pat Patfoort

Titolo: *Using the MmE-model to get out of misery, fighting and war towards well-being, constructive communication and peace*

doi: 10.14672/VDS20256IP25

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/12/using-the-mme-model-to-get-out-of-misery-fighting-and-war-towards-well-being-constructive-communication-and-peace/>

Recensioni [8]:

AUTORE: Davide Orlandi

Titolo: *Recensione 1 di Davide Orlandi a "Il danno scolastico". La scuola progressista come macchina della disuguaglianza*

doi: 10.14672/VDS20256RE17

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/recensione-1-2/>

AUTRICE: Stefania Lombardi

Titolo: *Recensione 2 di Stefania Lombardi a "Da che parte stai? Tutti siamo chiamati a scegliere"*

doi: 10.14672/VDS20256RE18

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-2-2/>

AUTORE: Beppe Carrella

Titolo: *Recensione 3 di Beppe Carrella a "Quel pazzo di Nietzsche: Come leggere la nostra vita e quelle altrui"*

doi: 10.14672/VDS20256RE19

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-3-2/>



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

AUTORE: Massimo Moro

Titolo: *La Forza come via alla pace interiore: la filosofia di Filippo Rossi tra mito e consapevolezza. Recensione 4 di Massimo Moro a "Filosofia di Star Wars: Imparare a vivere seguendo le vie della Forza".*

doi: 10.14672/VDS20256RE20

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-4-2/>

AUTRICE: Stefania Lombardi

Titolo: *Recensione 5 di Stefania Lombardi a "Restituzione. Dialogo su resti, eredità, gratitudini".*

doi: 10.14672/VDS20256RE21

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-5/>

AUTRICE: Stefania Lombardi

Titolo: *Recensione 6 di Stefania Lombardi a "Il privilegio della follia. Hegel tra diritto, morale e antropologia"*

doi: 10.14672/VDS20256RE22

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-6/>

AUTORE: Alessandro Mazzi

Titolo: *Recensione 7 di Alessandro Mazzi a " Il pianeta dell'Homo Ludens: Videogioco, cinema, società ".*

doi: 10.14672/VDS20256RE23

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-7/>

AUTORE: Gioacchino Mazzocco

Titolo: *Recensione 8 di Gioacchino Mazzocco a "F. Pessoa e G.W. Leibniz: un incontro. Specchi e solitudini".*

doi: 10.14672/VDS20256RE24

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-8/>

186

188

191

194

198



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

La scelta dello stile Chicago per note e bibliografia adottata solitamente dalla rivista è stata effettuata perché

Questa pratica garantisce snellezza nelle citazioni e facilità di accesso alle informazioni più dettagliate. La bibliografia deve essere ordinata alfabeticamente per autore, in modo che i riferimenti inseriti in nota possano essere recuperati agevolmente.

[https://it.bul.sbu.usi.ch/learning/chicago_note], sito visitato per l'ultima volta il 29/06/2023.

In Chicago style, nei titoli, si utilizzano le virgolette alte per articoli in inglese e basse (caporali) per articoli in italiano.

Per le citazioni, invece, valgono i soliti criteri:

Il corsivo senza virgolette, sempre, per citazioni lunghe e separate dal resto del testo con un carattere più piccolo.

Non essendo un testo di narrativa vanno preferite le virgolette alte a quelle basse, caporali, a meno che non ci sia un dialogo.

In Chicago style si possono elencare i curatori come autori (ma con cur., specificato dopo) e in questo senso, ad esempio, un autore vivente sembra aver curato il volume con un autore deceduto da molti decenni (o secoli) ma non è così.

In Chicago style non si indicano le pagine con p. o pp. ma direttamente con il numero, ad esempio:

“Paolino, Paperino. *Spirito della rivoluzione dei paperi*, 99. Paperopoli: Paperas Editore, 1940” è corretto perché la pagina 99 è indicata subito dopo il titolo preceduta da una virgola.

[Per esigenze editoriali, a volte, la redazione potrebbe formattare i lavori in queste forme ibride egualmente corrette:

- “Paolino, Paperino. 1940. *Spirito della rivoluzione dei paperi*, 99. Paperopoli: Paperas Editore”.
- “Paolino, Paperino (1940). *Spirito della rivoluzione dei paperi*, 99. Paperopoli: Paperas Editore”.]

Se citiamo ancora quel saggio di Paolino Paperino, non usiamo ibidem o ivi ma il cognome dell'autore, una virgola e il numero di pagina.

Ad esempio: “Paolino, 401” è corretto e non un'omissione di testo perché è indicato nella nota precedente.

Quando ci sono state citazioni tratte da APA style, la rivista ha riadattato la citazione APA con autore e anno (Paolino 2015, ad esempio) con autore, anno (Paolino, 2015).

01/01/2026. La presente versione aggiorna le informazioni relative alle affiliazioni dei membri dei comitati, al fine di migliorarne chiarezza e trasparenza. Le versioni precedenti devono considerarsi superate e non più rappresentative dello stato attuale. Si invita a fare riferimento esclusivamente all'ultima versione disponibile.

Policy sulle affiliazioni

Le affiliazioni indicate per i membri dei comitati scientifici ed editoriali di *Le voci di Sophia* hanno esclusivamente una funzione informativa, biografica e contestuale. Salvo ove espressamente indicato, tali affiliazioni non implicano rapporti di impiego, collaborazione attiva o rappresentanza istituzionale con gli enti menzionati. In assenza di una collaborazione accademica o istituzionale in corso, può essere indicata l'ultima affiliazione rilevante a fini di contestualizzazione del percorso scientifico o culturale della persona. *Le voci di Sophia* si impegna ad aggiornare periodicamente tali informazioni per garantire la massima chiarezza e correttezza editoriale.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

PRIMA PARTE DELLA RIVISTA

Opera artistica di Mirco Pucci



AUTORE: Mirco Pucci, artista, <https://mircopucci.it/>

E-mail: mirco.pucci@gmail.com

Titolo: *Disegno di Mirco Pucci*

doi: [10.14672/VDS20256VG1](https://doi.org/10.14672/VDS20256VG1)

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-mirco-pucci/>

Link doi: <https://doi.org/10.14672/VDS20256VG1>



Disegno prestato dall'autore con la licenza sopra indicata in aderenza ai temi e sottotemi del sesto numero della rivista "Le voci di Sophia"



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Opera artistica di Luca Stella



AUTORE: Luca Stella, artista, https://www.facebook.com/lukastella/about_details?locale=it_IT

Titolo: *Disegno di Luca Stella*

doi: [10.14672/VDS20256VG2](https://doi.org/10.14672/VDS20256VG2)

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-luca-stella/>

Link doi: <https://doi.org/10.14672/VDS20256VG2>



Disegno prestato dall'autore con la licenza sopra indicata in aderenza ai temi e sotto-temi del sesto numero della rivista "Le voci di Sophia". L'autore, noto per le sue Destiny Dolls, augura un felice Natale di pace con questa sua nuova Destiny Doll.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Opera artistica di Bigo



al secolo David Bigotti

AUTORE: Bigo [David Bigotti], artista, <https://www.instagram.com/bigo.officialart/>

E-mail: info@dantesfoto.it

Titolo: *Disegno di Bigo*

doi: [10.14672/VDS20256VG3](https://doi.org/10.14672/VDS20256VG3)

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-bigo/>

Link doi: <https://doi.org/10.14672/VDS20256VG3>



Disegno prestato dall'autore con la licenza sopra indicata in aderenza ai temi e sotto-temi del sesto numero della rivista "Le voci di Sophia". Ogni pacchetto/regalo natalizio è colorato con uno dei colori della bandiera della pace.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Opera artistica di Cristiano Soldatich



AUTORE: Cristiano Soldatich, artista, linktr.ee/cristiano.soldatich

E-mail: cristiano.soldatich@gmail.com

Titolo: *Disegno di Cristiano Soldatich*

doi: in corso di assegnazione

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-cristiano-soldatich/>

Link doi: in corso di assegnazione



Disegno prestato dall'autore con la licenza sopra indicata in aderenza ai temi e sotto-temi del sesto numero della rivista "Le voci di Sophia".



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Editoriale 1, di Stefania

Scientificità, ordine, armonia, scienza, pace



Stefania Lombardi, Università europea di Roma, ORCID ID: [0000-0003-3545-1170](https://orcid.org/0000-0003-3545-1170)

E-mail: stefania.lombardi@cnr.it

doi: [10.14672/VDS20255ED14](https://doi.org/10.14672/VDS20255ED14)

(<https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-1/>)

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256ED15>)

POESIE DI AUTORI/AUTRICI CONTEMPORANEI

<i>Titolo: Natale del Giubileo</i>	<i>Titolo: Vento di speranza</i>	<i>Titolo: LA PACE</i>	<i>Titolo: Compagni d'asilo</i>
<i>NATALE DEL GIUBILEO.</i> Zero Gesù bambino, da questo anno nato, questo giorno non esiste più la nascita, dimentico il Trappista per celebrare l'evento, era per me e per tutti bellissimo evento, perché era sicuro che noi, suo sereno ci stessimo reglando un po' di Terzina. Una però, confesso, ho perso la civiltà, perché intorno a me c'è un mondo che stupisce, dimentico ospiti i ricordi di guerra che per me due volte hanno fatto la Terra! Siamo tutti di nuovo su una nave che affonda, mammosi e distrattissimi... Ormai è una certezza... Non ci sono più da fare, che senza alcun aiuto, vogliamo impedirci di tutto il mondo intero. A scuola si dice di voler la pace, e trasformare il mondo in una grande pace... Bisogna di agire solo per le giustizie, e nel loro aiuto alligna la giustizia. Immagino, caro bambino, i tuoi mammosi d'amore e portino con il resto dignitoso, e dolare! Bisogna il loro odio su popolazioni intere, lasciandosi alle spalle un fiume di morti e infermi... Chi ammazza un bambino certo non è un prode, e forse in Palestina è risorto il Dio.	Siamo nell'autunno stanco della guerra il cielo non vuole più lividi e morte sulla schiena non regge i giorni senza pace i volti sepolti per sempre la disperazione di popoli senza colpa. La luna non può sprofondare nel buio fuggire negli orizzonti infuocati. C'è bisogno d'un vento di speranza che tutti tornino ad amare il mondo come un arcobaleno dopo la pioggia.	HO VISTO NUVOLE MUTARE COLORE MENTRE IL MARE SI AGITAVA. HO SENTITO IL VENTO URLARE A UN CUORE SORDO DA TROPPO TEMPO. HO RESPIRATO IL DOLORE DI FRAGILI E PAVIDI SENTIMENTI. HO NASCOSTO LACRIME AMARE TRA LE ANSE DELLA MIA ANIMA. HO UDITO SILENZI ASSORDANTI DEVASTARE LE SPONDE DI UNA FALSA UMANITÀ. E POI HO SOGNATO... HO SOGNATO MANI BIANCHE ROSSE GIALLE NERE SFIORARE E ACCAREZZARE UNA EFFIMERA SPERANZA. IO ERO LÌ, IN BILICO TRA IL SOGNO E LA REALTÀ. CONFUSA STORDITA ANNIENTATA DA UN TRAMONTO SMARRITO MASCHERATO DA UNA MISTICA ALBA. IO ERO LÌ... SPICCAVO IL VOLO COME UN'AQUILA REALE. SPEZZAVO CATENE DI PREGIUDIZI ODIO ORGOGLIO POTERE VIOLENZA. LIBERAVO LA PACE. LEI FLUTTUAVA TRA L'AZZURRO DI UN ORIZZONTE CHE PROFUMAVA DI CASA. LA RINCORREVO RIDEVO CADEVO MI RIALZAVO GIOCAVO... ERO FELICE. ERO FELICE COME QUEL BAMBINO CHE ABBRACCIA LA SUA MAMMA NONOSTANTE GLI SPARI E LE BOMBE DI UNA GUERRA PERPETUA. ADESSO È TRA LE MIE BRACCIA ACCUCIATA TRA I PALPITI DEL MIO CUORE. LA DONERÒ A TUTTO IL MONDO. AVVICINATI NON AVERE PAURA LA PACE... SEI TU!	Speravo che fossimo cresciuti tutti da quei tempi di sentimenti e reazioni semplici, di occhio per occhio e dente per dente, di dispetti e ripicche, di minacce, provocazioni e di vendette. Invece no. Solo il corpo si è ingrandito, poi, raggiunta la vecchiaia, si è quasi consumato e tutto senza mai conoscere la saggezza e immaginare come potrà finir. Non sapete quanto mi dispiaccia, per voi e per me, Donald e Vladimir.
<i>Autore: Cosimo [Mino] Trisolino</i>	<i>Autrice: Michela Zanarella</i>	<i>Autrice: Alessandra Di Girolamo</i>	<i>Autore: Carlo Carlotto</i>

Questo sesto numero vuol iniziare con il racconto di una storia: il racconto narra di una rivista in cui pochi credevano, nata dal nulla, non appartiene a nessun editore commerciale e nemmeno a qualche accademia. Tutto farebbe credere alla solita operazione dilettantistica. Ma non è stato così. Questa rivista è nata sin da subito con una visione chiara e un progetto lungimirante. Non ha il supporto economico di nessuno, è finanziata a spese esclusivamente personali di chi l'ha fondata; non ci sono solo i costi del sito web come in ogni operazione dilettantistica.

Ci sono anche i costi per i doi, perché ogni prodotto della ricerca ne ha uno, e i costi per il software antiplagio a cui sono costantemente sottoposti i prodotti della ricerca perché l'integrità della ricerca è una cosa da prendere seriamente e le politiche sul plagio applicate dalla rivista sono dure. E si aggiunge anche il costo, questa volta *una tantum*, per l'ISSN della rivista. Si sa bene che tutto questo, sebbene di gran lunga superiore a ogni operazione dilettantistica, non basta a garantire la qualità. E questa rivista ha puntato a un'altissima qualità sin dalla sua nascita.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Pur non appartenendo a un'accademia, il gruppo di volontari che la compone è composto da accademici e da personale di enti di ricerca. Questa peculiarità vale per il solido comitato scientifico internazionale, per il comitato di redazione e anche per il comitato di direzione al cui interno ci sono anche alcuni giornalisti. Inoltre, il processo di peer review (attualmente in double blind; solo nel primo numero era stata data la possibilità di scelta fra la open peer review e la double blind peer review, ma quell'esperimento è stato accantonato; pur credendo fermamente nei vantaggi della open peer review, l'esperienza ha suggerito che i soggetti coinvolti non sono ancora pronti per questa innovazione) è rigoroso e la percentuale di articoli non accettati è piuttosto alta (alcuni articoli sono rifiutati già a livello redazionale, non arrivano nemmeno a essere sottoposti al processo di revisione fra pari) al fine di garantire quella qualità scientifica a cui da subito la rivista ha puntato. Chi collabora con la rivista sa bene che non c'è nulla di male a farsi aiutare dall'intelligenza artificiale, ad esempio nella redazione dei titoli, degli abstract e/o come supporto nella redazione delle recensioni. L'intelligenza artificiale non è un sostituto nella ricerca ma può essere un supporto notevole se saputa utilizzare: anche in questo ci vogliono capacità e vanno riconosciute. L'utilizzo e/o il supporto dell'intelligenza artificiale va, tuttavia, dichiarato. Come rivista, dichiariamo che tra gli autori può esserci ChatGpt (mai sostituto, solo supporto), in particolare nella redazione di alcuni titoli, o di alcuni abstract, o come probabile supporto in alcune recensioni per poter restare nel numero massimo di battute concesse. I nostri ringraziamenti vanno agli autori, ai revisori che hanno selezionato i lavori migliori, alla redazione e ai vari comitati scientifici e direttivi se, con Delibera del Consiglio Direttivo ANVUR n. 199 del 04-09-2025 riguardo l'istanza n. 46581, la rivista ha ottenuto la scientificità in Area 11. Tale risultato sarà noto nelle liste delle riviste ANVUR a partire dal quadrimestre successivo a quello della notifica e, pertanto, dal primo quadrimestre del 2026. Questo editoriale commemora la notifica dell'avvenuta scientificità e ringrazia il lavoro collettivo che ha portato a questo primo risultato non scontato per una rivista unica nel suo genere per varie motivazioni: per nascita e per composizione dei volontari che la animano e perché crede fermamente nella scienza aperta e nei diritti degli autori. I diritti, infatti, restano in capo agli autori, nessun contratto di cessione dei diritti è fatto firmare e la licenza d'uso utilizzata è la CC BY-SA. Non è cosa facile da spiegare a chi è abituato a cedere i propri diritti. Da questo numero stiamo inaugurando anche i disegni d'autore (con doi) secondo la filosofia che ci ha sempre contraddistinto di unione di *Mythos* e *Logos* come due vie parallele per giungere alla conoscenza; i disegni sono degli autori, non della rivista. La rivista li ha in prestito con licenza d'uso CC BY-SA, come per tutti i contributi scientifici. La rivista deve, tuttavia, migliorare la comunicazione perché non riesce a entrare in DOAJ perché durante i vari controlli effettuati dal team DOAJ non vengono compresi alcune dichiarazioni e alcune percentuali di utilizzo (che, in realtà, sono tutte rispettate ai fini di DOAJ, semplicemente non vengono comprese). La rivista è in filosofia e scienze umane e si apre alla *transdisciplinarietà*. Le materie umanistiche non sono tenute a essere sottoposte ai parametri valutativi bibliometrici, perché sono valutate con parametri non bibliometrici, e non devono, pertanto, sottostare alle politiche citazionali. Pertanto, è stato un errore della nostra rivista chiedere di poter entrare nei database citazionali di Scopus, noto database commerciale (e lontano, pertanto, dalla politica e dalla mission/filosofia della rivista) che non premia l'apertura verso altri campi e si concentra su un unico campo di ricerca; ma è servito a comprendere che, anche in questo caso, a livello comunicativo c'è ancora tanto da migliorare. Dispiace, infatti, per queste motivazioni, non essere accolti in DOAJ, nonostante l'integrità e l'eticità della rivista, dato che ne sono i valori fondanti. Migliorare la comunicazione è, quindi, il proposito principale per il 2026. Ci saranno altre novità: inaugureremo dei numeri monografici su invito e che sono *extra* le regolari pubblicazioni della rivista (che esce periodicamente 2 volte l'anno) con *call* dedicate ed, essenzialmente, in double blind peer review. La *call* proposta per questo numero che state sfogliando è la seguente: "TEMA GENERALE: *Ordine e armonia tra riflessione morale e implicazione politica*



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

SOTTOTEMI:

• Le forme del bello nella letteratura e nella filosofia • Le forme del bello nella filosofia e nella prassi quotidiana • Le forme del bello nella filosofia e nell'arte • L'armonia e il suo opposto • Il bello e il suo opposto • La pace come ordine e armonia: considerazioni filosofiche attuali • La riflessione e l'azione politica volta alla bellezza • La riflessione e l'azione politica volta al perseguimento della pace • Il linguaggio della pace	• Riflessioni sulla bellezza della nonviolenza nel mondo attuale • Riflessioni sui compiti della ricerca volti all'armonia e alla collaborazione • La bellezza del sacro e l'attenzione sui simulacri • L'ordine, Kant e il concetto di pace perpetua • Cosmopolitismo e Stati: tra armonia, protezione e diversità • Apolidia, limiti, confini, ordine morale • Prospettive sulla guerra e sulla pace, tra generazione e distruzione • La gestione dei conflitti e l'armonia interiore • Riflessioni su cittadinanza e diritti"
--	--

Abbiamo chiesto agli artisti di concentrarsi sul sotto-tema della pace dato il periodo storico particolarmente complesso. Come possiamo notare, questo numero si avvale di ben 9 editoriali distinti, 2 dei quali provengono dal mondo della ricerca nel campo della fisica. Ai fisici abbiamo chiesto editoriali che, invece, si concentrassero sull'armonia. Ci sono anche editoriali, sempre a tema pace e/o lotta contro criminalità e ingiustizie, che parlano di libri e/o di *graphic novel* pubblicati o ancora in corso di pubblicazione, alcuni legati a una recensione (come è il caso dell'editoriale di Emiliano Pagani, collegato alla recensione numero 2), altri che esplorano il mondo della musica (come è il caso dell'editoriale di Marco Masoni). Ci sono editoriali sui ranking riguardo la parola "pace" ed editoriali di giornalisti politicamente impegnati.

Si ricorda che sono stati assegnati i Premi Nobel 2025 e che l'Accademia Svedese ha assegnato il Premio Nobel per la letteratura allo scrittore ungherese László Krasznahorkai "per la sua opera avvincente e visionaria che, in mezzo al terrore apocalittico, riafferma il potere dell'arte"; se qualcuno volesse approfondire le ricerche su questo autore, può leggere una sempre attuale pubblicazione di Károlyi Csaba a questo link: <https://hlo.hu/review/tragicomedy.html> (2024).

In questo numero non è mancato proprio nulla perché è il numero speciale dell'avvenuta scientificità, si concentra su un tema pressante e di estrema attualità, si apre maggiormente agli altri campi di ricerca pur conservando la sua forte identità in filosofia e scienze umane, si augura dei propositi di miglioramento nella comunicazione, e augura a tutte/i un 2026 nettamente migliore rispetto agli anni precedenti perché ne abbiamo davvero bisogno.

La Direttrice editoriale Stefania Lombardi

Stefania Lombardi



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

EDITORIALE 2

L'eco vuota del futuro: elogio della ruggine



Davide Orlandi, Universidad de Granada – ORCID ID: [0009-0007-2102-625X](https://orcid.org/0009-0007-2102-625X)

E-Mail: orlandi.dav@tiscali.it

doi: [10.14672/VDS20256ED16](https://doi.org/10.14672/VDS20256ED16)

(<https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-2/>)

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256ED16>)

“Il futuro non è più quello di una volta.”

Paul Valéry (o forse era un amico mio, al bar)

Qualche settimana fa, un uomo è tornato in un luogo della sua infanzia: un cavalcavia alla periferia della città. Uno di quei viadotti che attraversano le zone marginali come cicatrici storte. Da bambino ci andava in bicicletta con gli amici, quando le rotelle erano appena state tolte. Oggi quel cavalcavia è chiuso, transennato con plastica arancione e cartelli sbiaditi. I bulloni si stanno spaccando, le ringhiere si piegano, e sotto, crescono solo erbacce e copertoni abbandonati.

Davanti a quel ferro che si sfalda, l'uomo ha avuto un pensiero inatteso: forse quel ponte somiglia a lui più di quanto voglia ammettere. Una riflessione che si incastra nel malessere generazionale di chi, oggi, attorno ai trent'anni, si risveglia con il ginocchio che scricchiola e una sensazione vaga ma costante di smarrimento. Perché il futuro, promesso come un sentiero brillante e dritto, sembra essersi accartocciato. Non è esploso. È appassito.

Secondo un'indagine ISTAT del 2023, il 34% dei giovani italiani tra i 25 e i 34 anni soffre di “sindrome da futuro incerto” e più del 48% dichiara di sentirsi frequentemente sopraffatto da ansia da prestazione. Non si tratta solo di lavoro, ma di una pressione generalizzata: performare nella coppia, sui social, nel tempo libero. Funzionare. Sempre.

La ruggine, in questo contesto, diventa metafora. Non ha fretta. Lavora in silenzio, millimetro dopo millimetro. Corrode senza clamore, senza notifiche, senza avvisi. E in questo disfacimento silenzioso c'è una forma inaspettata di bellezza e verità. Perché la ruggine ricorda che tutto cambia, anche ciò che sembra resistente. Viviamo, invece, immersi in una cultura che esige continuità, perfezione, ottimizzazione.

Un rapporto del World Health Organization pubblicato nel 2022 rileva che i disturbi d'ansia legati alla performance e al sovraccarico digitale sono aumentati del 25% negli ultimi cinque anni, soprattutto tra i giovani adulti dei paesi industrializzati. E nel frattempo, anche il grande racconto del progresso lineare comincia a scricchiolare: crisi climatica, instabilità geopolitica, inflazione, guerre. Tutto contribuisce a incrinare l'idea di futuro come sinonimo di miglioramento.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Arrugginirsi, allora, non è sinonimo di arrendersi, ma di accogliere la verità delle cose. Un muro scrostato non mente. Una voce che trema non mente. E nemmeno lo fa una persona che smette di fingere di essere perfetta. I filosofi — quelli veri, quelli che si incontrano tardi, spesso per caso — hanno parlato a lungo di tutto questo.

Walter Benjamin, ad esempio, evocava un angelo spinto in avanti da un vento invisibile mentre guarda il passato: quel vento, scriveva, era il progresso. Oggi, forse, quel vento ha preso la forma di un algoritmo che suggerisce cosa desiderare. L'ottimizzazione è diventata una religione, e il culto della produttività un nuovo vangelo. Ma sotto la superficie lucida della vita digitalizzata, serpeggia un'inquietudine diffusa: secondo il CENSIS, il 61% degli italiani sotto i 40 anni si sente "inadeguato" rispetto alle aspettative sociali.

Chi ha scritto queste riflessioni confessa di avere ruggine un po' ovunque: nelle ginocchia, nella voce, nei rapporti lasciati andare. E racconta di sporcarsi le mani, ogni tanto, sistemando una vecchia bicicletta che non riesce a buttare. In quel gesto c'è un senso di autenticità: toccare il tempo, accettare che nulla resta come l'abbiamo lasciato.

Heidegger, il filosofo tedesco dell'"essere-nel-mondo", diceva che bisogna imparare ad abitare il mondo. Non dominarlo, non attraversarlo come una corsa a ostacoli, ma viverci dentro. Come si abita una casa imperfetta: con la crepa nel muro, il tavolo che traballa, il rubinetto che perde. Amando le cose non perché sono rotte, ma perché raccontano.

La ruggine non è sinonimo di fallimento. È testimonianza. È il tempo che scrive sulle cose e sui corpi. Arrugginirsi è ammettere che non possiamo resistere a tutto. Che ci si può anche fermare, ogni tanto. Lasciare andare. Non per pigrizia, ma per presenza.

Oggi, nell'epoca del "fare", l'idea stessa di "stare" ha un potenziale rivoluzionario. Il 53% dei giovani italiani tra i 20 e i 35 anni dichiara di sognare "una vita più semplice", lontana dalla logica della prestazione continua. E forse, proprio nel lasciarsi ossidare dal tempo, può nascere una nuova dignità. Non una soluzione. Ma una forma di resistenza dolce, silenziosa, umana.

Quel cavalcavia, intanto, è ancora lì. Nessuno lo ha demolito. L'uomo che ci tornava da bambino, ogni tanto ci torna ancora. Da solo. Senza bicicletta. Guarda l'asfalto che si spacca, le ombre che cambiano forma. È un posto inutile, forse. Ma gli parla. Più di qualsiasi app motivazionale.

Forse dovremmo costruire meno. E imparare a rimanere. Accanto a ciò che cede. Ad amarne la debolezza. A lasciarci arrugginire, ogni tanto. Senza vergogna.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

EDITORIALE 3

Potenza e atto dell'armonia



Guido Traversa, Università Europea di Roma

E-mail: guido.traversa@unier.it

doi: 10.14672/VDS20256ED17

(<https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-3/>)

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256ED17>)

Dio ha ordinato ogni cosa con misura, numero e peso
(Sapienza 11, 20)

1. Il suono segue dal suono.
Un suono trascina un altro suono nel suo movimento di espansione e contrazione.
2. Un suono determinato, ma non qualunque suono, per la sua propria misura e numero produce un altro suono, che, in una determinata misura, è già contenuto nel suono che lo ha prodotto, e, insieme, in un'altra determinata misura, è fuori dal suono che lo ha prodotto.
3. Il passaggio dal primo suono a quello successivo è nel peso, nella proporzione che li lega, che li unisce e insieme li distingue: è il movimento stesso del suono.
4. Il “segue” del suono dal suono lo si inviene e lo si scopre: lo si sente ancor prima del suo stesso suono.
5. La bella logica del passaggio preesiste ai suoni e insegue chi li segue.
6. La grande paura, la finzione della creazione si mostra nella apparente presenza, in ogni possibile successione sonora, del passaggio creativo da un suono determinato al successivo. Ma non ogni misura di suono ha in sé la potenza di un altro suono in parte interno, in parte esterno a sé. Né dovunque, né comunque si dà il passaggio, ma solo dove è la giusta misura, il giusto numero, il giusto peso.
7. Eppure, si può allontanare la grande paura e la finzione della creazione: attraverso la misura, il numero e il peso dei dettagli su cui poggia (ed è) il passaggio stesso della creazione e dell'ordine.
8. Redimere, come riconoscere e sostenere un suono nel suo passaggio ad un altro determinato suono, senza paura e finzione, passa attraverso la valutazione della misura, del numero e del peso dei dettagli.
9. Conoscere il *Logos* che in principio era anche suono può voler dire, si spera, agire di conseguenza e sostenere il bel passaggio.

Nota: Un esempio riuscito del “giusto” passaggio si ha nel primo brano (*October 17* 1988) del Concerto a Parigi di Keith Jarrett (ECM, 1990) da 25' 22" a 25' 27", mentre un esempio non riuscito si ha, sempre nello stesso brano, da 13' 28" a 13' 32".



EDITORIALE 4

“Fa' la cosa giusta!”



Emiliano Pagani, fumettista

doi: [10.14672/VDS20256ED18](https://doi.org/10.14672/VDS20256ED18)

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-4/>

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256ED18>)

Perché scegliere un fumetto per raccontare una storia?

La risposta a questa domanda potrebbe sembrare abbastanza semplice: perché il fumetto è un mezzo di comunicazione veramente popolare, uno dei pochi rimasti, ma allo stesso tempo molto elaborato e capace di comunicare su piani diversi, a persone di diverso livello culturale.

Ma la vera chiave di volta per comprendere la nostra scelta di provare a raccontare una parte importante, drammatica, tragica e se vogliamo anche eroica, del nostro paese, attraverso i racconti e le esperienze di Pietro Grasso e della sua famiglia, durante gli anni in cui ha ricoperto il ruolo di giudice a latere nel primo Maxi Processo a Cosa Nostra e in seguito, quello di membro della direzione nazionale antimafia, fianco a fianco con Giovanni Falcone e Paolo Borsellino, ha radici e motivazioni più profonde.

Faccio un passo indietro.

Quando mi è stato chiesto se potessi essere interessato a scrivere un fumetto del genere, sono stato preda di sentimenti contrastanti, non tutti positivi.

- Incredulità: sì, ok, ho scritto molti fumetti, ma quasi tutti fuori dagli schemi classici del fumetto italiano, usando spesso registri narrativi diversi. Quindi, mi domandavo: perché sono stato chiamato proprio io per realizzare un fumetto che vedevo come “didattico”, se non “didascalico” e addirittura “istituzionale”? Nel nostro mondo ci sono fior di professionisti capaci di scrivere un buon fumetto su qualsiasi argomento e io non sono sicuramente tra quelli. No, io ho bisogno di appassionarmi a una storia, ho bisogno di divertirmi e soprattutto ho bisogno di sentirmi libero di esprimermi. Forse avranno cercato su Google “autore di fumetti” e gli sarà apparso il mio nome, pensavo. Oppure, avranno cercato su Google “autore di fumetti” e gli saranno apparsi decine di nomi prima del mio, ma tutti gli altri avranno rifiutato perché magari sotto poteva esserci una fregatura.

No, la cosa non mi tornava.

- Orgoglio: perché, sì, diciamo la verità, essere chiamato da Pietro Grasso (persona che stimavo e ammiravo, ancora prima di conoscerlo personalmente) per scrivere un fumetto non è una cosa che capita tutti i giorni e di questo ero indubbiamente felice, però...



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

- Dubbio: ma questi signori quanto lo conoscono il fumetto? Che idea hanno del fumetto come linguaggio e di me come autore? Di preciso, cos'è che vogliono fare? Può darsi che non lo sappiano e non lo abbiano ben chiaro; quindi, la cosa migliore da fare è presentarsi, senza nessuna soggezione, mettendo subito in chiaro quello che io volevo fare e anzi, ponendolo come *conditio sine qua non*: io volevo raccontare una storia.

No, non è così scontato come potrebbe sembrare.

Ci sono migliaia di esempi di fumetti che non raccontano nessuna storia, soprattutto quelli legati a fatti di cronaca o ad avvenimenti storici.

Si chiamano fumetti, ma in verità sono storie illustrate, perché non hanno niente del linguaggio del fumetto che non è "testi e disegni", ma qualcosa di più. Solitamente, in queste operazioni, si sceglie di raccontare un avvenimento storico o un fatto di cronaca e si usano dei disegni per permettere al lettore di visualizzarlo, il tutto in maniera molto didascalica, come se fosse il menu illustrato di un ristorante per turisti. Ma questo è l'esatto opposto di quello che dovrebbe fare un fumetto. Un fumetto non deve mostrare delle cose al lettore ma, al contrario, deve coinvolgerlo, facendolo entrare dentro la storia in modo da permettergli di riempire gli spazi bianchi, quelli tra vignetta e vignetta, con la sua immaginazione, andando così a completare l'opera. La potenza del fumetto non sta nelle immagini o nelle parole, ma nello spazio tra le vignette. È lì che accade la magia, è lì che, se si è fatto un buon lavoro con immagini e parole, l'immaginazione del lettore si scatena, rendendolo partecipe e non spettatore passivo della storia. Questo succede solo nel fumetto ed è per questo che il fumetto è un mezzo di comunicazione, ma direi più un linguaggio, potentissimo, estremamente coinvolgente, formativo e fondamentale, soprattutto per menti più giovani, ma non solo.

Quindi la vera risposta alla domanda iniziale è: perché il fumetto è il linguaggio perfetto per raccontare delle storie. E qui veniamo al vero punto della questione: le storie.

Quello che volevo io, era la possibilità di raccontare una storia, non di mettere in fila una sequenza di eventi e farli disegnare al disegnatore.

Sì, perché per cambiare i rapporti di forza all'interno della società è necessario cambiare l'immaginario collettivo e per cambiare l'immaginario collettivo servono delle belle storie. Niente è più efficace di una bella storia, per far sedimentare qualcosa nella mente delle persone. Le lezioni imparate a scuola ce le dimentichiamo nel corso della vita, le belle storie che ci hanno appassionato da piccoli, le ricordiamo per sempre. Su Peppino Impastato e sulla sua tragica fine sono stati scritti articoli, sono state realizzate inchieste, reportage e documentari, ma il nome di Peppino ha iniziato a circolare sulla bocca di tutti e a evocare un bisogno di lotta e di giustizia, solo dopo il film *I Cento Passi*. Le indagini e i processi servono per stabilire la giustizia, gli articoli e i servizi sui notiziari servono per informare, ma solo le storie sono quelle che sedimentano nella mente di chi le legge (o ascolta) restandoci per sempre.

Fortunatamente questa era anche l'idea di Alessio Pasquini, portavoce di Pietro Grasso e direttore della sua fondazione, *Scintille di Futuro*, che da anni pubblica libri su argomenti come la legalità e la lotta alle mafie. Da grande appassionato e conoscitore di fumetti, Alessio aveva capito la potenza del linguaggio a fumetti e voleva provare a raccontare una storia, partendo dal materiale fornito dai ricordi e dai racconti di Pietro Grasso.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

E qui c'è stata la seconda svolta: non solo il materiale a disposizione era veramente immenso, ma era anche e soprattutto avvincente, appassionante e stimolante. In Italia manca da anni (forse da sempre) una vera e propria industria dell'intrattenimento (ma, se vogliamo, anche della cultura), perché se fossimo stati negli Stati Uniti, sul materiale che Alessio Pasquini e Pietro Grasso hanno messo a mia disposizione, ci avrebbero realizzato almeno tre film e una decina di serie tv, tutte più belle e più interessanti della maggior parte di quelle prodotte e distribuite sulle varie piattaforme.

Con Alessio abbiamo deciso di prendere una parte di quelle storie e raccontarle dal punto di vista di un bambino prima e di ragazzino dopo. Non storie di eroi, ma di persone che hanno fatto una scelta difficile in tempi difficili. Abbiamo deciso di raccontare la vita quotidiana di chi ha scelto di combattere la mafia e di chi si trova a subire quelle scelte, senza possibilità di sottrarsi. Abbiamo scelto di mostrare le conseguenze di tale scelta sulla vita di un ragazzino di 14 anni, che si trova a dover attraversare l'adolescenza con un padre assente perché sempre impegnato in indagini e processi e costretto a vivere sotto scorta per il rischio concreto di attentati.

Abbiamo scelto di mostrare Falcone e Borsellino come persone normali che hanno fatto delle scelte e non come supereroi a cui dedicare un monumento da spolverare una volta all'anno, in occasione delle commemorazioni delle stragi di Capaci e di via D'Amelio.

Per fare questo, ho deciso di iniziare la storia partendo da tre punti di svolta, nella vita di tre bambini. Tre storie collegate e tre punti di svolta che li porteranno incontro a un destino che li accompagnerà per sempre, attraverso eventi che modificheranno indissolubilmente la storia del nostro paese e indirizzeranno in maniera inequivocabile anche la loro vita, provando sulla loro stessa pelle cosa vuol dire scegliere da che parte stare.

Non era un'operazione facile, anzi, perché in questo genere di operazioni il rischio di diventare didascalici è sempre elevatissimo.

Io ce l'ho messa tutta per evitarlo e spero sinceramente che sia venuto fuori un bel fumetto.

Se così fosse, gran parte del merito è senza dubbio degli splendidi disegni di Loris DeMarco che meriterebbero un discorso a parte, da quanto sono belli e centrati sul tipo di storia che volevamo raccontare e sul modo migliore per farlo.

Buona lettura.

Emiliano Pagani



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

EDITORIALE 5

Thunberg's original speech delivered on 8 December 2018



Greta Thunberg, international activist

E-mail: gretathunbergmedia@gmail.com

doi: [10.14672/VDS20256ED19](https://doi.org/10.14672/VDS20256ED19)

Politiken's Publishing House e-mail: gustaf.bonde@jppol.se

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-5/>

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256ED19>)

*Based on Greta Thunberg's speech of 8 December 2018
Speeches represented by Politiken Literary Agency and used with permission
Published under the CC BY-SA license of "Le voci di Sophia"
With our deepest thanks to Greta Thunberg and Politiken Literary Agency.*

In alignment with the ethical standards and open-knowledge ethos of *Le voci di Sophia*, this editorial is published under a Creative Commons Attribution–ShareAlike (CC BY-SA) license, as per the licensing framework adopted by our scientific journal.

We express our sincere gratitude to Greta Thunberg, whose words continue to resonate with urgent clarity, and to the *Politiken Literary Agency*, who represents her speeches and has kindly allowed their use within the scope of this publication.

Below is the editorial text, faithfully adapted from Greta Thunberg's original speech delivered on 8 December 2018, preserved in its message and integrity.

"Your silence is almost worst of all.

The future of all the coming generations rests on your shoulder.

Those of us who are still children can't change what you do now once we're old enough to do something about it.

A lot of people say that Sweden is a small country, that it doesn't matter what we do. But I think that if a few girls can get headlines all over the world just by not going to school for a few weeks, imagine what we could do together if we wanted to."



