



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

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

SECONDA PARTE DELLA RIVISTA



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

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

Sezione degli invited paper (no peer review)



È finito l'Occidente?

Primi vagiti della “nuova postmodernità”

Invited paper 1



Francesco Postorino, ricercatore indipendente

E-mail: francescopost@hotmail.it

doi: 10.14672/VDS20256IP21

(<https://levocidisophia.it/2025/11/04/e-finito-l-occidente/>)

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256IP21>)

<i>Revisited editorial abstract (en) [Title: Is the West Over? The First Cries of the ‘New Postmodernity’]</i>	<i>Abstract redazionale rivisitato (it)</i>
This work examines the long trajectory through which Western civilization has interpreted the tension between Being and Becoming, reconstructing the genealogy of the two “spaces” introduced by Plato and remaining operative up to the collapse of modernity. The premise consists in identifying how, from ancient philosophy to the postmodern era, our cultural history has progressively witnessed the erosion of Being in favor of an increasingly invasive Becoming, culminating in the rise of a new epochal scenario in which the all-flowing (πάντα ῥεῖ) becomes an undisciplined and totalizing force. The methodology adopted is historical-speculative in nature: through a diachronic path, the work intersects philosophy, sociology, psychology, and cultural analysis to show how the dialectic between stability and change has been reinterpreted at various moments of the Western tradition. It ultimately outlines a map of the transformations of the Self and the Other in modernity, postmodernity, and the contemporary “new postmodernity.” The innovative contribution lies in identifying the threshold-event represented by the 2020 pandemic, interpreted as a point of no return that dissolves the last symbolic and relational residues that had survived within postmodernity. For the first time, Becoming no longer appears as a dialectical rhythm nor as a destabilizing but still containable force; instead, it emerges as an absolute flow that annihilates both the ancient “second space” of Being and the first	Il presente lavoro analizza il lungo percorso attraverso il quale la civiltà occidentale ha interpretato la tensione tra Essere e Divenire, ricostruendo la genealogia dei due “spazi” introdotti da Platone e rimasti operativi fino al crollo della modernità. La premessa consiste nell’individuare come, dalla filosofia antica al postmoderno, la nostra storia culturale abbia progressivamente assistito allo smottamento dell’Essere a favore di un Divenire sempre più invasivo, culminato nell’emergere di un nuovo scenario epocale in cui il tutto-scorrere (πάντα ῥεῖ) diviene potenza indisciplinata e totalizzante. La metodologia adottata è di tipo storico-speculativo: attraverso un percorso diacronico, il lavoro incrocia filosofia, sociologia, psicologia e analisi culturale per mostrare come la dialettica tra stabilità e mutamento sia stata reinterpretata nei vari momenti della vicenda occidentale, fino a tracciare una mappa delle trasformazioni dell’Io e dell’Altro nella modernità, postmodernità e nella contemporanea “nuova postmodernità”. L’innovazione del contributo risiede nell’individuazione dell’evento-soglia rappresentato dalla pandemia del 2020, interpretata come punto di non ritorno che dissolve gli ultimi residui simbolici e relazionali sopravvissuti nel postmoderno. Per la prima volta, il Divenire non si configura più come ritmo dialettico o come forza destabilizzante ma inscrivibile, bensì come scorrere assoluto che annienta sia l’antico “secondo spazio” dell’Essere sia il primo spazio del mutamento



Heraclitean space of change. What follows is an unprecedented context in which the Self, deprived of the Other that once grounded it, loses ontological consistency and drifts toward a condition of “no one,” immersed in a formless anxiety without antibodies. The conclusions show that the new postmodernity marks the sunset of the cultural presuppositions that, for centuries, enabled the West to generate historical, political, and symbolic re-actions to the world’s chaos. The disappearance of bonds, of the search for meaning, and of reference to the Other dissolves the very possibility of stability, project, and resistance. Contemporary πάντα ρεῖ no longer leaves spaces of suspension nor ontological footholds: in their place stands a horizon dominated by the formless, where action flows without re-action and the Self loses its unity within change. The work thus offers an original interpretive key for understanding the anthropological and symbolic crisis of the West in its passage beyond postmodernity.	eracliteo. Ne deriva un contesto inedito in cui l’Io, privo dell’alterità che lo fondava, perde consistenza ontologica e scivola verso una condizione di “nessuno”, immerso in un’informe angoscia senza anticorpi. Le conclusioni mostrano che la nuova postmodernità segna il tramonto dei presupposti culturali che per secoli hanno permesso all’Occidente di generare re-azioni storiche, politiche e simboliche al caos del mondo. La scomparsa del legame, della ricerca di senso e del riferimento all’Altro Uomo dissolve la possibilità stessa di stabilità, progetto e resistenza. Il πάντα ρεῖ contemporaneo non lascia più spazi di sospensione né appigli ontologici: al loro posto resta un orizzonte dominato dall’informe, dove l’azione scorre senza re-azione e l’Io perde la sua unità nel mutamento. Il lavoro propone così una chiave interpretativa originale per comprendere la crisi antropologica e simbolica dell’Occidente nel passaggio oltre il postmoderno.
Keywords: new postmodernity, Becoming, Being, West, I, Other	Keyword: Nuova postmodernità, Divenire, Essere, Occidente, Io e Altro

<i>Original Abstract (en)</i>	<i>Original Abstract (it)</i>
In this essay I asked myself whether the West continues to exist. My idea is that today the powerful acceleration of Becoming has destroyed every ontological trace, every <i>a priori</i> or point of reference that until a few years ago kept our civilization alive, for better or for worse. In this new era, which I have called the new postmodernity, for the first time everything flows, everything is chaos, and the nihilistic man of the last century becomes a man-of all-anguish.	In questo saggio mi sono chiesto se l’Occidente continui a esistere. La mia idea è che oggi la potente accelerazione del Divenire ha distrutto ogni traccia ontologica, ogni <i>a priori</i> o punto di riferimento che fino a pochi anni fa tenevano in vita, nel bene e nel male, la nostra civiltà. In questa nuova epoca, che ho chiamato “nuova postmodernità”, per la prima volta tutto scorre, tutto è caos, e l’uomo nichilista del secolo scorso diviene “uomo-tutto-angoscia”.

Dagli spazi al πάντα ρεῖ

La nostra civiltà, per più di duemila anni, si è riconosciuta nella tensione problematica tra l’Essere e il Divenire, tra l’Eterno e “ciò che è inquieto, che scorre”^[1]. Il Divenire, però, ha causato non pochi disagi fin dai primi passi.

Nel frammento di Anassimandro, per esempio, si enuncia l’Infinito da cui nascono e a cui tornano le cose, le quali durante il loro viaggio nella terra è come se tradissero l’origine, e già in questa prima occasione si può notare un fastidio nei confronti di ciò che scorre. Parmenide, com’è noto, abbraccia solo l’Essere inteso come Uno, immobile e necessario, e parimenti nega ad oltranza il Divenire; nello



specifico, nega la possibilità che il nulla possa acquistare il diritto di Essere, dato che è impossibile per il *non-essere* intrufolarsi nel sentiero del Giorno[2]. Per Eraclito, invece, il Divenire è il principio assoluto, il fulmine che governa il tutto[3]; ma sarebbe un errore allontanare Eraclito dagli altri due pensatori, perché anche lui cerca l'Immutabile o l'Uno, solo che nel suo caso l'Essere si chiama Divenire in quanto la "è" si nutre di puntuali e dialettici cambiamenti.

Il punto è delicato e importante rispetto ai nostri propositi: lo scorrere, in Eraclito, ha un ritmo dialettico (pace e guerra, amore e odio, caldo e freddo) che non potrebbe mai rompere il suo essere e disperdersi. Il fiume che scorre, in fondo, resta sempre lo stesso[4]. In una battuta si può dire che qui il Divenire non *diviene*, ma *è*.

Più tardi proverà a mettere ordine Platone, il quale ereditando le suggestioni speculative di chi l'ha preceduto, riconoscerà ufficialmente i due spazi[5] che guideranno l'Occidente fino alla seconda metà dell'Ottocento. Nel "primo spazio" risiede il Divenire; nel "secondo spazio" l'Essere. Il primo è legato ai processi del cambiamento, alla terra, a ciò che scorre e appare; il secondo, al contrario, è il luogo metafisico in cui dimora il *Grande Altro*.

Il *Grande Altro* è quel Dio che sul piano storico e culturale si è declinato in vari modi nel corso dei secoli: il sovrasensibile platonico, l'Atto puro di Aristotele, l'Uno di Plotino, il Dio cristiano in epoca medioevale, il noumeno kantiano in epoca moderna ecc. I diversi significati del Grande Altro simboleggiano, pertanto, la voce e la sensibilità dello spirito del tempo (*Zeitgeist*), quale fattore che condiziona la nascita, il consolidamento, la revisione o l'espulsione degli inquilini del secondo spazio.

Il vento del Divenire ha sempre soffiato con intensità dentro le mura dell'Immutabile, rivelandosi vera spina nel fianco per gli inquilini del secondo spazio, ma non tanto forte da risucchiare l'intero edificio. Persino tra Seicento e Settecento, in piena secolarizzazione, si credeva che le continue conquiste, frutto della *raison*, avrebbero tenuto a bada le oscurità del Divenire, perché futuro significava progresso con un'accezione metafisica. E così, per molti secoli, la vecchia separazione platonica è rimasta intatta. L'Occidente non ha perso l'entusiasmo verso i suoni della "è"[6], nonostante il ruggito del Divenire[7].

Nell'Ottocento cambia tutto. Nei primi due decenni, sul versante filosofico, si può assistere al passaggio fondamentale da Kant a Hegel: l'adesione kantiana a un secondo spazio situato al di sopra dell'immanenza cede alla prospettiva hegeliana, secondo cui la Verità riflette il movimento processuale e dialettico della Storia, nel senso che dimora qui sotto, nella terra, in un luogo che poi non è altro che la casa del Divenire. In breve, Hegel approfondisce con ritmo concettuale le intuizioni di Eraclito affermando l'identità speculativa tra finito e Infinito. Il secondo spazio ha le ore contate!

Intanto, alla vigilia della Rivoluzione di Luglio del 1830, Goethe dichiara con linguaggio profetico che l'Ottocento non è un secolo come quelli precedenti, ma un nuovo inizio radicale[8]. Di lì a poco si verifica una frattura rivoluzionaria che colpisce le nostre fondamenta. Con l'irruzione della macchina, il ruolo dominante dell'industria, la nascita della classe operaia e il processo di "reificazione", il trionfo della città sulla campagna e la velocizzazione del ritmo della vita, l'uomo occidentale non sarà più lo stesso. Investito da una brutta febbre e dai primi rumori del disincanto, perde pian piano la fede e si sente alienato, sfiduciato, sempre più solo. In un attimo sprofonda nei labirinti del "sottosuolo"[9] e, nel 1882, giunge la sentenza di Nietzsche: "Dio è morto", pronta a fotografare con lucidità e spietatezza il crollo dell'edificio che fino a quel momento ha protetto l'Essere.



La fine del secondo spazio ha innescato un fisiologico disorientamento. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento nasce la psicoanalisi con Freud: un tentativo di proteggere e sollecitare la nuova domanda che bussa nel cuore dell'"uomo-frattura", la quale non potrà più ricevere una Risposta conficcata nello spazio dell'Essere. D'ora in poi ci sarà soltanto la casa del Divenire, il cui terremoto toccherà i vari settori della vita: la letteratura, l'arte, il pensiero, l'economia e il lavoro, la società, la scienza, la politica e il rapporto tra le varie nazioni.

Spengler, dal canto suo, rincara la dose nel suo *Il tramonto dell'Occidente* del 1917, esclamando che non esistono Verità eterne e universali^[10], e poco più tardi la meccanica quantistica introdurrà un nuovo concetto di realtà^[11] in risposta a quel determinismo ancora celebrato da Einstein al grido: "Dio non gioca a dadi".

A dire il vero, se Dio non gioca a dadi, neppure l'uomo della prima metà del Novecento amava molto il rischio, il caso, e soprattutto cercava in tutti i modi di frenare un Divenire che nel frattempo aumentava le sue pretese. L'incertezza degli orfani di Dio non veniva soltanto curata in analisi, perché la società stessa replicava al nuovo disagio continuando a coltivare i processi di razionalizzazione, di auto-controllo e di calcolo in modo da raggiungere una perfetta equazione tra mezzi e fini, con l'obiettivo di schiacciare ogni margine di rischio, ogni presunto errore o dubbio. Infatti, le prime generazioni reduci della morte di Dio preferivano rinchiudersi in ciò che Weber chiama la "gabbia d'acciaio", anziché cadere nelle grinfie del Divenire. L'esempio emblematico è dato nell'economia e nel lavoro: il cinismo del capitale si è sviluppato attraverso il fordismo e le catene di montaggio. Per almeno trent'anni questo sistema ha posto costanti barriere a ciò che scorre.

Bisogna insistere su un punto: la morte di Dio, nel Novecento, non ha causato la fine di ogni re-azione dinanzi alla cavalcata del Divenire. Oltre alla burocratizzazione sociale prima richiamata, occorre notare che la sconfitta del secondo spazio non ha coinciso con il tramonto dell'Altro *tout court*; anzi, il filone neo-ebraico guidato da Rosenzweig, Buber e Lévinas e pensatori legati in vario modo alla concezione personalistica e spirituale dell'uomo (tra cui Scheler, Mounier, Berdjaev, Guardini, Ricoeur, Marcel, Calogero e Capitini) hanno dedicato una fervida attenzione al volto, al tu, all'altro orizzontale.

La morte di Dio, inoltre, non ha impedito che si formassero surrogati o sembianze di Dio. Altrimenti non si spiega il successo delle meta-narrazioni (illuminismo, marxismo e idealismo), le quali non rappresentavano una mera finzione o un cadavere, ma residui attivi di fede, ideali o *a priori* che sfidavano il Divenire.

Il problema è che questi surrogati hanno chiesto asilo al nemico, ovvero all'unico spazio rimasto, quello vincente. Ciò che non può scorrere (la meta-narrazione) ha dichiarato residenza nei territori governati da ciò che scorre. La contraddizione prima o poi sarebbe esplosa. Ed è per questo che il Divenire, non accettando che qualcosa potesse minacciarlo dal di dentro, dopo aver inghiottito il secondo spazio ha altresì annullato queste fragili rocce chiudendo la modernità nella seconda metà del secolo e avviando, come suggerisce Jean-François Lyotard, la "postmodernità".

La postmodernità è il periodo in cui crollano molte certezze ancora presenti nella prima metà del Novecento. Fra i primi a capirlo vi è Alan Watts, il quale saluta con entusiasmo la fine progressiva di ogni Fondamento (*Grund*) perché, a suo parere, consentirebbe all'uomo occidentale di scoprire che la vita è un torrente che scorre e non serve a niente, anzi è dannoso provare ad afferrarla^[12]; altri intellettuali, sulla scia di Nietzsche, gioiscono dello scioglimento di ogni impulso metafisico e in particolare di una razionalità moderna interpretata come gioco di tirannia a scapito della più intima



libertà dell'uomo. Contro questa deriva postmoderna del pensiero, Jürgen Habermas intorno agli anni '80 rilancia il progetto della modernità: il bisogno di recuperare la ragione critica e illuminista in difesa di ideali e valori universali[13]. Resta indubbio, però, che il crollo della modernità getta l'uomo in una crisi profonda.

La crisi del calore narrativo, della trasmissione dei saperi e di una tenuta stabile nella vita di tutti i giorni, ravvisata in largo anticipo da Walter Benjamin, avviene più o meno in concomitanza con la fine del fordismo, il quale a seguito dello shock petrolifero del '73 cede a quel modello di funzionamento economico che David Harvey chiama "accumulazione flessibile": una novità fondamentale segnata da una forte accelerazione dei processi produttivi che spinge verso la "fuggevolezza", l'"effimero" e la "caducità" di tutto[14]. Irrompe così la cultura dell'"usa e getta", del consumo immediato di ogni cosa, dal *fast food* alla *fast fashion*.

Sempre nella seconda metà del secolo, si può notare che il *Ge-Stell* o comunque le raffinatezze tecnologiche conducono al superamento della *polis* e al trionfo della metropoli. Las Vegas, infatti, è il simbolo della nuova era! Maurizio Ferraris, a tal proposito, sostiene che in questi luoghi "fittizi" non vi è neppure il vago ricordo dell'"Essere", dell'"origine" o della "natura"[15].

Tra gli anni Cinquanta e Sessanta, dice Ulrich Beck, le persone continuavano a porsi obiettivi nitidi e concreti; mentre a partire dagli anni '80, in quella che il sociologo tedesco chiama l'imminente "società del rischio" o il preludio a una "seconda modernità", ci si perde in mille insicurezze e in domande fin troppo astratte che ruotano attorno al bisogno di auto-realizzazione e alla ricerca di un nuovo legame "nella famiglia, nel lavoro e nella politica"[16]. Ed è il periodo in cui, tuona Jean Baudrillard, sia il reale che il razionale sono alla frutta, sale in cattedra la "simulazione" e i legami sono esposti a "un'implosione irreversibile in profondità"[17].

Al di là delle divergenze, terminologiche o contenutistiche, questi interpreti hanno colto il punto di fondo della postmodernità: la progressiva distruzione di ciò che è stabile o durevole. Tuttavia, "progressiva distruzione" vuol dire che non tutto è stato distrutto. Non nel periodo che va dagli anni '70 al 2020.