EDITORIALE 6

Guerra e armonia tra particelle



Christian Corda, Professore di Fisica Teorica presso il SUNY Polytechnic Institute, 13502 Utica, New York, USA

E-mail: cordac.galilei@gmail.com

doi: [10.14672/VDS20256ED20](https://doi.org/10.14672/VDS20256ED20)

(<https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-6/>)

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256ED20>)

Il concetto di *particella* in fisica è abbastanza nebuloso. Se vogliamo definirlo con un certo rigore possiamo parlare di *costituente microscopico della materia*. In passato, prima dell'avvento della *meccanica quantistica*, la particella era associata al concetto di *punto materiale*, ossia un modello semplificato ed ideale che rappresenta un corpo fisico come un punto geometrico dotato di massa, ignorando le sue dimensioni e la sua estensione. Con l'avvento della meccanica quantistica, le cose cambiarono profondamente. Albert Einstein è universalmente noto per essere il padre della maestosa teoria della relatività, ma è meno noto il fatto che gettò anche le basi per la meccanica quantistica, scienza che si consolidò nei primi 30 anni del '900 e che è oggi considerata la teoria fondamentale della fisica che descrive il comportamento di materia, particelle ed energia a scale atomiche e subatomiche. In effetti, Einstein vinse il Premio Nobel per la fisica nel 1921 non per la teoria della relatività, ma per la sua interpretazione dell'effetto fotoelettrico datata 1905. Di che si tratta? È un fenomeno, per l'appunto quantistico, per cui degli elettroni vengono emessi da una superficie metallica quando questa viene colpita da una radiazione elettromagnetica (come la luce), a patto che la frequenza della luce superi una certa soglia (soglia fotoelettrica) specifica del metallo in questione. Einstein propose che, per spiegare l'effetto, la luce debba avere un comportamento *duale*, ossia debba propagarsi nel vuoto come un'onda, ma comportarsi come un flusso di particelle, dette *quanti* o *fotoni*, quando interagisce con la materia. In seguito, nel 1924, il fisico francese Louis de Broglie generalizzò l'idea di Einstein anche al comportamento degli elettroni, e, più in generale, di ogni tipo di particella. La tesi di fu immediatamente sostenuta da Einstein e fu ben presto confermata dagli esperimenti sulla diffrazione degli elettroni di Davisson, Germer e Thomson. De Broglie ottenne per questa scoperta il Premio Nobel per la fisica nel 1929. Un altro punto chiave relativo alla concezione moderna della particella come grandezza fisica di deve al fisico tedesco Werner Heisenberg che nel 1927 propose il celeberrimo *principio di indeterminazione* che oggi porta il suo nome. Heisenberg sostenne che non siamo in grado di misurare, nel mondo dell'infinitamente piccolo della meccanica quantistica, con assoluta precisione la velocità e la posizione di una particella, ossia, più vogliamo misurare con maggior precisione la velocità di una particella, meno siamo in grado di misurarne con precisione la posizione, e viceversa. Il principio di indeterminazione di Heisenberg trova una sua spiegazione teorica nell'analisi matematica della struttura delle onde, trovando così anche in questo caso consistenza con l'idea di dualità di Einstein e De Broglie, ed è stato successivamente confermato da innumerevoli esperimenti. Il principio di indeterminazione ha conseguenze devastanti sull'idea di determinismo in fisica. La meccanica quantistica ci dice infatti che, proprio a partire dal principio di indeterminazione, se sappiamo con precisione quale sia lo stato di un sistema fisico ad un determinato istante, non siamo in grado di sapere quale sarà il suo stato ad un istante successivo. Pur conoscendone alla perfezione quali sono le equazioni che ne governano l'evoluzione, siamo in grado di dire solo quale sarà la probabilità di trovarlo in uno tra tanti possibili stati successivi. La meccanica quantistica



faceva pertanto a pezzi l'idea di determinismo scientifico che era tanto cara ad Einstein portandolo ad allontanarsi da quella creatura scientifica di cui era stato il padre fondatore. Il pensiero di Einstein in proposito era la celeberrima frase che era solito usare contestando i convegni dei fisici quantistici in cui diceva *Dio non gioca a dadi con l'Universo*, alla quale il suo grande amico, ma oppositore filosofico in questo contesto, il fisico danese Niels Bohr, un altro gigante della fisica teorica, era solito replicare con la frase *Einstein, non dire a Dio cosa deve fare*. L'interpretazione probabilistica di Bohr e dei suoi allievi, gli allora giovani fisici di quella che venne chiamata la *scuola di Copenaghen*, vinse quella che all'epoca venne chiamata *diatriba Bohr-Einstein* sull'aspetto probabilistico o deterministico della Natura. È oggi infatti convinzione generale che particelle come elettroni e fotoni mostrino una doppia natura, comportandosi sia come onde che, come particelle, (dualismo onda-particella) e che le loro proprietà sono definite probabilisticamente, non deterministicamente, come nel mondo della fisica classica di Galileo e Newton, fino ad arrivare all'ultimo grande fisico deterministico che è stato Einstein e che rimase un convinto determinista sino alla sua morte. La meccanica quantistica è la base della fisica moderna, spiegando fenomeni microscopici e portando allo sviluppo di tecnologie come i semiconduttori, pur risultando contro-intuitiva alla nostra esperienza quotidiana. Essa è anche in grado di generare degli incredibili paradossi che ci portano al titolo di questo mio intervento, ossia all'idea di *guerra e armonia* tra particelle. La meccanica quantistica da un lato prevede la possibilità di una guerra tra particelle che potrebbe, in principio, portare alla fine del mondo. Ogni volta che inneschiamo una reazione nucleare, dovuta essenzialmente ad urti, e quindi ad una "guerra" tra particelle, l'indeterminismo quantistico ci dice che esiste una possibilità diversa da zero che si inneschi una reazione a catena in grado di bruciare l'intera atmosfera distruggendo il mondo. Però la meccanica quantistica è in grado di prevedere anche un'incredibile "armonia" tra particelle. Secondo le leggi della meccanica quantistica, infatti, esiste anche una possibilità diversa da zero che, se ci spariamo un colpo di pistola in testa, il proiettile possa attraversare la nostra testa senza fare danno. Si tratta di un caso di *armonia massima* sul modo in cui le particelle che costituiscono la nostra testa dovrebbero disporsi rispetto alle particelle della pallottola che attraversa la nostra testa. Ovviamente, non consiglio a nessuno di tentare questo tipo di esperimento. Le due probabilità di cui ho parlato, quella che ogni reazione nucleare che viene innescata possa distruggere il mondo e quella che sparandoci un colpo di pistola in testa il proiettile attraversi la nostra testa senza fare danno, sono più piccole della probabilità che un asteroide colpisca il nostro pianeta nei prossimi anni ponendo fine alla storia della razza umana, ma restano comunque, incredibilmente, diverse da zero. Un altro esempio di guerra e armonia tra particelle riguarda il cosiddetto *moto browniano*. Si tratta del movimento irregolare e continuo di particelle microscopiche (come polline o polvere) sospese in un liquido o un gas, causato dagli urti incessanti e casuali con le molecole del fluido circostante. Osservato per la prima volta dal botanico Robert Brown nel 1827, fu spiegato da Einstein ancora nel 1905, quello che fu il suo *Annus Mirabilis*, come prova dell'esistenza e del movimento degli atomi. Einstein, dunque, fu in grado di mettere armonia in questa particolare guerra tra particelle.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

EDITORIALE 7

Non dovremmo essere qui



Valerio Rossi Albertini, Consiglio Nazionale delle Ricerche, fisico divulgatore per la RAI

E-mail: valerio.rossialbertinitiranni@cnr.it

doi: 10.14672/VDS20256ED21

(<https://levocidisophia.it/2025/11/30/editoriale-7/>)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256ED21>)

Nel mondo greco, in cui è stato inventato, il termine *Armonia* esprimeva il concetto di equilibrio, di perfetta proporzione, di corrispondenza tra le parti.

L'armonia doveva disciplinare la creazione artistica e i rapporti tra gli uomini.

Ma il più alto significato era quello attribuito all'Universo intero. Le leggi che lo governano sono in tale perfetto accordo che Kosmos, in greco antico, è uno dei sinonimi di ordine.

Quasi sempre le convinzioni dei filosofi greci riguardanti la Fisica del mondo si sono rivelate arbitrarie o scorrette. I costituenti della materia non sono le quattro sostanze di Empedocle, terra, aria, acqua e fuoco. La Fisica di Aristotele contiene talmente tanti errori di valutazione da aver fuorviato gli scienziati per secoli prima della comparsa di Galileo. Perfino Democrito e Leucippo, che pure avevano avuto la felice intuizione degli atomi, li immaginavano completamente diversi da quelli reali, e dotati di caratteristiche stravaganti e fantasiose.

Gli unici che abbiano lasciato un'eredità di valore scientifico sono quei pochi che avevano eseguito esperimenti con strumenti alla loro portata, come specchi, pozzi e bastoni di Archimede ed Eratostene.

È quindi tanto più sorprendente che l'Armonia attribuita all'Universo, basata su osservazioni svolte senza l'aiuto di alcuno strumento sofisticato e su un sistema tanto più grande degli oggetti da loro utilizzati, si sia rivelata un concetto tanto fecondo.

Più studiamo l'Universo, più ci accorgiamo che l'esistenza delle galassie, del nostro mondo, e di noi stessi, è possibile grazie ad un equilibrio tanto perfetto, quanto improbabile e irragionevole.

Cominciamo dalla legge di gravitazione universale, enunciata da Newton e perfezionata dalla teoria della relatività generale di Einstein.

I corpi grandi e piccoli, dalle stelle alla mela, si attraggono reciprocamente in proporzione inversa al quadrato della distanza.

In termini matematici la forza dipende dalla distanza elevata al coefficiente -2.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Noi siamo abituati ad accettare pacificamente questo fatto sperimentale. Ma se tale coefficiente fosse diverso da -2, anche solo di quantità infinitesime, la stabilità delle galassie sarebbe compromessa. Le stelle non si aggregerebbero in ammassi, i pianeti non avrebbero orbite regolari, i satelliti sfuggirebbero o precipiterebbero al suolo.

E su una scala ancora più fondamentale, l'altra grande legge di attrazione, quella tra le cariche elettriche, è governata dalle stesse proporzioni. Anche le cariche elettriche si attraggono con una forza che è inversamente proporzionale al quadrato della distanza. E come i pianeti non potrebbero orbitare regolarmente intorno alla Stella madre, così gli elettroni non potrebbero trovarsi in una condizione stazionaria intorno ai propri nuclei. Il risultato sarebbe il collasso della materia. Non sappiamo esattamente con quali conseguenze, ma certamente niente di ciò che esiste, apparirebbe come lo conosciamo.

Allo stesso modo, i rapporti tra le quantità che contraddistinguono le particelle elementari sono calibrati con una tale precisione, che una minima variazione sconvolgerebbe il loro comportamento e, quindi, quello di tutta la materia dell'Universo.

Anche restringendosi dalla scala cosmica a quella locale, del nostro sistema solare, l'esistenza stessa del sole e dei pianeti è dovuta ad una concomitanza fortuita di circostanze assolutamente improbabili.

Secondo le teorie più accreditate, l'addensamento di materia che ha portato alla formazione del sistema solare è stato causato dall'esplosione di una supernova. La stella che ha generato la supernova si trovava lì per caso. Se non ci fosse stata, non sarebbe mai esistito il sistema solare. Ancora più sorprendente è che questa stella non solo ci fosse, ma che si trovasse anche alla distanza giusta. Fosse stata troppo lontana, l'onda d'urto non sarebbe stata in grado di comprimere efficacemente la polvere che poi ha dato vita al sole ed ai pianeti. Fosse stata troppo vicina, anziché addensare la polvere, l'avrebbe ulteriormente dispersa, con il medesimo risultato: Niente sistema solare.

E invece, a dispetto di ogni probabilità, si sono prodotte le condizioni per cui il nucleo di questa nube addensata si è acceso, dando origine al sole. Il vento solare investe lo spazio circostante, allontanando la materia leggera, che da' origine ai pianeti gassosi. La materia più densa, invece, rimane in prossimità e si è trasformata in Mercurio, Venere, Terra, Marte.

Ma, tra i quattro fortunati, soltanto la Terra era in posizione favorevole per essere scaldata di quel tanto che l'acqua presente sulla sua superficie non si trasformasse tutta in ghiaccio e, tuttavia, non evaporasse completamente, costituendo il brodo primordiale per la vita.

Vita che è comparsa e si è conservata a causa di altre condizioni, anch'esse estremamente improbabili. Una stella, oltre che emettere luce visibile, emette fatalmente anche raggi ultravioletti e particelle elettricamente cariche, entrambi capaci di sterilizzare ogni forma di vita.

Ma ecco, quasi miracolosamente, comparire due entità che contrastano e bilanciano questi effetti letali.

La fascia di ozono negli strati alti dell'atmosfera, che blocca i raggi ultravioletti, e il campo magnetico terrestre, che devia il flusso delle particelle cariche, proteggendo la superficie terrestre.

Ma non finisce qui. Perfino Giove e la Luna sono indispensabili alla nostra sopravvivenza. Giove, con la sua massa, attira verso di sé i corpi celesti vaganti, risparmiando alla Terra un bombardamento



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

di asteroidi che, a lungo andare, sarebbe stato devastante. La Luna formata probabilmente a seguito di un altro evento assolutamente imprevedibile, l'impatto con un piccolo pianeta, con la sua pur modesta forza di attrazione, agisce tuttavia come un'ancora spaziale, regolarizzando e stabilizzando il moto della Terra, preservando così i delicati equilibri degli ecosistemi.

Effetti nefasti evitati da guardiani comparsi insperabilmente come "dèi" *ex machina*; circostanze improbabili verificatesi proprio nel posto e al momento giusto; valori delle costanti fondamentali bilanciate in maniera mirabile affinché il grande teatro cosmico potesse essere agibile e ospitare una sterminata compagnia di attori. Se questa non è *Armonia*...



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

EDITORIALE 8

Searching for Peace



Ricardo Baeza-Yates, KTH Royal Institute of Technology, Sweden; Universitat Pompeu Fabra, Spain; and University of Chile [former VP of Research for Yahoo! Labs, leading teams in United States, Europe, Asia and Latin America]

Contact: [linkedin.com/in/ricardobaezayates](https://www.linkedin.com/in/ricardobaezayates)

doi: [10.14672/VDS20256ED22](https://doi.org/10.14672/VDS20256ED22)

(<https://levocidisophia.it/2025/12/10/editoriale-8/>)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256ED22>)

Yes — search engines *can* help make the world more peaceful, though they are not a magic solution by themselves. Their impact depends on how they are designed, used, and governed. In fact, they should be an intrinsic component of what is known as Peace Tech.

To truly support peace, search engines need to move beyond *finding information* to *shaping the world with it*. This requires a fundamental shift in how search engines currently work. Right now, most search engines are designed to maximize *relevance* and *engagement*, many times amplifying conspiracy theories, creating echo chambers through personalization, and being gamed by those spreading extremist content. To use them for peace, we would need to thoughtfully redesign them to maximize *understanding* and *consensus*, while being transparent, responsible, and governed with the public good in mind.

This new search engine would need a ranking algorithm that bridges differences instead of fueling polarization, by breaking the filter bubbles of users, showing them multiple perspectives, adding serendipity, and even intervening by showing content opposed to extremist views. In other words, search engines can increase understanding across cultures by improving access to reliable information and empowering people with knowledge. At the same time, they can counter misinformation and propaganda, reducing extremist content, promoting media literacy, and supporting early warning and crisis response. Indeed, search data is by themselves an early warning system as well as a historical memory for accountability. We can even search in the future! (a proof of concept that I published in 2005).

Why don't we have this type of search engine?

Its main challenge is the business model, as sadly peace sells less than conflict. Another challenge is that people are now using large language models to search, without understanding that “predicted information”, does not matter how well it is written, it is not always the same as the truth. Can we overcome these challenges? I don't know, but a search engine that allows us to search for peace is certainly worth it, and we can dream about it in the next pages.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

EDITORIALE 9

Mettete dei fiori nei vostri cannoni



Frida Nacinovich [Sinistra Sindacale e altre testate] e Riccardo Chiari [Il Manifesto], giornalisti

E-mail: frida.nacinovich@gmail.com

E-mail: dimafofi@ilmanifesto.it [Attenzione di Riccardo Chiari]

doi: [10.14672/VDS20256ED23](https://doi.org/10.14672/VDS20256ED23)

(<https://levocidisophia.it/2025/12/10/editoriale-9/>)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256ED23>)

Un mondo impazzito parla di guerre e di armi con la leggerezza di chi si scambia gli auguri di Natale. Una normalità malata, che nasconde gli orrori di ogni conflitto dietro formule rassicuranti, se vuoi vivere in pace devi armarti fino ai denti. Allora ‘mettete dei fiori nei vostri cannoni’, così come cantavano i Giganti, una ballata di pace negli anni in cui le proteste contro la guerra del Vietnam salivano di tono giorno dopo giorno. Occhio per occhio e il mondo sarà cieco, lo sapevano i ragazzi di allora e, forse, iniziano a capirlo anche quelli di oggi. Però non devono fare notizia, anzi vengono presi in giro: *propal*, *pacifinti*, *anime belle*. È l’ultima follia della contemporaneità, pur di fare i soldi si rende normale anche la produzione e il commercio di strumenti di morte, in un macabro balletto di azioni senza senso.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Sezione degli articoli con peer review



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Pace Perpetua o Pace Eterna? La neutralizzazione dell'Altro nell'universalismo kantiano



Martina Rosa Fatima Dell'Utri, Università di Pisa

E-mail: mdellutri13@gmail.com

doi: 10.14672/VDS20256PR17

(<https://levocidisophia.it/2025/11/04/pace-perpetua-o-pace-etera-la-neutralizzazione-dellaltro-nelluniversalismo-kantiano/>)

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256PR17>)

Abstract (en) [Title: Perpetual Peace or Eternal Peace? The Neutralization of the Other in Kantian Universalism]

The article examines Kant's *Zum ewigen Frieden* in light of contemporary critical readings, particularly Andreas Behnke's. After outlining the principles of Kantian Perpetual Peace—rooted in the republican constitution, citizens' consent, and a universal legal order capable of containing war—the author highlights how the project rests on an abstract and normative universalism. Behnke stresses the semantic ambiguity of the term *ewig*, often translated as “perpetual” rather than “eternal,” which underscores the transcendental and metaphysical rather than political dimension of Kant's peace. This framework, however, entails a neutralization of the Other: peoples, cultures, and political forms that do not conform to the rational–Western model are hierarchized or excluded. The Kantian universalism, grounded in a singular normative Reason, thus produces a simulacrum of peace that reduces plurality to silence rather than including it. The analysis also engages with the development of Democratic Peace Theory, which, in its liberal reinterpretation of Kant, reproduces exclusionary logics (between “civilized” and “rogue” states), with risks of ethnocentrism and the justification of new wars. In conclusion, the postcolonial critique shows how Kant's Eternal Peace, despite its universalist aspirations, turns into a conceptual artifice incapable of embracing alterity and the complex, conflictual nature of reality.

Keywords: perpetual peace, kantian universalism, otherness, democratic peace theory, postcolonial critique

Abstract (it)

L'articolo indaga il progetto kantiano di *Zum ewigen Frieden* alla luce delle riletture critiche contemporanee, in particolare quella di Andreas Behnke. Dopo aver ricostruito i principi della Pace Perpetua kantiana – fondata sulla costituzione repubblicana, sul consenso dei cittadini e su un ordinamento giuridico universale capace di contenere la guerra – l'autore mostra come tale progetto sia intrinsecamente legato a un universalismo astratto e normativo. Behnke sottolinea l'ambiguità semantica del termine *ewig*, spesso tradotto come “perpetua” anziché “eterna”, che evidenzia la dimensione trascendentale e metafisica, più che politica, della pace kantiana. Tale impostazione comporta, però, una neutralizzazione dell'Altro: popoli, culture e forme politiche non conformi al modello razionale-occidentale vengono gerarchizzati o esclusi. L'universalismo kantiano, fondato su



un'idea di Ragione unica e normativa, genera così una pace-simulacro che, anziché includere la pluralità, la riduce al silenzio. L'analisi si confronta anche con gli sviluppi della Teoria della Pace Democratica, che reinterpretando Kant in chiave liberale riproduce logiche escludenti (tra stati "civili" e "canaglia"), con rischi di etnocentrismo e giustificazione di nuove guerre. In conclusione, la critica postcoloniale evidenzia come la Pace Eterna kantiana, pur animata da ideali universalistici, finisca per trasformarsi in un artificio concettuale incapace di accogliere l'alterità e la complessità conflittuale del reale.

Keyword: pace perpetua, universalismo kantiano, alterità, teoria della pace democratica, critica postcoloniale

Il progetto kantiano per una Pace Perpetua

Se non riusciamo, a forza di pensare, a infondere esistenza a questa pace – quella cui va la mente del civile, al riparo dal fragore dei cieli, seppur senza la lucida freddezza di una riflessione metodica – continueremo per sempre a giacere [...] nello stesso buio, ascoltando lo stesso rumore di morte sulla testa^[1].

Scriveva così Virginia Woolf, nell'agosto del 1940, tormentata da quel "ronzio di un calabrone"^[2] – era in corso, da giorni, un'incursione aerea tedesca in territorio anglosassone – che, sebbene costante, non può soggiacere al curioso e salvifico effetto dell'abituazione sonora (dall'inglese *habituation*) poiché privo della condizione gemella, per intensità e necessità, a quella sopracitata della costanza: l'assenza del potenziale minaccioso; di fatto, la scrittrice ne temeva il pungiglione mortale^[3]. La lezione di Hölderlin – "Dove però è il rischio/ anche ciò che salva cresce"^[4] – trova, in questo frangente, un'applicazione magistrale: a dominare l'evocativo scenario posto in apertura al saggio *Thoughts on Peace in an Air Raid*, titolo altrettanto eloquente, a tal riguardo, è la dialettica tra pericolo e salvezza, feconda del pensiero della concordia. Il duello, speculare in tutto e per tutto a quello combattuto all'esterno a suon di bombe, presenta una peculiarità che, insieme, lo differenzia e lo complica rispetto al suo doppio: si combatte disarmati. Parteggiare disarmate – la riflessione di Woolf, infatti, si rivolgeva in modo particolare alle donne inglesi – per la libertà schiude due differenti modalità d'azione, entrambe incipienti dall'atto della fabbricazione: di strumenti bellici da destinare alle controparti maschili, da un lato, oppure di idee; detto altrimenti, è possibile "lottare con la mente"^[5] ("quel calabrone in cielo mi sveglia un altro calabrone nella mente"^[6]). Anche in quest'occasione, così come, in maniera più pregnante, in *Three Guineas* (1938)^[7], Virginia Woolf schiera in prima linea nella battaglia per la pace la dimensione culturale e il suo ascendente sul presente. La trasformazione dei linguaggi, della memoria e delle strutture simboliche viene chiamata in causa quale strumento imprescindibile per prevenire la guerra. Perciò, la crisi della pace riguarderebbe anche (e soprattutto) la capacità di includere dimensioni culturali e identitarie differenti in un progetto di convivenza pacifica e se, con Andreas Behnke, si considera l'universalismo kantiano come il fondamento e, insieme, la giustificazione di ogni azione bellica intrapresa in Occidente sin dal tempo dei Lumi^[8], comprendiamo quanto le indicazioni woolfiane siano state disattese e continuino ad esserlo anche nel nostro presente. Ma prima di entrare nel merito dell'indagine



compiuta dall'autore, che sarà centrale nella discussione presente, è necessario passare in rassegna alcuni degli aspetti cruciali del progetto pacifista kantiano, utili per una comprensione migliore di quanto seguirà.

L'indagine ontica della guerra è lo strumento di cui Kant si serve per ragionare, insieme al lettore, sulle condizioni di realizzazione della Pace Perpetua. Al fenomeno bellico viene riservato un primo livello definitorio, quello più superficiale e immediato, che la tratteggia come il capriccio di quei potenti – i capi di Stato non repubblicani – che, forti della loro immunità rispetto ai suoi costi, in termini tanto di capitale economico quanto umano, giocano alla guerra quasi per divertimento, lasciando ai diplomatici i sofismi utili per giustificarla, così da salvare le apparenze^[9]. La situazione descritta è tipica di una costituzione non repubblicana, caratterizzata dalla sudditanza degli uomini (il suddito non è cittadino^[10]) e dall'estraneità del sovrano rispetto allo Stato, di cui non è membro ma proprietario, ottenendo così di essere esentato dalla legislazione comune da cui dipende il resto del suo popolo. Il principio della dipendenza, insieme a quello della libertà (dei membri di una società come uomini) e alla legge d'eguaglianza tra cittadini, contribuisce a plasmare quella Costituzione repubblicana che per Kant è pura d'origine – “questa costituzione [...] per quanto riguarda il diritto, è in sé stessa quella che sta originariamente alla base di ogni tipo di costituzione civile”^[11] per via del suo essere scaturita dalla pura sorgente dell'idea di diritto^[12] – e finalizzata alla Pace Perpetua. È chiaro che, se il consenso dei cittadini è preconditione di qualsiasi intervento militare, allora:

La cosa più naturale è che, dovendo decidere di subire loro stessi tutte le calamità della guerra (il combattere di persona; il pagare di tasca propria i costi della guerra; il riparare con grande fatica le rovine che lascia dietro di sé e, per colmo delle sciagure, ancora un'altra che rende amara la pace, il caricarsi di debiti che, a causa delle prossime nuove guerre, non si estingueranno mai), rifletteranno molto prima di iniziare un gioco così brutto.^[13]

Il cittadino, infatti, viene considerato come “co-legislatore nello Stato”^[14] con piena facoltà di approvare o meno, per mezzo dei suoi rappresentanti – il passaggio implica una forma governativa di tipo rappresentativo –, qualsiasi atto bellico, dalla dichiarazione di guerra alla conduzione della stessa. Insomma, “soltanto la volontà generale unita del popolo può essere legislatrice”^[15] o, altrimenti, con Georg Cavallar: “Those who obey the law should also legislate it”^[16]. Unicamente entro questo limite lo Stato è legittimato a richiedere l'assunzione, da parte del cittadino, di un incarico dall'indubbia pericolosità, come quello bellico. Simili argomentazioni si attestano, secondo Cavallar, al livello politico della discussione tramite la quale Kant cerca di mostrare il legame consequenziale che tiene insieme il repubblicanesimo e la Pace Perpetua, il suo fine ultimo. All'argomento politico si aggiunge quello pragmatico – facente leva sull'intrinseca inclinazione umana, “potente e radicata”^[17], alla felicità^[18] ostacolata dalla guerra, foriera per antonomasia di sventura^[19] – e quello trascendentale che legge l'ideologia repubblicana come massima espressione di giustizia e del concetto puro di diritto (*reines Recht*) che si esprime nella legge pubblica (*öffentliche Gesetzgebung*), le cui norme sono dettate dalla ragion pratica e universalmente valide poiché la loro giustezza è riconoscibile da chiunque^[20], avendo come effetto l'esclusione della guerra^[21]. In questo ragionamento, la bontà dei governanti o dei popoli non trova posto, poiché la pace risulta essere una conseguenza inevitabile della struttura della repubblica e cioè di una struttura conforme al diritto puro. È chiaro, a questo punto, il nesso tra l'argomento trascendentale e quello pragmatico: anche la guerra viene sottoposta al giudizio della legge pubblica, se il puro diritto costituisce il fondamento dello Stato. In una



repubblica, come si è detto, per dichiarare guerra è necessario richiedere il consenso di quanti devono combatterla e sopportarne i costi; gli stessi che perciò, con ogni probabilità, indirizzeranno le loro preferenze alla pace.

I principi fondanti la Costituzione repubblicana necessitano di chiarimenti. Kant rifugge, quale tautologica – “Non si fa torto a nessuno (si faccia pure ciò che si vuole) quando non si fa torto a nessuno”^[22] – la comune definizione di libertà giuridica (esterna) come la facoltà di fare quel che si vuole purché non si danneggino terzi; la tautologia emerge se ci apprestiamo a notare, con il filosofo, che il termine “facoltà” denota “la possibilità di compiere un’azione, in quanto per suo tramite non si faccia ingiustizia a nessuno”^[23]. Alla definizione d’uso comune, preferisce quella che caratterizza la libertà esterna come il diritto di non essere soggetti ad altre leggi tranne a quelle alle quali si è prestato il proprio consenso. Venendo al principio di eguaglianza giuridica: nessun cittadino può esercitare un vincolo legale su un altro senza, nello stesso tempo, essere egli stesso soggetto alla medesima norma, che consente all’altro di obbligarlo in identica misura. Detta altrimenti, si tratta di un’uguaglianza di condizioni davanti alla legge, improntata alla simmetria e alla reciprocità. Lapidario, infine, l’intervento di Kant sul principio rimanente della dipendenza giuridica per il quale “non c’è bisogno di dare alcuna spiegazione, poiché è già implicito nel concetto di costituzione politica in generale”^[24]. Un passaggio della *Metaphysik der Sitten* riassume il ragionamento kantiano sin qui:

I membri di [...] uno Stato, riunitisi in forza della legge, si chiamano cittadini (cives) e gli attributi giuridici inseparabilmente connessi alla loro essenza (di cittadini in quanto tali) sono la libertà legale, consistente nell’obbedire esclusivamente alla legge cui hanno dato il loro assenso; l’uguaglianza civile, consistente nel riconoscere nel popolo come autorità superiore soltanto quella che ha la facoltà morale di vincolare giuridicamente come pure quella di esservi obbligato in prima persona; in terzo luogo l’attributo dell’indipendenza civile, ossia la prerogativa di dovere la propria esistenza e conservazione non all’arbitrio di un esponente qualsiasi del popolo, ma ai propri diritti e alle proprie forze quale membro della comunità, prerogativa che implica la personalità civile di non poter essere sostituiti da nessun altro nelle questioni giuridiche.^[25]

D’altro canto, è alla libertà senza legge che si legano i selvaggi, la cui barbarie, testimoniante l’assenza dell’illuminazione razionale nel progresso dell’umanità verso il suo fine morale^[26], è elemento imprescindibile per entrare nel merito del secondo livello definitorio della guerra che la intende, per l’appunto, come la condizione permanente di quei barbari che rifiutano di formulare e sottoscrivere una legge comune, preferendo “una libertà folle a una ragionevole”^[27]; circostanza, questa, che non si addice ai popoli civili i quali, dunque, dovrebbero affrettarsi a superare questo abietto e degradante stato di natura, definito dal filosofo come la condizione di indipendenza da leggi esterne^[28], in favore di una più elevata condizione, informata dalla Ragione. Il superamento dello stato di natura comporta l’associazione negli organismi Statali; infatti, entro i loro confini gli uomini si sottomettono ad un patto fondativo originario che costituisce le fondamenta su cui poggia tutto il legittimo apparato legislativo di un popolo, impedendo così che prenda nuovamente il sopravvento il “principio del male”^[29], la grossolana legge della forza. Gli uomini, a mezzo statale, riescono così a compiere un passo ulteriore verso la perfezione morale passando da una *societas naturalis* ad una *societas civilis*. Il fine ultimo di questo percorso progressivo è la costituzione di un *foedus pacificum*, di una lega per la pace nella forma di una *Völkerbund* (federazione di popoli), da opporsi all’assolutismo di un *Völkerstaat* (uno stato unico) o di una monarchia universale^[30]. Si giunge così



a considerare il panorama internazionale che, per ciò che riguarda le relazioni interstatali, si mostra ambiguo: mentre affrancano gli uomini dalla bestialità dei primordi, gli Stati sono essi stessi bloccati in uno stato di natura internazionale poiché, avendo cara la propria libertà e indipendenza, rifiutano di formare una *civitas gentium* (uno stato internazionale) atta a conglobare, accrescendosi, la totalità dei popoli abitanti la terra^[31]. A ben vedere, è questa la ragione per cui, seguendo i dettami della Ragione, suprema potenza morale legislatrice^[32], si punta alla realizzazione di un “surrogato negativo”^[33] come il *Völkerbund*, mentre appare nebulosa, almeno provvisoriamente, l’idea positiva di una *Weltrepublik*, una repubblica mondiale che, infine, può fungere soltanto da principio regolativo^[34]; l’idea noumenica della repubblica esclude la guerra in linea di principio, sebbene nel mondo fenomenico le cose stiano altrimenti. Seppure sia un “grande peccato”^[35] quello di ricorrere al “barbarico mezzo della guerra”^[36] per regolare i rapporti con gli altri popoli, il *Völkerbund* ha quantomeno il pregio di respingere e contenere il ricorso alle armi, insieme alle spinte antiggiuridiche sempre ricorrenti. Tirando le somme, lo stato di natura in cui si trovano bloccati gli Stati a livello internazionale, idea certamente hobbesiana, viene superato dalla sottoscrizione di un contratto sociale interstatale da parte degli Stati stessi, intesi qui quali singolarità individuali, che possono – anzi, devono, nella prospettiva kantiana: “Tutti gli uomini, che possono influire vicendevolmente l’uno sull’altro, devono appartenere a una qualche costituzione civile”^[37] – riunirsi in una costituzione così da poter regolare pacificamente le loro interazioni.

Neutralizzazione ontologica ed epistemologica dell’Altro della Ragione

A questo punto è possibile tornare a Behnke e alla sua rilettura critica del trattato di Kant. L’autore inaugura la discussione rilevando l’inadeguatezza della traduzione, tanto frequente quanto fuorviante, del titolo dello scritto kantiano in “Pace Perpetua” – a ben vedere, il riferimento dell’autore è all’analogia traduzione inglese *Perpetual Peace* –, poiché verrebbe così ad oscurarsi, se non a perdersi del tutto, il carattere insieme religioso e metafisico veicolato dall’ambiguità semantica del termine tedesco “*ewig*” (eterno). Insomma, una resa linguistica scorretta finirebbe per secolarizzare, per “smussare” la prospettiva del filosofo di Königsberg. Più adatta, suggerisce lo studioso, la traduzione in *Pace Eterna* (*Eternal Peace*), in grado di richiamare all’attenzione l’ambito peculiare di realizzazione della stessa, e cioè quello trascendentale, che ne informa motivazioni, agenti e forze motrici. È una pace antipolitica e/o anti-fenomenica, molto più che semplicemente non immanente, come si vedrà di seguito^[38]; insomma, la Pace Eterna kantiana sarebbe “oltre il mondo” (trascendentale) e “oltre l’esperienza possibile” (trascendente). Si tratterebbe, quindi, di una pace astorica o fuori dalla storia e dalle pratiche concrete: in definitiva, una pace metafisica, non politica. A supportare la sua obiezione, Behnke chiama in causa l’ironico epigramma kantiano posto in apertura al trattato, mostrando in realtà di averlo preso molto sul serio; scrive Kant: “Se questa scritta satirica [Pace Perpetua] sull’insegna di un’osteria olandese, su cui è dipinto un cimitero, valga per gli uomini in generale, o in particolare per i capi di Stato che non riescono mai a saziarsi di guerre, o se invece debba valere soltanto per quei filosofi che hanno quel dolce sogno della pace, questo lo lasciamo da parte”^[39].

Richiamandosi al sepolcreto e alla pace eterna dei defunti ivi dormienti, Kant ha mostrato tanto di aver chiara l’ambiguità semantica dell’espressione *ewigen Frieden* (pace eterna) quanto di conoscere l’aneddotica del tempo, diffusa nei circoli intellettuali e originarsi da fonti ragguardevoli, quali Leibniz^[40] e D’Alembert^[41]; entrambi gli autori, infatti, riferendosi al progetto per una pace perpetua elaborato agli inizi del secolo XVIII dall’abate di Saint-Pierre^[42], menzionano il binomio pace-cimitero, efficace veicolo del pessimismo, non solo popolare, che si accompagnava alla reale



possibilità di realizzare la pace, unito allo scherno rivolto ai suoi sostenitori, e il francese riferiva addirittura di un mercante olandese che avrebbe commissionato un'insegna recante la scritta in questione appaiata all'immagine del camposanto, tale e quale a quella evocata da Kant. L'insistenza di Behnke sull'immagine cimiteriale non è casuale: la Pace Eterna, così come tratteggiata da Kant, non può che essere quella cimiteriale: anelare la Pace Eterna significa bramare la morte, poiché essa, trascendentale e trascendente così come l'ha intesa il filosofo tedesco, non farebbe strutturalmente parte dell'immanenza della vita. Behnke mostra qui di accogliere le suggestioni di George Santayana – “Only the dead are safe; only the dead have seen the end of war”^[43], il quale gode di uno speciale encomio da parte dell'autore perché considerato attuatore di un'autorevole decostruzione del programma pacifista kantiano, condensatosi nel *Soliloquy No. 25*. Nel dettaglio, Santayana viene richiamato come esemplificazione di ciò a cui Behnke si riferisce quale *ethos* della pluralizzazione, al quale aderisce esplicitamente contro ogni pretesa universalistica standardizzante e, dunque, monolitica, in materia ontologica, epistemologica e socio-politica, atta a gerarchizzare le differenze (le diverse culture coesistenti) se non, addirittura, a neutralizzarle, a vantaggio della complessa varietà dell'umano e della sua dimensione esperienziale altrettanto variegata; l'*ethos* della pluralizzazione rifugge, quale ostacolo alla comunicazione interculturale, un “universalist and monotonous concept of ‘mankind’”^[44] e si avvale, invece, di una modalità di interazione agonistica^[45], conflittuale, ma al contempo rispettosa delle soggettività sociali e politiche concorrenti. L'obiettivo, quindi, non è ulteriormente quello kantiano – l'abolizione in tronco del conflitto; si pensi a come la pace viene definita già nel primo articolo preliminare del trattato: “Pace [...] significa fine di ogni ostilità”^[46] – ma il suo contenimento, nella convinzione che ogni tentativo di sopprimere i venti di guerra potrebbe finire per produrre esso stesso violenza. Insomma, il conflitto è inevitabile poiché strutturalmente costitutivo della vita stessa: se si applicasse alla lettera la soluzione kantiana della *Völkerbund*, in prima battuta, sino a confluire nella *Weltrepublik*, si giungerebbe ad una eradicazione – non solo ontologica, ma anche epistemologica, come chiarisce Behnke: “One should therefore understand the project of Eternal Peace as a transformational or ‘evolutionary’ process in which not only peace, but also Reason itself is spread”^[47] sin quando “Reason becomes (second) nature”^[48] – della differenza, motore del conflitto, invece di procedere verso l'ideazione di una coscienza culturale condivisa. Nel concreto, i rischi sono quelli dell'etnocentrismo e del temporocentrismo (*chronocentrism*), evidentissimo, quest'ultimo, nella condanna morale che, secondo il filosofo, dovrebbe provenire dalla civiltà e indirizzarsi alla barbarie di quei popoli che, “indietro” nella storia e nella morale, si ostinano ad impiegare il mezzo grossolano della guerra come risolutore di conflitti:

Ora, come noi consideriamo con profondo disprezzo l'attaccamento dei selvaggi alla loro sfrenata libertà, che consiste nell'essere continuamente in lotta tra loro invece che sottoporsi a una costrizione legale stabilita da loro stessi, e a preferire quindi una libertà folle a una ragionevole, e la giudichiamo come una rozzezza, una brutalità e una degradazione animalesca dell'umanità, verrebbe spontaneo pensare che i popoli civili (ognuno dei quali riunito a sé in uno Stato) dovrebbero affrettarsi per uscire al più presto possibile da una condizione così abietta^[49].

Sembrerebbe che la differenza ontologica venga presentata soltanto come una sequenza di tappe storiche comuni all'umanità, nel suo complesso. Tuttavia, il giudizio di valore negativo attribuito ai selvaggi, giudicati come forme meno compiute (fossili viventi) rispetto agli uomini civilizzati pienamente sviluppati, produce, oltre che una gerarchizzazione strutturalmente violenta tra popoli, poiché alcuni primeggiano su altri, anche un rifiuto del riconoscimento di pari dignità ontologica,



epistemologica e politica. Insomma, è la narrazione gesuitica di Joseph-François Lafitau, tra gli altri^[50], che l'Illuminismo kantiano ripropone, producendo il paradossale effetto dell'esclusione mediante l'inclusione entro la cornice universalistica della storia dell'uomo. Nel 1724 il *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*^[51] del gesuita francese, tra antropologia ed etnografia, afferma di condividere la prospettiva sin qui discussa, quella secondo cui la storia vede un dispiegarsi progressivo della Ragione che informa il sapere ma anche usi e costumi, istituzioni politiche, sociali ed economiche. Tra Seicento e Settecento, la storia comparata delle civiltà – il metodo del gesuita consisteva nel confrontare i costumi dei nativi americani con quelli delle civiltà antiche della Grecia, di Roma e persino dei popoli biblici così da dimostrare l'esistenza di una continuità nei comportamenti umani – ha inaugurato la possibilità di scindere e gerarchizzare, tramite giudizi di valore, le differenti civiltà secondo le categorie dicotomiche di progresso o arretratezza e la creazione, conseguente, di modelli di storia universale, come quello kantiano, impregnati di pregiudizi eurocentrici. Si pensi anche all'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) di Voltaire, laddove si divide la storia dell'umanità in tre epoche susseguentisi – lo stato selvaggio, la barbarie e la civiltà –, progredendo da piccole comunità di cacciatori-raccoglitori alla civiltà vera e propria che, lungi dall'essere un traguardo acquisito una volta per tutte, va conservata contro i pericoli delle religioni positive, da combattere attraverso l'insegnamento della virtù, declinata nei termini di una religione e di una morale naturale.

La Teoria della Pace Democratica e i rischi contemporanei del pacifismo kantiano

È necessario notare, al modo di Noberto Bobbio^[52], che Kant fa dell'antagonismo – meglio, di una forma “autorizzata” dello stesso – il vero e unico motore della progressione morale umana, sebbene se ne possano canalizzare le forze in positivo soltanto richiudendo quel “legno storto”^[53] che è l'uomo entro il dominio costrittivo dell'apparato legislativo dettato dalla Ragione: ancora una volta, legittimando l'esistenza di una sola tipologia di conflitto “disciplinato”, si tiene fuori dalla portata della riflessione la complessità del reale. Nel dettaglio, l'ordinamento civile permetterebbe agli uomini di sfruttare al meglio le loro inclinazioni antagonistiche (“insocievole socievolezza”^[54]) facendoli crescere belli e dritti, al pari degli alberi in un bosco che, costretti a contendersi aria e luce, si slanciano sempre più verso l'altro. Di contro, gli arbusti isolati crescono irregolari e contorti perché non c'è alcun ordinamento legislativo – che, dunque, funge da meccanismo di reciproco contenimento alimentato dall'ostilità naturale, in grado di impedire la degenerazione nell'insocievolezza e garantire una convivenza civile ordinata –, fuor di metafora, in grado di limitare l'espansione caotica dei loro rami, frutto di un abuso di libertà^[55]. Esemplificativo questo passaggio kantiano:

Io intendo qui col nome di antagonismo la insocievole socievolezza degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. È questa evidentemente una tendenza insita nella natura umana. L'uomo ha un'inclinazione ad associarsi, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè, sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a dissociarsi, poiché egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri. Questa resistenza [...] lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, a conquistarsi un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può sopportare, ma di cui non può neppure fare a meno. Per tal modo si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo; così a poco a poco tutte le attività si sviluppano, si educa il gusto, si pongono mediante una



continuata illuminazione le basi di un modo di pensare, che col tempo trasforma in principi pratici le rozze inclinazioni naturali verso una distinzione morale, e la società, da unione patologica forzata, in un tutto morale^[56].

Tuttavia, questo modello di antagonismo razionale mostra i suoi limiti non appena si confronta con le dinamiche reali e complesse della società, laddove i conflitti non sempre si prestano ad essere canalizzati in simili forme produttive. In effetti, conseguenze spiacevoli si possono trarre dall'universalismo kantiano persino se lo si applica al panorama socio-politico contemporaneo; Behnke si impegna, infatti, a rilevare le interpretazioni fuorvianti o riduttive, poggiate tutte sull'interscambiabilità apparente dei termini "libero" e "repubblicano" adoperati da Kant, che, del progetto kantiano, sono state avanzate recentemente dai fautori della Teoria della Pace Democratica^[57] capeggiati da Michael Doyle – i bersagli polemici sono individuati da Behnke anche in Anne-Marie Slaughter e Fernando Tesón – che nel 1983, con il suo *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs* in due parti, introdusse il filosofo entro il dibattito contemporaneo sulla pace e gli Stati liberali; questi ultimi sarebbero tendenzialmente più prudenti nell'intraprendere azioni belligeranti in virtù, primariamente, della partecipazione democratica dei cittadini, per via rappresentativa, al processo decisionale politico. Gli altri Stati sono, inoltre, partner commerciali, potenziali o effettivi, e dunque si ha interesse a garantirne il benessere limitando qualsiasi azione violenta. Di conseguenza, gli Stati liberali sarebbero intrinsecamente superiori, dal punto di vista morale, rispetto a quelli "fuorilegge" illiberali: il risultato, ancora una volta, è quello di una logica escludente – per Slaughter gli stati illiberali si auto-escluderebbero, mentre per Tesón l'esclusione sarebbe forzata – che alla dicotomia barbarie-civiltà settecentesca sostituisce, attualizzandola, quella tra liberalismo e forme governative altre^[58], venendo meno all'inclusività della federazione di Stati liberi originariamente proposta da Kant, dove la libertà è attribuito di ciascuno stato in quanto sovrano e autonomo, indipendentemente dalle sue effettive condizioni giuridiche e morali; si comprende, adesso, come il concetto di libertà sia molto più esteso, in Kant, rispetto a quello di repubblica: ecco perché non possono dirsi interscambiabili. Il risultato, insomma, sarebbe quello di spostare dalla natura umana agli Stati liberali, nuovi standard universalistici, il ruolo di guida morale alla perfettibilità^[59]. Concordando con Antonio Franceschet^[60], Behnke scrive:

This 'secularisation' of Kant's project of Eternal Peace leads to a series of exclusionary and ontologically violent moves – si pensi al dovere di prevenzione che, secondo Slaughter, autorizzerebbe gli Stati liberali ad intervenire in modo coercitivo contro gli Stati canaglia (rogue states)^[61], in completa violazione del quinto articolo preliminare per la Pace Eterna^[62] – that condemn the Other to the graveyard of the Political; for the latter is no longer to be engaged in a creative and agonistic fashion, but to be abolished. Politics therefore becomes, or is supposed to become, the pure administration of identity, of the common interests of liberal states in stability, peace, and welfare. Politics as an agonistic experience is eliminated in this image^[63].

In definitiva, i rischi presenti e quelli inattuali del progetto kantiano traggono origine dall'universalismo antropologico che, con le sue affermazioni trascendentali utili a colmare "le lacune lasciate dai documenti"^[64] sulla storia dell'umanità, insieme funge da loro cornice e presupposto. A ben vedere, però, ciò che viene reso non immanente è solo una delle versioni possibili della storia dell'umanità, ossia quella europea, insieme alla soggettività ad essa connessa, quella dell'uomo europeo guidato dalla Ragione, che assurge così a perno della storia dell'umanità nonché pietra di



paragone per tutto ciò che appartiene alla categoria dell'umano, da intendersi al modo di Richard Rorty^[65] come il fondamento, qualora venisse scoperta e scrutata nella sua natura eidetica, del rispetto e della dignità reciproca. Tutto quanto è altro rispetto alla Ragione e alle sue implicazioni subisce l'effetto della disumanizzazione; è ciò che succede ai "negri d'Africa"^[66] giudicati profondamente differenti dai caucasici soprattutto per capacità mentali, talmente misere da non poterne scovare, neppure tra gli affrancati, qualcuno che spicchi per arti, scienze o "qualche alta qualità eccezionale"^[67], mentre "tra i bianchi continuamente si affermano individui provenienti dall'infimo popolino che si conquistano la stima nel mondo per le loro doti eccellenti"^[68]. Dello stesso calibro le considerazioni rivolte ai tahitiani, valutati alla stregua di "pecore e buoi felici"^[69] privi di un padrone – "l'uomo è un animale che [...] ha bisogno di un padrone"^[70] per contenere il suo "egoistico istinto animale"^[71] – e dunque crogiolanti in uno status di soddisfazione privata che, per il Kant della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, non costituisce il fine dell'uomo, individuato invece nell'elevazione morale: la felicità deve essere subordinata al progresso morale e, perciò, i tahitiani che semplicemente si godono la vita^[72] sono condannati a subire il dominio dei visitatori più civilizzati di "razza bianca"^[73].

Conclusione: la Pace Eterna come pace-simulacro

La lettura del trattato kantiano proposta dal contemporaneo Behnke, sebbene possa apparire radicale, è utile per porre in primo piano la categoria dell'alterità. Kant ha dato esclusivamente alla Ragione il compito di caratterizzare l'umanità con principi innati e inalienabili, con l'esito di filtrare fuori la dimensione culturale, storica e identitaria che, nella sua complessità, informa la società a livello fenomenico. Insomma, il progetto kantiano della pace, nella sua statica astrattezza, non riesce a convogliare in sé la dinamicità reale, forse caotica, dell'Altro e della sua dimensione culturale: la differenza e l'agonismo politico vengono canalizzati entro un'unica forma tollerabile, quella del modello arbusto di cui sopra; la politica diventa amministrazione pacificata e le differenze culturali soltanto rumore da seppellire sotto l'universalismo. Tuttavia, la realtà restituisce un panorama differente: la guerra si configura come un fenomeno esistenziale e narrativo, difficile da ammansire coi dettami ideali della pura Ragione soprattutto se questa, al modo kantiano, riduce la pace ad un modello giuridico-formale normativo neutralizzante tutto quanto non rientra in ciò che potremmo definire come "razionalità universale-occidentale" – si tenta, insomma, di far primeggiare la norma (ciò che dovrebbe essere) sulla molteplicità del reale (ciò che è), annullandolo –, tenendo insieme tanto l'universalismo kantiano quanto le sue limitazioni. È chiaro che l'analisi di Behnke è debitrice nei confronti degli studi postcoloniali coi quali si intreccia: Edward Said e Gayatri Spivak spiccano tra gli altri per aver mostrato come l'Occidente abbia storicamente costruito una narrazione dell'Altro funzionale al dominio^[74], sino a privarlo lentamente ma inesorabilmente della propria soggettività culturale e a zittirlo dal punto di vista epistemologico, poiché non conforme alle categorie concettuali di conio occidentale.

Le osservazioni di Behnke hanno dato origine a un ampio dibattito accademico che si è sviluppato lungo due principali direttrici: da un lato verso la filosofia politica, dall'altro verso le teorie delle relazioni internazionali, trovando il proprio nucleo nell'analisi destrutturante delle assunzioni ontologiche alla base del pacifismo kantiano. È il caso dei recenti studi di Laura Zanotti^[75] che, adottando la terminologia di Navid Pourmokhtari^[76], riferisce di una tensione civilizzatrice coloniale che, avvertita come doverosa, ha fondato la sua urgenza sull'onto-epistemologia kantiana della certezza, cioè quella sequela di assunzioni sul carattere più intimo della natura umana che, profondamente politiche e "partigiane" nonché inquietanti^[77] a detta dell'autrice, informano lo



scheletro concettuale della colonialità^[78]. Per lo stesso motivo, individuare l'ideologia dietro modelli universalistici, come quello kantiano, è un esercizio critico fondamentale per decolonizzare la conoscenza dai filtri concettuali dell'onto-epistemologia dominante così da ovviare alle carenze contemporanee del *peacebuilding* e dello sviluppo internazionale; l'esito sperato è, primariamente, quello di ripensare la soggettività in modo da scalzare il ritratto del singolo come monade – dunque, chiuso in sé stesso: le monadi sono strutturalmente *fensterlosigkeit* – “ontologically programmed to pursue self-interest against others”^[79] e del cosmo quale informato da leggi di regolarità emananti da un piano maestro già scritto (anche le assunzioni ontologiche della fisica newtoniana, con Kant, vengono prese di mira) a favore del primato, proprio della cosmologia quantistica, dell'incertezza o quantomeno della causalità non lineare. L'imperativo categorico, prescrivente di agire secondo quelle massime che si vorrebbe trasformare in leggi universali, sarebbe, per Zanotti, esemplificativo della cecità kantiana di fronte al pluralismo dei contesti che dovrebbe avere invece una notevole rilevanza morale; insomma, l'eliminazione del contingente, in favore dell'aspirazione ideale, è programmatica nella speculazione politica kantiana. Ciò sarebbe dovuto anche all'ascendente che la cosmologia newtoniana ebbe sullo sviluppo del sistema di pensiero kantiano, con la caratteristica interpretazione dell'universo quale complesso di relazioni causa-effetto (le leggi naturali) dalla stabilità inopinabile. Insomma, si tratta della ben nota assunzione dell'uniformità della natura di matrice humeiana. Esemplificativo, secondo l'autrice, questo passaggio: “Poiché l'universalità della legge secondo cui accadono effetti costituisce ciò che propriamente si chiama natura nel senso più generale (secondo la forma), ossia l'esistenza delle cose in quanto è determinata secondo leggi universali, allora l'imperativo universale del dovere potrebbe anche suonare così: agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per mezzo della tua volontà una legge universale della natura”^[80].

La prospettiva di Zanotti è debitrice nei confronti del progetto di ricostituzione epistemica del pensiero decoloniale di Arturo Escobar^[81], Walter Mignolo^[82] e Catherine Walsh^[83], tra gli altri e soprattutto, come ammesso dalla stessa^[84], di Sean Molloy^[85] che denuncia l'impraticabilità dell'etica kantiana se viene mantenuto inalterato il presupposto provvidenziale: è legittimo mirare alla Pace Perpetua soltanto in quanto progetto ispirato dal divino che, perciò, si configura quale unico possibile garante di un ordine internazionale pacifico. Insomma, al pari di Behnke anche Molloy, infine, ritiene che quella kantiana sia una Pace Eterna poiché leggibile solo alla luce della credenza in Dio. Quest'ultima informa anche l'apparato antropologico kantiano definito, per la stessa ragione, teologico: la provvidenza divina avrebbe garantito la presenza, negli uomini, di impulsi ausiliari – l'onore e il pudore che generano un'apparenza di virtù motivando l'azione umana – rispetto a quelli meschini – il “rozzo egoismo”^[86] e il “piacere volgare”^[87] – che rendono l'umanità tutta indifferente nei riguardi delle “belle azioni”^[88], ovvero le azioni morali. Pur riuscendo a guidare, talvolta, anche gli uomini privi di inclinazioni verso il giusto, nella maggioranza dei casi questi impulsi ausiliari non assumono il carattere di principi e ciò, nella prospettiva kantiana, è “sommamente positivo”^[89]: “Quelli fra gli uomini che si comportano secondo principi sono un ben piccolo numero, cosa che ha anche i suoi vantaggi, perché può accadere facilmente che uno sbagli nell'applicazione di tali principi, e, in tal caso, le conseguenze dannose che ne deriverebbero sarebbero tanto più estese quanto più il principio fosse generale e risoluta la persona che vi si conformasse”^[90]. La maggioranza, infatti, agisce tenendo presente il proprio utile personale – “il proprio beneamato Io”^[91] – apportando, con diligenza e prudenza, un enorme vantaggio alla comunità poiché, senza accorgersene, essi “danno assetto e solidità all'insieme e, pur senza volerlo, sono utili a tutti provvedendo ai bisogni più necessari e ponendo le condizioni perché anime più raffinate possano approfondire bellezza e armonia”^[92]. Ancora una volta, l'insocievole socievolezza umana, declinata persino nei termini dell'ambizione^[93], si configura quale primario motore del progresso societario. Anche gli interpreti moderni, pur in un'ottica differente da quella polemica esposta sin qui, sono concordi nell'affermare che il pacifismo kantiano è un vero e proprio progetto normativo e istituzionale che tenta di riunire



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

diritti individuali, riforme costituzionali e istituzioni internazionali entro il più ampio panorama di una giustizia cosmopolita in grado di vincolare gli Stati e produrre il superamento dell'ordine internazionale fondato sul *jus ad bellum*, almeno tra il Seicento e primi decenni del XX secolo, come ricordato Habermas^[94]. Pur trattandosi, in ultima analisi, di obiettivi pragmatici resta evidente, come denuncia Volker Gerhardt^[95], la cornice eidetica entro la quale gli stessi si inseriscono.

Tirando le somme: la Pace Eterna è un'idea della Ragione, di difficile, se non impossibile, realizzazione nel mondo fenomenico e, per la stessa ragione, la *Weltrepublik* è impiegata esclusivamente quale ideale regolativo sovra-storico: una perfetta costituzione giuridica per gli uomini, scrive Kant nella Conclusione della *Rechtslehre*, è “un'idea cui non corrisponde alcun oggetto adeguato nell'esperienza”^[96] sebbene nei suoi tratti essenziali somiglia a quella europea – giusnaturalistica e settecentesca nelle sue categorie –, frutto di un processo graduale ma regolare di miglioramento che la condurrà a legiferare su tutti gli altri Stati^[97]. A questo punto è chiaro che quella proposta da Kant è soltanto una pace-simulacro, che si presenta come realtà ma, in verità, cela dietro la banalità condivisa del proposito pacifista le sue reali fattezze di artificio concettuale, svuotato dell'Altro – della differenza, della molteplicità che genera conflitto e dunque vita; in una sola parola: della realtà.



Bibliografia

- Behnke, Andreas. «'Eternal Peace' as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant's Zum Ewigen Frieden». *Millennium: Journal of International Studies* 36, fasc. 3, maggio 2008. doi:10.1177/03058298080360030701.
- Behnke, Andreas. «Eternal Peace, Perpetual War? A Critical Investigation into Kant's Conceptualisations of War». *Journal of International Relations and Development* 15, fasc. 2, 21 ottobre 2011. doi:10.1057/jird.2011.23.
- Bielefeldt, Heiner. «Immanuel Kant's Philosophy of Freedom». *Political Theory* 25, fasc. 4, agosto 1997. doi:10.1177/0090591797025004003.
- Bobbio, Norberto. *Liberalismo e democrazia*, in Giovanni Maria Bravo e Silvia Rota Ghibaudi (cur). *Il pensiero politico contemporaneo*. Milano: Franco Angeli, 1985.
- Brandt, Reinhard. «Vom Weltbürgerrecht». In Höffe, Otfried (cur.). *Immanuel Kant: „Zum ewigen Frieden“ – Ein Kommentar*. Berlin: De Gruyter, 1995.
- Burley, Anne-Marie. «Towards an Age of Liberal Nations», *Harvard International Law Journal* 33, fasc. 2, primavera 1992.
- Burley, Anne-Marie. «International Law and International Relations Theory: A Dual Agenda», *American Journal of International Law* 87, fasc. 2, aprile 1993.
- Cavallar, Georg. *Kant and the Theory and Practice of International Right*. Cardiff: University of Wales Press, 2020.
- Connolly, William. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995.
- D'Alembert, Jean Le Rond. *Éloge de l'abbé de Saint-Pierre*. In *Histoire des membres de l'Académie française*. Parigi: Moutard, 1787.
- Escobar, Arturo. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- Feinstein, Lee e Slaughter, Anne-Marie. «A Duty to Prevent», *Foreign Affairs* 83, fasc. 1, gennaio/febbraio 2004.
- Franceschet, Antonio. «'One Powerful and Enlightened Nation': Kant and the Quest for a Global Rule of Law». *Classical Theory in International Relations*. Cambridge University Press, 9 novembre 2006. doi:10.1017/cbo9780511491429.004.
- Freedman, Lawrence. «The Age of Liberal Wars». *Review of International Studies* 31, fasc. S1, dicembre 2005: doi:10.1017/s0260210505006807.
- Gerhardt, Volker. *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Habermas, Jürgen. *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*. Milano: Feltrinelli, 2008.
- Hölderlin, Friedrich. *Le liriche*. Milano: Adelphi, 1977.
- Jahn, Beate. «Classical Smoke, Classical Mirror: Kant and Mill in Liberal International Relations Theory». *Classical Theory in International Relations*. Cambridge University Press, 9 novembre 2006. doi:10.1017/cbo9780511491429.008.
- Kant, Immanuel. *Fondazione alla metafisica dei costumi*. Roma-Bari: Laterza, 2018.
- Kant, Immanuel. *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*. Torino: UTET, 1956.
- Kant, Immanuel. *Metafisica dei costumi*. Milano: Bompiani, 2006.
- Kant, Immanuel. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*. Milano: Bur, 2013.
- Kant, Immanuel. *Per la pace Perpetua*. Milano: Feltrinelli, 2013.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Praefatio III*. In *Codex juris gentium diplomaticus*, Hannoveræ: [s.n.], 1693.



- MacMillan, John. «Immanuel Kant and the Democratic Peace». *Classical Theory in International Relations*. Cambridge University Press, 9 novembre 2006. doi:10.1017/cbo9780511491429.003.
- Mignolo, Walter. «The darker side of the Enlightenment: A decolonial reading of Kant's Geography». In Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Mignolo, Walter. «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference». *South Atlantic Quarterly* 101, fasc. 1, 2002. doi:10.1215/00382876-101-1-57.
- Mignolo, Walter, e Walsh, Catherine. *On Decoloniality: Concepts Analytics Praxis*. Durham and London: Duke University Press, 2018.
- Molloy, Sean. *Kant's International Relations: The Political Theology of Perpetual Peace*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2017.
- Pourmokhtari, Navid. «A postcolonial critique of state sovereignty in IR: The contradictory legacy of a 'west-centric' discipline». *Third World Quarterly* 34, fasc. 10, 2013. doi:10.1080/01436597.2013.851888.
- Rorty, Richard. *Diritti umani, razionalità e sentimento*. In Stephen Shute e Susan Hurley (cur). *I diritti umani*, Milano: Garzanti, 1994.
- Santayana, George. *Soliloquies in England and Later Soliloquies*. Londra: Constable and Company Ltd, 1922.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred Knopf, 1993.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. «Can the Subaltern Speak?». In Cary Nelson e Lawrence Grossberg (cur). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Tesón, Fernando R. *A Philosophy of International Law*. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- Veca, Salvatore. *Prefazione*. In Kant. *Per la pace perpetua*.
- Woolf, Virginia. *Saggi*. Milano: Il Saggiatore, 1963.
- Zanolli, Laura. *Governing Disorder: UN Peace Operations, International Security, and Democratization in the Post-Cold War Era*. University Park: Penn State University Press, 2011.
- Zanolli, Laura. *Ontological Entanglements, Agency and Ethics in International Relations: Exploring the Crossroads*. New York: Routledge Interventions, 2019.
- Zanolli, Laura. «De-colonizing the Political Ontology of Kantian Ethics: A Quantum Perspective». *Journal of International Political Theory* 17, fasc. 3, settembre 2021.
- Zanolli, Laura. *Ontological Entanglements, Agency and Ethics in International Relations: Exploring the Crossroads*. New York: Routledge Interventions, 2019.
- Zanolli, Laura. «De-colonizing the Political Ontology of Kantian Ethics: A Quantum Perspective». *Journal of International Political Theory* 17, fasc. 3, settembre 2021. doi: 10.1177/1755088220946777.

[1] Woolf, Virginia. *Pensieri di pace durante un'incursione aerea*, 148. In Woolf, Virginia. *Saggi*, Milano: Il Saggiatore, 1963.

[2] Woolf. *Pensieri di pace durante un'incursione aerea*, 148.

[3] Woolf, 148.

[4] Hölderlin, Friedrich. *Le liriche*, 666. Milano: Adelphi, 1977.

[5] Woolf, 148.

[6] Woolf, 148.



[7] Si tratta di un *pamphlet* contro la guerra, nella forma di una lettera-saggio, rivolto ad un interlocutore maschile appartenente alla classe colta che incalza l'autrice con la faticosa domanda: come si può prevenire la guerra? Ognuna delle tre lettere di cui si compone è legata ad una ghinea, ossia la moneta-simbolo che Woolf immagina di destinare alla causa. La dimensione culturale è preponderante dal momento che ciascuna delle tre soluzioni (l'accesso femminile all'istruzione di alto livello, alle libere professioni e la costituzione di un'associazione pacifista di donne) insiste fortemente sul nesso tra cultura – quella patriarcale presa di mira – e il militarismo, promuovendo uno svecchiamento dei costrutti culturali poiché, fin quando le donne saranno subordinate nelle famiglie e nelle istituzioni, non si potrà alterare la logica autoritaria di stampo patriarcale che, a detta dell'autrice, sfocerebbe nei conflitti armati.

[8] Behnke, Andreas. «Eternal Peace, Perpetual War? A Critical Investigation into Kant's Conceptualisations of War». *Journal of International Relations and Development* 15, fasc. 2, 21 ottobre 2011: 250–71. doi:10.1057/jird.2011.23 e anche Behnke, Andreas. «'Eternal Peace' as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant's Zum Ewigen Frieden». *Millennium: Journal of International Studies* 36, fasc. 3, maggio 2008: 513–31. doi:10.1177/03058298080360030701.

[9] Kant, Immanuel. *Per la pace Perpetua*, 56. Milano: Feltrinelli, 2013.

[10] Kant. *Per la pace perpetua*, 56.

[11] Kant, 55.

[12] Kant, 55.

[13] Kant, 56. Jürgen Habermas ravvisa in questo passaggio una delle assunzioni fondanti il progetto pacifista kantiano, insieme alla funzione unificante svolta dal commercio mondiale e a quella critica e programmatica, sui principi costituzionali nazionali e internazionali riguardanti la guerra e la pace, svolta dalla sfera pubblica politica, cioè dal complesso di filosofi, o intellettuali in senso lato, in grado di influenzare e persuadere gli uditori delle loro opinioni illuminate. Secondo Habermas, le assunzioni in questione sarebbero state smentite dagli sviluppi storici, sociali ed economici dei secoli XIX e XX naturalmente imprevedibili, sebbene la categoria di diritto cosmopolitico possa essere rimaneggiata in modo da adeguarla al presente – considerato anche il contesto di “guerra limitata” istituzionalizzata dalla pace di Vestfalia nel quale si inerte la riflessione kantiana –, facendo quindi in modo che Kant si sbagli nell'immediato ma finisca indirettamente per avere ragione. Nel dettaglio, l'assunzione della natura pacifica delle repubbliche si sfalda di fronte al nazionalismo ottocentesco sebbene, in fondo, non sia errata: un assetto governativo democratico in politica interna tende ad utilizzare soluzioni analoghe anche in politica estera e a favorire all'esterno l'istituzione di forme statali o governative non autoritarie; condotta questa che, se esacerbata, conduce alle “guerre liberali” di cui si farà menzione critica nel seguito di questo testo. Allo stesso modo, non è errato pensare che l'estensione del commercio, e dunque l'interdipendenza delle economie sul piano internazionale, favorisca un clima pacifico; tuttavia, gli effetti positivi del mercato mondiale descritto da Kant si sarebbero realizzati soltanto nel secondo dopoguerra con l'avvento dello stato sociale in grado di arginare la lotta di classe e il conseguente imperialismo, insieme sfogo e tentativo di neutralizzazione dei conflitti sociali tramite uno spostamento di focus dalla politica interna a quella estera. Inoltre, la globalizzazione e i processi di denazionalizzazione economica hanno esasperato l'interdipendenza delle economie mondiali tanto da svuotare di sovranità i governi nazionali, incapaci di tenere le redini del complesso delle condizioni produttive. Infine, per ciò che riguarda la fiducia nutrita da Kant nella forza persuasiva della sfera pubblica politica – e non solo, anche nella sua onestà e trasparenza nonché nella capacità ricettiva del suo pubblico colto –, Habermas assolve il filosofo dal momento che non poteva prevedere il carattere mass-mediatico e semanticamente degenerato, nonché manipolativo, propagandistico e ideologico, che essa avrebbe assunto al giorno d'oggi (Habermas, Jürgen. «L'idea kantiana della pace perpetua: due secoli dopo», 178-193. In Habermas, Jürgen. *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, 117-217. Milano: Feltrinelli, 2008).

[14] Kant, Immanuel. *Metafisica dei costumi*, 303. Milano: Bompiani, 2006.

[15] Kant. *Metafisica dei costumi*, 235.

[16] Cavallar, Georg. *Kant and the Theory and Practice of International Right*, 77. Cardiff: University of Wales Press, 2020.

[17] Kant, Immanuel. *Fondazione alla metafisica dei costumi*, 27. Roma-Bari: Laterza, 2018.

[18] Kant. *Fondazione alla metafisica dei costumi*, 19 laddove si presuppone che la felicità possa essere individuata, quale desiderio o intenzione, in tutti gli uomini sebbene non costituisca il fine della loro Ragione. Infatti, dando per assodato il criterio teleologico per cui, se la natura ci dota di certi organi o facoltà, questi sono i più adatti allo scopo previsto, se lo scopo della natura fosse, per l'uomo, semplicemente quello della sua felicità – da declinarsi in termini di conservazione e benessere – allora, più che la ragione, lenta, incerta e ingannevole come può essere alle volte, sarebbe stato una guida ottimale l'istinto. Riconoscerlo, oltre ad una buona dose di misologia, reca con sé la consapevolezza che la Ragione è destinata ad un fine più alto della semplice massimizzazione del piacere: il compimento del dovere morale a cui la felicità personale deve subordinarsi.

[19] Kant. *Per la pace perpetua*, 56.

[20] Kant. *Metafisica dei costumi*, 7, 59-65.

[21] Cavallar, 77-79.

[22] Kant. *Per la pace perpetua*, 54.

[23] Kant, 54.



[24] Kant, 55. Questi diritti innati vengono estesi da Kant anche ai rapporti col divino, al mondo soprasensibile, venendo così a validarli. Anche in questo caso, infatti, la libertà umana è vincolata alle sole leggi accettate. Il caso dell'uguaglianza, in ottica trascendente, diverge da quello mondano, poiché Dio è un essere assoluto e, dunque, non ha doveri nei riguardi degli uomini. Interessanti anche le riflessioni in merito alla nobiltà ereditaria – il grado è legato alla nascita ma da ciò non discende necessariamente valore, poiché questo viene concesso per merito – e alla nobiltà d'ufficio che, conferendo il titolo alla carica, non alla persona, per merito, mantiene inviolato il principio d'uguaglianza: perdendo la carica, viene meno anche il titolo.

[25] Kant. *Metafisica dei costumi*, 235.

[26] Si veda la nota 18.

[27] Kant. *Per la pace perpetua*, 60.

[28] Kant, *Per la pace perpetua*, 59.

[29] Kant, *Per la pace perpetua*, 61.

[30] Si tenga presente anche la distinzione, per scopi, della lega della pace (*foedus pacificum*) dal patto di pace (*pactum paci*): mentre la prima cerca di abolire la guerra una volta per tutte, il patto si limita a decretare la cessazione di una singola guerra particolare (Kant. *Per la pace perpetua*, 62).

[31] Una attenta contestualizzazione rivela il carattere rivoluzionario di questo passaggio il cui esito sarebbe, secondo Kant, la pace perpetua: il diritto internazionale, come diritto degli Stati, si trasforma in diritto cosmopolita recando con sé un apparato di diritti propri del cittadino del mondo – di un “commonwealth cosmopolita” – che va ad aggiungersi a quello dello stesso in quanto abitante la rispettiva comunità nazionale. Secondo Habermas, la conversione totale si è avuta soltanto dopo le atrocità dei due conflitti bellici che hanno resa manifesta l'esigenza di sottrarre gli Stati dall'immunità della condanna internazionale; esemplificativi, a tal riguardo, i tribunali di Tokio e Norimberga che hanno condannato singoli soggetti – civili e militari – per crimini di guerra. (Habermas, Jürgen. «L'idea kantiana della pace perpetua: due secoli dopo», 193-4). Al pari di Habermas, anche Reinhard Brandt individua nel *Weltbürgerrecht* (il diritto del cittadino mondiale) il nucleo del progetto di transizione dallo Stato nazionale alla comunità cosmopolita (Brandt, Reinhard. 1995. «Vom Weltbürgerrecht». In Höffe, Otfried (cur.). *Immanuel Kant: „Zum ewigen Frieden“ – Ein Kommentar*. 113-48. Berlin: De Gruyter, 1995).

[32] Kant. *Per la pace perpetua*, 62.

[33] Kant, 64.

[34] Kant si esprime analogamente anche nella Conclusione della *Rechtslehre*: la costituzione giuridica perfetta tra gli uomini, quella in grado di contenere le tendenze antagonistiche e tradurle in strumenti di progresso, dev'essere annoverata fra le idee alle quali non si può trovare nell'esperienza nessun oggetto adeguato (Kant. *Metafisica dei costumi*, 357).

[35] Kant. *Per la pace perpetua*, 64.

[36] Kant, 64.

[37] Kant, 53-54.

[38] Behnke. «‘Eternal Peace’ as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant’s Zum Ewigen Frieden», 514.

[39] Kant, 43.

[40] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Praefatio III*. In *Codex juris gentium diplomaticus*, Hannoveræ: [s.n.], 1693.

[41] D'Alembert, Jean Le Rond. *Éloge de l'abbé de Saint-Pierre*. In *Histoire des membres de l'Académie française*. Parigi: Moutard, 1787.

[42] Si veda la nota 50.

[43] Santayana, George. *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, 102. Londra: Constable and Company Ltd, 1922.

[44] Behnke, 515.

[45] L'espressione si deve a William Connoly (Connoly, William. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995).

[46] Kant, 45.

[47] Behnke, 520.

[48] Behnke, 52.

[49] Kant, 60.

[50] Sono numerose le opere che possono essere chiamate in causa, a tal riguardo, sebbene quelle kantiane rimangano le più autorevoli – secondo Salvatore Veca spiccherebbero anche in originalità, per via della concatenazione sequenziale dei tre articoli definitivi per la Pace Perpetua (Veca, Salvatore. *Prefazione*. In Kant, Immanuel. *Per la pace perpetua*, 15). È il caso, ad esempio, delle *Observations sur le progrès continuel de la raison universelle* (1737) dell'Abbé de Saint-Pierre laddove si progetta una confederazione di Stati europei, tra i risultati ultimi della ragione e del suo progresso incessante, in grado di realizzare la pace perpetua e contrastare la superstizione e l'assolutismo – una proposta, dunque, simile a quella kantiana. Nel miglioramento della società, atteso nelle epoche a venire, crede anche François-Jean de Chastellux nella sua *De la félicité publique* (1772). Al pari di Kant, in *Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires* (1791), anche Constantin-François de Chassebœuf de Volney immagina un'unica, grande società civile frutto del progresso; la stessa che, secondo William Warburton, si conseguirebbe attraverso una progressiva stratificazione di conoscenze morali perfettibili nel corso dei secoli a partire, come afferma nell'*Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*



(1744), dalla grossolana esperienza dei primordi. Concludono la rassegna francese Jean-Baptiste Le Rond d'Alambert che nella sua *Encyclopédie* (1751-65) individua lo sviluppo delle scienze e delle arti come motore del progresso, al pari di Anne-Robert-Jaques Turgot nel *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750) e nel *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (1751), e il marchese di Condorcet con il suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-94) laddove si ascrive alla natura umana una perfettibilità pressoché infinita – la stessa del *Über die Behauptung dass ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sei* (1770) del tedesco Christoph Martin Wieland –, limitata soltanto dalla durata esigua della vita sulla terra. Gli esempi esposti sin qui hanno in comune lo sguardo fiducioso verso il futuro che, al pari della storia dell'umanità, non sfugge alla presa tenace del progresso etico-politico. A questo resoconto si aggiungono Cesare Beccaria col suo *Dei delitti e delle pene* (1764) che individua il fine della conoscenza nel più alto grado di felicità raggiungibile per il maggior numero di individui (il progresso morale e civile richiede, però, una riforma delle istituzioni politiche e giuridiche), e Adam Weishaupt che nella *Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts* (1788) fa coincidere la perfezione umana con la capacità di previsione del futuro. Kant conosceva l'opera di Beccaria ma non ne condivideva l'aspra condanna alla pena di morte – nient'altro che un sofisma – scaturita, secondo lo stesso, da un "sentimento compassionevole di affettata umanità" (Kant. *Metafisica dei costumi*, 279). Ben nota è, infine, l'opera di Adam Smith che in *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) ripone la sua fiducia nelle dinamiche di autoregolazione economica, nelle forme tanto della produzione quanto della circolazione delle merci, ritenute quasi provvidenziali – si tratta della tanto discussa "mano invisibile" in grado di contrastare gli antagonismi individuali nati dal conflitto di interessi e condurre verso una convivenza sociale sempre più ordinata e armoniosa. È possibile rintracciare una sorta di mano invisibile anche in Kant nel momento in cui si individua nell'antagonismo interpersonale il motore indiretto della perfettibilità delle dinamiche sociali; tuttavia, al contrario di Smith che pur conosceva (lo menziona, ad esempio, nella *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* e nelle *Vorlesungen über Ethik*), non fa della *sympathy* smithiana la bade psicologica della moralità, integrando piuttosto l'intuizione che, al di là delle intenzioni soggettive, l'ordine morale e civile coerente col fine della natura umana possa emanare spontaneamente dall'interazione, anche conflittuale, tra più individui. Insomma, come si leggerà in seguito, il ruolo che Kant attribuiva alla Provvidenza, in grado di instillare nei cuori degli uomini degli impulsi avversi a quelli più rozzi e naturali – tra questi, anche l'ambizione – in Smith viene relegato alle logiche commerciali; la Provvidenza e il mercato svolgono, per i due pensatori, lo stesso ruolo: garantire il progresso a partire dall'egoismo e dalla competizione.

[51] Servendosi del materiale linguistico ed etnografico raccolto dal confratello Jean Garnier relativo alle popolazioni Algonchine, Irochesi e Uroni, e integrandolo col proprio, frutto di un quinquennio di missione in Canada, il gesuita dà alla luce nel 1724 l'opera in due volumi *Mœurs des sauvages Amériquains*, testo fondamentale della proto-anthropologia europea, formulando quello che sarebbe stato il futuro principio cardine dell'etnologia: il mondo antico e le sue pratiche si possono comprendere alla luce di quelle delle popolazioni "primitive" che, dunque, fungono a tal proposito da chiave interpretativa. Anche la rivelazione adamitica gioca un ruolo fondamentale nell'identificazione degli elementi universali, comuni a tutta l'umanità, da distinguersi rispetto a quelli particolari che, invece, si devono ai contatti, diretti o mediati, tra differenti culture.

[52] Bobbio, Norberto. *Liberalismo e democrazia*, in Bravo, Giovanni Maria e Rota Ghibaudi, Silvia (cur). *Il pensiero politico contemporaneo*, 27-28. Milano: Franco Angeli, 1985.

[53] Kant, Immanuel. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Norberto Bobbio, Luigi Firpo e Vittorio Mathieu (cur). *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, 130. Torino: UTET, 1956.

[54] Kant. *Idea di storia universale*, 127.

[55] Kant, 129.

[56] Kant, 127-128.

[57] Sono letture ugualmente fuorvianti, secondo Behnke, quelle neo-kantiane di segno opposto – è il caso di John MacMillan e Beate Jahn – che, pur avendo il merito di evidenziare le mancanze della Teoria della Pace Democratica, adombrano gli esiti escludenti e gerarchizzanti di cui il progetto kantiano, collocato entro la cornice della sua antropologia universalistica, si fa fautore. Il risultato è quello di un parallelismo tra i neo-kantiani e la teoria che avversano, sebbene nella sua declinazione culturalista fondante, secondo Jahn, gran parte del pensiero liberale. Per maggiori approfondimenti è possibile consultare MacMillan, John. «Immanuel Kant and the Democratic Peace». *Classical Theory in International Relations*. Cambridge University Press, 9 novembre 2006. doi:10.1017/cbo9780511491429.003 e Jahn, Beate. «Classical Smoke, Classical Mirror: Kant and Mill in Liberal International Relations Theory». *Classical Theory in International Relations*. Cambridge University Press, 9 novembre 2006. doi:10.1017/cbo9780511491429.008.

[58] Si leggano, a titolo esemplificativo, Burley Slaughter, Anne-Marie. «Law among Liberal States: Liberal Internationalism and the Act of State Doctrine». *Columbia Law Review* 92, fasc. 8, dicembre 1992: 1907-1996 doi:10.2307/1123016; Burley, Anne-Marie. «Towards an Age of Liberal Nations», *Harvard International Law Journal* 33, fasc. 2, primavera 1992: 393-405; Burley, Anne-Marie. «International Law and International Relations Theory: A Dual Agenda», *American Journal of International Law* 87, fasc. 2, aprile 1993: 205-239. Tesón, Fernando R. *A Philosophy of International Law*. Boulder, CO: Westview Press, 1998.