La precarietà esistenziale, sociale e politica, più volte ripresa da Bauman[18], non ha sostituito ogni punto di riferimento, ogni *a priori*. Insomma, pochi capisaldi erano rimasti in piedi. Non più solidi come un tempo, ma ancora vivi e intenzionati per quanto possibile a prolungare la biografia dell'Occidente. Mi riferisco, in particolare, a tre elementi: la ricerca di senso, la cornice simbolica e il legame con l'"Altro Uomo".

La ricerca di senso, inquadrata in un contesto imperniato sul dominio del Divenire, insisteva a rivelarsi quel cammino verso un punto che non può scorrere: il senso. Un cammino insidioso che è stato percorso con un apparato simbolico forse più vulnerabile rispetto agli strumenti impiegati dalle precedenti generazioni, ma sempre pronto a resistere ai colpi inferti da ciò che scorre.

Un cammino che può essere intrapreso solo dall'Io, cioè da colui che esiste grazie alla presenza velata dell'Altro, come vedremo nel secondo paragrafo. Durante la stagione della postmodernità, dopo la morte del Grande Altro e la perdita dei surrogati, è rimasto soltanto l'"Altro Uomo", soltanto un Io debole e precario, soltanto occhi fuggevoli che si scrutavano a vicenda nel timore che una lunga storia stesse volgendo al termine.



Ecco, fino a pochi anni fa, resisteva il legame tra volti mutevoli, precari e fluidi[19] che non esitavano a sfiorarsi e proteggersi nel pieno della tempesta. Sguardi che con mille difficoltà inseguivano il senso continuando a dare priorità al corpo e non al *touch screen*.

Il senso non può scorrere: è. Certo, ha assunto abiti e significati diversi nelle varie epoche, ma il suo intrinseco non è sdruciolevole o flessibile. Dal Novecento in poi non ha più abitato il secondo spazio, eppure nonostante i feroci attacchi del Divenire ha ricevuto gocce di protezione persino dai *millennials*, coloro che hanno attraversato la trasformazione dall'analogico al digitale. Gli ultimi, credo, che fra crescenti distrazioni e nuove nevrosi non hanno voltato le spalle completamente al senso.

I tre residui, appena accennati, hanno rappresentato l'ultimo appiglio dell'uomo occidentale, l'ultima ed estrema difesa contro ciò che scorre. Parlo al passato perché sono stati spazzati via nel momento in cui il Divenire ha ritenuto opportuno finire il gioco. L'evento-soglia è il *Covid*!

Durante la pandemia del 2020, il Divenire ha rimosso le ultime coordinate simboliche e strappato ogni ostacolo alla sua potenza. In questa nuova fase, che ho chiamato la "nuova postmodernità"[20], tutto scorre.

Dopo aver raggiunto la sua massima potenza e drammatica coerenza, il Divenire si è ora trasformato in uno scorrere indisciplinato (*πάντα ῥεῖ*), il cui tratto radicalmente insensato non sarebbe piaciuto a Eraclito, anche se forse era stato intuito in tempi non sospetti da Cratilo[21]. Se tutto scorre, non può esserci una ricerca di senso, perché la è viene travolta da onde inedite. Ricerca di senso che può avvenire solo nel *tempo*, il quale non va identificato con il Divenire[22].

Il tempo è "di più" dello scorrere. Si tratta di una voce sottile e rassicurante che in modo misterioso entra e dirige i respiri dell'Io e il legame tra me e Altro. Ma oggi il tutto scorre impedisce al tempo di essere, durare, dilatarsi, fermarsi e ricominciare o scoprirsi *Kairos*. Nel 2025 non c'è più tempo per me stesso, gli affetti, gli amici, o per esercitare la memoria (gestita ormai da un algoritmo che scorre). Il "di più" si riduce a momento sequestrato da un padrone impersonale: *πάντα ῥεῖ*.

Non può esserci, inoltre, alcuna forma di progettualità o stabilità minimale e, se tutto scorre, non può manifestarsi il legame tra l'Io e l'"Altro Uomo". Sì, vi sono rapporti di vario genere tra due enti che scorrono, ma niente di più. Il legame necessita di un respiro terzo che negli ultimi due secoli si è fatto talmente affannoso che adesso, e solo adesso, si è spento. Il legame, e non il rapporto, pone un freno al totalmente ignoto. Se tutto scorre, non vi sono neppure le condizioni per poter esprimere quella domanda astratta che a detta di Beck alimenta il postmoderno, e dunque ci stuzzicava fino a poco tempo fa.

Con l'ingresso del *πάντα ῥεῖ* si è spezzato il vecchio equilibrio fra le potenze mondiali introdotto all'indomani del dopoguerra; piccoli e grandi orrori scorrono senza *anti-corpi*; il modo di produzione capitalistico, adeguandosi alla nuova e ultima sferzata del Divenire, diviene un'azione/più che si accende e si spegne con un *clic*, in un giuoco iper-consumistico che scorre in assenza di re-azioni.

L'azione è catturata fin dalla prima ora dallo scorrere, ma la re-azione è figlia di un sentimento che sta nel discontinuo, nel riposo dai rumori della contingenza, in un luogo non violentato dal *qui e ora*, ed è grazie a questo *prima* (ricco di richiami e suoni di altrove) che è possibile sperimentare una re-azione a ciò che accade. Quando parlo di re-azione intendo anzitutto la risposta sistematica a una



grande crisi che investe un determinato periodo storico. L'Occidente, nel bene e nel male, l'ha sempre fornita.

Nella metà del secolo scorso, ad esempio, non è mancata una re-azione istituzionale, giuridica e culturale contro la barbarie nazi-fascista e sotto l'insegna del "mai più": un preliminare che sfida i tentacoli del Divenire. Oggi è diverso. Nonostante si cerchi di tamponare gli effetti che scaturiscono dal fatto/più (come nel caso del Covid o in merito agli orrori recenti di Gaza), manca la re-azione perché quest'ultima, insieme a tutto il resto, viene rimossa dal πάντα ρεῖ.

L'"uomo-frattura" o nichilista, emerso a cavallo tra Otto e Novecento, oggi diviene "uomo-tutto-angoscia". Lo mostra bene *Adolescence* (serie britannica uscita nel 2025 su Netflix), dove il padre di un ragazzino di tredici anni accusato di omicidio è avvolto da una calma terribile, non trova alcuna risposta dentro o fuori di sé, nessun appiglio che possa permettergli di fronteggiare l'insopportabile che un giorno ha bussato alla sua porta. Il tutto scorre scivola nella lingua trattenuta dell'uomo.

Il πάντα ρεῖ annuncia il tramonto dei presupposti di ogni resistenza, nonché la cancellazione di ogni traccia ontologica, ma, se tutto scorre, se tutto è sfilacciato, si dilegua anche la casa che consentiva al Divenire di essere. Termina persino la "certezza", paventata da Bauman, che tutto sia ormai incerto. Il tutto scorre, infatti, non ammette più nessun virgolettato che sappia di *a priori*, nessuna pausa o discontinuità dinanzi agli uragani che scorrono in pieno caos.

Il credere che oggi tutto scorra non fa in tempo a istituirsi come atto paradossale di fede che viene puntualmente tolto da un fiume impazzito. Un fiume che non è più lo stesso! Un fiume che ha frantumato anche il primo spazio e ci ha gettati in un'epoca priva di luoghi e manovrata in modo caotico dal πάντα ρεῖ. Caduti i due spazi, e scomparsi tutti i riferimenti ideali e simbolici, resta l'urlo angosciante dell'*informe*.

Siamo all'inizio della nuova postmodernità, e ciò significa che la persona di oggi eredita moltissimi aspetti del postmoderno. È inevitabile! Si pensi ai primi umanisti del Quattrocento, i quali nuotavano nella stessa atmosfera dell'ultimo Medioevo, ma questo non ha impedito loro di ritrovarsi in un nuovo contesto epocale.

Durante il lungo viaggio intrapreso dal Divenire a scapito dell'Essere e dei suoi surrogati[23], l'Io non ha indossato le vesti dell'arbitro o dell'osservatore imparziale. Al contrario, ha mostrato entusiasmo e spinte verso il secondo luogo, e in seguito ha provato comunque a resistere al Divenire, almeno fino agli ultimi battiti del postmoderno. E ora? Che ne è dell'Io nella nuova postmodernità?

L'Io nel πάντα ρεῖ

Kant ritiene che il bambino, intorno al primo anno di vita, riesca a dire "Io". In questo modo può pensare sé stesso e diventare persona, ovvero un essere diverso "per rango e dignità" da ogni singola cosa[24]. Durante la prima modernità, grazie soprattutto a figure quali Cartesio e lo stesso Kant, l'Io rappresenta in effetti la sintesi più profonda, la sostanza pensante o il centro trascendentale dell'uomo, quell'intrinseco che lo scorrere non può scalfire.

Nel Novecento arrivano critiche a cascata contro l'interpretazione razionalistica dell'Io ad opera di un certo indirizzo filosofico e della psicoanalisi, secondo cui l'Io è a disagio a casa propria e dunque



andrebbe archiviata l'idea di un Io unico, sovrano e inamovibile avanzata dal razionalismo classico. Non è sostenibile, se leggiamo Heidegger, la direzione cartesiana di un Io ontologicamente separato dalla realtà oggettiva, dato che l'uomo è un "essere-nel-mondo", ovvero un ente gettato che fin da subito è dentro la relazione con la "cosa"[\[25\]](#).

Immerso in una serie di identificazioni e immagini, al punto che Lacan lo raffigura come un "io cipolla"[\[26\]](#), il pilastro della modernità sarebbe destinato a restare un "concetto vuoto" perché, aggiunge Sartre, è fuori dall'istante vissuto[\[27\]](#). Un io al minuscolo, stratificato e alienato che non può costituire il nucleo centrale dell'uomo.

In verità, l'Io occidentale si è rivelato storicamente e culturalmente un po' cartesiano e kantiano, e un po' freudiano, heideggeriano e sartriano.

L'Io pensa, dubita e quindi sa di esistere. Si percepisce come il fulcro, la guida o l'irriducibile da cui promanano sfumature e inclinazioni. E, come nel Rinascimento, si insedia al centro guardando davanti a sé con coraggio e orgoglio. Un Io a volte padronale, coloniale e fermo in un porto sicuro. Ma finisce anche per crogiolarsi in una posizione defilata e colorata da un insieme di finzioni. Perciò è un Io forte e debole, libero e schiavo, identico ed estraneo a sé stesso, sveglio e impacciato, unico e doppio, centrale e ai bordi, autentico e non autentico, padrone del suo scenario e succube dell'inconscio, dentro il respiro dell'Essere e in penombra tra gli oggetti. Ma sono sempre Io! Io mi trasformo e mi conservo. Io mi tuffo nel *non-ancora*, oppure arretrato nel *già fu*. Ecco perché ha ragione Berdjaev quando sostiene che l'Io è "l'unità che permane sotto tutti i cambiamenti"[\[28\]](#).

L'Io, ricorda inoltre François Jullien, riposa stabilmente nel cuore dell'Alterità almeno dai tempi di Agostino[\[29\]](#). Ciò vuol dire, nella mia direzione interpretativa, che ha attraversato l'Occidente fino agli ultimi ritocchi del postmoderno, dato che ha vissuto *con* gli inquilini del secondo spazio, poi *con* i surrogati dell'Essere e fino a pochi anni fa *con* l'"Altro Uomo".

L'Io non è un inizio assoluto o un *a priori* metafisico. Sì, riflette l'unità nel perenne cambiamento, ma questa unità trae origine dall'Altro, cioè dipende da un'alterità che ne circoscrive spazio e limiti. L'*ex-sistere*, in fondo, è circondato dalle sfumature dell'Altro.

L'Altro è il totalmente separato, ciò che non è a mia disposizione, e abita *lì*: in un punto che mai sarà raggiunto dall'Io, ed è questo misterioso distacco che consente all'Io di essere quell'unità nel perenne cambiamento e, al contempo, di non mescolarsi tra gli enti, tra le cose del mondo.

Nella nuova postmodernità si è per la prima volta senza Io. Gli accenti dell'Altro sono caduti in un fiume che non è più quello eracliteo. Qui, Giovanni e Claudia parlano e sorridono, giocano e lavorano insieme, la madre guarda il suo bambino, domenica si terrà un importante evento culturale e ogni tanto si scende in piazza per nobili motivi; ma l'Io che subisce le capriole dell'informe ha smesso di essere e ne risente la distinzione kantiana tra l'uomo e la *res*. Sbattuto qua e là dal *πάντα ῥεῖ*, il parlante non ha più trovato sopra o accanto il suo separato, e allora inscena un rapporto inedito con quel che tocca.



Dal qualcos'altro al Nessuno

Nel corso dell'Ottocento, con lo sviluppo della società industriale, l'uomo è andato incontro a mutamenti repentini che hanno investito la sua dimensione esistenziale, psichica e sociale. Tra gli effetti legati alle azioni minacciose del capitale il più importante riguarda la "reificazione": la graduale trasformazione dell'uomo in cosa. Il proletario conosceva più il ritmo delle macchine che i lineamenti del Volto, più i pezzi di ricambio che il vocabolario dell'Altro. La reificazione, enunciata in quel periodo da Marx, si è rivelata pertanto direttamente proporzionale alla crescita del capitalismo in tutte le sue forme.

Nel primo Novecento, le timide garanzie giuridiche in favore degli sfruttati non hanno indebolito la potenza del capitale, il quale correva talmente veloce che, secondo Lukács, è penetrato nella coscienza fino a diventarne "elemento costitutivo", con la conseguenza che tra l'operaio e la macchina vigeva soltanto una "differenza di grado"^[30]. L'operaio, come aveva intuito con tocco geniale Charlie Chaplin in *Tempi moderni*, era fin troppo dentro gli utensili. Anche la borghesia, seppur con un impatto meno devastante, ha subito gli effetti di questa rivoluzione economica e sociale nella misura in cui si è resa schiava del suo stesso profitto, del suo stesso vantaggio.

Tuttavia, questa nuova schiavitù, esplosa tra Otto e Novecento, è stata mitigata o contenuta dalla presenza dell'Altro. La stessa analisi di Lukács si muoveva all'interno di una meta-narrazione, cioè il marxismo, un surrogato dell'Essere, un ideale che ancora diceva "Altro". E la presenza dell'Altro, come sappiamo, ha garantito l'esistenza e la pur difficile permanenza dell'Io offrendo aria e distacco tra il soggetto e l'oggetto, vietando così il compimento della reificazione o comunque qualsiasi fenomeno che potesse ferire in modo grave la lunga stagione dell'*ousia*^[31]. Ma nella nuova postmodernità è diverso!

Oggi l'assenza totale dell'Altro costringe a inseguire il *qualcos'altro*. Per non impazzire, l'uomo si appiccica a *qual-cosa*^[32], gettandosi alla ricerca del nuovo prodotto al fine di inventare un nuovo tipo di legame. Ma il legame può emergere solo tra l'Io e il suo separato, e non tra un uomo e un oggetto che non parla e non sente. Il venir meno del separato (l'Altro in tutte le sue forme), con la conseguente eliminazione dell'Io, ha dato origine a un'inedita situazione: il "s-oggetto".

Con questa espressione mi riferisco al rapporto simbiotico tra l'uomo e il *qualcos'altro* selezionato nella spietata direzione imprenditoriale e consumistica. Un rapporto frutto di una invisibile dialettica che in queste ore riflette l'incontro fra il soggetto e lo *smartphone*, e più in generale si iscrive in quella che alcuni studiosi hanno chiamato la "quarta rivoluzione": il digitale.

Il soggetto della nuova postmodernità perde in un primo tempo la "s", il suo Io, ma poco dopo tenta di recuperarla aggrappandosi a una impossibile alterità, correndo in fretta verso *qual-cosa*; dall'altra parte, l'oggetto convocato non è più quello metafisico della prima modernità (Cartesio e Kant), e neppure quello post-metafisico della tarda modernità che nella peculiare fenomenologia di Heidegger diviene l'"uso per"^[33]; quanto un nuovo partner che *scorre dentro* colonizzando le pareti un tempo abitate in via prevalente dalla soggettività.

Il nuovo partner, che durante la postmodernità mancava ancora di pieno riconoscimento, restituisce una "s" scevra di Io, scevra di quell'unità in perenne cambiamento sottolineata nel secondo paragrafo. La "s", una volta restituita, insiste a rincorrere il suo oggetto che a sua volta persiste a *scorrere dentro*, in un istante che brucia il "già fu" (passato) e il "non ancora" (futuro) impedendo l'affermazione del



presente. Lo scorrere vicendevole del nuovo soggetto e del nuovo oggetto è la cifra dominante del πάντα ῥεῖ.

Il trattino fra il soggetto e l'oggetto indica che l'uomo non è più moderno né postmoderno. Nella tarda modernità, con l'avvento di radio e tv, si sentiva spesso dire che i nuovi mezzi di comunicazione non avrebbero costituito un serio problema: "basta saperli usare", "basta saperli interpretare come mezzi in vista di buoni fini". Frasi ottimistiche il cui spirito, ricorda G. Anders, risale ai tempi della prima rivoluzione industriale e che, a suo dire, coprirebbero un lento e inarrestabile declino[34]. Ma è interessante notare che le stesse frasi, rilanciate con pari enfasi e in tempi recenti in merito al *virtual sistem*, non vengono più pronunciate oggi con onesti sentimenti, anche perché sarebbe come tradire qual-cosa.