- [59] Da qui alla legittimazione della “guerra liberale”, ossia di operazioni militari condotte secondo principi liberali con l’obiettivo di stabilire società improntate alla medesima ideologia, così com’è definita da Lawrence Freedman (Freedman, Lawrence. «The Age of Liberal Wars». *Review of International Studies* 31, fasc. S1, dicembre 2005: 93–107. doi:10.1017/s0260210505006807), il passo è breve. Anzi, secondo Behnke, *Zum ewigen Frieden* sarebbe proprio il testo principale – fondamento e legittimazione insieme – delle guerre condotte sotto l’insegna liberale (Behnke. «Eternal Peace, Perpetual War? A Critical Investigation into Kant’s Conceptualisations of War», 251).
- [60] Franceschet, Antonio. «‘One Powerful and Enlightened Nation’: Kant and the Quest for a Global Rule of Law». *Classical Theory in International Relations*. Cambridge University Press, 9 novembre 2006: 93–107. doi:10.1017/cbo9780511491429.004.
- [61] Feinstein, Lee e Slaughter, Anne-Marie. «A Duty to Prevent», *Foreign Affairs* 83, fasc. 1, gennaio/febbraio 2004: 136–151.
- [62] “Nessuno stato può intromettersi con la violenza nella costituzione e nel governo di un altro Stato” (Kant. *Per la pace perpetua*, 48).
- [63] Behnke, 522–523.
- [64] Kant, Immanuel. *Congetture sull’origine della storia*. In *Scritti politici e di filosofia del diritto e della storia*, 195.
- [65] Rorty, Richard. *Diritti umani, razionalità e sentimento*, 132. In Shute, Stephen e Hurley, Susan (cur). *I diritti umani*, Milano: Garzanti, 1994
- [66] Kant, Immanuel. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, 94. Milano: Bur, 2013.
- [67] Kant, 94.
- [68] Kant, 94.
- [69] Kant, Immanuel. *Recensione di: J. Herder, Idee sulla filosofia della storia dell’umanità*. In *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, 174.
- [70] Kant. *Idee di storia universale*, 129.
- [71] Kant, 130.
- [72] Kant, 174.
- [73] Kant, Immanuel. *Classificazione della specie umana nelle sue diverse razze*. In *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, 108.
- [74] Per maggiori approfondimenti, si leggano Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978; Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred Knopf, 1993; Spivak, Gayatri Chakravorty. «Can the Subaltern Speak?». In Cary Nelson e Lawrence Grossberg (cur). *Marxism and the Interpretation of Culture*, 271–313. Urbana: University of Illinois Press, 1988; Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- [75] Si leggano Zanotti, Laura. «De-colonizing the Political Ontology of Kantian Ethics: A Quantum Perspective». *Journal of International Political Theory* 17, fasc. 3, settembre 2021: 448–467. <https://doi.org/10.1177/1755088220946777>; Zanotti, Laura. *Governing Disorder: UN Peace Operations, International Security, and Democratization in the Post-Cold War Era*. University Park: Penn State University Press, 2011; Zanotti, Laura. *Ontological Entanglements, Agency and Ethics in International Relations: Exploring the Crossroads*. New York: Routledge Interventions, 2019.
- [76] Pourmokhtari, Navid. «A postcolonial critique of state sovereignty in IR: The contradictory legacy of a ‘west-centric’ discipline». *Third World Quarterly* 34(10), 2013: 1767–1793. doi:10.1080/01436597.2013.851888.
- [77] Zanotti, Laura. «De-colonizing the Political Ontology of Kantian Ethics: A Quantum Perspective», 450. È necessario notare che, partendo dai medesimi presupposti, critici come Heiner Bielefeldt hanno sostenuto un’opinione di senso opposto: l’etica kantiana, intrecciando autonomia morale e dignità umana, concepita quest’ultima come fine in sé, svela l’individuo, inteso come agente moralmente responsabile, come radice di ogni vita etica, data la volontà morale come fonte delle norme etiche, scaturenti dalla ragion pratica dell’individuo stesso. Rispettare la dignità individuale equivale al rispettare la legge morale stessa. Ecco perché l’imperativo kantiano prescrive di trattare l’umanità sempre come fine e mai solo come mezzo. Non solo: la dignità, fondata sull’autonomia morale, è universale, propria cioè di tutti gli esseri umani (Bielefeldt Heiner. «Immanuel Kant’s Philosophy of Freedom». In *Political Theory*, Vol. 25, No. 4, agosto 1997: 539–40. doi:10.1177/0090591797025004003).
- [78] Zanotti, Laura. «De-colonizing the Political Ontology of Kantian Ethics: A Quantum Perspective», 450.
- [79] Zanotti, Laura. «De-colonizing the Political Ontology of Kantian Ethics: A Quantum Perspective», 450.
- [80] Kant, Immanuel. *Fondazione metafisica dei costumi*, 75.
- [81] Escobar, Arturo. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- [82] Mignolo, Walter. «The geopolitics of knowledge and the colonial difference». *South Atlantic Quarterly* 101(1): 2002: 57–96. doi:10.1215/00382876-101-1-57. Mignolo, Walter. «The darker side of the enlightenment: A decolonial reading of Kant’s Geography». In Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 81–209.
- [83] Mignolo, Walter e Walsh, Catherine. *On Decoloniality: Concepts Analytics Praxis*. Durham and London: Duke University Press, 2018.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

- [84] Zanotti, Laura. «De-colonizing the Political Ontology of Kantian Ethics: A Quantum Perspective», 452.
- [85] Molloy, Sean. *Kant's International Relations: The Political Theology of Perpetual Peace*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2017.
- [86] Kant, Immanuel. *Osservazioni bello e sublime*, 65.
- [87] Kant, 65.
- [88] Kant, 64.
- [89] Kant, 73.
- [90] Kant, 72-73.
- [91] Kant, 73.
- [92] Kant, 73.
- [93] «Infine, in tutti i cuori umani è stato instillato, sia pur in diversa misura, il sentimento dell'ambizione che deve dare al tutto una bellezza che attrae fino alla meraviglia. Infatti, come l'orgoglio è uno sciocco errore, nella misura in cui diventa regola alla quale si sottomettono le rimanenti inclinazioni, viceversa, quale istinto concomitante, è oltremodo vantaggioso. Nell'agire sulla grande scena del mondo ciascuno è infatti mosso dalle inclinazioni in lui dominanti, mentre l'uomo orgoglioso è mosso da un impulso segreto a prendere un punto di riferimento a lui esterno e in base a questo giudicare la convenienza del proprio comportamento: che carattere ha e come cade sotto gli occhi dello spettatore» in Kant, *Osservazioni sul bello e sul sublime*, 73.
- [94] Habermas, Jurgens. «L'idea kantiana della pace perpetua: due secoli dopo», 179.
- [95] Gerhardt, Volker. *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- [96] Kant, Immanuel. *Metafisica dei costumi*, 357.
- [97] Kant, Immanuel. *Idee di storia universale*, 137.



Atena e la guerra

Equilibrio e rigenerazione nel paradigma bellico del mito greco



Corinna Zaffarana, Centro Studi e Ricerche C.T.A.

E-mail: corinnazaffarana81@yahoo.it

doi: [10.14672/VDS20256PR18](https://doi.org/10.14672/VDS20256PR18)

(<https://levocidisophia.it/2025/12/09/aten-a-e-la-guerra/>)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256PR18>)

Abstract (en) [Title: Athena and War: Balance and Regeneration in the Warlike Paradigm of Greek Myth]

Greek myth represents war through two complementary and opposing divine figures: Ares, the embodiment of blind and destructive violence, and Athena, guarantor of an ordered warfare regulated by strategic intelligence and aimed at the defense of the polis. Already in Homer, Ares appears as a chaotic force, reproached even by Zeus, while Athena, born from the mind of the father of the gods according to the Hesiodic tradition, embodies the capacity to transform conflict into an instrument of political cohesion. The genesis of these divinities remains problematic: sources attest to a fragmented cult of Ares and, conversely, a vast and multifaceted cult of Athena, which over time integrated civic, political, and military functions. Hypotheses on their origins, including possible connections with the Ancient Near East, remain conjectural but reveal the stratification of influences and the adaptation of divine figures to historical and social needs. The analysis proposed here highlights the Ares/Athena polarity as a cultural construction that articulates the ambivalence of war, conceived both as a destructive force and as the foundation of communal order.

Keywords: Ares, Athena, Myth of war, Order and chaos, Cultural construction

Abstract (it)

Il mito greco della guerra si articola attorno a due figure divine complementari e contrapposte: Ares, espressione della violenza cieca e distruttiva, e Atena, garante di un ordine bellico regolato dall'intelligenza strategica e volto alla difesa della polis. Già in Omero Ares appare come forza caotica, biasimata persino da Zeus, mentre Atena, nata dalla mente del padre degli dèi secondo la tradizione esiodea, incarna la capacità di trasformare il conflitto in strumento di coesione politica. La genesi di queste divinità resta tuttavia problematica: le fonti attestano un culto disomogeneo di Ares e, al contrario, un culto vastissimo di Atena, che nel tempo ha integrato funzioni poliadi, civiche e militari. Le ipotesi sulle origini, anche in rapporto al Vicino Oriente antico, rimangono congetture, ma mostrano la stratificazione di influenze e la trasformazione di figure divine in risposta a esigenze storiche e sociali. L'analisi qui proposta intende mettere in luce la polarità Ares/Atena come costruzione culturale volta a tematizzare la duplicità della guerra, forza di distruzione e insieme fondamento dell'ordine comunitario.



Keyword: Ares, Atena, Mito della guerra, Ordine e caos, Costruzione culturale

Introduzione

Pensare alla guerra nel mito greco significa pensare a due divinità: Atena, da un lato e Ares dall'altro. Affini per ambito, ma strutturalmente distanti, tanto per funzione e sviluppo quanto per iconografia. L'analisi qui proposta di queste differenze combina l'esame delle fonti letterarie e iconografiche con una lettura storico-religiosa delle funzioni divine. L'intento è quello di mettere in luce la costruzione culturale della polarità Ares/Atena, ricostruendo come le tradizioni greche abbiano tematizzato l'ambivalenza della guerra tra distruzione e ordine. Obiettivo del contributo è mostrare come la figura di Atena elabori un modello di regolazione della violenza che diventa, nel corso della tradizione, fondamento dell'ordine politico e della memoria comunitaria.

La tradizione greca presenta infatti Ares e Atena come due manifestazioni complementari e insieme contrapposte della guerra. Ares incarna la violenza cieca e distruttiva del conflitto, forza che travolge senza misura uomini e comunità - persino Zeus lo chiama dio *odioso*.

Dal Greco (5.890–891)	Traduzione in Augustus Taber Murray (cur.) e William Frank Wyatt (cur.)
ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν· αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε[1].	eng: <i>Thou art to me the most hateful of all gods who dwell on Olympus; for ever thou delightest in strife and wars and fighting</i> it: <i>Tu sei per me il più odioso fra tutti gli dèi che abitano l'Olimpo: sempre infatti ami la contesa, la guerra e il combattimento.</i>
Note sui termini greci utilizzati	Nel testo greco è utilizzato il superlativo ἔχθιστος: Zeus definisce così Ares come la divinità più invisa dell'Olimpo, isolandolo rispetto agli altri dèi e marcando la distanza tra la sua violenza cieca e l'ordine che il sovrano divino vuole mantenere.

Si sottolinea così una natura bellica incompatibile con il mantenimento dell'ordine cosmico. È proprio in questo contrasto che si comprende la funzione opposta di Atena, la quale incarna una guerra regolata, razionale e rigenerativa. La guerra necessaria alla difesa e alla coesione - fin da Esiodo, si narra della sua nascita dalla mente di Zeus - simbolo a sua volta dell'ordine divino stabilito al termine delle lotte primordiali - che ne aveva ingurgitata la madre.

Dal Greco (886–893)	Traduzione in H.G. Evelyn-White
Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μητὶν πλεῖστα τε ἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων. ἀλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλε θεῶν	eng: <i>But Zeus lay with the fair-cheeked Metis, who knew things past and present and future; but when she was about to bring forth the goddess bright-eyed Athena, he beguiled her and put her in his own belly, as Earth and starry Heaven advised.</i>



<i>γλαυκῶπιν Ἀθήνην τέξεσθαι, τότε ἔπειτα δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας αἰμυλίοισι λόγοισιν ἔην ἐσκάτθετο νηδὺν Γαίης φραδμοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος· τὼς γάρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ βασιληίδα τιμὴν ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰετιγενετῶν[2].</i>	<i>For they advised him so, lest another should hold the kingly office among the eternal gods in place of Zeus; for from Metis it was fated that wise children should be born: first the grey-eyed Tritogeneia, and then a son, who would be king of gods and men. it: Ma Zeus giacque con Meti dal bel volto, che conosceva le cose passate, presenti e future; e quando ella stava per dare alla luce la dea dagli occhi lucenti, Atena, egli la ingannò e la pose nel proprio ventre, secondo il consiglio della Terra e del Cielo stellato. Essi infatti lo avevano ammonito così, perché un altro non ottenesse il potere regale fra gli dèi immortali al posto di Zeus; poiché da Meti era destino che nascessero figli sapienti: per prima Tritogeneia dagli occhi grigi, e poi un figlio destinato a divenire re degli dèi e degli uomini.</i>
Note sui termini greci utilizzati	<i>Nel testo ricorre l'espressione πλεῖστα τε ἰδυῖαν riferita a Μῆτις, che ne definisce il sapere "in grado massimo". Tale formula caratterizza la dea come personificazione della sapienza strategica (μῆτις), capace di prevedere e orientare gli esiti del conflitto. Significa quindi che, inglobando Meti, Zeus interiorizza questa forma di intelligenza prudente, che diventerà la qualità distintiva di Atena nella sua nascita dal capo del dio.</i>

Prima di emergere dal capo del nume, la dea è già concepita in lui come forma di intelligenza a partire dal ruolo esplicito della madre Meti, che segnala l'interiorizzazione della prudenza sapiente e strategica. Atena nasce quindi come "pensiero armato" di Zeus: non semplice figlia, ma proiezione della sua razionalità sovrana, in netto contrasto con la forza disordinata di Ares.

Metodo e criteri

L'analisi segue un approccio storico-religioso e comparativo: le principali testimonianze letterarie (Omero, Esiodo, tragedia attica), culturali (in particolare il dossier su Atena Itonia) e iconografiche (etrusche e latine) vengono lette congiuntamente per ricostruire l'evoluzione delle funzioni divine. L'obiettivo è evidenziare come la contrapposizione Ares/Atena non derivi da un'origine comune ma si configuri come dispositivo culturale volto a tematizzare l'ambivalenza della guerra. Il confronto tra tradizioni diverse consente di mettere in luce continuità, trasformazioni e sovrapposizioni che modellano la guerra come fenomeno distruttivo e, insieme, fondamento dell'ordine politico.



Cosa s'intende dimostrare

Scopo dell'analisi è mostrare come, nelle tradizioni greche, Atena elabori un modello di regolazione della violenza che trasforma il conflitto da forza distruttiva a fondamento della coesione civica. Il contributo intende evidenziare tale costruzione culturale mediante una lettura integrata delle fonti letterarie e iconografiche, mettendo in luce la funzione paideutica, politica e cosmica attribuita alla dea nel lungo arco che va dall'età arcaica alla tarda ricezione etrusco-romana.

Stato dell'arte

Per comprendere a pieno il senso di queste divinità sarebbe utile avere chiarezza sulla loro genesi ma ci si muove per ipotesi più che attraverso certezze, soprattutto in relazione alle influenze del Vicino Oriente antico[3]. La polarità tra Ares e Atena, comunque, non deriva da un'origine comune, quanto da una costruzione culturale che riconosce nella guerra una realtà ambivalente: da un lato distruzione e caos, dall'altro strumento di difesa e fondamento dell'ordine politico[4].

In tal senso, il caso di Atena Ἰτωνία è particolarmente significativo in quanto testimonia una progressiva stratificazione da un modello agrario a una successiva rielaborazione guerriera[5]: le fertillissime pianure della Tessaglia e della Beozia e la necessità della loro difesa militare costituivano aspetti complementari della sopravvivenza comunitaria. In questo senso, la funzione della dea è quella di garantire un ordine bellico regolato[6], in contrapposizione alla furia distruttiva di Ares[7].

Le origini di questo modello culturale vanno ricondotte alla Tessaglia, dove la dea è connessa all'organizzazione militare ma da questo contesto la venerazione si diffonde in Beozia, assumendo un ruolo centrale nelle celebrazioni federali delle feste dei *Pambòiotia* che, in età ellenistica, divengono un potente strumento identitario, consolidando il ruolo della dea come garante della memoria storica e della coesione comunitaria.

È verosimile che un'antica divinità locale di carattere tellurico sia stata assorbita nel quadro panellenico e reinterpretata[8]? Il parallelo con il Marte arcaico è significativo sotto questo aspetto: anche il dio romano presenta infatti connotazioni agricole, poi progressivamente subordinate alla dimensione bellica. In entrambi i casi, il binomio fertilità-guerra non implica contraddizione, ma riflette una forma mentis che riassume entro un'unica figura divina la necessità di tutelare produzione e difesa.

Si tratta dello stesso tema che sottende al modello dei riti di passaggio che garantiscono la formazione della *leadership* attraverso la capacità dimostrata di combattere e dunque di difendere: non a caso, nel mondo greco Atena appare anche come tutrice di giovani eroi.

Un ulteriore nodo interpretativo riguarda la questione delle origini della dea e il celebre attestato miceneo di a-ta-na po-ti-ni-ja nelle tavolette in lineare B, il cui statuto – toponimo o teonimo – resta oggetto di dibattito (Ventris–Chadwick; Ruijgh). Questo dato, per quanto problematico, conferma la profondità cronologica del culto e la sua precoce associazione a funzioni di protezione comunitaria.



Svolgimento

Questo aspetto specifico della dea si comprende appieno se ricondotto a un sostrato pre-ellenico[9] dal quale proviene un'eredità di tratti connessi alla fertilità e alla difesa armata della comunità: nuovamente, la prosperità agricola deve essere garantita attraverso la capacità di proteggere e di incarnare la vita nella salute e nella riproduzione. Atena appare così come la traduzione olimpica di un modello antichissimo, in cui la *mens* bellica e l'ordine comunitario si contrappongono alla violenza senza misura.

Interessantissima allora l'analisi della figura dell'eroe Eracle che combatte le forze caotiche accanto alla dea quale *βονθός*, garante della guerra regolata e della trasformazione della violenza necessaria in percorso di catarsi e apoteosi: in virtù di Atena, il furore diventa percorso dimostrativo, prova di crescita eroica e servizio per la comunità.

A titolo esemplificativo può essere citata l'impresa legata al leone nemeo, un mostro che già in Esiodo[10] compare come discendente di terrificanti esseri primordiali: Teocrito[11] descrive il combattimento aggiungendo il particolare drammatico della perdita di un dito da parte dell'eroe ...un sacrificio-simbolo dell'invulnerabilità affrontata e vinta solo dal valore dell'eroe. Al termine di queste e delle altre celeberrime imprese, al figlio di Zeus spetterà infatti l'apoteosi, ovvero la possibilità di elevarsi a status divino e di celebrare questa vittoria sulla dimensione mortale attraverso le nozze con la dea Hebe, colei che serve agli dèi l'ἀμβροσία[12].

In una splendida testimonianza iconografica proveniente dal mondo etrusco - uno specchio bronzeo iscritto da Vulci[13] - *Hercle* presenta a *Tinia* (Zeus/Giove) dopo l'ascesa al mondo degli dèi, il piccolo Epiur, simbolico figlio segno del rinnovamento che l'eroe incarna: naturalmente, accanto a lui appare Menerva, forse co-protagonista di un mito orale i cui momenti determinanti potevano essere quelli del ritrovamento e della rigenerazione[14] (figura 1).



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA



Figura 1. *Immagine di Jaka Book*. Art. 70 Legge 633/1941, in particolare i commi 1, 1-bis e 3. 1. Il riassunto, la citazione o la riproduzione di brani o di parti di opera e la loro comunicazione al pubblico sono liberi se effettuati per uso di critica o di discussione, nei limiti giustificati da tali fini e purché non costituiscano concorrenza all'utilizzazione economica dell'opera; se effettuati a fini di insegnamento o di ricerca scientifica l'utilizzo deve inoltre avvenire per finalità illustrative e per fini non commerciali. 1-bis. È consentita la libera pubblicazione attraverso la rete internet, a titolo gratuito, di immagini e musiche a bassa risoluzione o degradate, per uso didattico o scientifico e solo nel caso in cui tale utilizzo non sia a scopo di lucro. Con decreto del Ministro per i beni e le attività culturali, sentiti il Ministro della pubblica istruzione e il Ministro dell'università e della ricerca, previo parere delle Commissioni parlamentari competenti, sono definiti i limiti all'uso didattico o scientifico di cui al presente comma. 2. Nelle antologie ad uso scolastico la riproduzione non può superare la misura determinata dal regolamento, il quale fissa la modalità per la determinazione dell'equo compenso. 3. Il riassunto, la citazione o la riproduzione debbono essere sempre accompagnati dalla menzione del titolo dell'opera, dei nomi dell'autore, dell'editore e, se si tratti di traduzione, del traduttore, qualora tali indicazioni figurino sull'opera riprodotta.



Athena/Menerva, signora della guerra e della battaglia, assume così il ruolo del nume che tutela un rinnovamento generazionale e quindi incarna la speranza in un nuovo ordine cosmico.

L'aspetto armifero e guerriero della statua di Minerva meglio conservata del gruppo votivo di Lavinio rivela affinità con la celebre Athena Iliaca a cui Enea avrebbe dedicato un luogo di culto dopo l'approdo nel Lazio. La tipologia iconografica, che insiste sull'armamento e sullo scudo con emblema lunare, richiama tradizioni orientali e cicliche, ponendo la Minerva lavinata come riflesso di un'Athena guerriera arcaica, legata a simbolismi di rinnovamento e di tempo ciclico – secondo, cioè, una logica rituale di rinnovamento che, nell'immaginario antico, conduce dal disordine alla rigenerazione dell'ordine comunitario[15].

Come noto, infatti, a Ilio era conservata la statua della dea armata protettrice della città che fu trasferita da Enea nel Lazio e posta a fondamento del suo nuovo culto: la sua presenza a Lavinio, in continuità con il Palladio di Troia, sottolinea la funzione tutelare esercitata dalla dimensione guerriera della dea e spiega perché le immagini laviniate insistano tanto sugli aspetti bellici quanto su simboli come quelli lunari dello scudo.

Un'altra interessantissima testimonianza che ci mostra le profonde connessioni fra la guerra, l'ordine e la rigenerazione si trova nella pratica della *pirrica*, una danza armata e caratterizzata da movimenti rapidi e balzati che simulavano gesti di combattimento. Al tempo stesso esercizio ginnico e rito collettivo, aveva una funzione profondamente paideutica: preparava infatti i giovani alla guerra, trasformando la disciplina corporea nel momento di transizione verso l'evoluzione e la pratica di un *ethos* cittadino.

Il ritmo che la sosteneva, il *piede pirrichio* (~ ~), non era solo un'unità metrica ma un simbolo di energia marziale, associato anche a contesti rituali e cultuali (come il fuoco e alcune feste connesse ad Artemide)[16].

Ancora dal mondo etrusco ci arriva il caso emblematico di *Maris* che mostra una interpretazione della dea quale vera e propria garante di un modello di rinnovamento di portata cosmica: in breve, le testimonianze a nostra disposizione sono scarse ma fra loro simili e coerenti: Menerva aiuta un bambino a fuoriuscire da un ampio cratere posto al centro della rappresentazione – accanto a lei compaiono vari altri personaggi del pantheon etrusco, che partecipano alla narrazione dell'evento sostenendo in braccio altre "repliche" dello stesso bambino- che, infatti, porta lo stesso nome (ed epiteto differente)[17].

Il valore iniziatico, forse addirittura misterico di queste immagini è ribadito, ad esempio, dalla presenza di Turms (che è modellato su Hermes ma con un più marcato aspetto ctonio-catactonio e psicopompo)[18] o di Recial[19], simbolo del processo ciclico di vita e morte, di rinnovamento e rinascita proiettabili entro una dimensione cosmica (figura 2).



Figura 2. *Immagine di Artemis Verlag*. Art. 70 Legge 633/1941, in particolare i commi 1, 1-bis e 3. 1. Il riassunto, la citazione o la riproduzione di brani o di parti di opera e la loro comunicazione al pubblico sono liberi se effettuati per uso di critica o di discussione, nei limiti giustificati da tali fini e purché non costituiscano concorrenza all'utilizzazione economica dell'opera; se effettuati a fini di insegnamento o di ricerca scientifica l'utilizzo deve inoltre avvenire per finalità illustrative e per fini non commerciali. 1-bis. È consentita la libera pubblicazione attraverso la rete internet, a titolo gratuito, di immagini e musiche a bassa risoluzione o degradate, per uso didattico o scientifico e solo nel caso in cui tale utilizzo non sia a scopo di lucro. Con decreto del Ministro per i beni e le attività culturali, sentiti il Ministro della pubblica istruzione e il Ministro dell'università e della ricerca, previo parere delle Commissioni parlamentari competenti, sono definiti i limiti all'uso didattico o scientifico di cui al presente comma. 2. Nelle antologie ad uso scolastico la riproduzione non può superare la misura determinata dal regolamento, il quale fissa la modalità per la determinazione dell'equo compenso. 3. Il riassunto, la citazione o la riproduzione debbono essere sempre accompagnati dalla menzione del titolo dell'opera, dei nomi dell'autore, dell'editore e, se si tratti di traduzione, del traduttore, qualora tali indicazioni figurino sull'opera riprodotta.

Naturalmente le interpretazioni sono dibattute ma sia che si propenda per una lettura legata a elementi propagandistici tipici di un momento di crisi politica e identitaria, sia che si preferisca uno specifico inquadramento di questo tema entro un altro mito locale^[20], ciò che qui ci interessa è rimarcare il ruolo costantemente duplice della dea quale guerriera e tutrice di un ordine che, ciclicamente, si ristabilisce per trovare un nuovo e più solido equilibrio.



Tornando al mondo greco, possiamo osservare come anche nel teatro di età classica la funzione di Atena si consolidi attraverso la figura della dea della polis: armata per proteggere la città e al tempo stesso garante delle leggi.

Nelle *Eumenidi* di Eschilo, infatti, Atena assume il ruolo decisivo di mediatrice e fondatrice di un nuovo ordine, accogliendo Oreste perseguitato dalle Erinni. È qui che la dea istituisce l'Areopago, il tribunale dei cittadini che sostituisce la vendetta privata con la giustizia pubblica. In questo gesto Atena incarna la trasformazione della violenza in istituzione, della guerra in fondamento della polis.

La dea armata non annienta le forze ctonie, ma le integra in un equilibrio più alto, dove la distruzione si converte in garanzia di coesione e stabilità.

Dal Greco (848–850)	Traduzione in Herbert Weir Smyth
Aθ. ὀργᾶς ὕνοισω σοι· γεραῖτέρα γὰρ εἶ. καὶ τῷ μὲν <εἶ> σὸν κάρτ' ἐμοῖσσο φωτέρα, φρονεῖν δὲ καὶ μοὶ Ζεὺς ἔδωκε νοῦ κακῶς [21].	eng: I, Athena, will support you with my vote; and from me you shall win grace to live uprightly; and Zeus has given me good judgment. it: Io, Atena, ti sosterrò con il mio voto; e grazie a me otterrai il favore di vivere con moderazione; e Zeus mi ha concesso un giudizio non malvagio.
Note sui termini greci utilizzati	Nel testo ricorre il verbo <i>πρεσβεύω</i>: Atena non interviene con la forza, ma con un atto deliberativo che inaugura il nuovo ordine giudiziario dell'Areopago. Il passo sottolinea il trasferimento alla dimensione civica: Zeus le ha concesso il giudizio, la moderazione, la forma a fondamento della sua funzione di amministratrice della giustizia e dell'ordine della polis.

Atena rivendica una facoltà mentale concessa direttamente da Zeus, secondo una formulazione che lega la sapienza a un atto deliberato del dio sovrano. La mente di Atena viene così iscritta nell'ordine cosmico instaurato e diventa il fondamento della sua capacità di giudicare, fondare istituzioni e regolare il conflitto. È una “intelligenza politica” che si differenzia radicalmente dalla furia impulsiva delle Erinni e dall'aggressività di Ares.

Già nell'*Odissea* la funzione guerriera di Atena si manifesta in forme lontane da quelle della brutalità e della violenza: la dea non è solo alleata di Odisseo nel conflitto armato, ma ne guida l'intelligenza, la capacità di trasformarsi e di leggere realtà diverse. La sua protezione non è quella di un nume che abbatte i nemici in campo aperto, bensì quella di una *σύμμαχος* che arma l'eroe della sagacia necessaria a superare prove, riconoscere alleati e immaginare soluzioni. Questa capacità strategica può emergere anche nella capacità della dea di piegare le passioni trasformandole in strumenti strategici – basti pensare a quando Atena manipola l'ira di Pandaro per riaccendere lo scontro o quando fornisce al suo diletto Odisseo la lucidità necessaria a superare prove in cui la violenza pura non basterebbe.

La *μητις* dell'eroe, cioè la sua intelligenza flessibile, non è mai disgiunta dall'assistenza della dea, che gli insegna a dominare le emozioni, a celare o rivelare la sua identità e a trasformare ogni incontro



in occasione di conoscenza e rinnovamento politico. Atena non ferisce, *persuade*; non scende nel furore, ma nell'intenzione. La sua guerra è una guerra mentale[22].

Dal Greco	Traduzione in M.L. West
Ὡς εἰπὼν ὄτρυνε πάρος μεμαυῖαν Ἀθήνην· βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων ἀΐζασα. οἶον δ' ἀστέρα ἦκε Κρόνου πάϊς [...] λαμπρόν· τῷ εἰκυῖ' ἦϊζεν ἐπὶ χθόνα Παλλὰς Ἀθήνη, καὶ δ' ἔθορ' ἐς μέσσον· θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας. [...] ἦ δ' ἀνδρὶ ἰκέλη Τρώων κατεδύσεθ' ὅμιλον, Λαοδόκῳ Ἀντηγορίδῃ [...] Πάνδαρον ἀντίθεον διζήμεν· [...] Ὡς φάτ' Ἀθηναίη, τῷ δὲ φρένας ἄφρονι πεῖθεν[23].	eng: Thus spoke Zeus to rushing Athena, and she sped down from the peaks of Olympus, calling aloud. [...] And as a star the son of Cronos sent forth, shining brightly, such was the gleam that unbending Pallas Athena cast as she went into the midst of the host; amazement seized the onlookers. [...] Either you shall strike down the ranks of Trojans man after man, or - if you long for spoil - urge on bright Pandaros against him. [...] For thus did Athena speak, and she filled his mind with courage. it: Così parlò Zeus ad Atena impetuosa; ed essa scese dalle cime dell'Olimpo chiamando a gran voce. [...] E come una stella che il figlio di Crono invia splendente, così fu il chiarore che la salda Palla Atena irradiò entrando in mezzo all'esercito; stupore prese gli astanti. [...] O abatterai i Troiani uno dopo l'altro, oppure - se desideri bottino - incita contro di lui il prode Pandaro. [...] Così parlò Atena, e gli infuse coraggio nel cuore.
Note sui termini greci utilizzati	Nel testo greco è particolarmente significativa la formula Ὡς φάτ' Ἀθηναίη, τῷ δὲ φρένας ἄφρονι πεῖθεν: il verbo πεῖθεν rimanda alla sfera della persuasione più che a quella della costrizione fisica: l'azione di Atena è sul centro delle decisioni. Il termine ἄφρων ("stolto", "sconsiderato") indica chi agisce senza νοῦς, cioè privo di giudizio, esposto all'impulso e quindi manipolabile. Non è "folly" generica, ma una categoria etico-psicologica che oppone l'agire cieco alla razionalità incarnata da Atena. La costruzione φρένας... πεῖθεν è una formula significativa per indicare un'azione definibile come psico-affettiva della divinità sull'uomo. Atena indirizza e manipola riportando in equilibrio.

Atena agisce come pura dea di guerra in un contesto più cosmico, quello della Gigantomachia.

Si tratta, come noto, di un mito di elaborazione più tarda rispetto a quello della *Titanomachia*, ma di enorme fortuna iconografica e simbolica[24]. Qui dea affronta e abbatte il gigante Pallante, simbolo di protezione guerriera e, soprattutto, Encelado, che, inseguito, viene sepolto sotto l'Etna. L'immagine che emerge è quella di una dea guerriera, capace di abbattere le forze ribelli all'Olimpo e di incarnare il principio stesso dell'ordine divino. Non a caso, nelle stesse tradizioni Atena appare anche come unica, insieme a Zeus, in grado di sostenere lo scontro con Tifone, massimo simbolo del caos che minaccia la stabilità del cosmo[25].



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Conclusioni

La riflessione sulla guerra nel mito greco mostra con chiarezza l'ambivalenza di un fenomeno percepito come distruzione e al tempo stesso come fondamento dell'ordine comunitario. Ares e Atena rappresentano i due poli di questa tensione: da un lato la violenza cieca, dall'altro la guerra regolata dall'intelligenza. Nel percorso che dalle tradizioni arcaiche conduce al teatro classico e alle elaborazioni tarde, Atena emerge come la figura in grado di trasformare la furia bellica in istituzione, di sublimare la violenza in giustizia, di guidare l'eroe verso la catarsi e la polis verso la stabilità. La Gigantomachia, i miti di Tifone e le raffigurazioni etrusche e latine confermano la sua natura guerriera e cosmica, in cui la dea diventa garanzia di un tempo ciclico e di un rinnovamento vitale. La presenza costante di Atena accanto agli eroi — da Eracle a Odisseo — rivela come la dimensione bellica non sia mai separata da quella paideutica e politica. Attraverso Atena, la guerra viene pensata come necessità che, pur nella sua durezza, assicura continuità, difesa e memoria storica: un lascito che rende la dea guerriera il simbolo stesso dell'ordine greco. In questo senso, Atena non è solo dea della guerra, ma principio stesso di civiltà: la misura che trasforma la violenza in ordine.



Bibliografia

- Alceo, Theophilus Liberman (cur.), *fr. 325*, in *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Antonino Liberale, *Metamorfosi* 28, Nella traduzione di Celoria (London: Routledge, 1992).
- Borthwick, Eric Kenneth, «P. Oxy. 2738: Athena and the Pyrrhic Dance», *Hermes* 98, no. 3 (1970): 318–331.
- Buck, Robert J., *A History of Boeotia* (Edmonton: University of Alberta Press, 1979), 88–89.
- Burkert, Walter. *La religione greca di epoca arcaica e classica*. Milano: Mondadori, 2003.
- Camporeale, Giovanni, «Leinth», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. VI.1 (Zürich: Artemis Verlag, 1992), 249 ss.
- Ceccarelli, Paola, «Il ritmo della danza pirrica nella percezione degli antichi» (Bologna: Università di Bologna, Dipartimento di Musica e Spettacolo, 2002).
- Cinaglia, Tiziano, «Minerva et Diana, quas ais pariter colendas – ovvero, la connotazione lunare di Minerva», *Dialogues d'histoire ancienne* 45, no. 2 (2019): 197–236.
- Colonna, Giovanni, *Santuari d'Etruria* (Milano: Electa, 1985), 99–102.
- Demargne, Pierre, «Athéna, héritière de la religion pré-hellénique», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. II.1 (Zürich: Artemis Verlag, 1984), 1106 ss.
- Eliano, *Varia Historia* IX, 16.
- Eschilo, *Eumenidi* 848–850. Testo greco secondo l'edizione di Herbert Weir Smyth, *Aeschylus*, 2 voll. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926).
- Esiodo, *Teogonia*, in *Teogonia – Le opere e i giorni – Testimonianze*, a cura e trad. di Glenn W. Most, *Loeb Classical Library* 57 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 327.
- Esiodo, *Teogonia* 886–893 (testo greco secondo H.G. Evelyn-White, 1914, Perseus Digital Library).
- Farnell, Lewis Richard, *The Cults of the Greek States*, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1896), 301 ss.
- Fogazzi, Nicola, «Le frecce di Pandaro: Atena e l'uso astuto delle passioni in Omero», *Studi italiani di filologia classica* 1 (2021): 1–118.
- Fougères, Georges, «Minerva», in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines (DAGR)*, vol. III.2 (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1910–30).
- Ganter, Andreas, Hans Beck, Kostas Buraselis (cur.) e Alex McAuley (cur.) «Federalism Based on Emotions? Pamboiotian Festivals in Hellenistic and Roman Times», in *Ethnos and Koinon: Studies in Ancient Greek Ethnicity and Federalism* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019), 83–98.
- Harari, Maurizio, «Leinth», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. VIII.1 (Zürich: Artemis Verlag, 1997), 98 ss.
- Harari, Maurizio, «Turms», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. VIII.1 (Zürich: Artemis Verlag, 1997), s.v. «Turms».
- Hermansen, Lars, «Mares, Maris, Mars and the Archaic Gods», *Symbolae Osloenses* 52 (1984): 147 ss.
- Kowalzig, Barbara, *Singing for the Gods: Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Lalonde, Gerald V., *Athena Itonia: Geography and Meaning of an Ancient Greek War Goddess* (Leiden; Boston: Brill, 2019).



- Massa-Pairault, Françoise-Hélène, *Iconologia e politica nell'Italia antica: Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a.C. (Biblioteca di archeologia, XVIII)* (Milano: Jaca Book, 1993), 150–153 ss.
- Millington, Alexander, «Iyarri at the Interface: The Origins of Ares», in *Luwian Identities* (Leiden: Brill, 2013).
- Omero, A.T. Murray (cur.), William Frank Wyatt (cur.), *Iliade 5.890–891, Loeb Classical Library 170* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).
- Omero, *Iliade*, a cura di M. L. West (Oxford: Oxford Classical Texts, 1998), 4.71–105.
- Pfiffig, Alexander, *Religione etrusca* (Firenze: Olschki, 1975), 283.
- Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca* 1.35.
- Specchio bronzeo iscritto, Vulci, *Bibliothèque Nationale de Paris*, IV sec. a.C.
- Specchio bronzeo iscritto da Bolsena (Londra, British Museum, III sec. a.C.); costruzione narrativa simile a quella di uno specchio da Chiusi (Berlino, Staatliche Museen, fine IV sec. a.C.).
- Strabone, *Geografia* IX, 2, 29 (C 410).
- Teocrito, A.S.F. Gow (cur.) *Idillio 25, 251 ss.*, in *Idilli* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

[1] Omero, Augustus Taber Murray (cur.) e William Frank Wyatt (cur.). *Iliade 5.890–891, Loeb Classical Library 170* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

[2] Esiodo, *Teogonia* 886–893 (testo greco secondo H.G. Evelyn-White, 1914, Perseus Digital Library).

[3] Alexander Millington, «Iyarri at the Interface: The Origins of Ares», in *Luwian Identities* (Leiden: Brill, 2013).

[4] Tiziano Cinaglia, «Minerva et Diana, quas ais pariter colendas – ovvero, la connotazione lunare di Minerva», *Dialogues d'histoire ancienne* 45, no. 2 (2019): 197–236; Pierre Demargne, «Athéna, héritière de la religion pré-hellénique», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. II.1 (Zürich: Artemis Verlag, 1984), 1106 ss.; Georges Fougères, «Minerva», in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines (DAGR)*, vol. III.2 (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1910–30); Françoise-Hélène Massa-Pairault, *Iconologia e politica nell'Italia antica: Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a.C. (Biblioteca di archeologia, XVIII)* (Milano: Jaca Book, 1993), 153 ss.

[5] Strabone, *Geografia* IX, 2, 29 (C 410).

[6] Gerald V. Lalonde, *Athena Itonia: Geography and Meaning of an Ancient Greek War Goddess* (Leiden; Boston: Brill, 2019); Robert J. Buck, *A History of Boeotia* (Edmonton: University of Alberta Press, 1979), 88–89.

[7] Lewis Richard Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1896), 301 ss.

[8] Barbara Kowalzig, *Singing for the Gods: Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Andreas Ganter, «Federalism Based on Emotions? Pamboiotian Festivals in Hellenistic and Roman Times», in *Ethnos and Koinon: Studies in Ancient Greek Ethnicity and Federalism*, a cura di Hans Beck, Kostas Buraselis e Alex McAuley (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019), 83–98.

[9] Pierre Demargne, «Athéna, héritière de la religion pré-hellénique», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. II.1 (Zürich: Artemis Verlag, 1984), 1106.

[10] Esiodo, Glenn W. Most (cur.). *Teogonia*, in *Teogonia – Le opere e i giorni – Testimonianze. Loeb Classical Library 57* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 327.