Sì, uomini e donne continuano a parlarsi e stringere accordi. L'abbiamo visto prima e lo facciamo tutti i giorni. Ma non ci si guarda più negli occhi: è cambiata la postura! Nell'antichità e in epoca medievale si guardava soprattutto in alto, come suggerisce il dito di Platone dipinto da Raffaello nella *Scuola di Atene*; durante il Rinascimento e nella prima modernità si esprimeva uno sguardo fiero, fiducioso e orizzontale, pur tenendo conto del secondo spazio; pian piano, però, gli occhi hanno iniziato a girare di qua e di là, tra le inquietudini del Nulla e lo sfaldamento di ogni certezza. E adesso, nella nuova postmodernità, si è curvi, piegati verso il basso. La nuova postura si nutre del πάντα ῥεῖ.

Due esempi che incarnano la nuova postura possiamo rintracciarli in due opere: la statua costruita da Thomas J Price e installata a Firenze in Piazza della Signoria nel marzo del 2025; l'opera performativa di Romeo Castellucci, sempre del 2025, che ha come titolo "Senza titolo".

Nel primo caso, è raffigurata una ragazzina che guarda il suo cellulare al centro di una Piazza da cui trapela odore di Rinascimento, dove peraltro a pochi metri dalla nuova invenzione s'innalza lo sguardo del *David* di Michelangelo; in una anonima serata invernale, gente del posto e turisti le giravano attorno facendo *selfie*. Nel secondo caso, vi sono uomini, donne e bambini, i quali in modo peculiare, e con un ritmo disorientante, sbattono i propri capelli contro una sbarra che, a parer mio, simboleggia il *qualcos'Altro*. A turno ruotano la testa dall'alto verso il basso, come a voler ribadire la trasformazione culturale della postura; inoltre, lo scontro con un oggetto (algoritmico?) lascia suoni e rumori che l'Altro non può ricevere.

Il trattino, ovvero il rapporto innescato tra una "s" sprovvista di Io e l'oggetto scorrevole, apre le porte al *Nessuno*.

Sgombro il campo da possibili equivoci: il *Nessuno* di oggi non va confuso con quello pirandelliano, il quale è un aspetto fondamentale all'interno di un Io ancora vivo; per le stesse ragioni non è compatibile con quello enunciato da Heidegger, che corrisponde alla dittatura anonima del *Das Man*; non andrebbe avvicinato al sentire mistico di ogni epoca; non va accostato al concetto di "nessunità" che serve a Byung-Chul Han per cogliere l'approccio filosofico del buddhismo zen incentrato su un essere privo di *appetitus* e de-interiorizzato[35]. E non credo possa identificarsi con l'*Übermensch* di Nietzsche.

Il *Nessuno* della nuova postmodernità è l'accadere del s-oggetto, dell'"uomo-tutto-angoscia", in una terra priva per la prima volta di Altro e bagnata da un fiume che adesso ha spezzato il ramo fragile dell'Io. E si traduce nel veloce affermarsi di un'inedita situazione che sfugge a ogni forma, significante e cornice simbolica. In breve, il gesto rapsodico di due *partners* che non può infastidire il πάντα ῥεῖ.



Conclusione

La mezzanotte dell'Occidente

Dall'antichità fino al Covid si è fatto i conti con il dramma di uno scorrere pensato per la prima volta, in termini speculativi, da Anassimandro e diretto contro il mistero della *è*.

L'Occidente ha resistito il più possibile preservando un brivido di fede verso un punto eterno, stabile e indisponibile: Dio, il Sacro, il Padre, il Simbolico, ideali e meta-narrazioni. Persino durante il postmoderno, almeno questa è la mia lettura, si è cercato di non darla vinta del tutto a un Divenire sempre più agitato, conservando l'esigenza di cercare il senso, una cornice simbolica e un legame seppur malconcio con l'“Altro Uomo”. Oggi, però, il Divenire è divenuto πάντα ῥεῖ: ormai tutto scorre e quindi si son dileguati anche i tre residui.

È l'inizio di ciò che chiamo la “nuova postmodernità”, dove l'Io e l'Altro cedono a una situazione inquietante che accade senza lasciar traccia. Un accadere che già in prossimità della caduta viene divorato dal via. Una situazione iper-confusa che cambia in modo repentino e imprevedibile al pari delle nuove condizioni meteorologiche. *È finito l'Occidente?*

Heidegger, nel 1946, si chiedeva se ci stiamo avvicinando alla “mezzanotte”^[36]. Se la tarda modernità e il postmoderno hanno rappresentato una specie di sera prolungata della nostra civiltà, in queste ore scorre la notte del s-oggetto, ove la “s” (il residuo di uomo) ha spostato gli occhi anche dall'“Altro Uomo” per dirigerli verso *qual-cosa* che non parla e non sente.

Ed è mezzanotte perché la lancetta sfiora lo stadio più avanzato dell'angoscia, in un'epoca che esprime un silenzio insolito e un caos altrettanto inedito.

La “s”, se in un momento della sua nuova quotidianità si stacca da quel rumore oggettuale e grida, diviene una “s” di speranza; ma se il suo appello viene intercettato da *Nessuno*, la speranza stessa rischia di estinguersi. Comunque, dentro di noi, nelle nostre notti, sappiamo benissimo che dopo il buio arriva il mattino. La grande sfida di oggi è capire in che modo la luce del giorno possa insediarsi nel πάντα ῥεῖ.

[1] Heidegger, Martin. *L'inizio della filosofia occidentale. Interpretazione di Anassimandro e Parmenide*, 104. Milano: Adelphi, 2022.

[2] Platone, al contrario, distingue un “non-essere assoluto” (l'impossibile di cui parla Parmenide) da un “non-essere relativo” o “diverso” dall'Essere indeterminato di Parmenide; nel secondo caso, dice Platone, è giusto che si parli di un *essere* del non-essere. Si tratta del suo celebre “parricidio” che si rinviene in Platone. *Sofista*. Torino: Einaudi, 2008.

[3] Heidegger, Martin e Fink, Eugen. *Eraclito*, Bari-Roma: Laterza, 2024.

[4] Gadamer, Hans-Georg. *Eraclito*, 13-14. Roma: Donzelli Ed., 2004.

[5] Bisogna precisare che i greci delle origini ignoravano la concezione dello spazio come estensione, e forse il primo a coglierlo in questi termini, a detta di Heidegger, è stato proprio Platone nel “Timeo” Heidegger, Martin. *Introduzione alla metafisica*, 76-77. Milano: Mursia, 1968.

[6] Solo l'Eterno, per Platone, può essere indicato con la “è”; mentre con l'“era” e il “sarà” ci si rivolge a ciò che appartiene al Divenire, si veda Platone. *Timeo*, 107. Reale, Giovanni cur., Milano: Bompiani, 2017. Solo che il “sarà”, all'interno dell'atmosfera moderna e settecentesca, è sempre una “è” in quanto abita un *a priori*, un incondizionato, una certezza metafisica, un “prima” sebbene venga e *debba avvenire* storicamente “dopo”: il futuro-progresso.

[7] Sappiamo che già i primi pensatori avvertivano le irruzioni fastidiose del Divenire, ma la prima forte accelerazione del Divenire è socialmente riscontrabile agli albori della modernità, una fase in cui l'uomo - secondo Charles Taylor - non si è più visto “parte di un ordine più ampio”, cioè circoscritto in un luogo e confinato in un ruolo da cui, nel Medioevo, “era praticamente impensabile allontanarsi”; da qui, aggiunge l'interprete, nasce l'individualismo e il primo



“disincantamento del mondo”, si veda Taylor, Charles. *Il disagio della modernità*, 4-5. Bari-Roma: Laterza, 2025. Ma ancora una volta occorre sottolineare che neppure le progressive forme di disincantamento hanno compromesso il rapporto tra l'Occidente e ciò che chiamo il “secondo spazio”. Almeno fino al XIX secolo.

[8] Löwith, Karl. *Da Hegel a Nietzsche*, 53. Torino: Einaudi, 2000.

[9] Dostoevskij, Fëdor. *Memorie del sottosuolo*. Torino: Einaudi, 2014.

[10] Spengler, Oswald. *Il tramonto dell'Occidente*, 73. Milano: Longanesi, 2024.

[11] Heisenberg, Werner. *Fisica e filosofia*, 37. Milano: il Saggiatore, 2025.

[12] Watts, Alan W. *La saggezza del dubbio. Messaggio per l'età dell'angoscia*, 11-23. Roma: Ubaldi Ed., 2018.