[11] Teocrito, A.S.F. Gow (cur.) *Idillio 25, 251 ss.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

[12] Omero, *Iliade* 5.909; *Odissea* 11.604.

[13] Specchio bronzeo iscritto, Vulci, *Bibliothèque Nationale de Paris*, IV sec. a.C.

[14] Françoise-Hélène Massa-Pairault, *Iconologia e politica nell'Italia antica: Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a.C. (Biblioteca di archeologia, XVIII)* (Milano: Jaca Book, 1993), 150 ss.

[15] Tiziano Cinaglia, «Minerva et Diana, quas ais pariter colendas – ovvero, la connotazione lunare di Minerva», *Dialogues d'histoire ancienne* 45, no. 2 (2019): 197–236; Giovanni Colonna, *Santuari d'Etruria* (Milano: Electa, 1985), 99–102.

[16] Paola Ceccarelli, «Il ritmo della danza pirrica nella percezione degli antichi» (Bologna: Università di Bologna, Dipartimento di Musica e Spettacolo, 2002); Eric Kenneth Borthwick, «P. Oxy. 2738: Athena and the Pyrrhic Dance», *Hermes* 98, no. 3 (1970): 318–331.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

- [17] Specchio bronzeo iscritto da Bolsena (Londra, British Museum, III sec. a.C.); costruzione narrativa simile a quella di uno specchio da Chiusi (Berlino, Staatliche Museen, fine IV sec. a.C.).
- [18] Maurizio Harari, «Turms», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. VIII.1 (Zürich: Artemis Verlag, 1997), s.v. «Turms».
- [19] Alexander Pfiffig, *Religione etrusca* (Firenze: Olschki, 1975), 283; Maurizio Harari, «Leinth», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. VIII.1 (Zürich: Artemis Verlag, 1997), 98 ss.; Giovanni Camporeale, «Leinth», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. VI.1 (Zürich: Artemis Verlag, 1992), 249 ss.
- [20] Lars Hermansen, «Mares, Maris, Mars and the Archaic Gods», *Symbolae Osloenses* 52 (1984): 147 ss.; Eliano, *Varia Historia* IX, 16.
- [21] Eschilo, *Eumenidi* 848–850. Testo greco secondo l'edizione di Herbert Weir Smyth, *Aeschylus*, 2 voll. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926).
- [22] Nicola Fogazzi, «Le frecce di Pandaro: Atena e l'uso astuto delle passioni in Omero», *Studi italiani di filologia classica* 1 (2021): 1–118.
- [23] Omero, *Iliade*, a cura di M.L. West (Oxford: Oxford Classical Texts, 1998), 4.71–105.
- [24] Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca* 1.35.
- [25] Antonino Liberale, *Metamorfosi* 28, nella traduzione di Celoria (London: Routledge, 1992)



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Ai confini dell'identità: i senza terra



Carmelo Bisucci, Università degli Studi di Catania

E-Mail: carmelobisucci11@gmail.com

doi: [10.14672/VDS20256PR19](https://doi.org/10.14672/VDS20256PR19)

(<https://levocidisophia.it/2025/12/10/ai-confini-dellidentita-i-senza-terra/>)

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256PR19>)

Abstract (en) [Title: At the Boundaries of Identity: the Landless]

The text explores the concept of identity and the condition of statelessness, understood as the loss of belonging and of fundamental rights. Through a historical, legal, and philosophical analysis, it examines the causes and consequences of being without a homeland, from the Nansen passport to international conventions. The essay reflects on the meaning of borders and the idea of the “enemy,” drawing on Derrida, the myth of Romulus, and the Iliad. Central is Hannah Arendt’s view that the stateless person is “without the right to have rights.” The example of the Jewish people illustrates the long history of a dispersed yet resilient identity. The lives of Luis Sepúlveda and István Nyers embody, in modern times, exile and the search for self. Like Sisyphus, the stateless individual struggles to affirm their “I was born” in a world that still chooses not to see them.

Keywords: Identity, Statelessness, Border, Human rights, Belonging.

Abstract (it)

Il testo esplora il concetto di identità e la condizione di apolidia, intesa come perdita di appartenenza e di diritti fondamentali. Attraverso un’analisi storica, giuridica e filosofica, si esaminano le cause e le conseguenze dell’essere senza patria, dal passaporto Nansen alle convenzioni internazionali. Il saggio riflette sul valore dei confini e sul concetto di “nemico”, richiamando Derrida, il mito di Romolo e l’Iliade. Centrale è il pensiero di Hannah Arendt, per cui l’apolide è “senza il diritto di avere diritti”. L’esempio del popolo ebraico mostra la lunga storia di un’identità dispersa ma resiliente. Le vicende di Luis Sepúlveda e István Nyers incarnano nell’età moderna l’esilio e la ricerca di sé. Come Sisifo, l’apolide lotta per affermare il proprio “io sono nato” in un mondo che ancora lo ignora.

Keyword: Identità, Apolidia, Confine, Diritti umani, Appartenenza.



Piccolo Preambolo

Oggi il dibattito accademico ma anche sociale ritiene l'identità spesso un qualcosa di poco definibile, mutevole e labile. Tale concetto ha subito variazioni di significato in conseguenza di molteplici fattori e rivolgimenti storici, sociali e politici. Se nell'Ottocento l'identità statale era praticamente alla stessa stregua di un mito, dal sapore patriottico, da conoscere e rivendicare, ai nostri giorni, in un mondo globalizzato e multiculturale, in cui gli stati hanno perso molta della forza identitaria, questa parola si è più incentrata sul personale, sull'individuo, con risvolti anche sfumati e confusi. Eppure, la storia e l'uomo non stanno fermi: tanto il passato quanto il presente sono cruciali nel ricordarci che l'identità non è per forza un'etichetta da evitare, che ci limita, ma al contrario ci definisce in modo chiaro e netto, ci chiama per nome potremmo dire. Chi è cittadino europeo non ha mai pensato che, come tale, non possa anche essere italiano, francese o portoghese. Un dato di fatto confermato e corroborato anche dalle lingue, da sempre indicatore di nazionalità e appartenenza, veicolo di assistenza sociale ed economica, di indirizzo e riferimento da parte dello stato di cui si è figli. Eppure, sappiamo che ci sono molti esempi nella storia di persone che non si sono potute riconoscere in una nazione, per i più svariati motivi. Sono gli apolidi, dal greco a-polis (alpha privativo "non, senza" e città) gli individui senza stato, senza cittadinanza.

La giurisprudenza in materia

Cerchiamo di comprendere anzitutto che cosa vuol dire l'apolidia. Il primo vero tentativo di risoluzione di questa condizione fu il cosiddetto passaporto Nansen (dal nome del suo ideatore, il Nobel per la Pace Fridtjof Nansen), che all'indomani della Grande Guerra, nel 1922, convinse il parlamento norvegese e la Società delle Nazioni ad adottare questo documento per chi si ritrovava esule di guerra o rifugiato. Circa 450 mila persone ne usufruirono per emigrare in un altro Paese in modo sicuro[1]. Ne beneficiò anche un celeberrimo pittore, Marc Chagall.

La Convenzione di New York del 28 settembre 1954, entrata in vigore in Italia con legge 1° febbraio 1962, n. 306, è invece il primo ufficiale tentativo di risoluzione del fenomeno, oltre a darne una definizione precisa. Stabilisce che l'apolide è "una persona che nessuno Stato, in base al proprio ordinamento giuridico, considera come proprio cittadino"[2]. L'apolidia può inoltre essere originaria o successiva.

A) Si ha apolidia originaria, quando fin dalla nascita la persona è apolide.

B) Si ha apolidia successiva, quando la persona perde la cittadinanza che aveva in precedenza senza avere o acquisire la cittadinanza di un altro Stato, a causa di una manifestazione di volontà propria o altrui o di una nuova normativa o comunque di un atto dei pubblici poteri.

Naturalmente, gli stati convengono nel limitare al minimo la sussistenza di questi casi, come previsto dalla Convenzione del 30 agosto 1961 sulla riduzione dell'apolidia (entrata in vigore il 13 dicembre 1975) nel quale si afferma che una persona non può essere privata della propria nazionalità per motivi razziali, etnici, religiosi o politici[3], pensando a leggi apposite. Ma tale convenzione, sottoscritta



solamente da ventinove nazioni, non è mai stata davvero tradotta in un organismo volto all'ottemperamento di questo scopo; ci ha pensato invece l'ACNUR (Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati) con la Risoluzione 3274 XXIX[4].

Questo organismo ha rintracciato frequentemente il fenomeno dell'apolidia in particolare in quei cittadini che si ritrovano esuli da stati dove è vigente un regime autoritario-fascista o socialista e ne ha delineato precisamente le possibili cause e ipotesi[5]. Due casistiche emblematiche hanno riguardato da vicino il nostro Paese: sono stati molti gli esuli antifascisti durante il regime, come erano numerosi coloro che scappavano dall'allora italiana Istria, cancellati come popolo dalla Jugoslavia del maresciallo Tito. Proseguendo con la linea del tempo verso i nostri giorni, si è presentato spesso lo scenario di profughi di guerra. I palestinesi si sono ritrovati senza patria a partire dall'occupazione israeliana a seguito della guerra dei sei giorni del 1967, abbandonati in gran parte sia dalla Giordania che dall'Egitto, stati che rinunciarono ad amministrare rispettivamente Cisgiordania e Gaza[6], argomento su cui torneremo (Vercelli, 67). Analogamente è avvenuto nei sanguinosi scontri tra i Paesi dell'ex Jugoslavia, o in Ruanda, dove sono state sistematiche le pulizie etniche e la mancanza deliberata di documenti per chi fuggiva[7]. A livello europeo, le norme che trattano e tutelano gli apolidi sono:

- Il Regolamento (CEE) 14 giugno 1971, n. 1408, relativo all'applicazione dei regimi di sicurezza sociale ai lavoratori subordinati, ai lavoratori autonomi e ai loro familiari che si spostano all'interno della Comunità;
- la Direttiva del Consiglio del 20 luglio 2001, n. 55, sulle norme minime per la concessione della protezione temporanea in caso di afflusso massiccio di sfollati e sulla promozione dell'equilibrio degli sforzi tra gli Stati membri che ricevono gli sfollati e subiscono le conseguenze dell'accoglienza degli stessi;
- la Direttiva del Consiglio del 27 gennaio 2003, n. 9, recante norme minime relative all'accoglienza dei richiedenti asilo negli Stati membri;
- la Direttiva del Consiglio del 22 settembre 2003, n. 86, relativa al diritto al ricongiungimento familiare;
- la Direttiva del Consiglio del 29 aprile 2004, n. 83, recante norme minime sull'attribuzione a cittadini di Paesi terzi o apolidi della qualifica di rifugiato o di persona altrimenti bisognosa di protezione internazionale, nonché norme minime sul contenuto della protezione riconosciuta[8].

Le leggi italiane, oltre all'articolo 22 della Costituzione[9], sono invece le seguenti:

- la Legge 5 febbraio 1992, n. 91, recante nuove norme sulla cittadinanza;
- la Legge 31 maggio 1995, n. 218, legge di riforma del sistema italiano di diritto internazionale privato;
- il D. lgs. 25 luglio 1998, n. 286, Testo Unico delle disposizioni concernenti la disciplina della immigrazione e norme sulla condizione dello straniero;
- l'art. 17 del D.p.r. 12 ottobre 1993 n. 572 (Regolamento di esecuzione della legge 5 febbraio 1992, n. 91, recante nuove norme sulla cittadinanza),
- gli artt. 9 e 11 del D.P.R. 31 agosto 1999, n. 394 (Regolamento recante norme di attuazione del testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero, a norma dell'articolo 1, comma 6, del decreto legislativo 25 luglio 1998, n. 286), come modificato dal regolamento approvato con D.P.R. 18 ottobre 2004, n. 334[10].



Ognuna delle norme comunitarie e nazionali di riferimento fa sempre da “sovrascrittura” di quella Convenzione di New York su menzionata, di cui torniamo a parlare in quanto cruciale nel restituire dei diritti fondamentali che un cittadino senza patria altrimenti perderebbe irrimediabilmente. Vale la pena, perciò, riportare alcuni dei suoi articoli, interessanti in questa sede:

Articolo 4. Religione: Gli Stati Contraenti concedono agli apolidi, sul loro territorio, un trattamento almeno tanto favorevole quanto quello concesso ai propri cittadini per ciò che concerne la libertà di praticare la religione e la libertà d'istruzione religiosa dei figli[\[11\]](#).

Articolo 10. Continuità della residenza:

- 1. Se, durante la Seconda Guerra Mondiale, un apolide è stato deportato e trasferito sul territorio di uno Stato contraente e vi risiede, la durata di questo soggiorno forzato è computata come residenza regolare su detto territorio.
- 2. Se, durante la Seconda Guerra Mondiale, un apolide è stato deportato dal territorio di uno Stato contraente e vi è ritornato prima dell'entrata in vigore della presente Convenzione per stabilirvi la sua residenza, il periodo che precede la deportazione e quello ad essa successivo sono considerati come un solo periodo ininterrotto, per tutti i casi in cui è richiesta una residenza ininterrotta[\[12\]](#).

Articolo 13. Proprietà mobiliare ed immobiliare: Gli Stati Contraenti concedono a ciascun apolide un trattamento quanto favorevole possibile e, in ogni caso, un trattamento non meno favorevole di quello concesso, nelle stesse circostanze, agli stranieri in genere per quanto concerne l'acquisto della proprietà mobiliare ed immobiliare ed i diritti a ciò relativi, nonché i contratti di locazione e gli altri contratti concernenti la proprietà mobiliare ed immobiliare[\[13\]](#).

Articolo 14. Proprietà intellettuale ed industriale: In materia di protezione della proprietà industriale, segnatamente di invenzioni, di disegni, di modelli, di marchi di fabbrica, di nome commerciale, ed in materia di protezione della proprietà letteraria, artistica e scientifica, ciascun apolide fruisce, nello Stato in cui ha la sua residenza abituale, della protezione concessa ai cittadini di detto paese. Nel territorio di uno qualsiasi degli altri Stati Contraenti, egli fruisce della protezione concessa in detto territorio ai cittadini dello Stato in cui ha la sua residenza abituale[\[14\]](#).

Articolo 15. Diritto d'associazione: Per quanto concerne le associazioni a scopo apolitico e non lucrativo e i sindacati professionali, gli Stati Contraenti concedono agli apolidi che risiedono regolarmente sul loro territorio un trattamento quanto favorevole possibile e, in ogni caso, un trattamento non meno favorevole di quello concesso, nelle stesse circostanze, agli stranieri in genere[\[15\]](#).

Articolo 16. Diritto di adire i tribunali:

- 1. Ciascun apolide può adire liberamente i tribunali sul territorio degli Stati Contraenti.
- 2. Nello Stato Contraente in cui ha la sua residenza abituale, l'apolide fruisce dello stesso trattamento concesso ai cittadini di detto Stato, per ciò che concerne il diritto di adire i tribunali, comprese l'assistenza giudiziaria e l'esenzione dalla cautio judicatum solvi.



- 3. *Negli Stati Contraenti in cui non ha la sua residenza abituale, l'apolide fruisce, per quanto concerne i diritti previsti nel paragrafo 2, dello stesso trattamento concesso ai cittadini del paese in cui ha la sua residenza abituale*[\[16\]](#).

Questi articoli fanno ben capire come gli apolidi, di fatto, sarebbero dei fantasmi senza nessuna voce in capitolo, se non si fosse messa in moto la macchina delle Nazioni Unite in loro favore. Oltre a ciò, sono materia della Convenzione del 1954 anche le professioni dipendenti e indipendenti con permesso di soggiorno (artt. 17[\[17\]](#)-18[\[18\]](#)), alloggio (art. 21[\[19\]](#)), pubblica educazione (art. 22[\[20\]](#)), assistenza pubblica, lavoro e sicurezza sociale (artt. 23[\[21\]](#)-24[\[22\]](#)), libera circolazione (art. 26[\[23\]](#)), documenti d'identità (art. 27[\[24\]](#)) e naturalizzazione (artt. 32[\[25\]](#)).

Tu sei il mio nemico

Dopo aver delineato la figura dell'apolide definendolo e dando un quadro delle legislazioni emanate in suo favore, si pone necessaria un'inquadratura storico-filosofica del perché ci sono gli apolidi e l'origine di questa condizione. Per questa ragione, vanno introdotti i concetti di limite e confine, e di conseguenza di nemico. Un'opera di Jacques Derrida si chiama *Schibboleth* e prende il suo nome da una parola dell'antico ebraico. Significa spiga, con un rimando evidente a un augurio di fecondità. Per la particolare pronuncia delle consonanti tipica di quell'ebraico, questo termine permetteva di scoprire il nemico. Nel libro biblico dei Giudici, viene raccontata la guerra di Jefte contro Efraim, combattuta all'altezza del guado del fiume Giordano. I Galaaditi di Jefte, infatti, riuscivano a riconoscere gli Efraimiti, i quali avevano necessità di attraversare il fiume, con questa tattica[\[26\]](#):

- 5) *I Galaaditi intercettarono agli Efraimiti i guadi del Giordano; quando uno dei fuggiaschi di Efraim diceva: "Lasciatemi passare", gli uomini di Gàlaad gli chiedevano: "Sei un Efraimita?". Se quegli rispondeva: "No",*
- 6) *i Galaaditi gli dicevano: "Ebbene, di' Scibbolet", e quegli diceva Sibbolet, non sapendo pronunciare bene. Allora lo afferravano e lo uccidevano presso i guadi del Giordano. In quella occasione perirono quarantaduemila uomini di Efraim*[\[27\]](#).

Schibboleth si tramuta dunque in una trappola mortale, uno scioglilingua fonetico che traccia una linea netta tra chi è amico e chi è nemico, tra chi sta da una parte e chi dall'altra. Sostanzialmente, quella parola è questione di vita o di morte e non solo il permesso per poter guardare, è una strada sbarrata con un pedaggio linguistico da pagare[\[28\]](#). Derrida sottolinea bene come la parola sia capace di costruire relazioni ma anche di distruggerle, perché quando funge da riconoscimento dell'hostis, sa essere ambigua e diventare sentenza[\[29\]](#). Lo straniero, l'altro da me che non parla come me o che ha un altro colore di pelle, colui che pronuncia non *sch*i ma *si*, fa in modo che quella legge dell'ospitalità tanto cara al mondo greco romano, diversa ma pur presente anche nelle leggi mosaiche, diventi una questione etica e che dunque riguarda tutti[\[30\]](#). Da questo esempio si evince come una persona possa essere ostile per un'altra e per questo debba essere eliminata fisicamente; ma c'è sempre chi rimane, gli esuli, i prigionieri, gli sconfitti che in quanto tali non hanno più casa né una patria,



rimanendo perciò trasparenti, apolidi, prigionieri del mondo e di una terra che gli è stata strappata di mano. Il libro dei Giudici racconta di un arco temporale che va circa tra i secoli XV-XI a.C., in cui non possiamo parlare propriamente di nazione per come intendiamo oggi questa istituzione, ma i popoli tracciavano già dei confini, la lingua era sicuramente uno dei discrimini per limitare e selezionare vicini e lontani, o come diremmo noi, connazionali e stranieri. Di certo, non è solo la Bibbia a parlare di *limes*. Anche il mito fondativo di Roma ne costituisce un esempio emblematico, con Romolo che uccide il fratello gemello Remo, reo di aver attraversato il confine sacro della nuova città, perché "così, d'ora in poi, possa morire chiunque osi scavalcare le mie mura". Ecco fin dove si spinge la difesa dei confini, che pur importanti per definirci, possono portare gli uomini a un atteggiamento di intolleranza e non di rispetto, facendo diventare il *limes* un *limen*, limite. Ma questo è, almeno sulla carta, un caposaldo della nostra cultura occidentale. Non così avveniva e si pensava in passato. Guardando ai poemi omerici, nell'Iliade, la natura conflittuale dei rapporti tra quelle città-stato micenee (non ancora poleis) non era visto come qualcosa da evitare o per cui inviare ambasciate, ma un sano esercizio di virtù e umanità[31]; conseguentemente, il nemico troiano è ancor più possibilità di mettere in pratica questa discordia eroica e, chi veniva conquistato, di certo non poteva più dirsi cittadino di quella sua patria. Rimanendo in tema poemi classici, il protagonista dell'Eneide Enea, coi suoi compagni e il figlio, è a tutti gli effetti un apolide: la sua città, Troia, è stata rasa al suolo dagli Achei, Enea ha perso la sua patria, e avrà il compito di fondarne una nuova, per perpetrarne la storia e la gloria. I greci non avrebbero mai accettato una definizione del genere: per loro Enea sarebbe uno che parla *bar bar*, un barbaro, uno straniero anche considerabile inferiore per lingua e costumi. Ma Enea non era uno straniero per la sua città, che aveva tragicamente perduto. Era uno straniero sconfitto e ucciso anche Polinice, perché assediava Tebe insieme ad Eteocle (i due si sono uccisi a vicenda) e aveva perso diritto di cittadinanza, secondo il nuovo re della città, Creonte, che così vieta la sepoltura di Polinice. Antigone, sua sorella, non ci sta e disobbedisce, rendendogli onore funebre e per questo viene esiliata in una grotta[32]. Dopo traversie dialettiche, Creonte viene fatto desistere sia da Emone, il figlio promesso sposo della ragazza, e da sua moglie Euridice, ma la grazia arriva troppo tardi, perché Antigone si è data la morte[33]. Questa doppiezza di prospettive descrive perfettamente il quadro entro cui si manifesta la perdita della propria identità sociale, civica e politica: chi l'ha causata vede solo un nemico che deve sparire o assoggettarsi ai vincitori; il vinto non ha più una casa, una madrepatria, diviene estraneo nella propria terra, privato di tutto smarrisce pure la sua identità e molto spesso vaga senza una meta. Una doppiezza storica, mai passata veramente, che rende l'uomo una cosa, un oggetto senza diritti né dignità.

Una filosofa che ha ben vissuto, a suo dire, questa condizione sulla propria pelle è Hannah Arendt, che si autodefinì un'apolide, una sradicata sia dalla politica che dalla cultura[34] e non solo per essere ebrea. Già convinta che la solitudine sia la base del mondo della sua epoca piena di scontri e crimini[35] (anche oggi la situazione non sembra di molto cambiata) specie nella sua opera, *Le origini del totalitarismo*, tende a sottolineare come l'apolidia sia all'origine delle dittature totalitarie, perché mancando la cittadinanza la persona apolide manca del diritto di avere diritti[36]. Gli apolidi possono essere paragonati ai βαρβαροί dell'antica Grecia o, ancora, ai selvaggi dell'età moderna[37]. Provvede anche ad enumerare alcuni degli apolidi più vessati del dopoguerra, incluso quelli post Prima guerra mondiale, come gli Heimatlose, profughi per il dissolvimento dell'Austria – Ungheria dal 1919[38]; gli armeni[39], vittime di un genocidio che ha causato milioni di vittime crocifisse nella zona del Nagorno-Karabakh. Arendt sottolinea pure come sia peggiorata anche nominalmente la situazione di queste persone, che dopo la strage del secondo conflitto mondiale, sono noti come "displaced people"[40]. Accusa i governi nel mondo di aver adoperato due rimedi che sapevano non avrebbero risolto nulla, il rimpatrio e la naturalizzazione, visto che non si poteva stabilire in che Paese potessero essere destinati, a causa della riluttanza mostrata anche dalle nazioni d'origine di questi profughi e per il loro numero[41] (prima del 1939 in Francia gli apolidi erano il 10% del totale[42])



e quanto ormai fosse un'arma sfruttata in guerra[43] e conveniva quasi rimanere apolidi piuttosto che prendere cittadinanza. Sono metodi di assimilazione che presentano molti contro, come l'eliminazione di confini, di limiti e spazio[44], che invece sono fondamentali nel diventare davvero cittadini di uno stato, per un'integrazione sana. Emerge nitidamente la cancellazione praticamente civica, politica e sociale cui queste persone vanno incontro, perché per Arendt è lo spazio pubblico dell'agire politico a cui tutti devono poter partecipare e con cui si esprima opinione e capacità critica e l'assenza di tale spazio aliena e deresponsabilizza[45].

Il popolo apolide della storia: gli ebrei

Ci addentriamo verso un esempio concreto di apolidia, l'esempio storico più noto e uno dei più travagliati, quello del popolo ebraico. Si richiama giocoforza una specie di rassegna storiografica per poter inquadrare il fenomeno. Anzitutto, quello che oggi è lo Stato di Israele, lo stato del popolo ebraico non ha quasi nulla a che fare con l'originario biblico. Gli stessi ebrei non nascono in quello che oggi è Israele, né con quello in cui andranno ad abitare anche dopo numerose guerre. Sappiamo infatti che Abramo era di Ur, una città stato della Mesopotamia in cui erano stanziate diverse popolazioni semitiche[46]. Potremmo dire che in realtà gli ebrei nascono ufficialmente come popolo in Egitto, probabilmente dopo una migrazione di un popolo semita sulle sponde del Nilo intorno al XIII secolo a. C. Poi un faraone, identificato forse in Ramses II, riduce in schiavitù gli ebrei, adoperandoli come costruttori di città e ordinando l'uccisione dei primogeniti maschi. Qui c'è la prima grande dispersione di questo popolo[47]. Mosè riporta i suoi nella Terra Promessa, ma dopo aver ricevuto la Torah sul Monte Sinai, dunque ancora in Egitto[48]. In sostanza, la Terra Promessa non è il ritorno al luogo d'origine, ma è un dono divino, frutto di un'alleanza già stretta da Dio con Abramo, la cui discendenza sarebbe stata innumerevole come le stelle[49]. Una terra che in Genesi viene identificata con la terra di Canaan[50], ma che poi, qualche capitolo dopo, viene definita "dal torrente d'Egitto al grande fiume, il fiume Eufrate"[51], torrente d'Egitto di difficile identificazione, perché si riferisce al Nilo o al Bessor, torrente vicino a Gaza. Nell'Esodo i confini cambiano ancora, includendo il Mar Rosso e il mare dei Filistei, col deserto e di nuovo l'Eufrate[52]. Questi ultimi vengono riaffermati sia nel libro dei Numeri[53] che in quello del Deuteronomio[54], dove è chiaro il riferimento agli israeliti, cioè ai discendenti di Giacobbe, uno dei patriarchi e figlio di Isacco, che fu ribattezzato Israele, forte davanti a Dio, per il suo coraggio nell'aver lottato con lui.

Tutto questo ci fa capire come fosse difficile interpretare nel modo corretto i limiti che questo popolo doveva tracciare, anche in considerazione del fatto che il primo pezzo di terra che Abramo aveva acquistato in Canaan illo tempore per seppellire sua moglie Sarah era a Ebrom[55], più vicina all'attuale Cisgiordania, città in cui sono a loro volta allocate le tombe dei patriarchi (lo stesso Abramo, Isacco e Giacobbe) e che sarà la capitale del regno di Davide (ca 1000-970 a.C.) con cui poi viene conquistata la fortezza di Sion, nucleo originale della città di Gerusalemme (da Sion deriva appunto sionismo). Dunque, per gli ebrei di Mosè e Giosuè la situazione era cambiata. Soprattutto gli ebrei perdono progressivamente quella unione che li aveva contraddistinti nell'uscita dalla schiavitù. Il regno dura circa un secolo (Saul, Davide, Salomone)[56], deve fare i conti con numerose minacce (i Filistei a sud della striscia di Gaza, gli Assiri dal nord, i Babilonesi a est e gli egizi da sud-ovest). Israele è circondato e diviso al suo interno, perché dopo Salomone i regni diventano due, quello d'Israele al nord e quello di Giuda a sud. Entrambi verranno distrutti, rispettivamente dagli Assiri (722 a.C.) e dai Babilonesi di Nabucodonosor, che distrusse il tempio di Gerusalemme e deportò gli ebrei (586 a.C.)[57].



Questa situazione tragica, di nuovo di cattività, cambia tre anni dopo, quando Ciro il Grande imperatore di Persia conquista Babilonia e consente agli ebrei di tornare nella loro terra e di ricostruire il proprio tempio[58]. Sorprendentemente però, non tutti partono, formando così quel gruppo della prima diaspora, della dispersione, che sarà l'inizio di una storia fuori dalla Terra Promessa, con accademie rabbiniche e la stesura del Talmud. E quando nel 70 d.C. viene distrutto il secondo tempio di Gerusalemme, la diaspora prende ancora più corpo, divenendo massiccia il secolo dopo: l'Impero Romano sedò una rivolta (132-135 d.C.) molti ebrei furono venduti come schiavi o fuggirono, mentre l'imperatore Adriano rinominò la provincia di Giudea come Siria-Palestina (pelištīm è il nome antico dei Filistei) cancellando di fatto la nazione ebraica[59].

Cosmopoliti senza terra, studiosi nell'analfabetismo

Ammesso che si possa definire quello che è il "carattere" di un popolo o di una popolazione, sembra quasi che il tratto distintivo della popolazione ebraica sia quello di finire col trovarsi un po' ovunque, prendendo il nome di aschenaziti, sefarditi, mizrahi[60] (rispettivamente Germania, Spagna e Oriente) ma incasellarli in queste zone è quantomeno improprio, visto che nel corso dei secoli tutti questi gruppi si spostano, tra Italia, Olanda, impero ottomano, Polonia, Ucraina. In un'epoca in cui essere cittadini del mondo era un difetto, perché venivi considerato un infedele o una spia, gli ebrei sono ovunque pur senza essere un popolo unito e in mancanza di una terra propria. Questa presenza a macchia d'olio non era però sempre per loro volontà. Infatti, i sefarditi, che erano numerosi in Spagna, furono oggetto di saccheggi e incendi dei loro quartieri sul finire del 1300, come anche di processi e condanne per eresia[61]. E questo non solo perché non cristiani, o perché ritenuti responsabili morali e storici della morte di Cristo, ma anche perché il loro modo di stare nella società era malvisto dagli altri. Dal soprannome marrani (maiali dallo spagnolo) si arriva alla loro cacciata dalla penisola iberica, nel 1492[62], su pressione non solo di Ferdinando II di Castiglia, ma anche di Tomas de Torquemada, inquisitore tra i più spietati della storia. Gli ebrei diventano un capro espiatorio: la peste del 1348 è colpa loro, sono loro gli untori secondo tutti. Anche quando tentarono di vivere in zone dell'est europeo la situazione non fece altro che peggiorare, perché furono attuati i pogrom, rivolte antisemite mirate per distruggere case e massacrare[63]. Quel che bisogna capire è che gli ebrei vengono visti anche come oziosi e malvagi calcolatori. L'antisemitismo è un sentimento diffuso in ogni livello: basti pensare a cosa scrisse di loro sul *Dizionario filosofico* un certo Voltaire:

Non troverete in loro che un popolo ignorante e barbaro, che unisce da tempo la più sordida avarizia alla più detestabile superstizione e al più invincibile odio per tutti i popoli che li tollerano e li arricchiscono[64]

Ora, è evidente che tra tanto peregrinare e una forte ostilità gli ebrei abbiano anche trovato delle oasi di pace, dove potersi esprimere liberamente. Ma il punto è che non sono mai stati propensi a integrarsi. Facevano sempre comunione fra di loro, ma non si sentivano mai come degli ospiti ben accolti; erano come dei rifugiati, in una bolla. Sapevano che la loro patria era un'altra e quella nostalgia mista ad orgoglio non li rendeva mai troppo simpatici agli sguardi altrui. Non avevano bisogno di nessuno, anche perché rispetto alla stragrande maggioranza erano nettamente più acculturati, non semplicemente alfabetizzati. La Bibbia non è solo il testo sacro, ma quel libro che conteneva tutte le risposte per potersi muovere nel mondo e nella vita, e se la risposta non fosse arrivata, lo studio



l'avrebbe comunque fatta emergere. Studiare è una missione per gli ebrei, non solo una questione di fede, e le scuole nei loro quartieri erano sempre presenti. Tuttavia, anche qui non mancarono frizioni: non potevano coltivare e possedere terre, al massimo potevano diventare medici, perché molti testi della materia erano di Avicenna, un arabo, e l'arabo è una lingua semitica esattamente come l'ebraico. A Roma nel 1500 potevano commerciare nell'abbigliamento, ma la professione che è passata alla storia per essere loro accostata è quella del prestito a usura. La Bibbia vieta tale pratica tra cristiani e pure tra ebrei[65], ma questi ultimi lo potevano prestare a chi non era ebreo. Quando spesso si ritrovavano a non poter possedere neanche case nei loro ghetti, l'unica cosa che rimaneva da fare era investire in oro e denaro. E se avessero avuto problemi, avrebbero saputo di poter contare sui loro fratelli, in ogni parte del mondo, con una solidarietà che faceva invidia. Questo loro arricchirsi senza praticamente essere lavoratori in senso stretto contribuì a farli vedere come delle sanguisughe. Di qui l'astio nei loro riguardi, che rimaneva impunito perché tanto si trattava di persone senza terra, senza patria, senza un apparato amministrativo di sorta né un esercito. Un popolo atipicamente identitario e patriottico, pur senza Israele, pur senza essere così numerosi né senza una storia di imperi o regni potenti. Un poeta tedesco, Heinrich Heine, ha detto che la Bibbia è come una "patria portatile" per gli ebrei[66], ed è stato questo libro di libri a unire e aiutare il popolo senza terra, insieme a tutta la tradizione orale e scritta conservata e tramandata nelle scuole e nelle sinagoghe dai rabbini. La Bibbia veniva studiata, ogni interpretazione veniva vagliata e discussa attivamente, ragionandoci anche per anni. Gli ebrei erano semplicemente avanti rispetto a tantissime persone che non sapevano nemmeno scrivere una lettera.

È evidente però che molti di loro avevano nostalgia di quella casa, di quella Terra Promessa, il ritorno che viene definito *aliyah*, la risalita. Qualcuno tra i sefarditi ci aveva provato, dopo la cacciata dalla Spagna e aiutati da altri fratelli riuscirono anche[67]. Ma sono ancora piccoli tentativi, semi di quelli che diventeranno i sionismi. Plurale, perché alcune scuole ritenevano si dovesse aspettare il Messia per riguadagnare la Terra che il Signore ha preparato per loro da secoli, altre invece non erano d'accordo; c'era chi voleva ricostruire il Tempio a Gerusalemme, chi invece riteneva bastassero le sinagoghe. Fino ad arrivare a fine Ottocento, quando Theodor Herzl fa divenire, influenzata dalla temperie dell'epoca, politico e nazionalista questo desiderio, portando numerosi ebrei a essere pure antisionisti[68]. Sarà poi l'Olocausto a cambiare per sempre il corso degli eventi, nel bene e nel male, ridando una patria al popolo apolide più influente della storia.

L'apolidia nella cultura di massa

Nell'essere come esiliati dal mondo, messi tra parentesi, gli apolidi sono però capaci di far valere la propria voce. Il fenomeno non era molto considerato, fu solo dopo la Seconda guerra mondiale che si scoprì agli occhi del mondo non solo la storia degli ebrei, ma anche quella di innumerevoli persone che avevano perso la propria nazionalità per i risvolti politici del nuovo ordine globale. Sicuramente l'Olocausto fece aprire gli occhi sulle condizioni di chi, vessato da guerre e totalitarismi, si ritrovava ai margini del mondo sprovvisto di tutto e pure di un documento d'identità. Ci sono poi dei personaggi che hanno contribuito, con le loro storie personali, a dare un quadro dell'apolidia attraverso il modo in cui ci avevano convissuto, o come l'avevano superata. Sono storie di due uomini noti per motivi diversi al pubblico, che quindi hanno permesso con una prospettiva particolare, quella della notorietà, di raccontare la propria storia: il primo è un poeta, che ha vissuto per 31 anni in questa terra di nessuno; l'altro è un calciatore che apolide, forse, lo è rimasto per tutta la vita. Luis Sepúlveda racconta la sua drammatica esperienza in un libro, *Storie ribelli*, dove inizia a narrarci di quando, vivendo ad Amburgo, una mattina si presenta al consolato cileno per il rinnovo trimestrale del suo



passaporto[69]. È il 1986, e in Cile vige ancora la feroce dittatura di Pinochet, la quale lo ha costretto a lasciare il proprio Paese nel 1977 dopo averlo incarcerato due volte; solo Amnesty International gli evita una condanna a vent'otto anni di galera per attività sovversiva. E non solo, il passaporto dello scrittore è contrassegnato da una lettera L: con essa, il generale cileno consente a Sepúlveda di viaggiare in tutto il mondo, tranne che in patria. Il motivo è chiaro: la sua attività di sostegno ai partiti di sinistra e democratici sono da contrastare senza indugi[70] e "Pinochet aveva steso una lista di 86 cileni in esilio, sottoscritto compreso, e ci aveva privato tutti della nazionalità cilena"[71]. L'autore continua:

Consegnai il passaporto spiegando che volevo rinnovarlo, mi stupii che tardassero tanto a restituirmelo, finché non mi si parò davanti un impiegato insieme a due gorilla della sicurezza. "Lei non ha diritto al passaporto cileno. Viste le sue attività sovversive e antipatriottiche le è stata ritirata la nazionalità. Può andare." È dura la condizione di apolide. Mi ci vollero mesi a ottenere dall'Onu il passaporto azzurro degli apolidi, documento che alle frontiere nessun poliziotto conosce e che ti fa finire ultimo negli aeroporti. Apolide vuol dire essere doppiamente paria[72].

Luis Sepulveda si sente un reietto, ma non demorde. Pur minacciato, continua la sua attività di scrittore e quella contro la dittatura del suo Cile. Negli anni prenderà poi la cittadinanza tedesca, scrollandosi di dosso quella polvere che da apolide sentiva addosso[73]. Tuttavia, quell'amore per la sua terra attende ancora la grazia di ritornare a essere cileno, persino dopo la caduta della dittatura, ci saranno promesse non mantenute e delusioni cocenti. Una grazia che arriva solo trentuno anni dopo, nel 2017, durante i suoi ultimi quattro anni di vita. Il console cileno a Madrid sbriga la pratica per lui e la moglie "con applicato il provvedimento di restituzione e stavolta, insieme a luogo e data di nascita, si leggeva: *Nazionalità: cilena*"[74].

Il secondo caso che andremo ad analizzare è quello di un calciatore noto al grande pubblico perché ha giocato per molti anni nel nostro massimo campionato, soprattutto nelle fila dell'Inter. Il suo nome è già un problema: per ora è solo Istvan, il cognome è sicuramente Nyers. Una persona che nella vita cambia nome per tre volte non può che essere un agente sotto copertura. Lui era invece soltanto un calciatore. La famiglia Nyers è originaria dell'Ungheria settentrionale a maggioranza rom (al confine con la Slovacchia). Ad inizio anni Venti è costretta ad emigrare: per alcuni gruppi etnici tira una brutta aria. La meta è la zona mineraria della Lorena, dove papà Nyers trova lavoro. Qui c'è un paesino francese, Freyming-Merlebach, dove nasce Istvan Nyers. La crisi economica costringe la famiglia a far ritorno in Ungheria, nella città di Subotica che è un'altra terra di confine. È un crogiolo di etnie e religioni, contesa da secoli da serbi e ungheresi. L'approccio col calcio di Istvan è un campetto di periferia. Le cartelle piene di libri sono le porte dove tirare con un pallone di stracci[75]. Ma la vita pone molte difficoltà sulla strada del giovane: nel 1946, quando sta iniziando a brillare in patria come ala sinistra, il suo Paese è sotto la dittatura comunista e non fa passare nessuno alla frontiera. Nyers mal sopporta il clima che si respira, vuole giocare liberamente e ribelle com'è, fa come molti (anche calciatori) ungheresi e cecoslovacchi dell'epoca: cerca di scappare, insieme con la moglie. Qui la ricostruzione dei fatti si fa complicata: infatti prima si accasa in un club boemo, ma anche lì le pressioni dell'URSS lo mettono in difficoltà, visto che ha perso la nazionalità ungherese, mentre la sua squadra gli straccia il passaporto pur di non farlo partire. E allora è costretto a fuggire di nuovo: sembra sia saltato su un camion militare cecoslovacco diretto verso Praga, ma che le autorità abbiano cercato di farlo scendere. Il giovane mette a rischio la sua vita e la sua carta d'identità pur di



andare a giocare per lo Stade Francaise, neopromosso nella prima divisione francese, perché il suo allenatore, Helenio Herrera, gli ha offerto un contratto. Nyers riesce nell'impresa ed è per sempre nella lista nera del governo magiaro e pure di quello cecoslovacco. In Francia cambia nome, diventando Etienne e conquista i tifosi a suon di gol. Rimane due anni, e avvia le pratiche per la cittadinanza francese, quando arriva un dirigente dell'Inter. Nuovo trasferimento, è il 1948 e nuovo nome. Dopo aver visto la traduzione di Istvan nel francese Etienne, a Milano non può che diventare Stefano, perché il calciatore apolide ha tre lingue per potere essere nominato. Ed è proprio all'ombra della Madonnina che, rivelandosi una macchina da gol, attira i riflettori su di sé. Gli viene proprio chiesto di che nazionalità sia, essendosi scoperte le sue peripezie. Nyers è schietto: io sono apolide. Alla domanda su che cosa volesse dire, il calciatore dice che è una parola greca che indicava il non avere una patria. Si è sempre in fuga, sempre da un'altra parte, afferma senza tentennamenti. Rimane all'Inter sei anni, segnando con una media da capogiro e negli ultimi due, quelli in cui conquista due scudetti, ha il mal di pancia: o mi ritoccate l'ingaggio o me ne vado. Nel frattempo, lui giocava d'azzardo. Quando il presidente nerazzurro Carlo Masseroni risponde picche, Stefano torna Istvan e col suo passaporto apolide scappa in Jugoslavia. Perché la richiesta di cittadinanza in Italia, su un tavolo dal 1950, pare non abbia avuto ancora risposta. Poi ci ripensa, torna, segna e vince. Ma è evidente che la sua vita è questa: non posa mai il capo, fugge, forse l'unica cosa che la sua infanzia e giovinezza gli hanno insegnato[76]. Alla fine della sua carriera, Stefano Nyers si dedica per qualche tempo all'attività imprenditoriale, prima di tornarne e ritirarsi a vita privata a Subotica, in quell'Ungheria che adesso sente come casa sua. Essendo sparito dall'attenzione mediatica, non si saprà più con certezza se la sua apolidia sia mai finita, anche se forse l'Ungheria avrà adempiuto il suo compito. Nyers morirà nel 2005, rimanendo per sempre col soprannome di apolide nel cuore, nell'anima e forse anche nella carta d'identità.

La roccia di Sisifo: prime conclusioni

Dal quadro che si è approntato, potremmo paragonare la condizione dei senza patria come alla tortura di Sisifo, colui che ingannando gli dèi e la morte si ritrovò condannato a portare un'enorme roccia in cima a un monte nell'Ade, come condanna eterno nel Tartaro. Uno sforzo immane per fare sentire la propria voce, per affermare i diritti che ogni essere umano ha per il semplice fatto di esistere, contro un diritto internazionale che troppo spesso sembra più "l'utile del più forte"[77]; una lotta contro un nemico invisibile, l'indifferenza, che non sempre viene vinta, per ritrovare ciò che ci distingue dagli oggetti, il non avere prezzo, ma la dignità[78] e non lo sdoppiamento o la soppressione dell'identità[79] [80]. Le persone apolidi affrontano serie conseguenze, come l'impossibilità di avere un lavoro, aprire un conto bancario, comprare una casa o sposarsi. Semplicemente, da un punto di vista legislativo e politico, quella persona non esiste, rendendo vano nella pratica quel principio della reciprocità kantiano che è necessario affinché ci sia una legge morale[81]. Le conseguenze di dittature feroci e guerre sanguinose sono perdite di vite umane anche in questo senso, perché agli apatridi, come li chiama Arendt, viene tolto il cuore e le radici, senza cui un uomo è praticamente uno spettro, come se fossero sotto una *outrageous fortune*[82]. L'invito di Arendt nel "farsi stranieri" corrisponde allo sforzo d'immaginare, alla capacità di stare dentro e fuori per uscire dalle logiche personali[83]. Dirsi cittadini del mondo non è sufficiente perché ogni individuo rappresenta una propria storia, cultura e nazione. Negare la patria è negare il respiro e il diritto di vivere, è non essere considerati prima ancora che essere senza una carta d'identità completa. Le leggi oggi ci sono, l'umanità di applicarle, guardando agli apolidi *de iure* e *de facto* ridotti come tali per le sanguinose guerre in atto, non sempre appare seguire la carta dei diritti. Il diritto di dire: *io sono nato*.



Bibliografia

- Abitbol, Michel. *Storia degli Ebrei*. Torino: Einaudi, 2015.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem - A report on the banality of evil*, New York: The Viking Press, 2003.
- Arendt, Hannah. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi, 2004.
- Arendt, Hannah. Lea Ritter Santini (cur.), Rahel Varnhagen – *Storia di una donna ebrea*, Milano: Il Saggiatore, 2004.
- CEI. Sacra Bibbia.
- Costituzione Italiana.
- Focus. “Che cos’era il ‘Passaporto Nansen’?” Focus, no. 64 (Feb. 2012): 66.
- Helzel, Paola. “Apolide e cittadino: il dilemma della fonte dei diritti nella lezione di Hannah Arendt.” *Foro. Nueva época* 7 (2008).
- Kant, Immanuel, *Critica della ragion pratica*, Torino: Laterza, 2018.
- Lombardi, Stefania, *L’apolide destinatario di universalità*, Università europea di Roma, Tesi di dottorato, 2016.
- “ONU, Convenzione sullo status degli apolidi.” New York, September 28, 1954.
- Papa, Alessandra. *Tu sei il mio nemico*. Milano: Vita e Pensiero, 2018.
- Perin, Giulia, e Paolo Bonetti. “Apolidia.” ASGI.it, February 12, 2009. <https://www.asgi.it/cittadinanza-apolidia/apolidia/>
- Platone. Franco Sartori (cur.), *La Repubblica*, Bari: Economia Laterza, 1997.
- Rodotà, Stefano, *La rivoluzione della dignità*, Napoli: La scuola Pitagora editrice, 2013.
- Sanasi, Patrizio, *Dizionario filosofico*. Acrobat digital edition.
- Sepúlveda, Luis. *Storie ribelli*. Milano: Guanda, 2017.
- Shakespeare, William, *Hamlet*, 112, Milano: Garzanti, 1991.
- Sofocle, Antigone, nella traduzione di Ettore Romagnoli, Napoli: Edizione Simone, 2001.
- Sollazzo, Federico. *Crisi della facoltà di giudizio e modello democratico*, In *L’eredità di Hannah Arendt*, rivista B@bel, n° 3, 2007.
- Traversa, Guido, *Identità etica*, Roma: Manifestolibri, 2008.
- Traversa, Guido. *Identità in sé distinta - agere sequitur esse*, Editori Riuniti- University Press, 2012.
- Vercelli, Claudio. *Storia del conflitto israelo-palestinese*. Bari: Laterza.
- “Quando segnava István Nyers, l’apolide.” Ilnobilecalcio.it, October 3, 2022. <https://ilnobilecalcio.it/2022/10/03/quando-segnava-istvan-nyers-lapolide/>

[1] “Che cos’era il ‘Passaporto Nansen’?” Focus, no. 64 (February 2012): 66.

[2] ONU, *Convenzione Status Apolidi*, art. 1, New York, 28 settembre 1954.

[3] Perin, Giulia e Paolo Bonetti, *Apolidia*, in ASGI.it, 12 febbraio 2009, <https://www.asgi.it/cittadinanza-apolidia/apolidia/>, ultima visita del sito web il 5/11/2025.

[4] Perin e Bonetti, ASGI.it, 12 febbraio 2009.

[5] “– la modifica dei confini territoriali o della sovranità tra Stati;

– la privazione arbitraria della cittadinanza a gruppi o a individui da parte dello Stato;

– conflitti di legge (ad esempio, quando un bambino di genitori stranieri nasce in uno Stato che conferisce la propria cittadinanza solo ai figli dei propri cittadini, mentre secondo le leggi dello Stato di cui sono cittadini i genitori, acquisiscono la cittadinanza soltanto coloro che nascono sul territorio dello Stato);

– problemi amministrativi, p. es. termini per l’iscrizione all’anagrafe poco realisti, tasse eccessivamente alte, mancata previsione di procedimenti di impugnazione o revisione, difficoltà nell’accesso alla documentazione o ai criteri per ottenere la cittadinanza;

– la rinuncia individuale alla cittadinanza senza la previa acquisizione o garanzia di acquisizione di un’altra cittadinanza;



- il matrimonio o la dissoluzione del matrimonio, qualora la perdita della cittadinanza ne costituisca una conseguenza automatica;
- la mancata registrazione di un figlio alla nascita, quando abbia come conseguenza l'impossibilità per il figlio di dimostrare il luogo di nascita o l'identità dei genitori;
- l'applicazione di pratiche discriminatorie basate sull'etnia, la religione, il sesso, la razza o le opinioni politiche ai fini della concessione o del diniego della cittadinanza;
- il fatto di essere figlio di apolidi". In Perin e Bonetti, ASGI.it, 12 febbraio 2009.

[6] Vercelli, Claudio. *Storia del conflitto israelo-palestinese*, 134-135, Bari: Laterza.

[7] Perin e Bonetti, ASGI.it, 12 febbraio 2009.

[8] Perin e Bonetti, ASGI.it, 12 febbraio 2009.

[9] "Nessuno può essere privato, per motivi politici, della capacità giuridica, della cittadinanza, del nome".

[10] Perin e Bonetti, ASGI.it, 12 febbraio 2009.

[11] ONU, *Convenzione Status Apolidi*, New York, 28 settembre 1954.

[12] ONU, *Convenzione Status Apolidi*.

[13] ONU.

[14] ONU.

[15] ONU.

[16] ONU.

[17] "Articolo 17. Professioni dipendenti

1. Gli Stati Contraenti concedono agli apolidi residenti regolarmente sul loro territorio un trattamento quanto favorevole possibile e, in ogni caso, un trattamento non meno favorevole di quello concesso, nelle stesse circostanze, agli stranieri in genere per ciò che concerne l'esercizio di una attività professionale dipendente.

2. Gli Stati Contraenti esaminano con benevolenza la possibilità di prendere misure intese a parificare i diritti degli apolidi a quelli dei loro cittadini per quanto concerne

l'esercizio delle professioni dipendenti, segnatamente se si tratta di apolidi entrati sul loro territorio in applicazione di un programma di assunzione di mano d'opera oppure di un piano d'immigrazione." ONU, *Convenzione Status Apolidi*, New York, 28 settembre 1954.

[18] "Articolo 18. Professioni indipendenti

Gli Stati Contraenti concedono agli apolidi che si trovano regolarmente sul loro territorio un trattamento quanto favorevole possibile, e, in ogni caso, un trattamento non meno favorevole di quello concesso, nelle stesse circostanze, agli stranieri in genere, per ciò che concerne l'esercizio di una professione indipendente nell'agricoltura, nell'industria, nell'artigianato e nel commercio, come pure la costituzione di società commerciali ed industriali." ONU, *Convenzione Status Apolidi*, New York, 28 settembre 1954.

[19] "Articolo 21. Alloggio

In materia di alloggi, gli Stati Contraenti concedono agli apolidi che risiedono regolarmente sul loro territorio, per quanto siffatto problema sia disciplinato da leggi e regolamenti o sia sottoposto al controllo delle autorità pubbliche, un trattamento quanto favorevole possibile e, in ogni caso, un trattamento non meno favorevole di quello concesso, nelle stesse circostanze, agli stranieri in genere." ONU, *Convenzione Status Apolidi*, New York, 28 settembre 1954.

[20] "Articolo 22. Pubblica educazione

1. In materia di scuola primaria, gli Stati Contraenti concedono agli apolidi lo stesso trattamento concesso ai loro cittadini.

2. Per ciò che riguarda l'insegnamento nelle scuole che non sono scuole primarie, segnatamente circa l'ammissione agli studi, il riconoscimento di certificati di studio, di diplomi e di titoli universitari rilasciati all'estero, l'esenzione dalle tasse scolastiche e l'assegnazione di borse di studio, gli Stati Contraenti concedono agli apolidi un trattamento quanto favorevole possibile e, in ogni caso, un trattamento non meno favorevole di quello concesso, nelle stesse circostanze, agli stranieri in genere." ONU, *Convenzione Status Apolidi*, New York, 28 settembre 1954.

[21] "Articolo 23. Assistenza pubblica

In materia di assistenza e di soccorsi pubblici, gli Stati contraenti concedono agli apolidi che risiedono regolarmente sul loro territorio lo stesso trattamento concesso ai loro cittadini." ONU, *Convenzione Status Apolidi*, New York, 28 settembre 1954.

[22] "Articolo 24. Legislazione del lavoro e sicurezza sociale

1. Gli Stati contraenti concedono agli apolidi che risiedono regolarmente sul loro territorio lo stesso trattamento concesso ai loro cittadini, per ciò che concerne:

a) la retribuzione, compresi gli assegni familiari se tali assegni fanno parte della retribuzione, la durata del lavoro, le ore supplementari, i congedi pagati, le limitazioni poste al lavoro a domicilio, l'età minima dei lavoratori, il tirocinio e la formazione professionale, il lavoro delle donne e degli adolescenti ed il godimento dei vantaggi offerti dai contratti collettivi di lavoro, nella misura in cui tali problemi siano disciplinati dalla legislazione o siano di competenza delle autorità amministrative;

b) la sicurezza sociale (le disposizioni legali in materia di infortuni sul lavoro, di malattie professionali, di maternità, di malattie, d'invalidità, di vecchiaia e Stato giuridico di morte, di disoccupazione, di oneri familiari, nonché quelle relative



a tutti gli altri rischi che, conformemente alla legislazione nazionale, sono coperti da un sistema di assicurazioni sociali), con riserva:

i) di accordi appropriati intesi a salvaguardare diritti acquisiti e diritti in corso d'acquisizione;

ii) delle disposizioni particolari prescritte dalla legislazione nazionale dello Stato di residenza e riguardanti le prestazioni o le prestazioni parziali pagabili esclusivamente con fondi pubblici, come pure gli assegni pagati alle persone che non adempiono le condizioni per la concessione di una rendita ordinaria.

2. I diritti a prestazioni derivanti dalla morte di un apolide

in seguito ad infortunio sul lavoro o a malattia professionale non sono lesi dal fatto che l'avente diritto risiede fuori del territorio dello Stato contraente.

3. Gli Stati contraenti estenderanno agli apolidi i vantaggi degli accordi conclusi o che dovessero concludere tra di loro, concernenti la conservazione dei diritti acquisiti o in corso d'acquisizione in materia di sicurezza sociale, sempre che gli apolidi adempiano le condizioni previste per i cittadini dei paesi firmatari di siffatti accordi.

4. Gli Stati contraenti esaminano con benevolenza la possibilità di estendere agli apolidi, entro i limiti del possibile, i vantaggi di accordi analoghi in vigore o che fossero un giorno in vigore tra questi Stati contraenti e Stati non contraenti." ONU, Convenzione Status Apolidi, New York, 28 settembre 1954.

[23] Articolo 26. Libera circolazione

Ciascuno Stato contraente concede agli apolidi che si trovano regolarmente sul suo territorio il diritto di scegliersi il luogo di residenza e di circolarvi liberamente, con le riserve previste dall'ordinamento applicabile, nelle stesse circostanze, agli stranieri in genere." ONU, Convenzione Status Apolidi, New York, 28 settembre 1954.

[24] "Articolo 27. Documenti d'identità

Gli Stati contraenti rilasciano documenti d'identità a tutti gli apolidi che si trovano sul loro territorio e non posseggono un valido titolo di viaggio.

[25] "Articolo 32. Naturalizzazione

Gli Stati contraenti facilitano, entro i limiti del possibile, l'assimilazione e la naturalizzazione degli apolidi. Essi si sforzano in particolare di accelerare la procedura di naturalizzazione e di ridurre, per quanto possibile, le tasse e le spese della procedura." ONU, Convenzione Status Apolidi, New York, 28 settembre 1954.

[26] Papa, Alessandra. 2018, *Tu sei il mio nemico*, 73, Milano: Vita e pensiero.

[27] Giudici 12, 5-6.

[28] Papa, 74.

[29] Papa, 74-75.

[30] Papa, 77.

[31] Papa, 4.

[32] Sofocle, *Antigone*, antistrofe seconde, 2001, nella traduzione di Ettore Romagnoli, 220, Napoli: Edizione Simone.

[33] Sofocle, 427-432.

[34] Arendt, Hannah. 2004, *Le origini del totalitarismo*, VII, Torino: Einaudi

[35] Sollazzo, Federico. *Crisi della facoltà di giudizio e modello democratico*. In *L'eredità di Hannah Arendt*, rivista B@bel, n° 3, 2007.

[36] Arendt, 385.

[37] Helzel, Paola. *Apolide e cittadino: il dilemma della fonte dei diritti nella lezione di Hannah Arendt*, Foro, Nueva época, n° 7/2008.

[38] Arendt, *Le origini del totalitarismo*, 386.

[39] Arendt, 386.

[40] Arendt, 388.

[41] Arendt, 393.

[42] Arendt, 399.

[43] Arendt, 396.

[44] Arendt, Hannah. Lea Ritter Santini (cur.), 2004, Rahel Varnhagen – *Storia di una donna ebrea*, Milano: Il Saggiatore.

[45] Arendt, Hannah. 2003, *Eichmann in Jerusalem - A report on the banality of evil*, New York: The Viking Press.

[46] Abitbol, Michel. 2015, *Storia degli Ebrei*, 14, Torino: Einaudi (versione digitale).

[47] Abitbol, 22.

[48] Abitbol, 37.

[49] Genesi 15:5: "Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle" e soggiunse: "Tale sarà la tua discendenza".

[50] Genesi 12: 5: "Abramo prese Sarah sua moglie e Lot, figlio di suo fratello, e tutti i beni che possedevano e le persone che avevano acquistate in Caran, e partirono verso il paese di Canaan".

[51] Genesi 15:18.

[52] Esodo 23:31.



- [53] Numeri 34: 1-12. “[1] Il Signore disse a Mosè: [2] “Da’ questo ordine agli Israeliti e riferisci loro: Quando entrerete nel paese di Canaan, questa sarà la terra che vi toccherà in eredità: il paese di Canaan”. [3] Il vostro confine meridionale comincerà al deserto di Sin, vicino a Edom; così la vostra frontiera meridionale partirà dall'estremità del Mar Morto, a oriente; [4] questa frontiera volgerà al sud della salita di Akrabbim, passerà per Sin e si estenderà a mezzogiorno di Kades-Barnea; poi continuerà verso Cazar-Addar e passerà per Asmon. [5] Da Asmon la frontiera girerà fino al torrente d'Egitto e finirà al mare. [6] La vostra frontiera a occidente sarà il Mar Mediterraneo: quella sarà la vostra frontiera occidentale. [7] Questa sarà la vostra frontiera settentrionale: partendo dal Mar Mediterraneo, tratterete una linea fino al monte Or; [8] dal monte Or, la tratterete in direzione di Amat e l'estremità della frontiera sarà a Zedad; [9] la frontiera continuerà fino a Zifron e finirà a Cazar-Enan: questa sarà la vostra frontiera settentrionale. [10] Tratterete la vostra frontiera orientale da Cazar-Enan a Sefam; [11] la frontiera scenderà da Sefam verso Ribla, a oriente di Ain; poi la frontiera scenderà e si estenderà lungo il mare di Genèsaret, a oriente; [12] poi la frontiera scenderà lungo il Giordano e finirà al Mar Morto. Questo sarà il vostro paese con le sue frontiere tutt'intorno”.
- [54] Deuteronomio 1: 6-8: 6 “Il Signore nostro Dio ci ha parlato sull'Oreb e ci ha detto: Avete dimorato abbastanza su questa montagna; [7] voltatevi, levate l'accampamento e andate verso le montagne degli Amorrei e in tutte le regioni vicine: la valle dell'Araba, le montagne, la Sefela, il Negheb, la costa del mare, nel paese dei Cananei e nel Libano, fino al grande fiume, il fiume Eufrate. [8] Ecco, io vi ho posto il paese dinanzi; entrate, prendete in possesso il paese che il Signore ha giurato di dare ai vostri padri, Abramo, Isacco e Giacobbe, e alla loro stirpe dopo di essi”.
- [55] Genesi 23: 1-4; 17-20.
- [56] Abitbol, 140.
- [57] Abitbol, 221-250.
- [58] Abitbol, 257.
- [59] Abitbol, 264.
- [60] Abitbol, 311.
- [61] Abitbol, 323.
- [62] Abitbol, 339.
- [63] Abitbol, 345.
- [64] Voltaire, Patrizio Sanasi (cur), *Dizionario filosofico*, 74, Acrobat, versione digitale.
- [65] Levitico 25: 35-37. [35] Se *il tuo* fratello che è presso di te cade in miseria ed è privo di mezzi, aiutalo, come un forestiero e inquilino, perché possa vivere presso di te. [36] Non prendere da lui interessi, né utili, ma temi il tuo Dio e fa' vivere *il tuo* fratello presso di te. [37] Non gli presterai il denaro a interesse, né gli darai il vitto a usura.
- [66] Zappella, Luciano. Tra scrittura e ri-scrittura: la Bibbia come letteratura, in *acli.it*, marzo 2007 <https://static.acli.it/wp-content/uploads/2017/08/Bibbia-come-letteratura.pdf>, ultima visita al sito il 7/11/2025.
- [67] Abitbol, 473.
- [68] Vercelli, 25-26.
- [69] Sepúlveda, Luis. 2017, *Storie ribelli*, 7-8, Milano: Guanda.
- [70] Sepúlveda, *Storie ribelli*, 8.
- [71] Sepúlveda, 9.
- [72] Sepúlveda, 9.
- [73] Sepúlveda, 10.
- [74] Sepúlveda, 11.
- [75] Quando segnava Istvan Nyers, l'apolide. *Ilnobilecalcio.it*, 3 ottobre 2022, <https://ilnobilecalcio.it/2022/10/03/quando-segnava-istvan-nyers-lapolide/> ultima visita al sito l'8/11/2025.
- [76] Quando segnava Istvan Nyers, l'apolide. *Ilnobilecalcio.it*, 3 ottobre 2022.
- [77] Platone. Franco Sartori (cur.), 1997, *La Repubblica*, 338-c, 32-33, Bari: Economia Laterza.
- [78] Rodotà, Stefano. 2013, *La rivoluzione della dignità*, Napoli: La scuola Pitagora editrice.
- [79] Si veda Traversa, Guido. 2012, *Identità in sé distinta - agere sequitur esse*, Editori Riuniti- University Press.
- [80] Traversa, Guido. 2008, *Identità etica*, Roma: Manifestolibri.
- [81] Kant, Immanuel. 2018, *Critica della ragion pratica*, Torino: Laterza.
- [82] Shakespeare, William. 1991, *Hamlet*, 112, Milano: Garzanti (I ed. 1984).
- [83] Lombardi, Stefania. 2016, *L'apolide destinatario di universalità*, 21, Università europea di Roma.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Alcune considerazioni filosofiche sull'arte come verità.

La filosofia dell'arte nell'epoca del tramonto dell'arte

Contributo che partecipa al *sotto-tema* *Le forme del bello nella filosofia e nell'arte.*



Mario Autieri, Università Telematica Pegaso

E-mail: autierimario2@gmail.com

doi: [10.14672/VDS20256PR20](https://doi.org/10.14672/VDS20256PR20)

(<https://levocidisophia.it/2025/12/10/alcune-considerazioni-filosofiche-sullarte-come-verita/>)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256PR20>)

Editorial revised abstract (en) [Title: Some Philosophical Considerations on Art as Truth.

The Philosophy of Art in the Age of the Decline of Art]

This paper investigates the philosophical thesis of the “end” or “decline” of art by reconstructing its conceptual genealogy from German idealism to contemporary postmodern thought. Starting from Heidegger’s conception of art as the setting-into-work of truth, the analysis critically examines the modern erosion of this paradigm through Hegel’s diagnosis of art’s loss of its highest vocation and Gadamer’s critique of aesthetic consciousness. Against this background, the paper confronts postmodern interpretations (Lyotard, Nancy, Sloterdijk), focusing on the impact of technical images, immaterial production, and global techno-scientific apparatuses on artistic practices. Methodologically, the contribution adopts a comparative and genealogical approach, combining close textual analysis of key philosophical sources with conceptual interpretation of contemporary artistic examples (from Farocki to Paglen). The paper aims to demonstrate that the “decline of art” should not be understood as a simple disappearance or exhaustion, but as a structural transformation of art’s relation to truth, beauty, authorship, and experience. The originality of the contribution lies in interpreting contemporary art not through the categories of representation or aesthetic autonomy, but through the notion of the “vestige” (Nancy), understood as a trace without origin or teleology, emerging within technical and institutional dispositifs. The paper concludes that contemporary art no longer claims to reveal truth or produce beauty, but rather exposes the conditions of its own medial, technological, and economic determination. Possible follow-ups include a deeper investigation of digital images, artificial intelligence, and algorithmic authorship as further stages in the post-metaphysical reconfiguration of art.

Keywords: philosophy of art; end of art; technical images; postmodernity; truth



Editorial revised abstract (it)

Il saggio analizza la tesi filosofica del “tramonto” o della “fine” dell’arte ricostruendone la genealogia concettuale dall’idealismo tedesco fino al pensiero postmoderno. A partire dalla concezione heideggeriana dell’arte come messa-in-opera della verità, l’analisi esamina criticamente l’erosione moderna di tale paradigma attraverso la diagnosi hegeliana della perdita della vocazione suprema dell’arte e la critica *gadameriana* della coscienza estetica. Su questo sfondo, il contributo mette a confronto le interpretazioni postmoderne (Lyotard, Nancy, Sloterdijk), concentrandosi sull’impatto delle immagini tecniche, dell’immaterialità e degli apparati tecno-scientifici globali sulle pratiche artistiche contemporanee. Dal punto di vista metodologico, il lavoro adotta un approccio genealogico e comparativo, combinando l’analisi testuale dei principali riferimenti filosofici con l’interpretazione concettuale di esempi artistici contemporanei (da Farocki a Paglen). L’obiettivo è mostrare che il “tramonto dell’arte” non coincide con una sua scomparsa, ma con una trasformazione strutturale del rapporto dell’arte con verità, bellezza, autorialità ed esperienza. L’originalità del contributo consiste nel leggere l’arte contemporanea non attraverso le categorie della rappresentazione o dell’autonomia estetica, ma mediante la nozione di “vestigio” (Nancy), inteso come traccia priva di origine e finalità, che emerge all’interno di dispositivi tecnici e istituzionali. Il saggio conclude che l’arte contemporanea non aspira più a rivelare una verità o a produrre bellezza, ma rende visibili le condizioni medial, tecnologiche ed economiche della propria esistenza. Tra i possibili sviluppi futuri si segnalano l’analisi delle immagini digitali, dell’intelligenza artificiale e dell’autorialità algoritmica come ulteriori fasi della riconfigurazione post-metafisica dell’arte.

Keyword: filosofia dell’arte; fine dell’arte; immagini tecniche; postmodernità; verità

Original abstract (en)

We will begin with Heidegger to understand how he set up his philosophical discourse on the overlap between art, beauty, and truth; we will then follow, through Gadamer and Hegel, the analysis of how modernity eroded from within the very possibility of a truth in art. Finally, through Lyotard, Nancy and Sloterdijk, we will offer an overview of the postmodern version of this debate.

Keywords: Heidegger, Gadamer, philosophy of art, truth, Lyotard

Original abstract (it)

Partiremo da Heidegger per capire in che modo abbia impostato il suo discorso filosofico sulla sovrapposizione tra arte, bellezza e verità; seguiremo, poi, attraverso Gadamer ed Hegel, l’analisi su come la modernità abbia logorato dall’interno la possibilità stessa di una verità dell’arte. Infine, attraverso Lyotard, Nancy e Sloterdijk, offriremo una panoramica sulla versione postmoderna di questo dibattito.

Keyword: Heidegger, Gadamer, filosofia dell’arte, verità, Lyotard



Introduzione: La verità dell'arte svanisce

Heidegger si chiede, nelle pagine iniziali del saggio *Sull'origine dell'opera d'arte*, contenuto in *Sentieri interrotti*, quali categorie consegnateci dalla tradizione filosofica occidentale si prestino meglio ad esprimere la definizione della “cosa”. Soffermiamoci sulla coppia materia più forma, dice Heidegger. Consideriamo un blocco di granito; è qualcosa di materiale con una forma; ma anche una brocca o una scarpa lo sono, solo che in questi ultimi due casi la forma non deriva da una disposizione della materia, ma anzi è la forma della scarpa o della brocca a guidarci nella scelta della materia più adatta a realizzarla; in base a cosa la forma ci guida? In base allo scopo cui sono destinate la scarpa o la brocca, ovvero il loro uso. L'usabilità non è qualcosa che si aggiunga alle cose successivamente, ma è proprio il tratto fondamentale con cui la cosa-scarpa o la cosa-brocca ci si presentano in qualità di mezzo per qualcosa. Qualsiasi mezzo differisce dalla *cosa* blocco di granito perché è frutto di un tipo di attività umana; anche l'opera d'arte, aggiunge Heidegger, è frutto di un'attività umana; ma una volta che viene riconosciuta come arte, e quindi appesa alla parete di un museo, si comporta come il blocco di granito: se ne sta in sé stessa, del tutto autosufficiente. Sembrerebbe allora, dice Heidegger, che la cosa intesa come mezzo usabile abbia una posizione intermedia tra le mere cose-ovvero ciò che è appunto spogliato delle caratteristiche della fabbricazione e dell'usabilità- e l'opera d'arte; ma in che senso? Prendiamo un quadro di Van Gogh raffigurante un paio di scarpe, dice Heidegger; lasciamo stare in che modo il filosofo metta in campo tutta un'implicita ideologia nel momento in cui crede di vedere nel quadro sicuramente *un paio* di scarpe, scarpe prima da contadino, poi scarpe da contadina, tanto che parla genericamente di un quadro osservato durante una mostra e di cui non indica né il titolo, né l'anno, e dice solo che Van Gogh ne ha dipinti tanti con questo soggetto, ovvero la scarpa; lasciamo stare tutta la costruzione retorica con cui Heidegger addomestica il reale attraverso lo schermo del mondo contadino, semplicemente perché Derrida ha indagato magistralmente questi aspetti nell'ultima parte del celebre *La verità in pittura*^[1]. A noi interessano due punti; innanzitutto, è interessante che Heidegger decida di partire da una cosa particolare come un quadro per un'indagine che deve dirci qualcosa sul nostro mondo; non segue, dunque, la strada già percorsa, di partire dall'uomo inteso in un certo modo. Seconda cosa; le scarpe indossate quotidianamente nel campo dal contadino sono le scarpe nel loro uso concreto; sembrerebbe che nel quadro tutta questa concretezza non possa trovare una resa rappresentativa; ma tuttavia, ciò che osserviamo nel quadro dice qualcosa:

per le scarpe passa il silenzioso richiamo della terra [...], il silenzioso timore per la sicurezza del pane [...]. Questo mezzo appartiene alla terra, e il mondo della contadina lo custodisce. Da questo appartenere custodito, il mezzo si immedesima nel suo riposare^[2].

È la nostra immaginazione a vedere queste cose nel quadro si chiede Heidegger? Troppo sbrigativamente scarta questa possibilità, così come aveva già scartato ogni possibile considerazione della scarpa al di fuori del movimento, del contatto con il terreno; come se al di fuori di questo contesto rappresentativo la scarpa perdesse la sua utilità. Nella vita quotidiana la contadina indossa queste scarpe; questo indossare è tutt'altro che semplice, perché in esso si condensa “la stabilità”^[3] di un intero mondo contadino: è questa stabilità a dettare il ritmo con cui vengono usate le scarpe. Avremmo potuto renderci conto di ciò osservando come vengono fabbricate le scarpe, oppure come vengono calzate? Certo che no risponde Heidegger: “è il quadro che ha parlato”^[4]; solo attraverso l'opera d'arte noi possiamo cogliere ciò che veramente costituisce la caratteristica fondamentale



dell'essere mezzo, in questo caso un paio di scarpe da campagna. L'opera d'arte non è dunque un mezzo a cui si aggiungerebbe qualcosa come l'artisticità; l'arte ha invece a che fare con il porsi in opera di una "verità", quella del mondo contadino in questo caso; in questo senso il bello per Heidegger, ciò che si manifesta con la massima intensità, non è altro che una stazione di passaggio verso la verità. E questo porsi in opera non è da intendersi come l'abilità artigianale dell'autore, ma è la capacità dell'opera di strapparci all'abituale, di liberarci dai pregiudizi del nostro modo di conoscere, e di farci osservare una cosa perché vengano fuori dei tratti che identificano dei significati che vanno al di là del piccolo mondo di ogni soggetto, sia quest'ultimo l'artista o l'osservatore.

Francamente, risulta problematico pensare che l'arte sia innanzitutto un'esperienza di questo tipo, se non di fronte a casi veramente limitati, perché il concetto di verità si porta dietro un peso metafisico che implica una dimensione gerarchica: non può esserci concorrenza all'interno di un discorso che individua una verità. Di conseguenza, con un criterio di questo tipo, un discorso filosofico sull'arte avrebbe da analizzare un numero decisamente ridotto di opere; che l'arte, cioè, ci dia sempre opere in cui si dispiega un orizzonte di senso che, secondo Heidegger, ci riporta alla nostra comunità storica in maniera essenziale è assolutamente falso; anzi, la sospensione delle scarpe come mezzo di lavoro, e il loro innalzamento ad opera d'arte, è del tutto funzionale alla conferma dei nostri pregiudizi su ciò che pensiamo di identificare. Del resto, questa verità a cui Heidegger fa riferimento si rivela nella forma dell'auto-occultamento, visto che le scarpe appaiono come strumento solo quando, osservandole, dimentichiamo di trovarci di fronte ad un'opera di un pittore così noto. Al di là di questa momentanea rivelazione, il quadro tornerà ad essere un bene di lusso in giro per il mondo con coperture assicurative inimmaginabili per la maggior parte delle persone, e il mondo contadino tornerà ad eclissarsi. Il carattere rivelativo che Heidegger, dunque, attribuisce al dipinto di Van Gogh dura il tempo di un'epifania, prima che la sua aura venga riassorbita dalla cornice istituzionale del museo: non appena crolla la verità, il bello muta in ciò che può solo incantare.

L'arte può rendere il destino delle cose non sul piano rappresentativo, ma solo se riesce a creare delle situazioni e dei contesti in cui l'opera finisce col manifestare lo stesso declino caratteristico delle cose, il loro scivolare nell'anonimo uso e deperimento quotidiano. In questo modo l'arte si ritrova ad essere parte integrante di un rituale in cui, in modi differenti, si conferma il nostro stare al mondo secondo i meccanismi di una ripetizione in cui la singolarità di un intervento artistico si inserisce in un sistema di scambio in atto. Alcune esperienze artistiche sembrano andare in questa direzione; in una serie di lavori partiti nel 2000, intitolati *Eye machine I, II, III*, H. Farocki^[5] espone una serie di immagini tratte da circuiti visivi attinenti al campo militare, alla salute, alla sicurezza, etc...; le definisce "immagini operative" perché non sono finalizzate alla contemplazione o a qualsiasi effetto edificante, ma all'implementazione di specifiche operazioni di ordine tecnico.

Anche Paglen sta indagando queste tipologie di immagini; con la *V.A.C. Foundation*, fondazione nata a Mosca nel 2009 e con una sede espositiva a Venezia, Paglen ha realizzato nel 2019 una mostra, intitolata *From Apple to Kleptmoniac*, in cui sono state incollate migliaia di fotografie alle pareti di una piccola stanza; le foto sono lo schema visivo di come l'I.A. legge le immagini. Tutte le immagini fanno parte del grande database *ImageNet*, in cui la rete viene addestrata a svolgere operazioni di riconoscimento a partire da serie di immagini associate a serie di sostantivi inglesi. Anche in questo caso, come nel precedente, l'installazione, terminato il clamore per la sua presentazione, torna a far parte dei circuiti di dati ed informazioni di cui è fatta. L'allestimento dell'opera mette in scena l'archivio di immagini come ciò che si accumula perché le cose trovino la possibilità di manifestarsi nei modi connessi ai mezzi e alle regole del presente; se nella consuetudine l'impiego oscuro sempre il fondo stesso da cui emerge, nell'esposizione artistica è il fondo come contesto tecnologico e istituzionale che fa momentaneamente e parzialmente ombra all'impiego, prima che quest'ultimo



torni alla sua consuetudine. Nel passaggio dalle scarpe di Van Gogh ai nostri esempi è in atto una densa storia recente di dissacrazioni, ovvero l'idea che l'opera d'arte possa tranquillamente non aspirare alla bellezza e ignorare completamente una cosa come la verità^[6].

Questo ci permette di sottolineare una differenza importante tra le immagini tradizionali e quelle tecniche. Le prime hanno a che fare con l'immaginazione, cioè un certo modo di offrire un'immagine dell'ambiente circostante (attraverso un quadro, un'incisione, un apparecchio analogico, etc.); non offrono la possibilità di intervenire sul mondo, ne sono la rappresentazione, in qualche modo lo esorcizzano, ma non lo trasformano. È con la scrittura, con la sostituzione delle rappresentazioni attraverso concetti, che diventa possibile regolare il nostro intervento sul mondo con le parole, a cui presto si sono affiancati i numeri; i codici alfanumerici sono diventati lo strumento per quantificare il mondo e renderlo disponibile. Questa modalità ha affinato a tal punto la propria capacità da saper rendere le dimensioni infinitesimali della realtà; ad ogni più piccola dimensione della realtà (sia essa fisica o psichica) può essere associato un valore; quanto osserviamo sullo schermo di un qualsiasi strumento non è altro che la ricostituzione, in unità, di un'informazione ricomposta a partire da singole unità disperse e invisibili al nostro sguardo. Ogni volta che apriamo un file di questo tipo, portiamo ad unità e visibilità dati altrimenti non osservabili, e questo ci consente anche di notare che ogni operazione come questa produce *ogni volta per la prima volta* l'immagine sullo schermo del nostro computer; ogni immagine digitale, quindi, non può essere considerata una copia, ma qualcosa che si produce solo in virtù del nostro comando di apertura sul file. Le immagini tecniche- la denominazione è di Flusser^[7]- derivano da strumenti che elaborano informazioni uniformi che ci consentono di concretizzare il mondo circostante (la TV, il cellulare, il PC, etc...). Alla luce del peso assunto dalle immagini tecniche negli ultimi decenni le osservazioni di Flusser aiutano il nostro discorso; il livello di astrazione dalla realtà attraverso le immagini tecniche ha raggiunto livelli tali che sia il mondo circostante, sia la nostra stessa persona nella sua interezza, sono state scomposte in unità di informazioni puntuali (bit, pixel, data, etc.); sappiamo che un oggetto ha una struttura completamente diversa da come l'oggetto ci appare; tutte le nostre azioni vengono oggi scomposte e registrate in unità minime di informazioni. Ci si trova di fronte a qualcosa che può costituire senza dubbio un vantaggio sul piano artistico. In una conversazione del 2003, pubblicata in italiano, il fotografo Jeff Wall, parlando con il noto architetto Herzog, fa notare che la possibilità delle foto digitali aumenta il carattere "eccitante" della fotografia; la presenza, all'interno di una stessa immagine trattata al PC, di varie scene riesce a fornire la visione di una spazialità impossibile e obbliga lo spettatore a cercare vari punti di osservazione per trovare delle visioni che gli procurino piacere; questo è senz'altro un modo, continua Wall^[8], per evitare un'idea didattica della fotografia, cioè qualcosa che trasmetta un significato già deciso. In altre parole, lavorare sulle copie digitali consentirebbe lo sviluppo di una capacità di assemblaggio tra stili legati ad oggetti e situazioni completamente diversi e distanti nel tempo. Riprendiamo il tema iniziale; seguiremo, attraverso Gadamer ed Hegel, l'analisi su come la modernità abbia logorato dall'interno la possibilità stessa di una verità dell'arte; nelle pagine finali di questo contributo proveremo, con Lyotard, Nancy e Sloterdijk, a capire che tipo di libertà possiamo trovare in questa dissoluzione.