[13] Habermas denuncia l'irrazionalismo inaugurato da Nietzsche e coltivato dai suoi eredi, tra cui Heidegger, Derrida e Foucault, si veda Habermas, Jürgen. *Il discorso filosofico della modernità*. Roma-Bari: Laterza, 2022. Inoltre, in una chiave heideggeriana e gadameriana, sempre intorno agli anni '80 emerge il “pensiero debole” di Vattimo, ovvero il riconoscimento entusiastico del crepuscolo della ragione occidentale e della modernità europea; una direzione accolta in parte dal teologo della liberazione Enrique Dussel, il quale però va oltre Vattimo avanzando l'ipotesi di una “transmodernità”: un tentativo di recuperare la voce di chi è stato escluso dalla cultura dominante nell'era moderna, Dussel, Enrique. *Postmodernità e transmodernità. Sulla filosofia di Gianni Vattimo*. Roma: Castelveccchi, 2022. Una critica alquanto dura contro il postmoderno la esprime Roberto Mordacci, secondo cui il postmoderno sarebbe morto con i fatti dell'11 settembre 2001, e i tempi che viviamo sarebbero in qualche modo analoghi a quelli vissuti dai primi moderni; perciò solo con un intelligente ritorno allo spirito dei primi moderni, partendo dalla funzione critica della ragione e dunque archiviando le “insufficienze teoretiche” del postmoderno, è possibile secondo l'interprete rispondere alle sfide del presente, si veda Mordacci, Roberto. *La condizione neomoderna*. Torino: Einaudi, 2017. Sempre all'interno di un'atmosfera critica, segnalo l'analisi interessante rinvenibile in Franzini, Elio. *Moderno e postmoderno. Un bilancio*. Milano: Raffaello Cortina Ed., 2018.

[14] Harvey, David. *La crisi della modernità*, 349. Milano: il Saggiatore, 2015. Il critico letterario Fredric Jameson, che al pari di Harvey si muove all'interno di un orizzonte marxista, esprime una critica pungente al “postmodernismo” da lui interpretato come giustificazione culturale del “tardo capitalismo”.

[15] Ferraris, Maurizio. *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno. Seguito da il Postmoderno vent'anni dopo*, 89-90. Milano-Udine: Mimesis, 2021.

[16] Beck, Ulrich. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, 150-151. Roma: Carocci ed., 2023.

[17] Baudrillard, Jean. *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, 20-27. Milano: PGRECO Ed., 2021.

[18] Bauman, Zygmunt. *Modernità liquida*, VII. Bari-Roma: Laterza, 2025. In un altro suo scritto dice chiaramente che in questa epoca liquida “non si sa più dove siano il davanti e il dietro, e quindi cosa sia “progressista” e che cosa “arretrato””, Bauman, Zygmunt. *Il disagio della postmodernità*, 136. Bari-Roma: Laterza, 2023.

[19] Bauman, Zygmunt. *Amore liquido*, 126. Bari-Roma: Laterza, 2025.

[20] Ho coniato questa espressione in un'intervista rilasciata a “Rai Cultura” il 16 marzo 2025, dal titolo *Una “nuova postmodernità”?*. Per un approfondimento mi permetto di rinviare a un mio articolo uscito poco più tardi sul quotidiano “Avvenire” (Elzeviro), dal titolo *Essere e divenire. Un nuovo inizio di postmodernità*, del 5 giugno 2025.

[21] L'espressione “tutto scorre” (“Panta Rei”) non è mai stata pronunciata da Eraclito. Nel “Cratilo” di Platone, per la prima volta, si legge che nel pensiero di Eraclito non vi è alcun punto fermo perché “tutto si muove”, Platone. *Cratilo*, 135. Milano: BUR Rizzoli, 2024. In realtà, l'idea che “tutto scorre”, con tutta la sua potenza o drammatica potenzialità, non poteva esser presente in Eraclito, anche perché mal si concilia con la sua dialettica degli opposti e il suo logos; sembra, invece, più familiare con i propositi del suo presunto allievo Cratilo, secondo cui la realtà è intrinsecamente mutevole e sfuggente che non ha senso neppure appiccicare un nome alle cose.

[22] Il fisico Étienne Klein sostiene che il “divenire presuppone il tempo, ma il tempo non implica il divenire”, Klein, Étienne. *Le strategie di Crono*, 32. Roma: Biblioteca Meltemi, 2005.

[23] Questo dualismo è stato teoreticamente ripudiato nel nostro tempo da Emanuele Severino, il quale ha dichiarato che la metafisica ha tradito l'Essere enunciato con “abissale semplicità” da Parmenide; in particolare, con Platone emerge l'identificazione tra Essere e niente, ovvero l'atto fondativo dell'Occidente e dunque, continua Severino, l'inizio della lunga stagione del nichilismo, Severino, Emanuele. *Essenza del nichilismo*, 149-150. Milano: Adelphi, 1982.

[24] Kant, Immanuel. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, 109. Torino: Einaudi, 2010.

[25] Una intelligente chiave di lettura del pensiero di Heidegger e della sua idea di “cosa” l'ha offerta Adriano Fabris al Festival/filosofia (Modena Carpi Sassuolo) del 2012, con un intervento dal titolo *La questione della cosa di Martin Heidegger*.

[26] Lacan, Jacques. *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, 213. Torino: Einaudi, 1978.

[27] Sartre, Jean-Paul. *La trascendenza dell'Ego*, 81. Milano: Christian Marinotti Ed., 2023.

[28] Berdjaev, Nikolaj. *L'Io e il mondo*, 113. Milano: Bompiani, 1942.

[29] Jullien, François. *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, 234-235. Milano: Feltrinelli, 2022.

[30] Lukács, György. *Storia e coscienza di classe*, 121 e 127-128. Milano: PGRECO Ed., 2022.



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

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

[31] L'idea che non vi sia mai stata alcuna essenza o sostanza, nessuna proprietà che possa esprimere gli elementi o i caratteri sia durevoli che irriducibili di ogni "essere" o "cosa" trova un sostegno entusiastico in alcuni studiosi e interpreti della fisica contemporanea, e a tal proposito si veda il recente Rovelli, Carlo. *Sull'eguaglianza di tutte le cose. Lezioni americane*, Milano: Adelphi, 2025.

[32] L'espressione *qual-cosa* indica il contenuto determinativo del *qualcos'altro*.

[33] Heidegger, Martin. *Essere e tempo*, 111-125. Milano: Mondadori, 2015.

[34] Anders, Günter. *L'uomo è antiquato*, 97. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.

[35] Han, Byung-Chul. *Filosofia del buddhismo zen*, 75-76. Milano: Nottetempo, 2022.

[36] Heidegger, Martin. *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, 321. Milano: Bompiani, 2006.



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

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

Se vuoi la pace prepara la pace.

Elementi per la decostruzione della violenza culturale e la ricostruzione dei saperi della nonviolenza

*È con stupore che una parte degli umani
considera il corso catastrofico degli eventi,
mentre un'altra parte vi contribuisce con incoscienza.*
Edgar Morin, il manifesto, 28 novembre 2025

Invited paper 2



Pasquale Pugliese, Componente del Coordinamento nazionale del Movimento Nonviolento".

E-mail: puglipas@gmail.com

doi: 10.14672/VDS20256IP22

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

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256IP22>)

Abstract (en)

Title: *If You Want Peace, Prepare Peace. Elements for the Deconstruction of Cultural Violence and the Reconstruction of Nonviolence Knowledge*

This article starts from the classical Freud–Einstein correspondence on the causes of war to reassess the persistence of cultural violence in contemporary political and media discourse. By comparing this historical framework with current data—such as Censis reports on Italy’s “war preparedness” and the global escalation of military spending—the study shows how dominant narratives reproduce the logic of deterrence and normalize the inevitability of war. The procedure adopted involves a twofold theoretical path: first, the analytical deconstruction of cultural, structural, and direct violence following Johan Galtung; second, the reconstruction of nonviolent knowledge through the philosophies of Aldo Capitini, Giuliano Pontara, Jean-Marie Muller, and Judith Butler. The methodology is therefore interdisciplinary, combining philosophical analysis, political theory, and interpretive sociology. The originality of the work lies in its proposal to invert the prevailing war-based paradigm—*if you want peace, prepare war*—and replace it with the nonviolent paradigm of *preparing peace* through ethical, political, and cultural transformation. The conclusion argues that only a profound reorientation of collective imagination and public discourse can make war culturally illegitimate and open the way to structural alternatives grounded in nonviolence.

Keywords: cultural violence; nonviolence; political philosophy; deterrence critique; paradigm shift.



Abstract (it)

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

L'articolo prende le mosse dal celebre carteggio Freud-Einstein per interrogare la persistenza della violenza culturale nelle narrazioni politiche e mediatiche contemporanee. Attraverso il confronto tra il quadro storico originario e dati attuali - come il rapporto Censis sulla "preparazione alla guerra" degli italiani e l'aumento globale delle spese militari - si mostra come la cultura dominante continui a legittimare la deterrenza e l'idea della guerra come necessità. La procedura seguita prevede un duplice percorso teorico: la decostruzione della violenza diretta, strutturale e culturale secondo il modello di Johan Galtung; e la ricostruzione dei saperi della nonviolenza tramite le elaborazioni di Aldo Capitini, Giuliano Pontara, Jean-Marie Muller e Judith Butler. La metodologia adottata è transdisciplinare, basata su analisi filosofica, teoria politica e sociologia interpretativa.