Seconda introduzione: la tesi

Il dibattito filosofico sulla cosiddetta "fine" o "morte" dell'arte attraversa in modo carsico la modernità, assumendo forme teoriche differenti a partire dall'idealismo tedesco fino alle riflessioni postmoderne e contemporanee. Lungi dall'indicare una semplice scomparsa delle pratiche artistiche, tale dibattito segnala piuttosto una trasformazione strutturale dello statuto dell'arte e del suo rapporto



con categorie tradizionalmente considerate fondamentali, quali verità, bellezza, forma e autorialità. Questo contributo si propone di sostenere che la tesi del “tramonto dell’arte” non debba essere interpretata né in senso declinista né in senso meramente descrittivo, ma come l’indice di una riconfigurazione profonda delle condizioni di possibilità dell’esperienza artistica nell’epoca della modernità avanzata e dei dispositivi tecnici globali.

La tesi centrale dell’articolo è che l’arte contemporanea non possa più essere compresa attraverso il paradigma metafisico della verità messa in opera, né attraverso quello dell’autonomia estetica, ma richieda una lettura che tenga conto del primato dei dispositivi mediali, tecnologici e istituzionali all’interno dei quali l’opera prende forma e circola. In questo senso, il “tramonto” dell’arte non coincide con la sua fine, bensì con la dissoluzione della sua pretesa di fondare o rappresentare una verità condivisa del mondo. Ciò che emerge al suo posto non è il puro relativismo estetico, ma una modalità residuale e non fondativa di significazione, che verrà qui interpretata attraverso la nozione di *vestigio*.

Per argomentare questa tesi, il saggio adotta un approccio genealogico e comparativo. Nella prima parte viene analizzata la concezione heideggeriana dell’arte come luogo di manifestazione della verità, soffermandosi in particolare sulla sovrapposizione tra arte, bellezza e verità e sulle aporie che tale impostazione produce nel contesto moderno. Questa analisi è accompagnata da un confronto critico con Hegel e Gadamer, i quali, seppur da prospettive differenti, individuano nella modernità il venir meno della funzione storica e spirituale dell’arte, nonché l’emergere di una coscienza estetica separata dai contenuti di verità.

Nella seconda parte, il lavoro si concentra sulle letture postmoderne di questa trasformazione, in particolare in Lyotard, Nancy e Sloterdijk. Qui l’attenzione si sposta dall’opera intesa come oggetto privilegiato di esperienza estetica ai dispositivi tecnici e linguistici che ne determinano la produzione, la circolazione e la ricezione. Attraverso l’analisi di esempi tratti dall’arte contemporanea e dalle immagini tecniche, il saggio mostra come le pratiche artistiche attuali non mirino più a produrre bellezza o a rivelare una verità, ma a esporre le condizioni mediali e istituzionali che rendono possibile ogni esperienza visiva e simbolica.

L’originalità del contributo consiste nel proporre la nozione di *vestigio*—ripresa da Jean-Luc Nancy ma qui rielaborata in chiave mediale—come categoria interpretativa capace di descrivere la condizione dell’arte oltre il paradigma della rappresentazione e dell’espressione. Il *vestigio* non rimanda a un’origine né a una totalità di senso, ma segnala la presenza di una traccia impersonale, contingente e tecnicamente mediata, che resiste tanto alla nostalgia metafisica quanto all’estetizzazione compensatoria.

In conclusione, il saggio intende mostrare che pensare l’arte nell’epoca del suo presunto tramonto significa rinunciare a una concezione anticipatrice e sovrana della coscienza estetica, per riconoscere invece il ruolo decisivo dei media, dei dispositivi e delle pratiche espositive come luoghi in cui si gioca oggi la possibilità—limitata ma non nulla—di un’esperienza artistica non fondata sul dominio, sulla verità o sul bello.



Esperti di che? La coscienza estetica

Nella prima parte di *Verità e metodo*^[9] Gadamer parla di quel sistematico deficit culturale che caratterizza la fruizione delle opere in età moderna, per cui si prescinde completamente dal modo in cui un'opera si mostra, e dalle connessioni legate ai suoi contenuti; tutto ciò che viene preso in considerazione è un'effimera questione estetica. Solo nell'esperienza estetica il contenuto di questa esperienza si impone con tale forza che la nostra stessa capacità autoriflessiva su quanto accade riesce a imporsi con tale intensità da fare completamente a meno dei contenuti dell'opera e del contesto vitale della sua produzione; il tutto a vantaggio della sovranità della coscienza capace di accogliere e valutare tutte le qualità estetiche dall'alba dell'umanità ai giorni nostri. La svolta verso questa futile forma di coscienza viene attribuita da Gadamer alla coppia Kant-Schiller; il primo ha la colpa di aver trascurato l'intrinseco carattere bello degli oggetti per spostare tutto il peso dell'esperienza estetica dal lato del soggetto che giudica; il secondo ha attribuito a questa esperienza il valore "dell'apparenza" di fronte all'autentica realtà. È soprattutto nell'analisi di Hegel, a mio avviso, che avviene la svolta a cui fa riferimento Gadamer, nel momento in cui, nello sviluppo dello Spirito, accade all'umanità di non trovare più la propria fondamentale soddisfazione nell'esteriorità dell'arte. *Il Nipote di Rameau* di Diderot riassume in sé una duplice tendenza: incarnare sia l'uomo di gusto in una società raffinata come quella francese, sia un individuo adulatore e scroccone che giustifica la sua insensibilità sociale con la consapevolezza di sentirsi un uomo capace di giudicare, ma non "creare". Qui si vede chiaramente la frattura introdotta dal concetto di gusto tra la dimensione estetica dello spettatore, e quella ormai del tutto estranea a quest'ultimo, ovvero lo status di creativo che appartiene solo alla figura dell'artista. Ed è proprio questa scissione a determinare, dal lato dello spettatore, un passaggio continuo e indifferente tra tutti i valori che circolano in una società; è pensando a questa dimensione che Hegel, nella sezione della *Fenomenologia* intitolata *Lo spirito divenuto estraneo a sé stesso*, può scrivere di questo periodo: "ciascuno è divenuto estraneo a sé stesso nella misura in cui si insinua nel suo contrario e lo perverte allo stesso modo"^[10]. La lacerazione della coscienza che Hegel ha espresso parlando del nipote di Rameau la si ritrova anche dal lato del soggetto creatore, nel senso che anche quest'ultimo, come Hegel scrive nell'*Estetica*, si trova nella condizione per cui "nessun contenuto, nessuna forma è più immediatamente identica con l'intimità, con la natura, con l'inconsapevole essenza sostanziale dell'artista; ogni materia può essergli indifferente, purché non contraddica alla legge formale di essere, in generale, bella e capace di essere trattata artisticamente"^[11]; come dire che, nel momento in cui l'arte si stacca dalla società, diventa indifferente a ciò che aveva caratterizzato l'ethos sociale nei periodi precedenti, ovvero una certa sfera di valori variamente connotati dalla religiosità cristiana. Tutta una tradizione vissuta da secoli come verità condivisa, diventa un semplice archivio di immagini e figure adattate a varie situazioni; anche quando, osserva Hegel, ci si sforza di adottare una concezione cattolica per una rappresentazione, l'artista opera sapendo che per altre rappresentazioni bisognerà recuperare materie del tutto estranee o contrarie alla stessa religione; è singolare come Hegel rivolga ai romantici, in questo caso, accuse di superficialità tipiche della critica alla cultura postmoderna ai giorni nostri.

Il museo è l'istituzione che promuove questa nuova forma di vita perché viene a configurarsi come l'ambiente in cui non è più necessario che la verità prenda corpo, ma è sufficiente che aleggi tra le stanze attraverso il rituale della passeggiata silenziosa e concentrata. In epoca medioevale i ricchi feudatari collezionavano diversi oggetti, non solo quelli fatti dall'uomo, ma anche provenienti dal mondo animale, vegetale e minerale; e tutti questi oggetti avevano un'unica collocazione all'interno di stanze nelle quali nessuno disponeva le cose cercando di distinguere gli oggetti artistici da quelli naturali; tutto era profondamente connesso nel senso in cui, come Agamben ha spiegato, erano dei microcosmi che riflettevano il mondo nella sua consistenza. La nascita del museo, delle gallerie, riflette, invece, un effettivo cambio della concezione del mondo. La dinamica prima descritta a



proposito dell'uomo/artista e dell'uomo/spettatore esprime proprio il momento in cui questa sfera della produttività umana si dota di una sua privilegiata autonomia la quale, ovviamente, richiede uno spazio del tutto autonomo e singolare. È così che possiamo capire la cura con cui a partire dal '600^[12] si progettano spazi appositamente concepiti per l'arte e la sua funzione: non c'è più la verità del mondo in quei luoghi, ma solo il privilegio della dimensione estetica che colleziona sé stessa.

Questo primato assoluto del principio creativo/formale dell'autore come essenza del procedimento artistico, ci consegna una condizione caratterizzata da una costitutiva instabilità, proprio perché l'intimità dell'artista non ha più un contenuto con cui identificarsi, ma solo una materia su cui la sua creatività rimbalza, procedendo continuamente alla ricerca di nuove forme; è quanto, come è noto, Hegel riscontrava nelle teorie estetiche di Schlegel chiamando "ironia" l'atteggiamento romantico di continua negazione di ogni contenuto per celebrare l'assoluta superiorità dell'io creatore rispetto alla contingenza strumentale di ogni argomento; ed era, quindi, a partire da questa analisi che Hegel formulava la sua celebre tesi sulla trasformazione che l'arte aveva avuto rispetto al passato, quando era stata la modalità primaria in cui la verità si "dà esistenza". Ben lontano dall'esprimere la morte dell'arte, Hegel intendeva porre la questione su quale potesse essere la forma dell'arte nel momento in cui essa "rimanda oltre sé stessa"^[13]. Che cosa significa che l'arte si supera? Che essa non è più, come in passato, la manifestazione di una verità in cui epoche e popoli precedenti hanno trovato il modo di appagare i loro bisogni spirituali; giunti alla dissoluzione di ogni identificazione individuale e sociale, l'ironia ci lascia solo l'errare dell'artista e dello spettatore da una forma all'altra, in cui ogni identificazione immediatamente si nega per procedere presso le successive e temporanee tappe espressive. In questo senso, allora, per dirla con Baudrillard,

*quello che già osservavo nel 1968, nel *Système des objects*, lo si ritrova oggi anche nel sistema estetico. Nell'ambito economico, a partire da un certo momento, gli oggetti cessano di esistere nella loro finalità; esistono solo gli uni rispetto agli altri, in modo tale che quello che viene consumato è un sistema di segni^[14].*

Una versione Postmoderna: Les Immatérieux

Les Immatérieux è una mostra del 1985 al *Centre Pompidou*, al cui catalogo parteciparono molti pensatori francesi dell'epoca, tra cui Lyotard. L'immateriale della mostra è un materiale la cui essenza è linguistica in senso generale, in molti casi un codice numerico. Questo radicale cambiamento nello statuto della materia ci permette di considerare lo scarto rispetto alla tradizione metafisica precedente, in cui la materia era un dato che l'uomo si trovava davanti, e che l'affettava nei modi previsti dalle categorie dell'intelletto e dagli schemi dell'immaginazione^[15]. Poiché l'immateriale non è già dato come la vecchia materia, ma prodotto da un apparato tecno-scientifico, allora tutta la realtà che ne deriva può essere considerata l'esito di una produzione senza resto, del tutto trasparente, proprio perché deriva da dei dati intellegibili, programmati. In secondo luogo, l'idea stessa di paternità in rapporto a un prodotto materiale si attenua, perché questi modelli generativi automatici possono operare con la stessa matrice in contesti e progetti del tutto diversi, e tendono spesso a considerare chi ne fa esperienza come una variabile che interagisce con gli elementi del progetto. Prendiamo l'installazione *Le double plateau* di Buren al *Palazzo reale* di Parigi nel 1985^[16]; c'è uno strumento programmato per produrre, in modo del tutto anonimo e senza alcuna intenzionalità, delle bande verticali bianche e nere che si applicano a qualsiasi tipo di contesto materiale *pre-esistente*: una piazza, una facciata, etc. Abbiamo così una matrice tecno-scientifica, non legata a nessuno spazio in



particolare e potenzialmente a nessun autore, ma programmata per intervenire su qualsiasi supporto: è il trionfo del trans-individuale, il ritorno ad un sistema massivo che cerca di conciliare varietà e ripetizione. In questo modo il senso della postmodernità consisterebbe nella condizione in cui qualsiasi messaggio- sia esso una frase, un edificio, un'immagine, etc...- non viene né considerato come l'effetto di una causa pre-individuale che ci precede, ci ingloba e in qualche modo ci predestina a ricevere il messaggio, né come qualcosa la cui paternità sia chiaramente individuabile: qui la postmodernità rischia di essere qualcosa di molto vicino all'essere heideggeriano. Nel testo che Lyotard presenta per questa mostra, osserva che questa nuova corrente di pensiero ci insegna che "l'uomo non deve considerarsi né come un origine né come un risultato, ma come un trasformatore che assicura [...] un supplemento di complessità nell'universo"^[17]. L'anno successivo, al Convegno *Nuove tecnologie e trasformazione dei saperi* organizzato dall'Ircam e dal *Collège international de philosophie*, esplicita in che senso la tecno-scienza contemporanea esprima una potenza di sintesi all'opera sul pianeta nel suo insieme, e come lo spazio umano non sia affatto il beneficiario di questa potenza, ma solo il tramite: "bisognerà riprendere l'analisi, direi metafisica e ontologica, del capitalismo"^[18], per porsi il problema delle direzioni in cui "ricostruire". Lyotard, nell'ultimo intervento richiamato, non tradisce la sua radicale concezione di postmoderno ispirata alla novità:

si tratta [...] di abbandonare le sintesi già stabilite, non importa di che livello siano, logiche, retoriche ed anche linguistiche, e di lasciar lavorare in maniera liberamente fluttuante ciò che accade, cioè il significante, per quanto insensato possa apparire^[19].

Lyotard ha così evidenziato alcuni degli aspetti fondamentali di questo dispositivo tecnico che investe l'arte contemporanea; innanzitutto il suo carattere globale, con la conseguente impossibilità di ogni ricerca del suo carattere locale; anche quando un'opera pretende, infatti, di esprimere un programma etnico, essa non può che farlo a patto di rimandare al di là di ogni idioma locale, perché essa parla attraverso dei supporti tecnici che definiscono ormai una rete mondiale per una comunità mondiale. Se da un lato, dunque, Lyotard mantiene un certo ottimismo nelle possibilità espressive ancora inedite dell'arte, dall'altro non manca di rilevare un possibile dominio della capacità calcolante nella scelta e strutturazione dei materiali e delle forme, proprio perché questa messa in opera si trova a fare i conti, da una posizione di svantaggio, con una strategia finanziaria e culturale internazionale che ne promuove il carattere globale; questo vincolo economico riduce molto la possibilità della promozione di proposte fuori da questo circuito di finanziamenti e, in termini strettamente filosofici, annulla la dimensione estetica, nel senso che il darsi del materiale sensibile nel processo creativo viene sottomesso a processi che ne programmano e definiscono i dettagli più favorevoli alla circolazione; è un altro modo, per dirla in termini heideggeriani, di definire lo schiacciamento dell'essere sull'ente. Eppure, l'ultimo Lyotard non decreta alcuna morte dell'arte, né tanto meno la fine di ogni possibilità di sorpresa, pur nel trionfo di questo dispositivo tecnico-linguistico mondiale; ciò di cui decreta la fine, in un certo senso, è l'esigenza del bello, perché l'arte non vuole più essere contemplata a distanza, ma vuole sopraffare. In un testo intitolato *Il sublime e l'avanguardia*, riprendendo il testo di Burke *-Inquiry into the origin of our ideas of sublime and beauty-*, il filosofo francese osserva che, accanto all'analisi del piacere fornito dal bello, Burke offre qualcosa che non si trova neppure nelle pagine kantiane sul sublime. Burke, cioè, analizzerebbe quei casi di piacere particolari legati al dolore, alla possibilità della morte; quei casi, cioè, in cui l'anima, lavorando con rappresentazioni spontanee connesse a situazioni terrificanti, riesce ad influenzare il corpo: il terrore che non ci siano più gli altri, il terrore del silenzio, del vuoto, etc.. . E come possono queste situazioni così negative



per il corpo, negative perchè, alla Spinoza, potremmo dire che diminuiscono enormemente la sua potenza, essere connesse al piacere? Quando esse si trovano sospese, quando il loro potere cessa perché viene superato da una passione più forte, allora ne deriva il piacere - *delight* lo chiama Burke - come forza per il pericolo scampato: “l’anima è restituita all’agitazione tra la vita e la morte, e questa agitazione è la sua salute”^[20], ed è solo l’arte che può realizzare questa impresa. Che cosa significa ciò per la nostra arte? Da un lato vuol dire che noi - artisti, spettatori e critici- ancora ci muoviamo in un clima culturale con forti componenti romantiche; l’idea che le pratiche artistiche possano esprimere il sublime, che esse siano dei dispositivi che ci aiutano a sopportare quegli aspetti della società che suscitano insoddisfazione, l’idea insomma che l’arte sia una via sentimentale per qualcosa di assoluto al di là della nostra condizione quotidiana, tutto ciò è qualcosa che affonda in Schelling, Schlegel, cioè nel pieno del romanticismo tedesco. Dall’altro vuol dire qualcosa per i nostri modi di individuare situazioni e dispositivi alternativi allo spirito dominante: “il compito avanguardista resta quello di smontare la presunzione dello spirito in rapporto al tempo”^[21].

Ogni volta che si accentua il peso dell’apparato tecnico-linguistico che sorregge l’arte, lo si fa per rimarcare la distanza dell’oggi rispetto a forme di arte che, nelle ricostruzioni storiche, trovavano la loro unità in quanto parte di visioni cosmologiche o in quanto elementi essenziali per la definizione stessa dei tipi sociali all’interno di una determinata epoca. Oggi che l’arte appare del tutto estranea a queste funzioni, sembra trovarsi posto solo le insensate dispersioni delle varie pratiche artistiche; non abbiamo più l’idea come possibilità di portare in superficie la verità di un’epoca che riflette sé stessa. A noi manca del tutto la capacità di saper pensare la possibilità delle arti nel momento in cui esse possono darci solo un “vestigio”. È il filosofo Nancy ad utilizzare questo termine; lo riprende da Tommaso, il quale lo utilizzava per indicare un effetto di cui ignoriamo le caratteristiche formali della causa. Riprendendo il significato etimologico del termine, ovvero la pianta del piede, l’orma, Tommaso diceva che il *vestigio* serve a farci conoscere il percorso di un viandante, ma non chi sia il viandante. Nancy propone il termine *vestigio* per indicare la condizione positiva in cui si trovano le arti oggi; non si muovono più nella necessità di rendere l’idea che sta dietro al modello di opera, ma sono l’espressione di quel carattere autoreferenziale^[22] che, nel complesso, il mondo dell’arte ha rivendicato e conquistato sempre più negli ultimi decenni. Nell’*Epoca dell’immagine del mondo* Heidegger^[23] aveva connesso la modernità alla trasformazione del mondo in immagine e dell’uomo in *subiectum*; in altre parole, quanto più l’uomo conquista il mondo e lo piega alle sue disposizioni, tanto più l’uomo accresce la sua consapevolezza di essere condizione di possibilità di quello stesso mondo; il *vestigio* rompe questo incantesimo perché testimonia del momento in cui ogni immagine del mondo può passare attraverso un’elaborazione digitale; l’immagine-testo viene ridotta ad un codice^[24] che noi rendiamo visibile aprendo il percorso del file; in questo modo la vita dell’immagine si manifesta solo quando viene richiamata su uno schermo a partire da un’identità impersonale che noi non produciamo, e a cui ritorna nella sua dimensione abituale quando noi non l’adoperiamo; il soggetto metafisicamente costituente a cui faceva riferimento Heidegger diventa l’ombra che raccoglie e manipola le tracce-vestigio di Nancy, tracce di cui nessuno può rivendicare l’origine e il destino.

Conclusione

Sloterdijk, in un saggio intitolato *Perdigiorno torna a casa o la fine di un alibi*^[25], aveva evidenziato come la capacità dell’arte di offrire alibi, innocenza, un immaginario estraneo alla merce e al prezzo, è finita; che ovunque si sia installata quella che lui chiama la macchina del tempo industriale, è quest’ultima che scandisce i modi di attesa di un futuro che si annuncia come, di volta in volta, il



presente migliorato, potenziato; in questa situazione, allora, le pratiche artistiche devono poter manifestare ciò che sono riuscite a far emergere; e cioè che la coscienza artistica e critica, pronte a celebrare un grande nome e il suo presunto sapere, sono sempre in ritardo rispetto al carattere decentrato della creazione artistica. Il punto per noi decisivo sta forse nella necessità di ripensare la relazione dell'opera/artista con l'esposizione e il nostro rapporto di spettatori con la visibilità, come se da questo duplice ripiegamento provenisse una domanda sulla marginalità e sulla contingenza. In altre parole, si tratta di riconoscere alle arti la capacità di poterci mettere di fronte all'impossibilità di una coscienza anticipatrice, riconoscendo la preminenza del medium nella forma di una disposizione di non dominio sulla cosa da realizzare o da pensare[26].

Seconda conclusione: risposta alla tesi

Il percorso sviluppato in questo saggio ha mostrato come la tesi del “tramonto dell'arte”, lungi dal coincidere con una narrativa di esaurimento o di perdita irreversibile, indichi una trasformazione storica e concettuale profonda del rapporto tra arte, verità ed esperienza. A partire dalla concezione heideggeriana dell'opera come messa-in-opera della verità, è emerso come la modernità abbia progressivamente eroso le condizioni che rendevano possibile pensare l'arte come luogo privilegiato di manifestazione di un senso condiviso del mondo. Le analisi di Hegel e Gadamer hanno consentito di chiarire che tale erosione non è un accidente recente, ma il risultato di una dinamica interna alla modernità stessa, segnata dalla separazione tra produzione artistica, coscienza estetica e vita etica collettiva.

In questo quadro, le letture postmoderne di Lyotard, Nancy e Sloterdijk non decretano la fine dell'arte, ma ne registrano lo spostamento verso una dimensione in cui vengono meno tanto la pretesa di verità quanto l'esigenza del bello come categorie normative. L'arte contemporanea non si configura più come rivelazione di un contenuto essenziale, né come compensazione simbolica rispetto alle fratture del presente, ma come pratica che opera all'interno di dispositivi tecnici, linguistici ed economici globali, rendendo visibili - seppur in modo parziale e contingente - le condizioni della propria possibilità.

È in questo senso che la nozione di *vestigio* si è rivelata una categoria interpretativa adeguata per pensare lo statuto attuale dell'arte. Il vestigio non rinvia a un'origine, a una totalità o a un senso ultimo da ricostruire, ma indica una traccia impersonale e tecnicamente mediata, che emerge e scompare all'interno di processi di produzione, archiviazione ed esposizione. L'opera non si presenta più come portatrice di un messaggio fondativo, ma come evento situato, privo di garanzie metafisiche, che testimonia la contingenza e la non-sovranià dell'esperienza estetica.

Da questo punto di vista, il “tramonto dell'arte” coincide con la fine di una concezione anticipatrice della coscienza estetica e dell'*autorialità*, più che con la fine delle pratiche artistiche in quanto tali. Ciò che l'arte può ancora fare non è fondare una verità, né offrire un alibi simbolico rispetto alle logiche dominanti, ma esporre - nel senso forte del termine - il proprio essere presa in reti mediali, tecniche e istituzionali che ne determinano la forma e la circolazione. In questa esposizione risiede una possibilità critica minima ma non trascurabile: non quella del dominio o della redenzione, bensì quella di una sospensione, di un'interruzione parziale delle evidenze con cui il mondo si presenta come già dato e pienamente disponibile.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Pensare l'arte a partire dal *vestigio* significa, in conclusione, rinunciare tanto alla nostalgia di una verità perduta quanto all'entusiasmo per una libertà illimitata delle forme. Significa riconoscere che l'arte opera oggi in una zona di marginalità strutturale, in cui ciò che resta visibile non è l'essenza di un'epoca, ma la traccia instabile dei suoi dispositivi. È in questa condizione di non-fondazione, più che in un ritorno a categorie classiche, che si gioca la possibilità di pensare criticamente le arti nell'epoca del loro presunto tramonto.



Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 1994
- Adorno, Theodor. *Parva estetica. Saggi 1958-67*, Milano: Mimesis, 2011
- Barthes, Roland. *L'arte, questa vecchia cosa*. In *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*. Traduzione di Giovanni Mariotti e Carmine Benincasa. Torino: Einaudi, 1985
- Baudrillard, Jean. *Il complotto dell'arte*. Milano: SE, 2013
- Boatto, Alberto. *Narciso infranto. L'autoritratto moderno da Goya a Warhol*. Roma: Laterza 2020
- Böhme, Gernot. *Atmosfere, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*. Tradotto da Tonino Griffero. Milano: Marinotti, 2010
- Danto, Arthur. *L'abuso della bellezza. Da Kant alla Brillo Box*. Traduzione di Caterina Italia. Milano: Postmediabooks 2008
- Derrida, Jacques. *La verità in pittura*. Traduzione di Gianni e Daria Pozzi. Roma: Newton, 1981
- Donà, Massimo, *Arte e filosofia*. Milano: Bompiani, 2007
- Flusser, Vilém. *Immagini*. Traduzione italiana di S. Patriarca. Roma: Fazi 2009
- Foster, Hal. *Design&Crime*. Traduzione di Emanuela De Cecco. Milano: Postmediabooks 2002
- Foster, Hal. *Il ritorno del reale. L'avanguardia alla fine del novecento*, 37. Tradotto da Barbara Carneglia. Milano: Postmediabooks, 2006
- Heidegger, Martin. "L'origine dell'opera d'arte". In *Sentieri interrotti*. Tradotto da P. Chiodi. Firenze: La nuova Italia, 1997
- Hegel, Friedrich. *Fenomenologia dello spirito*. Traduzione di Enrico De Negri. Firenze: La nuova Italia, 1996
- Hegel, Friedrich. *Estetica*. A cura di Nicolao Merker. Torino: Einaudi, 1972
- Lyotard, Jean F. *L'inumano. Divagazioni sul tempo*. Traduzione di Emilio Raimondi e Federico Ferrari. Firenze: Lanfranchi, 2001.
- Lyotard, Jean F. e Derossi Piero. "Che cosa si cerca? Colloquio tra architetto e filosofo", 67-75. *Lotus international* 73. *Rivista di architettura*. 23, 97. Roma: Electa 1992
- Matteucci, Giovanni, "Ciò che Testadura non sa". *Rivista di estetica*. 38, 2008
- Marchetti, Luca. "Il non-luogo dell'arte contemporanea". *Rivista di estetica*. 61, 2016
- Montani, Pietro, Cecchi Dario e Feyles Martino. *Ambienti mediali*. Milano: Meltemi 2018
- Nancy, Jean-Luc, *Les Muses*, Galilée, Paris 1994; traduzione di C. Tartarini, *Le Muse*, Reggio Emilia: Diabasis, 2006
- Ottobre, Alfonso "L'abuso delle proprietà estetiche", 293-310. *Rivista di estetica*. 35, 2007
- Sloterdijk, Peter. *L'imperativo estetico. Scritti sull'arte*. Traduzione di Stefania Falone. Milano: Raffaello Cortina, 2017
- Stiegler, Bernard. *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*. Traduzione di Rosella Corda. Milano: Meltemi 2022
- Valeriani, Luisa. *Performers. Figure del mutamento nell'estetica diffusa*. Milano: Meltemi 2009
- Vignola, Paolo. "L'iper-materiale di Stiegler in dialogo- virtuale e interrotto- con l'incorporeo deleuziano." *Esercizi Filosofici*. 15, 2020



Sitografia

- Déotte, Jean F. “Les Immatériaux de Lyotard: un programme figural”, online dal 09 marzo 2009. <http://journals.openedition.org/appareil>
- Ferraris, Maurizio. “Opera d’aura”, *Rivista di estetica*. 52 2013, online dal 01 marzo 2013, consultato il 03 dicembre 2025. URL: <http://journals.openedition.org/estetica/1609>

[1] Derrida, Jacques. *La verità in pittura*, 245-357. London: Newton, 1981

[2] Heidegger, Martin. “L’origine dell’opera d’arte”, 19. In *Sentieri interrotti*. Traduzione di Pietro Chiodi. Firenze: La nuova Italia, 1997.

[3] Heidegger, 20.

[4] Heidegger, 21.

[5] Per questo riferimento a Farocki, e per il successivo a Paglen, rimando alla lezione presso l’Istituto italiano per gli studi filosofici di A. Somaini: *Lo stato dell’arte nell’estetica* tenuta il 18/11/2021, consultata il 1/12/2021 e disponibile su <https://www.youtube.com/watch?v=nVhDIHu810I>, ultima visita del sito web 21/12/2025. Questi lavori riprendono, ad un livello espressivo più articolato, una serie di intenzioni manifestate da Dan Graham con *Homes for America* (1965), dove una serie di fotografie vennero utilizzate per un breve saggio sulle unità prefabbricate nell’edilizia popolare, commissionatogli da *Arts Magazine*; poi pubblicate come litografie in una mostra del 1970 e, infine, confluite in una pubblicazione con altre fotografie: una non-arte che si avvale di forme artistiche.

[6] Su questo vedi Danto, Arthur. *L’abuso della bellezza. Da Kant alla Brillo Box*, 65-88. Traduzione di Caterina Italia. Milano: Postmediabooks 2008; e Ferraris, Maurizio. “Opera d’aura”. *Rivista di estetica*. 52 | 2013.

[7] Flusser, Vilém. *Immagini*, 14. Traduzione italiana di S. Patriarca. Roma: Fazi 2009.

[8] “Immagini d’architettura e architettura d’immagini”. In *Conversazioni tra Jacques Herzog e Jeff Wall*, 41-47. Milano: Postmedia books 2005; la foto di cui discutono è *Restoration*.

[9] Gadamer, Hans Georg. *Verità e metodo*, 67-131. Traduzione di Gianni Vattimo. Milano: Bompiani, 1999.

[10] Hegel, Friedrich. *Fenomenologia dello spirito*, 329. Traduzione di Enrico De Negri. Firenze: La nuova Italia, 1996.

[11] Hegel, Friedrich, Nicolao Merker (cur.). *Estetica*, 676-678. Torino: Einaudi, 1972.

[12] Agamben, Giorgio. “La camera delle meraviglie”. In *L’uomo senza contenuto*, 45-60. Macerata: Quodlibet, 1994

[13] Hegel: *Estetica*, 140.

[14] Baudrillard, Jean. “La commedia dell’arte”. In *Il complotto dell’arte*, 67. Milano: SE 2013. Avremmo potuto raggiungere un punto di vista analogo anche seguendo il confronto tra Baudelaire e Manet ad esempio. Baudelaire, infatti, nel celebre testo *Salon de 1846*, considerava l’arte come “mnemotecnica del bello”, ovvero attribuiva alla pittura, in particolare, la funzione di creazione e trasmissione di una tradizione che deve avere l’ambizione di sapersi riconoscere e rinnovare attraverso il museo; quando, però, si confronta con la grandezza di Manet, di cui costruisce un elogio con riserve, sembra proprio alludere al rischio che il senso di una tradizione possa perdersi in forme di esplicito e ornamentale citazionismo, come accadrebbe in alcuni dipinti di Manet, dove il richiamo a Raffaello o Tiziano sarebbe semplicemente un moltiplicare i riferimenti colti per definire il proprio stile. Su questi aspetti rimando a Foster, Hal. “Archivi d’arte moderna”. In *Design&Crime*, 63-79. Traduzione di Emanuela De Cecco. Milano: Postmediabooks 2002, p.63-79.

[15] Sul testo di Lyotard per la mostra ha richiamato l’attenzione anche Stiegler: “*Les immatériels* è tutt’altro che immateriale. Non è semplicemente un materiale, ma è molto materiale. Questo materiale è, in particolare, quello delle Language machine”; in altre parole, viene sottolineata la traccia materiale come supporto tecnico di memoria; cit. in Paolo Vignola, “L’iper-materiale di Stiegler in dialogo – virtuale e interrotto- con l’incorporeo deleuziano”. *Esercizi Filosofici*. 100. n°15, 2020. L’aspetto evidenziato da Stiegler e Lyotard aveva caratterizzato già il dibattito su alcune questioni relative all’arte concettuale. In particolare, la critica americana Lucy Lippard aveva definito la smaterializzazione l’aspetto innovativo di questa nuova corrente artistica, a partire dalla celebre mostra del Gennaio 5-31 del 1969 curata da S. Siegelbaum a New York. Robert Barry rivendicò, invece, il suo impiego di materiali invisibili, come onde sonore e gas inerti, sulla scia delle discussioni della fisica moderna sullo statuto della materia; Robert Wiener rimarcava il carattere materiale delle foto e delle indicazioni linguistiche da lui utilizzate come tracce del passato: “Introduzione”. In *Arte concettuale*, 29. A cura di Paul Osborne. New York: Phaidon, 2014

[16] Si veda Jean F. Déotte, “Les Immatériaux de Lyotard: un programme figural”, mis en ligne le 09 mars 2009. <http://journals.openedition.org/appareil>, ultima visita del sito web 21/12/2025. Buren aveva realizzato nel mese di marzo del 1968, a notte fonda, il primo di una serie di interventi che ne avrebbero reso poi riconoscibile lo stile; un’operazione intitolata *Affissioni selvagge*: rettangoli di carta a strisce bianche e verdi, applicati su cartelli pubblicitari, pareti di edifici, in forma anonima e senza alcuna collaborazione da parte di istituzioni artistiche ed economiche.

Riferendosi, tra gli altri, proprio a Buren, Foster osserva, in polemica con chi ha accentuato soprattutto la matrice economica della neoavanguardia, che “il cosiddetto fallimento dell’avanguardia storica e della prima neoavanguardia –



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

quella degli anni '50- nel tentativo di distruggere l'istituzione arte ha reso invece possibile l'analisi decostruttiva di questa istituzione da parte della seconda neoavanguardia"; Foster Hal. *Il ritorno del reale. L'avanguardia alla fine del novecento*, 37. Tradotto da Barbara Carneglia. Milano: Postmediabooks 2006.

[17] Lyotard, Jean F. "Materia e tempo". In *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, 68. Firenze: Lanfranchi, 2001.

[18] Lyotard, "Logos, techne o la telegrafia". In *L'inumano*, 76.

[19] Lyotard, 82.

[20] Lyotard, "Il sublime e l'avanguardia", in *L'inumano*, 135.

[21] Lyotard, 143.

[22] Nancy, Jean-Luc. "Pourquoi y a-t-il plusieurs arts, et non pas un seul?". In *Les Muses*, Paris: Galilée, 1994; traduzione di C. Tartarini, *Perché ci sono più arti e non una sola*, in *Le Muse*, Reggio Emilia: Diabasis, 2006.

[23] Heidegger, Martin, Pietro Chiodi (cur.). "L'epoca dell'immagine del mondo". In *Sentieri interrotti*, Firenze: La nuova Italia 1997.

[24] Flusser: *Immagini*, 145.

[25] Sloterdijk, Petar, Pietro Montani (cur.). "Perdigiorno torna a casa o la fine di un alibi", 139-168. In *Imperativo estetico Scritti sull'arte*. Milano: Raffaello Cortina 2017.

[26] Lyotard, Jean F. e Derossi Piero. "Che cosa si cerca? Colloquio tra architetto e filosofo", 67-75. *Lotus international* 73. *Rivista di architettura*. 23, 97. Roma: Electa 1992.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

L'identità greca e il confronto con l'alterità nelle riflessioni di Platone



Leonardo Simoncini, Università degli Studi di Macerata

E-mail: leonardo-simoncini@hotmail.com

doi: [10.14672/VDS20256PR21](https://doi.org/10.14672/VDS20256PR21)

(<https://levocidisophia.it/2025/12/31/lidentita-greca-e-il-confronto-con-lalterita-nelle-riflessioni-di-platone/>)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256PR21>)

Abstract (en) [Title: Greek Identity and the Confrontation with Otherness in Plato's Reflections]

This article examines how Plato articulates the relationship between Greek identity and alterity by analysing the figures of the βάρβαρος, the “non-Greek foreigner”, and the ξένος, the “Greek foreigner”. After reconstructing the genesis of Herodotus' expression τὸ Ἑλληνικόν and showing how the idea of “Greekness” emerges in opposition to the barbarian while remaining marked by the internal fragmentation of the *poleis*, the study turns to Plato's perspective. In the *Statesman* and the *Republic*, Plato addresses the “Greeks–barbarians” dichotomy through the method of diairesis, oscillating between adherence to and distance from the *communis opinio* of his time. In the *Laws*, by contrast, the reflection on alterity takes on a dialogical character: the figure of the ξένος, and especially that of the θεωρός, becomes an instrument of knowledge and transformation, since only confrontation with the Other allows both the city and the philosopher to perfect themselves. Alterity thus emerges as a generative principle, capable of reshaping identity through relation and in plurality.

Keywords: Plato, identity, alterity, βάρβαρος, ξένος

Abstract (it)

Il contributo esamina il modo in cui Platone articola il rapporto tra identità greca e alterità, analizzato attraverso le figure del βάρβαρος, lo “straniero non greco”, e dello ξένος, lo “straniero greco”. Dopo aver ricostruito la genesi del sintagma erodoteo τὸ Ἑλληνικόν e mostrato come l'idea di “Grecità” emerga in opposizione al barbaro pur restando segnata dalla frammentarietà delle *póleis*, l'indagine si concentra sulla prospettiva platonica. Nel *Politico* e nella *Repubblica*, Platone affronta la dicotomia “Greci–barbari” mediante la diairesi, oscillando tra conformità e distanza rispetto alla *communis opinio* del suo tempo. Nelle *Leggi*, invece, la riflessione sull'alterità assume un carattere dialogico: la figura dello ξένος, e in particolare del θεωρός, diventa strumento di conoscenza e di trasformazione, poiché solo il confronto con l'Altro consente alla città e al filosofo di perfezionarsi. L'alterità emerge così come principio generativo, capace di ridefinire l'identità nella relazione e nella pluralità.

Keyword: Platone, identità, alterità, βάρβαρος, ξένος



Introduzione

L'analisi che segue prende avvio dal riconoscimento della complessità della realtà e dalla necessità di guardarla da più prospettive. In questa ottica, i diversi punti di vista sull'alterità presenti nei testi platonici non vengono considerati come contraddizioni, ma come espressioni complementari di una stessa visione teorica[1].

Le figure del βάρβαρος e dello ξένος vengono, pertanto, esplorate – pur senza pretesa di completezza – attraverso una triplice angolatura:

- (1) storico-concettuale, atta a chiarire la genesi del τὸ Ἑλληνικὸν erodoteo e le sue implicazioni nella costruzione dell'identità greca in rapporto al diverso;
- (2) metodologica, relativa all'uso platonico della diairesi nel *Politico* e nella *Repubblica* come strumento di distinzione non escludente ma conoscitiva;
- (3) etico-politica, che nelle *Leggi* riconosce nello ξένος e, in particolare, nel θεωρός, delle figure volte alla crescita della pólis.

L'impiego incrociato di fonti classiche e di studi critici contemporanei permette di restituire un'immagine problematizzata del pensiero platonico, in cui l'identità non è qualcosa di "immutabile" ma un processo dinamico e relazionale in continua ridefinizione.

Rispetto al tema dell'identità e dell'alterità, presente anche nelle riflessioni contemporanee della filosofia morale[2], Platone ne offre una prima forma, legando la conoscenza di sé all'apertura verso ciò che è diverso. L'analisi del suo pensiero, pertanto, non è solo un'indagine storica, ma un tentativo di comprendere se l'armonia possa davvero fondarsi sul riconoscimento dell'altro, anziché sulla sua esclusione. Questo contributo mira, infatti, a valorizzare la funzione dialogica dell'alterità come principio generativo del pensiero filosofico e politico greco.

L'identità greca nella dinamica sociale e politica della Grecia Classica in rapporto all'Altro

Il concetto di identità della Grecia Classica può essere rintracciato nelle *Storie* di Erodoto, dove per la prima volta compare il sintagma τὸ Ἑλληνικὸν – traducibile con "Grecità" – che ricorre otto volte[3].

In quest'opera, tra la battaglia di Salamina del 480 a.C. e i due scontri a Platea e a Micala del 479 a.C., Erodoto riporta un dialogo avvenuto tra gli ambasciatori Ateniesi, Spartani e Persiani. Qui, di fronte al timore dei Lacedemoni di una possibile alleanza tra Impero achemenide e Atene, la posizione di questi ultimi risulta netta: infatti, in nome della libertà, non si alleeranno mai con i Persiani[4], per il senso della "Grecità, che ha lo stesso sangue (ῥῆμαίμος) e la stessa lingua (ὁμόγλωσσος), e i santuari comuni degli dèi, i sacrifici e gli usi analoghi"[5].

L'Ἑλληνικὸν, dunque, si configura come un concetto astratto, perché è un "insieme di tratti culturali che delineano un'identità greca"[6], che sono in netto contrasto con quelli del nemico barbaro[7]. Infatti, se il concetto di βάρβαρος nei poemi omerici assumeva solo una valenza linguistica, indicando con l'epiteto βαρβαροφώνων un "parlare sconosciuto" rispetto ai Greci[8], è con lo scoppio delle



Guerre persiane che riceve un valore marcatamente discriminatorio, poiché viene a configurarsi – quello tra Greci e Persiani – come un autentico “scontro tra civiltà”. Da questo momento, infatti, il termine *βάρβαρος*^[9] diviene sinonimo di “brutale”, “rude”, “crudele” e “violento” ^[10], indicando perfino, nella forma plurale *οἱ βάρβαροι*, i “Persiani”^[11].

Ciononostante, questa distinzione tra Greci e barbari, se da un lato definisce l’identità greca, dall’altro rivela una tensione morale nascosta: può una comunità definirsi solo in opposizione a ciò che le è esterna? Oppure, l’ordine nasce solo dall’incontro con ciò che minaccia di disgregarlo?

Lo scenario culturale appena tracciato presenta una seconda figura definita dell’“alterità”, ovvero quella dello straniero inteso come *ξένος*. Esso è propriamente lo “straniero greco”; colui che, abitando all’interno dei confini geografici, può condividere i valori culturali e politici della Grecia.

Infatti, diversamente dal barbaro, lo *ξένος* può inserirsi in una dinamica dell’ospitalità, che, come è noto, nella cultura greca Classica si trova alla base della civiltà. Di fronte allo *ξένος*, infatti, è opportuno tenere un atteggiamento ospitale per risultare educato e non rozzo o empio, poiché è diffusa la credenza che gli stessi dèi possano assumere sembianze di stranieri in cerca di rifugio per valutare la rettitudine degli umani^[12]. Bisogna, comunque, chiarire che, nell’immaginario greco, se verso il *βάρβαρος* si ha un atteggiamento ostile, la figura dello *ξένος* porta sempre con sé un alone di sospetto, in quanto figura misteriosa, sconosciuta, estranea, verso la quale ci si angoschia e ci si stupisce. Non è un caso, infatti, che lo stesso lemma *ξένος* significhi anche “strano”, “insolito”, “nuovo” e “sorprendente”. Grazie a questa sua duplice natura esso è in grado di affascinare, in quanto appunto elemento innovativo e curioso, ma anche di inquietare per la sua misteriosa estraneità.

Tuttavia, nonostante si sia provato a definire una connotazione etnico-culturale della stirpe ellenica, va inevitabilmente evidenziato il carattere frammentario che investe tutta la Grecia. Infatti, va precisato che nell’episodio sopramenzionato il timore degli Spartani su un possibile cambio di fronte degli Ateniesi è da rintracciarsi in una dinamica campanilistica e di interesse esclusivo verso la protezione della propria terra^[13], diversamente dagli Ateniesi che sono spinti dall’interesse di mantenere libera l’intera Grecia. Secondo Moggi, però, qui emerge il contrasto tra la dimensione della singola *pólis* e quella panellenica, poiché anche gli stessi Ateniesi, i quali accusano i Lacedemoni di non essere intervenuti in Beozia per bloccare i nemici^[14], in quanto rimasti a difendere l’Istmo, mettono al secondo posto l’identità greca rispetto a ciò che riguarda la dimensione cittadina. Pertanto, per Moggi la definizione stessa di “Grecità” presenta dei limiti, perché in questa realtà il “*polites* di un’altra *pólis*” è pur sempre straniero^[15].

Non a caso, infatti, tale frammentarietà “esploderà” in maniera definitiva all’indomani delle Guerre Persiane, ovvero con lo scoppio della Guerra del Peloponneso (431-404 a.C.), che vide contrapporsi la Lega di Delo, guidata da Atene e Argo, e la Lega del Peloponneso, guidata da Sparta e Tebe^[16].

Platone e il βάρβαρος

Rispetto al quadro appena riportato nei suoi lineamenti generali a proposito dell’identità greca e del rapporto con i barbari, la posizione di Platone si rivela più complessa. Si proverà a dimostrare, come detto in premessa, che il Filosofo moltiplica gli scenari argomentativi e differenzia i livelli del ragionamento.



Troviamo un evidente esempio nel *Politico*, dove Platone critica l'abituale distinzione operata dai Greci, secondo cui il "genere umano" è diviso in due parti asimmetriche: da un lato il ristretto gruppo dei Greci, dall'altro il più vasto dei barbari. Qui, il Filosofo contrasta tale credenza sul piano *antropologico* servendosi del criterio ontologico per cui la stirpe barbara – così come quella greca – non presentando alcun referente reale, non può esistere come "blocco compatto", ma può essere espressa dai singoli popoli barbari.

In questa prospettiva, la riflessione platonica apre una tensione di fondo che va oltre la distinzione puramente etnica: chi è il barbaro? L'altro che minaccia l'ordine interno o colui che, essendone estraneo, ne rivela la necessità? Platone si appropria così del termine $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\varsigma$, ma ne disinnescia la carica razziale, collocandolo, invece, in un piano ontologico e morale: barbaro non è, dunque, solo chi appartiene etnicamente ad un'altra stirpe, bensì chi si allontana dall'ordine del *logos* di un determinato popolo a cui non appartiene. La dialettica tra identità e alterità assume così una funzione etica e politica, che prefigura, in forma teoretica, l'idea di una comunità fondata sul riconoscimento reciproco piuttosto che sulla sola esclusione[17].

Dunque, rispondendo a Socrate il giovane su quale errore avessero commesso, lo Straniero di Elea afferma:

*In questo, cioè con lo stesso errore che farebbe uno se tentando di distinguere in due aspetti il genere umano, distinguesse come dividono molti di qui, i quali separano da tutti gli altri uomini i Greci, come una parte dotata di una sua unità, e tutti insieme gli altri generi d'uomini, innumerevoli, senza reciproca comunicazione e l'uno all'altro intelligibili per la diversità delle lingue, chiamano, con una sola denominazione, il 'barbaro' e per questa denominazione unica pensano anche che si tratti in realtà di un genere solo. Oppure anche come uno che ritenesse di suddividere in due specie il complesso dei numeri solo staccando da tutti gli altri il numero diecimila, quasi distinguesse così l'una specie, e poi, a tutto ciò che resta apponendo un unico nome, sempre in base a questa sua denominazione anche ciò che pensasse a sua volta come tale da ricondursi ad un unico genere diverso e distinto da quell'altro di prima. Distinguerebbe invece meglio, direi, e con maggiore fedeltà alla regola di suddividere secondo le specie e per due, uno che dividesse il numero in pari e dispari, e così il genere umano in maschile e femminile, e separasse invece, opponendoli a tutti gli altri insieme, i Lidi o i Frigi o qualche altro popolo, allorché cadesse nella difficoltà costituita dalla impossibilità di trovare che ciascuno dei due termini che vengono separati, oltre ad essere parte, è insieme anche genere (Platone. *Politico*, 262C9-263A1) [18].*

Così, mediante l'uso della tecnica della diairesi[19], lo Straniero continua la sua disamina sostenendo che non esiste una "stirpe barbara" e una "stirpe greca", ma esiste solo il "genere umano"[20].

Questa riflessione sembra, però, discordare con quanto Platone afferma, per esempio, nella *Repubblica*, ossia che "la stirpe ellenica costituisce in sé una unità etnica e familiare, rispetto alla razza barbara, - a essa - straniera ed estranea"[21], per cui le due stirpi – la cui esistenza è qui, invece, affermata – sono in naturale conflittualità fra loro[22].

A seguito di un esame più attento si può notare, come rileva Piangerelli[23], che tale procedimento diairetico ha una efficacia solo "apparente" poiché basato su un impianto debole dal punto di vista scientifico, quale quello della dicotomia "Greci-barbari". Infatti, se la stirpe greca risulta compatta, poiché definibile culturalmente[24], quella barbarica non ha una unità reale, in quanto per "barbari"



si intendono tutte quelle popolazioni tra loro inevitabilmente disomogenee nei tratti culturali, e accumulabili dal semplice fatto di essere “non greche”. Pertanto, tale dicotomia risulta inefficace soprattutto sul piano ontologico[25].

Tornando quindi agli esempi prima proposti, possiamo convenire che ad essere diversi sono soprattutto i piani di indagine: nel *Politico*, Platone tratta la questione su un piano *antropologico*, per cui tra gli esseri umani non può esserci una sostanziale differenza di “natura”; mentre nella *Repubblica* il piano è *socio-politico*, e quindi le discrepanze tra le due “stirpi” sono da intendersi a proposito di un diverso modello culturale, e quindi la “stirpe greca” è tale perché i popoli sono accumulati da lingua, culti, usanze, valori ed ideali condivisi, che contrastano, invece, con quelli barbarici[26]. Questo passaggio segna un punto dirimente: il conflitto fra Greci e barbari non è più solo una contrapposizione naturale, ma diventa una categoria funzionale al progetto di ordine platonico.

Il discorso antropologico del *Politico* viene così ad inserirsi in un piano etico-politico, dove la differenza culturale è subordinata alla gerarchia della ragione. È in questo scarto che si gioca la tensione del pensiero platonico: l’apertura conoscitiva e la chiusura normativa della *pólis*.

Nella *Repubblica* assistiamo comunque ad una distinzione di tali “stirpi” rispetto alle loro attitudini naturali, in base alle tre parti dell’anima e alle tre classi che compongono la città ideale: l’elemento volitivo, quello razionale e quello desiderativo. Infatti, Platone afferma che i Traci, gli Sciti e i popoli settentrionali sono caratterizzati dall’elemento volitivo, i Greci dall’elemento razionale per la loro sete di sapere, e i Fenici e gli Egizi dall’elemento desiderativo, poiché avidi di denaro[27]. Va precisato, inoltre, che la “natura” così intesa abbraccia altri fattori dirimenti, quali, per esempio, la sfera educativa, quella politica e, più in generale, quella culturale[28].

Pertanto, come nota Berti[29], anche qui tali differenze vanno lette da un punto di vista *antropologico*, tenendo comunque in considerazione la presenza di una velata intenzione da parte del Filosofo di porre la “stirpe greca” su un gradino superiore.

In breve, dunque, la questione “Greci-barbari” non può essere circoscritta a fattori esclusivamente naturali che investono la sfera del genere umano, ma ad un ambito di vedute più ampio, come si è provato a dimostrare. A riprova di ciò, e a testimonianza della multifocalità di vedute del Filosofo, nella *Repubblica* assistiamo ad una ulteriore apertura da parte di Platone verso il mondo barbarico. Nel sesto libro, infatti, Socrate afferma chiaramente che non è da escludere che una costituzione simile a quella ipotizzata per la *Kallipolis* sia presente, o quantomeno sia esistita, in un qualche paese barbarico – a patto che questi propongano un governo di filosofi – conferendo al termine βαρβαρικὴ una chiara accezione positiva, come si può notare nel testo:

Dunque, sia che la forza della necessità abbia costretto i filosofi più elevati a prendersi cura della Città nell’infinito tempo che è trascorso, sia che anche ora accada in qualche luogo barbarico (ἐν τινὶ βαρβαρικῷ τόπῳ) lontano e al di fuori della nostra vista, sia ciò che debba accadere in futuro, noi siamo pronti a difendere col ragionamento questa tesi: che la Città di cui abbiamo detto c’è stata, c’è e ci sarà, quando questa Musa della filosofia diventi signora di essa. Infatti, né è possibile che avvenga, e neppure noi affermiamo cose impossibili; ammettiamo, però, che queste non sono cose facili da realizzare (Platone. Repubblica. VI, 499C6-D7).



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Pertanto, ancora una volta si può riscontrare come in Platone non emerga un giudizio univoco sul rapporto “Greci-barbari”. Infatti, la questione argomentativa abbraccia più prospettive di indagine, che variano in base al contesto, da cui non si può ricavare né un’apertura totale verso la realtà barbarica, né una assoluta svalutazione della stessa. L’alterità, così intesa, è ciò che dunque minaccia e insieme fonda l’ordine; è la misura di ciò che accompagna ogni tentativo di unità.

Platone e lo ξέvoς

Con la figura dello ξέvoς, Platone passa dall’alterità come minaccia all’alterità come occasione: il diverso non è più l’opposto, ma, per un certo verso, il tramite della conoscenza. È in questo passaggio che la riflessione etica si salda alla teoretica.

Tra le più utili al nostro ragionamento spiccano le questioni che ruotano attorno alla città di Magnesia, presentate nelle *Leggi*. Nel libro V si legge che:

*Le relazioni con gli stranieri sono cose al massimo grado sacre [...] Lo straniero, infatti, è solo di compagni e di familiari; perciò, è più di ogni altro degno di misericordia agli uomini e agli dèi. Chi ha potere di vendicarlo lo aiuta con maggior ardore; e più di ogni altro questo potere è posseduto dal demone degli stranieri ospiti, proprio di ciascun popolo, e da un’altra divinità, che, come l’altra, è al seguito di Zeus Ospitale. Con molta vigilanza, a chi abbia un po’ di previdenza anche, sarà possibile compiere il tempo di vita senza avervi peccato di nessun peccato contro l’ospitalità (Platone. *Leggi*. V, 729E1-730A5).*

E continua:

*Bisogna pensare ancora che di tutte le colpe contro gli stranieri e i compatrioti la più grande per ciascun uomo è quella che si commette contro i supplici. Perché il supplice supplicando ha chiamato un dio a testimoniare i suoi voti e diviene questo dio terribile difensore e custode del misero che subisce, cosicché non subirà mai invendicato il male sofferto chi l’ha sofferto (Platone. *Leggi*. V, 730A6-12) [\[30\]](#).*

Tali riflessioni, in accordo alla *communis opinio* contemporanea al Filosofo, dimostrano come l’ospitalità risponda sia ad una logica utilitaristica, perché poggia su un’amicizia che deve essere poi onorata, ma soprattutto su un impianto di tipo religioso, in quanto chi ospita si assicura la protezione degli dèi, liberandosi da possibili ritorsioni divine.

Ma tra i passi per noi più interessanti, dove viene trattata da Platone la figura dello ξέvoς, si annovera quello presente nel libro XII delle *Leggi*, dove l’interlocutore Ateniese, giunto alla conclusione del suo disegno politico della città di Magnesia, a proposito delle norme atte a disciplinare l’ingresso di stranieri in città, dice:



Il frequente mescolarsi dei cittadini di uno stato con quelli di un altro per natura confonde insieme costumi di ogni sorta; stranieri gli uni agli altri non possono non essere occasione di reciproche novità e innovazioni nei rispettivi stati. Ciò porterebbe il danno più grave di tutti agli stati bene organizzati e fondati mediante buone leggi; per gli altri, per la maggioranza degli stati, in quanto in nessun modo ben governati, non v'è alcuna differenza nel mescolarsi, con l'accogliere quelli che sono stranieri a loro, e se si diano al bel tempo essi stessi negli altri stati, quando qualcuno desidererà fare un viaggio all'esterno, quale sia il luogo e il tempo, sia giovane o vecchio (Platone. Leggi, XII, 949E11-950A10).

Il flusso indiscriminato di stranieri, proprio perché rappresentano una fonte di novità, costituisce un rischio per il mantenimento di equilibri interni in città ben governate, come si suppone sia Magnesia. Infatti, questa è stata concepita come una città “autarchica”: economicamente autonoma, poiché sostenuta dalla coltivazione della propria terra, e ostile ai traffici commerciali, veicolo di pericolose novità[31].

Ma è anche inimmaginabile una totale chiusura dal mondo esterno. Infatti, il Filosofo continua sostenendo che:

D'altra parte, non è assolutamente possibile, direi, non accogliere altri e non viaggiare noi altrove, e inoltre ciò apparirebbe selvaggio e scortese allo stesso tempo agli altri uomini, appariremmo usare parole dure, i cosiddetti bandi agli stranieri (ξενηλασίαις), e modi arroganti ed ostili (Platone. Leggi, XII, 950A10-B4).

La questione che appare in questo passo fa riferimento alle cosiddette ξενηλασίαι, ossia i “bandi agli stranieri”, che Platone, mediante l'utilizzo di termini come “selvaggio” e “scortese”, sembra voler tacciare come prodotto di una società arretrata. Ciononostante, la rozzezza di tali provvedimenti non impedisce a Magnesia di stabilire il divieto di uscire dalla città ai cittadini di età inferiore a quaranta anni e per ragioni personali o private, ad eccezione dei viaggi “istituzionali” che, tra le altre cose, hanno il compito di acquisire dall'esterno nozioni sulla buona o sulla cattiva cittadinanza così da poter apportare, se necessario, correzioni alla propria.

Tale funzione è ricoperta dal θεωρός, ovvero l'“esploratore”, l'“osservatore”. Egli, mosso dal desiderio di conoscenza, nella sua indagine non si ferma alla semplice differenza, che, anzi, prova su di sé in quanto egli stesso è straniero in altre città, ma tramite la quale attua il suo compito di indagare l'eterogeneità del genere umano per trarne degli spunti da poter impiegare per il bene della sua comunità[32]. Questo ruolo, come dice Platone, è di vitale importanza, perché:

Uno stato che non abbia esperienza degli uomini, cattivi o buoni, mai potrebbe – appunto vivendo isolato – essere civile sufficientemente e perfetto, né potrà garantire vita sicura alle proprie leggi senza afferrarle con la mente e non solo possederle con l'abitudine (Platone. Leggi, XII, 951B1-6).

Infatti:



Senza questa osservazione e questa ricerca uno stato non rimane mai perfetto, e neppure se in essa, osservazione e ricerca, l'osservazione è condotta male (Platone. Leggi, XII, 951C4-7).

Tra queste righe si scorge una critica all'ideologia dell'identità assoluta, propria di chi crede di detenere una perfezione assoluta che va protetta da qualsiasi contatto con l'alterità. Platone, piuttosto, propugna una identità relazionale, costruita cioè tramite l'apertura alle differenze. Pertanto, una *pólis* per raggiungere un maggior grado di compiutezza non può prescindere dal confronto con l'altro, necessario per perfezionare la propria identità.

Poco oltre, vengono presentate le prescrizioni sull'accesso degli stranieri a Magnesia, che devono essere ispirate da un atteggiamento benevolo nei loro confronti. Vengono allora identificati quattro tipi di straniero[33], verso ciascuno dei quali bisogna tenere un comportamento diverso[34]. Uno di questi è, appunto, il $\theta\epsilon\omega\rho\acute{o}\varsigma$ di un'altra *pólis*, al quale è permesso di visitare le case delle famiglie più ricche per confrontarsi sui costumi e sulle istituzioni della città, così:

Dopo aver insieme a qualcuno di questi insegnato qualcosa, qualcosa imparato, se ne vada – amico che lascia amici – onorato con doni ed onori convenienti (Platone. Leggi, XII, 953D7-10).

Pertanto, continua Platone:

Sulla base di queste leggi bisogna accogliere tutti gli stranieri e le straniere che vengono da altra terra e inviare i propri all'esterno dello stato, rendendo onore a Zeus Ospitale, guardandosi bene dal respingere lo straniero dalla tavola e dai sacrifici, come fanno ora i figli del Nilo, e dall'allontanarlo con ordinanze selvagge (Platone. Leggi, XII, 953D7-E5).

Va comunque precisato che la funzione del $\theta\epsilon\omega\rho\acute{o}\varsigma$ non può essere compresa solo su un piano istituzionale o giuridico. Infatti, in Platone, la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ non indica una semplice osservazione empirica, ma una disposizione epistemica dell'anima[35], orientata verso la verità e capace di distinguere l'opinione dalla conoscenza vera. In questo senso, il $\theta\epsilon\omega\rho\acute{o}\varsigma$ non è soltanto una figura che osserva le leggi e i costumi altrui, ma esso, attraverso il confronto con l'alterità, esercita la propria capacità dialettica. Il movimento verso l'altro diventa così un momento essenziale del processo conoscitivo: è nella distanza, nello scarto rispetto all'ordine noto, che si rende possibile una più autentica comprensione del vero.

Inoltre, la funzione epistemica del $\theta\epsilon\omega\rho\acute{o}\varsigma$ si traduce in una funzione etico-politica[36]. Solo una città capace di confrontarsi con ciò che le è esterno può evitare l'illusione di una perfezione autosufficiente[37]. Il sapere che deriva dall'osservazione dell'altro non ha solo carattere informativo, ma trasformativo: esso consente alla *pólis* di riconsiderare criticamente le proprie leggi e istituzioni,



non limitandosi a possederle per abitudine, ma comprendendole razionalmente. L'alterità diventa così una condizione di vitalità dell'ordine politico, non una minaccia alla sua stabilità.

In conclusione, del nostro ragionamento, ci pare opportuno evidenziare come le riflessioni di Platone sulla figura dello ξένος ci restituiscono quella che può essere definita come "postura filosofica", favorita e alimentata dal θαῦμα, cioè da uno "stupore inquieto" innescato dalla complessità del reale, che spinge il filosofo, ben rappresentato dalla figura del θεωρός, a compiere la sua ricerca[38]. Tale "meraviglia inquieta" altro non è che provocata dall'incontro con figure "aliene" e "misteriose", verso le quali può esserci una forma di sospetto, che però viene soppiantata, per chi è "affamato di sapere", dall'interesse di andare oltre ciò che è noto. Una postura simile favorisce, dunque, l'apertura all'Altro. Non è un caso, infatti, che lo stesso Socrate[39] platonico incarni "l'uomo *atopos*, cioè lo straniero fra gli uomini comuni"[40], come egli stesso viene a definirsi, per esempio, nell'*Apologia*, rivolgendosi ai cittadini ateniesi poiché "straniero (ξένος) all'eloquenza"[41] del tribunale dei suoi accusatori, sottolineando l'estraneità del filosofo rispetto agli uomini comuni[42].

Conclusioni

In definitiva, l'analisi condotta consente di mettere in luce come le figure del βάρβαρος e dello ξένος, oltre ad essere tipi antropologici o sociologici, assumono in Platone una funzione concettuale che ci permette di interrogarci attorno ai limiti e alle possibilità del pensiero stesso.

Se nel caso del barbaro, l'alterità apre alla necessità di superare la contrapposizione tra "noi" e "gli altri" tramite una più ampia e articolata concezione del genere umano; nel caso dello ξένος, lo straniero incarna una certa "tensione conoscitiva" che permette, prima alla città poi al filosofo, di aprirsi a nuovi orizzonti conoscitivi, adempiendo ad un'opera di perfezionamento, che nel caso del filosofo si traduce come la realizzazione del suo compito speculativo.

In questa prospettiva, la riflessione platonica sull'alterità può dialogare fecondamente con alcune acquisizioni della filosofia contemporanea. Teorie del riconoscimento e dell'identità relazionale, come quelle elaborate da Lévinas, Ricoeur o Honneth, hanno mostrato come il rapporto con l'altro non sia un momento secondario, ma una condizione costitutiva della soggettività e della vita etico-politica. Le figure platoniche dello ξένος e del θεωρός possono così essere lette come anticipazioni di una concezione dell'identità non autosufficiente, ma strutturalmente aperta, capace di trasformarsi attraverso il confronto[43].

Entrambe le figure, pertanto, concorrono alla definizione di un'identità non rigida, ma dinamica, e sempre esposta al confronto con ciò che le è alieno. In questo senso, grazie anche al suo carattere multifocale, il pensiero di Platone si configura così come un "luogo" armonico, in cui la pluralità – e, dunque, l'incontro con l'altro – divengono condizione di possibilità del conoscere e dell'abitare comune. È anche in questa dialettica che si radica la portata teoretica e, soprattutto, etica del pensiero platonico: un pensiero che, nel riconoscere, da un certo punto di vista, la fragilità dell'identità, ne fa il principio stesso della sua apertura.



Bibliografia

Dizionari

- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Étymologique De La Langue Grecque. Histoire Des Mots*. Paris: Klincksieck, 1999.

Fonti

- Erodoto e David Asheri (cur.). *Le Storie. Libro VIII. La vittoria di Temistocle*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, 2003.
- Erodoto. *Le Storie. Libro IX. La battaglia di Platea*. Asheri, David, a cura di. Milano: Mondadori, 2006.
- Omero. *Iliade*. Novara: EDIPEM, 1974.
- Platone. *Opere complete. Volume primo. Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*. Bari: Editori Laterza, 1971.
- Platone. *Opere complete. Volume secondo. Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*. Bari: Editori Laterza, 1971.
- Platone. *Opere complete. Volume settimo. Minosse, Leggi, Epinomide*. Bari: Editori Laterza, 1971.
- Platone e Giovanni Reale (cur.). *Repubblica*. Milano: Bompiani, 2019.
- Tucidide. *La Guerra del Peloponneso*. Milano: Rizzoli, 1996.

Studi Critici

- Asheri, David. "Identità greche, identità greca." In Settis, Salvatore. *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 2. II. Una storia greca. Definizione*, 5-26. Torino: Einaudi, 1997.
- Berti, Enrico. "I "barbari" di Platone e di Aristotele". *Filosofia politica*, fasc. 3 (2003): 365–82. doi: 10.1416/10076.
- Casertano, Giovanni. "Greci e barbari in Platone." In *L'Europa e l'altro*, 91-103. Di Iaso, Domenico, a cura di. Foggia: Leone Editrice, 1993
- Cattanei, Elisabetta, Fermani, Arianna, e Migliori, Maurizio, eds. *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.
- Grecchi, Luca. *Gli stranieri nella Grecia classica. Paralleli con il nostro tempo*. Pistoia: Petite Plaisance, 2011.
- Hartog, François. *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*. Torino: Einaudi, 2002.
- Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Joly, Henry. "Platone e la questione degli stranieri.", 29-30. In *La questione degli stranieri. Platone e l'alterità*, 5-81. Joly, Henry, a cura di. Varese: Edizioni, 2010.
- Kamtekar, Rachana. "Distinction Without a Difference? Race and Genos in Plato.", 6. In *Philosophers on race. Critical essays*, 1-13. Ward, J.K., and Lott, T.L., eds. Oxford: Blackwell Publisher, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.



- Lévinas, Emmanuel. *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard, 1982.
- Mauri, Paola, e Migliori, Maurizio. “Un secondo round su “Il pensiero multifocale”. La ripresa teorica della proposta.” In *Il Pensiero Multifocale 2. Una ripresa teorica della proposta*, “Humanitas” 1-2 (2022).
- Migliori, Maurizio. *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. vol. I – Dialettica, metafisica, cosmologia; vol. II – Dall’anima alla prassi etica e politica*, 364-376. Brescia: Morcelliana, 2013.
- Migliori, Maurizio. “Un paradigma ermeneutico per la storia della filosofia antica: l’approccio multifocale.”, 539-567. In Migliori, Maurizio. *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*. Pistoia: Petite Plaisance, 2019.
- Migliori, Maurizio. “Opportunità e utilità di un approccio multifocale.”, 3-38. In *Il Pensiero Multifocale*. “Humanitas” 1-2 (2020).
- Migliori, Maurizio, e Fermani, Arianna. *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*. Brescia: Morcelliana, 2020.
- Moggi, Mauro. “Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco.” In Bettini, Maurizio. *Lo straniero ovvero l’identità culturale a confronto*, 51-76. Roma-Bari: Laterza, 1992.
- Moggi, Mauro. “Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco.” In Moggi, Mauro. *La polis e dintorni*, 277-300. Pisa: Edizioni ETS, 2017.
- Motta, Anna. “Lo straniero nella vita e nei dialoghi di Platone”, 58. In *ὁ ξένος “o tu straniero, ospite sacro”. L’altro tra estraneità e accoglienza: Atti della III edizione del Certamen Classicum Philosophicum*, 51-66. Pelliccio, Francesco, e Pucci, Luca, a cura di. Roma: Aracne Editrice, 2025.
- Piangerelli, Federica. *Straniero*. Pistoia: Petite Plaisance, 2024.
- Piangerelli, Federica. *Alle origini del confronto con l’alterità. I filosofi greci, i barbari, gli stranieri*, 212-216. Prefazione di Arianna Fermani. Padova: Cleup, 2025.
- Piérart, Marcel. *Platon Et La Cité Grecque: Théorie Et Réalité Dans La Constitution Des Lois: Théorie et réalité dans la constitution des Lois*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1974.
- Powell, John Enoch. *A Lexicon to Herodotus*. Hildesheim: Olms, 1938.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Ricoeur, Paul. *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001.

[1] Un’impostazione che si ispira all’“Approccio Multifocale”. Per approfondire i principi di tale approccio si rimanda a Cattanei, Elisabetta (cur), Arianna Fermani (cur.) e Maurizio Migliori (cur.). 2016. *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*. Sant Augustin: Academia Verlag, 2016; Migliori, Maurizio “Un paradigma ermeneutico per la storia della filosofia antica: l’approccio multifocale”, 539-567. In Migliori Maurizio. *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*. Pistoia: Petite Plaisance, 2019; Migliori, “Opportunità e utilità di un approccio multifocale”, 3-38. In *Il Pensiero Multifocale*. “Humanitas” 1-2 (2020); Mauri, Paola (cur.), Maurizio Migliori (cur.) e Ilario Bertolotti (cur.) “Un secondo round su “Il pensiero multifocale”. La ripresa teorica della proposta”. In *Il Pensiero Multifocale 2. Una ripresa teorica della proposta*, “Humanitas” 1-2 (2022); Migliori, Maurizio e Arianna Fermani. *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*. Brescia: Morcelliana, 2020.

[2] Si veda, per esempio, come con la centralità dell’Altro in Levinas, o la dialettica del riconoscimento in Ricoeur e Honneth, il problema del rapporto con la differenza sia divenuto misura dell’etico (Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai sur l’extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961, 39–42; *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard, 1982, 89–94. Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, 3–8; *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001, 28–31. Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, 110–115; *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. Joel Anderson. Cambridge: Polity Press, 1995, 106–110).

[3] Si veda Powell, Jerome Hayden. *A Lexicon to Herodotus*. Hildesheim: Olms, 1938.

[4] Si veda Erodoto. *Storie*, VIII, 143.



- [5] Erodoto. VIII, 144. Traduzione di Augusto Fraschetti, in Erodoto. *Le Storie. Libro VIII. La vittoria di Temistocle*. Asheri, David (cur.). Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, 2003.
- [6] Hartog, François. *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, 129. Torino: Einaudi, 2002.
- [7] Per Asheri questo è, infatti, il “più antico tentativo di autodefinizione etnico-culturale ellenica” (Erodoto, 2003, 361).
- [8] Omero. *Iliade*, II, 867. Anche Tucidide, ne *La Guerra del Peloponneso*, sembra conferma che non ci fosse alcun intento discriminatorio in Omero, in quanto i Greci non erano ancora riuniti sotto un unico nome (Tucidide. I, 3, 3).
- [9] Traducibile, tra gli altri, con “barbaro”, è lo straniero che abita fuori dai confini greci. Moggi, per questa sua duplice estraneità, sia su un piano politico che culturale, lo definisce “straniero due volte” [si veda Moggi, Mario. “Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco.”, 51-76. In *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*. Bettini, Maurizio (cur.). Roma-Bari: Laterza, 1992].
- [10] Si veda Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Étymologique De La Langue Grecque. Histoire Des Mots*, 164. Paris: Klincksieck, 1999.
- [11] Il principale veicolo ideologico di tale accezione è la tragedia greca del V sec.
- [12] Si veda Platone. *Sofista*, 216A-C.
- [13] Un chiaro riferimento si ha in Erodoto. VIII, 40.
- [14] Erodoto. IX, 6.
- [15] Moggi, Maurizio. “Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco.”, 278. In Moggi, Maurizio. *La polis e dintorni*, 277-300. Pisa: Edizioni ETS, 2017.
- [16] Tucidide, infatti, fa risalire la principale ragione dello scoppio della guerra alla potenza conseguita da Atene e all'apprensione di Sparta per questo (Tucidide. I, 23 ss.).
- [17] Troviamo un esempio evidente in *Leggi*, I, 637C-642C, dove l'Ateniese, Clinias e Megillo dialogano sul valore di osservare le leggi degli altri popoli per comprendere meglio la propria città e le proprie istituzioni. Qui Platone mostra un atteggiamento comparativo e aperto: invita, infatti, a valutare anche le norme di Creta, Sparta e perfino dei popoli stranieri, non solo per condannarle ma per comprenderle come “altri modelli” di ordinamento politico.
- [18] Traduzione di Attilio Zadro in Platone. *Opere complete. Volume secondo. Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*. Bari: Editori Laterza, 1971.
- [19] Per il cui approfondimento si rimanda a Migliori, Maurizio. *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. vol. I – Dialettica, metafisica, cosmologia; vol. II – Dall'anima alla prassi etica e politica*, 364-376. Brescia: Morcelliana, 2013.
- [20] Platone. *Politico*, 263C6.
- [21] Platone e Giovanni Reale (cur.) *Repubblica*, V, 470C1-3. Le traduzioni dei passi della *Repubblica* sono di Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2019.
- [22] Platone. V, 470C5-8.
- [23] Piangerelli, Federica. *Alle origini del confronto con l'alterità. I filosofi greci, i barbari, gli stranieri*, 212-216. Prefazione di Arianna Fermani. Padova: Cleup, 2025.
- [24] Ci si riferisce al concetto del τὸ Ἑλληνικὸν presentato nel paragrafo precedente, a cui Platone fa riferimento in maniera implicita.
- [25] L'errore di tale diairesi non consiste, infatti, nella sua evidente asimmetria – cioè, nel fatto che la categoria dei Greci è più ridotta rispetto a quella dei barbari – ma nella sua inconsistenza ontologica, particolarmente manifesta nei barbari. A riguardo, Grecchi afferma che, affinché sia corretto il metodo dialettico proposto, bisogna “dividere il genere in due parti di dimensione equivalenti. Con riferimento al genere che ci interessa, ossia al genere umano, Platone chiarisce che sarebbe un errore, volendo dividerlo in due, distinguere la stirpe greca da una parte e tutte le altre stirpi (barbare) dall'altra. Sarebbe come, volendo dividere in due il genere dei numeri, se si separasse il numero diecimila da tutti gli altri numeri” (Grecchi, Luca. *Gli stranieri nella Grecia classica. Paralleli con il nostro tempo*, 110. Pistoia: Petite Plaisance, 2011). Pertanto, aggiunge Piangerelli confrontandosi con Platone nel *Politico*, 262D-E, “la diairesi è corretta soprattutto se divide secondo le Idee, cioè se coglie e indaga correttamente le varie scanalature del reale. Per questo, possiamo ribadire che la distinzione “Greci-barbari” risulta inefficace non per ragioni di “ampiezza”, ma perché ai due poli individuati non corrisponde un'unica Idea” (Piangerelli, 2025, 214-215).
- [26] Piangerelli, Federica. *Straniero*, 89. Pistoia: Petite Plaisance, 2024.
- [27] Platone. IV, 435D-E. Casertano, commentando questo ragionamento, lo derubrica a “poco più di semplici osservazioni” [Casertano, Giovanni. “Greci e barbari in Platone.”, 100. In *L'Europa e l'altro*, 91-103. Atti del Convegno. Di Iaso, Domenico (cur.). Foggia: Leone Editrice, 1993].
- [28] Kamtekar, Rachana. “Distinction Without a Difference? Race and Genos in Plato.”, 6. In *Philosophers on race. Critical essays*, 1-13. Ward, Julie K. and Tommy .L. Lott. (eds.). Oxford: Blackwell Publisher, 2002; e Joly, Hubert “Platone e la questione degli stranieri.”, 29-30. In *La questione degli stranieri. Platone e l'alterità*, 5-81. Joly, Hubert (cur.). Varese: Edizioni, 2010.
- [29] Berti, Enrico. “I “barbari” di Platone e di Aristotele”, 371. *Filosofia politica*, fasc. 3 (2003): 365–82.
- [30] Le traduzioni delle *Leggi* sono di Alessandro Zadro in Platone. *Opere complete. Volume settimo. Minosse, Leggi, Epinomide*. Bari: Editori Laterza, 1971.



[31] Platone *Leggi*. V, 742C-743C.

[32] Su questa funzione conoscitiva mediata da figure e dispositivi non riconducibili al solo *logos* dimostrativo, si vedano Brisson, Luc e Gerard Naddaf. *Plato the Myth Maker*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, 7-18, dove il mito platonico è interpretato come uno strumento filosofico dotato di una funzione cognitiva e pedagogica, complementare al discorso argomentativo. In questo senso, anche la figura dello ξένος può essere intesa come parte di quella pluralità di registri attraverso cui Platone rende pensabile ciò che eccede una formulazione puramente tecnica o apodittica.

[33] Per un approfondimento sulle quattro tipologie di straniero in città si veda Piérart, Marcel. *Platon Et La Cité Grecque: Theorie Et Realite Dans La Constitution Des Lois: Théorie et réalité dans la constitution des Lois*, 214-215. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1974.

[34] Platone. *Leggi*. XII, 952D9-E5.

[35] Si veda Platone. *Repubblica*, VI, 484B-487A; VII, 514A-517C, dove la θεωρία è strettamente connessa alla capacità dell'anima di rivolgersi dall'opinione (δόξα) all'essere (οὐσία). Sul significato epistemologico della θεωρία in Platone si veda, inoltre, Notomi, Noburu. *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*, 15-38. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

[36] Platone. V, 473C14-E; VI, 499B-D.

[37] Platone. *Leggi*, XII, 951B-952D.

[38] Come ricordato dallo stesso Platone in *Teeteto*, 155D.

[39] Considerato da Platone come l'archetipo del filosofo (Platone. *Fedone*, 63E-69E; 84E-85B; 115B-118A).

[40] Motta, Anna "Lo straniero nella vita e nei dialoghi di Platone", 58. In *ὁ ξένος "o tu straniero, ospite sacro". L'altro tra estraneità e accoglienza: Atti della III edizione del Certamen Classicum Philosophicum*, 51-66. Pelliccio, Francesci e Luca Pucci (cur.). Roma: Aracne Editrice, 2025. Nel contributo citato, l'autrice si è occupata di dimostrare, tra le altre cose, come l'*atopia* (stranezza) nei dialoghi platonici assuma i connotati della *xenia*.

[41] Platone. *Apologia di Socrate*, 17D.

[42] Tale impostazione ci permette di cogliere una linea di continuità tra i dialoghi medi e quelli tardi. Se nella *Repubblica* il filosofo è definito come colui che, attraverso la dialettica, è capace di rivolgere lo sguardo dall'opinione all'essere, nel *Sofista* la figura dello ξένος di Elea incarna una analoga postura conoscitiva: proprio in quanto "estraneo", egli è in grado di smascherare false unità e di operare distinzioni autentiche. In questa prospettiva, lo straniero non è soltanto un personaggio dialogico, ma una figura epistemica, necessaria affinché il pensiero possa esercitare pienamente la propria funzione critica (si vedano, infatti: Platone. *Sofista*, 216A-218B; 253D-259D; e Notomi, 1999, 89-112).

[43] Per una lettura contemporanea dell'identità come strutturalmente relazionale, si vedano i già citati Lévinas, 1961; Ricoeur, 1990; Honneth, 1995.