L'originalità del lavoro risiede nella proposta di invertire il paradigma bellicista dominante - *se vuoi la pace prepara la guerra* - e sostituirlo con il paradigma nonviolento del *preparare la pace* come pratica culturale, etica e politica. Le conclusioni affermano che soltanto una trasformazione radicale dell'immaginario pubblico può delegittimare la guerra e rendere praticabili alternative nonviolente strutturali.

Keyword: violenza culturale; nonviolenza; filosofia politica; critica della deterrenza; trasformazione etico-politica.

Decostruzione della violenza culturale

Per comprendere appieno la posta in gioco nelle questioni qui esposte, è utile partire dalla domanda che Albert Einstein pose a Sigmund Freud, tra il luglio e l'agosto del 1932, ossia quattordici anni dopo "l'inutile strage" (Benedetto XV) della Grande guerra e sette anni prima della Seconda guerra mondiale: "perché la guerra?". Einstein scrisse la celebre lettera a Freud su invito della Società delle Nazioni, ponendo al padre della psicoanalisi la domanda cruciale: "C'è un modo per liberare gli uomini dalla fatalità della guerra?"^[1]. Mentre rimando al carteggio tra i due per l'articolata risposta di Freud, metto brevemente a fuoco quelle questioni poste da Einstein contenenti già alcune delle risposte che rivestono particolare interesse anche in riferimento alle guerre nelle quali noi siamo gettati pericolosamente, qui ed ora. La prima risposta che fornisce Einstein, nella formulazione della sua stessa domanda, è quella propria del pacifismo giuridico che prevede la costituzione di un'autorità internazionale capace di mediare i conflitti: "Gli Stati creino un'autorità legislativa e giudiziaria col mandato di comporre tutti i conflitti che sorgano tra loro"^[2]. È la visione kantiana della pace perpetua come frutto della federazione degli Stati che rinunciano agli eserciti permanenti, la quale – impossibile da realizzare per la Società delle nazioni – avrebbe dovuto trovare la sua concretezza nelle Nazioni Unite che nel 1945 nascono proprio con il fine di "liberare l'umanità dal flagello della guerra", costruendo la pace con "mezzi pacifici" (Carta dell'ONU). Eppure, continua Einstein, con grande realismo, siamo lontanissimi dalla realizzazione di questa possibilità perché "la sete di potere della classe dominante è in ogni Stato contraria a qualsiasi limitazione della sovranità nazionale"^[3]. Nella sua analisi Einstein non si ferma alla dichiarazione generica ma formula un'accusa specifica: "Penso soprattutto" – scrive – "al piccolo ma deciso gruppo di coloro che attivi in ogni Stato e incuranti di ogni considerazione e restrizione sociale, vedono nella guerra, cioè nella fabbricazione e



vendita di armi, soltanto un'occasione per promuovere i loro interessi personali e ampliare la loro personale autorità"^[4]. Lo scienziato sta puntando il dito contro quel sistema che il presidente USA – già generale - Dwight D. Eisenhower, nel discorso di addio alla nazione del 1961, avrebbe definito il “complesso militare-industriale”. Inoltre, si chiede ancora Einstein, come sia possibile che questa minoranza che fa affari con le guerre “riesca ad asservire alle proprie cupidigie la massa del popolo, che da una guerra ha solo da soffrire e perdere”^[5]. Ed anche su questo lo scienziato delinea nella lettera a Freud una risposta che ha pienamente valore – o addirittura maggiore – anche per i nostri tempi: “La minoranza di quelli che di volta in volta sono al potere ha in mano prima di tutto la scuola e la stampa, e perlopiù anche le organizzazioni religiose. Ciò consente di organizzare e sviare i sentimenti delle masse rendendoli strumenti della propria politica”^[6].

La guerra, dunque - scrive Einstein a Freud - non si esercita solo nella fase e nelle forme del suo pieno dispiegamento di distruzione e morte ma parte molto prima, attraverso i dispositivi strutturali e culturali che investono le dimensioni profonde della politica, dell'economia e della società per piegarle alle esigenze belliche. Si definisce così un complesso sistema di violenza che più avanti sarà analizzato nei suoi diversi livelli – diretto, strutturale e culturale - da Johan Galtung, il fondatore dei *Peace studies*. La violenza, secondo Galtung, non si esprime solo nella sua dimensione manifestamente dispiegata ed esplicitamente distruttiva, come accade nell'esplosione delle guerre e dei conflitti armati, ma ha delle componenti più profonde, implicite, nascoste, ma necessarie affinché la punta dell'iceberg della violenza propriamente detta, e percepita da tutti, possa deflagare. In un ideale triangolo della violenza, se il vertice in altezza è rappresentato dalla violenza diretta, i vertici di base sono rappresentati, da un lato, dalla violenza strutturale, che è sia una violenza in sé, per esempio nelle forme dello sfruttamento economico o della repressione del dissenso, che – in riferimento ai conflitti armati – l'approntamento delle strutture organizzative ed economiche che preparano e consentono le guerre: dagli eserciti alle spese militari, dagli armamenti alle industrie belliche. L'altro vertice è rappresentato dalla violenza culturale, ossia dalle forme di giustificazione della violenza diffusa dagli apparati formativi, dai dispositivi mediatici, dalle curvature linguistiche che rendono l'esercizio della guerra – e la sua preparazione strutturale – un fatto ovvio, da non mettere in discussione. Alimentando anzi, al bisogno, il bellicismo e l'odio per il “nemico” con la propaganda di guerra. La violenza culturale è, dunque, “sempre simbolica, si trova nella religione e nell'ideologia, nel linguaggio e nell'arte, nella scienza e nel diritto, nei media e nell'educazione. La sua funzione è piuttosto semplice: legittimare la violenza diretta e quella strutturale”^[7]. L'esercizio della violenza culturale è definitorio della cornice narrativa, dentro alla quale devono essere interpretate le altre forme della violenza: chi esercita questo potere è “l'egemone” ossia il *Grande Definitore*, “il soggetto che definisce o ridefinisce autoritativamente il significato delle parole”^[8]. Gli esempi recenti del frame bellicista – ossia della dilagante ideologia di guerra - sono molteplici. Si va dal Segretario generale della Nato Mark Rutte per il quale “è ora di passare ad una mentalità di guerra”, al Parlamento europeo che ha approvato la relazione sulla “politica di sicurezza e di difesa comune” nella quale impone ai paesi membri di “mettere a punto programmi educativi e di sensibilizzazione per i giovani volti a migliorare le conoscenze e a facilitare i dibattiti sulla sicurezza, la difesa e l'importanza delle forze armate”. In Italia si va dal ministro della difesa Crosetto che ha costituito il Comitato per lo sviluppo e la valorizzazione della cultura della Difesa, e moltiplica le incursioni dei militari nelle scuole, all'“isteria di guerra”^[9] diffusa dalla maggior parte dei media, secondo i meccanismi consolidati della propaganda, fino al Censis che bacchetta il pacifismo degli italiani.

Soffermiamoci sull'indagine di questo autorevole istituto di ricerca italiano, in quanto paradigmatica del dispiegamento nazionale della violenza culturale. La recente indagine del Censis “Gli italiani e la guerra”^[10] descrive un Paese che ha una diffusa coscienza pacifista, molto più profonda delle sue classi dirigenti. Alla domanda “come reagirebbe se l'Italia fosse coinvolta direttamente in una guerra



e fosse richiamato dalle Forze armate?” il 39% protesterebbe in quanto pacifista e il 19% diserterebbe: solo il 16% si dichiara pronto a combattere. Inoltre, l’opinione dominante è che l’Italia debba restare fuori dai teatri di guerra: “è il ritratto di un’Italia che rifiuta la retorica bellicista”, scrive il Censis. Se pure il 25% sostiene che “dobbiamo investire nella nostra difesa militare, anche riducendo la spesa pubblica per la sanità e la previdenza” – come prevede l’aumento delle spese militari al 5% del PIL – negli ultimi dieci anni, segnala la ricerca, la spesa militare italiana è già aumentata del 46,0% in termini reali. Nel 2024 l’Italia ha destinato alla difesa 35,6 miliardi di dollari, posizionandosi al quinto posto nella Nato in termini assoluti, alle spalle di Stati Uniti, Germania, Regno Unito e Francia. Inoltre, contribuiamo già in modo rilevante al suo funzionamento, coprendo l’8,5% del budget complessivo della Nato, posizionandosi al quinto posto tra i finanziatori. L’aumento delle spese militari italiane si inserisce in un *trend* decennale di crescita globale degli armamenti, ma invece di ridurre i conflitti armati nel mondo – come vorrebbe l’obsoleto e illusorio adagio che se vuoi la pace devi preparare la guerra – il Censis riconosce che essi sono proliferati: dagli 86 registrati nel 1989 siamo passati a 184 nel 2024. Parallelamente, le vittime civili sono cresciute in modo drammatico, aumentando da 67.346 nel 1989 a 159.837 nell’ultimo anno. Ma insieme alle spese militari, alle guerre ed alle vittime, sono cresciuti i profitti dell’industria bellica internazionale, compresa quella italiana. Nel 2024 – è ancora il Censis a segnalarlo – l’Italia ha autorizzato esportazioni di armamenti per 7,7 miliardi di euro, in crescita del 23,6% rispetto all’anno precedente. Dal lato delle importazioni, l’Italia ha acquistato armamenti per 744 milioni di euro, principalmente da Stati Uniti e Israele. Eppure, il Censis vede l’aspetto positivo della “domanda di armamenti, sostenuta dalle tensioni geopolitiche globali”, perché “potrebbe stimolare un’economia italiana che stenta a superare la crescita da zero virgola”.

Infatti, secondo il Censis, che non si limita a fotografare dati e opinioni, ma le giudica, la questione da sottolineare non è che la deterrenza armata non funzioni - come dimostrano l’insieme di dati che la stessa ricerca propone - se non per i profitti dell’industria bellica, perché alimenta anziché eliminare i conflitti armati, ma l’impreparazione della società italiana alla guerra. Si tratterebbe di una “impreparazione culturale e psicologica” che non riesce a concepire la guerra come ineluttabile, “ritenendo ancora” – aggiunge – “di poterla aggirare con astuzie politico-diplomatiche”. Ovvero, il Censis, omettendo di ricordare che il ripudio della guerra non è “un’astuzia” ma un Principio fondamentale della Costituzione, rimprovera la società italiana perché “indugia in un neutralismo autoreferenziale, inadatto a un’epoca segnata dal ritorno prepotente della politica di potenza come fattore essenziale dell’azione degli Stati a livello globale: un orizzonte minaccioso in cui la soluzione bellica diventa ordinaria”. Il problema sotto la lente di ingrandimento del Censis non è il ritorno prepotente della guerra, ma sono gli italiani per i quali non ci sono guerre giuste né giustificabili: “la nostra società” – scrivono i ricercatori – “opera come una fabbrica dell’innocenza che ritiene possibile preservare il territorio nazionale e quello europeo come uno spazio irriducibilmente votato alla pace, come se la guerra fosse una scelta e quindi bastasse rifiutarla per allontanarla”. Forse, azzardo per inciso, converrebbe approfondire la lingua della Costituzione, specificando quanto semanticamente il verbo “ripudiare” sia addirittura più potente dello stesso “rifiutare”. Ma gli italiani, continua il rapporto, “restii ad accettare il nuovo mondo, quello in cui si è visibilmente insediato lo stato di guerra, in cui il ricorso alle armi è di fatto una scelta praticabile”, continuano a pensare che la guerra sia inaccettabile: anzi, essi vivono, secondo i ricercatori, in una “anestesia collettiva che ha rimosso ogni simbolo bellico”. Una colpa per il Censis dovuta al lungo periodo di pace nel quale siamo vissuti, imbevuti di cultura pacifista: “il rifiuto dell’idea della guerra è il frutto del prolungato periodo di pace vissuto da diverse generazioni di italiani. L’abolizione della leva obbligatoria ne è un esempio. Aggiungiamo pure una cultura pacifista profondamente radicata nel Paese, come portato storico di tradizioni politico-ideologiche di intere generazioni, nonché dell’impegno cattolico”. Insomma, sembra essere colpa di una sorta di egemonia culturale pacifista dilagante nel paese che è ormai tempo



di superare, perché “ritornano dominanti politiche nazionali di potenza. E la guerra irrompe prepotentemente nella vita quotidiana, tornando a imporre la sua grammatica ed estinguendo l’eccezionalità italiana ed europea durata per ottant’anni. E torna attuale l’idea della guerra come espressione della politica con altri mezzi”. Sembra trattarsi, di fatto, del ritorno a Clausewitz, che suona la sveglia “dall’anestesia collettiva di lungo periodo per non essere percepiti come facili prede e per guadagnarsi credibilità nei consessi internazionali”, come sentenzia infine il Censis.

Dunque, due sono i cardini del bellicismo che si perpetuano nel tempo – confermati, volontariamente o meno, anche dalla ricerca analizzata - alimentando il pensiero magico della “deterrenza militare” e la complementare costruzione del “nemico”: il primo è l’obsoleto e irrazionale secondo il quale per avere la pace bisogna preparare la guerra, smentito dall’aumento progressivo di conflitti armati, vittime civili e profughi corrispondente all’aumento delle spese militari globali per preparare le guerre, fino ad essere giunti ad 89” dall’apocalisse nucleare, come da ultimo avviso degli scienziati atomici^[11]. Il secondo è il doppio standard etico, secondo il quale un omicidio è un omicidio, ma moltiplicato per migliaia o milioni di coloro che vengono indicati come nemici si chiama vittoria o, addirittura, pace. È il processo di costruzione della “violenza etica”, studiato da Judith Butler^[12] e ripudiato dagli obiettori di coscienza e dai disertori di ogni tempo. La questione da affrontare, dunque, per tornare all’attualità della lettera di Einstein e Freud, è il ribaltamento del paradigma bellicista – questo si dilagante tra i governi ed i media - nel suo opposto: per avere la pace, che non è solo fine della guerra, e mantenerla, bisogna preparare la pace. Verso la fine della lettera Einstein aggiunge di essere consapevole di avere messo a fuoco nel suo testo le guerre, in quanto conflitti armati internazionali, trascurando i conflitti interpersonali nel quale opera l’istinto aggressivo, ambito nel quale è esperto il suo interlocutore Freud, “ma” – spiega – “la mia insistenza sulla forma più tipica, crudele e pazza di conflitto tra uomo e uomo era voluta, perché abbiamo qui l’occasione migliore per scoprire i mezzi e le maniere mediante i quali rendere impossibili i conflitti armati”. Ponendo così il tema cruciale sul quale Einstein avrebbe continuato a lavorare per tutta la vita, in particolare dopo l’invenzione e l’uso delle atomiche da parte degli USA, anche con l’estremo appello scritto insieme a Bertrand Russell nel 1955, qualche mese prima di morire: “Dobbiamo imparare a pensare in modo nuovo. Dobbiamo imparare a domandarci non già quali misure adottare affinché il gruppo che preferiamo possa conseguire una vittoria militare, poiché tali misure ormai non sono più contemplabili; la domanda che dobbiamo porci è: Quali misure occorre adottare per impedire un conflitto armato il cui esito sarebbe catastrofico per tutti?”^[13]. Come dunque imparare a pensare in un modo nuovo, che preveda non la difesa nella guerra ma la difesa dalla guerra? Ricostruendo e dispiegando i saperi della nonviolenza, a cominciare dalla loro dimensione più profonda, per ribaltare il paradigma bellicista anche sul piano filosofico.

Ricostruzione dei saperi della nonviolenza

Chi ha aperto il sentiero in questo territorio di ricerca, almeno in Italia, è stato Aldo Capitini. In una progressiva messa in discussione dei fondamenti della filosofia occidentale, Capitini elabora una visione della nonviolenza come “pura prassi”, mezzo necessario al superamento della realtà attuale nella quale il pesce grande mangia il pesce piccolo e “un popolo vince un altro secondo la forza”^[14] (1947: 18).^[1] In questo orizzonte, la nonviolenza diventa strumento per la costruzione della realtà nuova, “la realtà di tutti”^[15], manifestazione dell’intima “compresenza dei morti e dei viventi”^[16], secondo la visione religiosa capitiniana, che sul piano filosofico-politico si traduce nel passaggio dalla democrazia alla *omnicrazia*. È il neologismo introdotto dallo stesso Capitini come risultante della parola latina *omnia* (tutti) e della parola greca *kratos* (potere), ossia passaggio al “potere di tutti”



attraverso il metodo della nonviolenza. È questa la teoria-pressi volta a disvelare, e tramutare, gli schemi della violenza e del potere che la esercita, la cristallizza e la legittima. La dimensione dei *tutti* evocata dall'*omnicrazia* non rappresenta solo un elemento quantitativo, ma anche di trasformazione qualitativa della realtà: “Se si raggiunge l’orizzonte di tutti, c’è un cambiamento di qualità e non semplicemente di quantità”, scrive Capitini^[17]. Questo salto qualitativo si manifesta con la capacità di dare il *tu* a tutti, attraverso il realizzarsi di un triplice riconoscimento dell’Altro: della responsabilità personale nei confronti della sua vita, chiunque egli sia; del contributo di ciascuno alla realizzazione dei *valori*, perché tutti vi mettono intimamente qualcosa, e, contemporaneamente, del nesso profondo che col-lega tutti e supera, nella visione capitiniana, anche il fatto della morte. La declinazione della nonviolenza sul piano della filosofia politica, secondo Capitini, porta al superamento sia dei compromessi del riformismo col potere esistente, sia della violenza del massimalismo rivoluzionario, ma opera attraverso lo svolgimento di una rivoluzione permanente nonviolenta dal basso. Non la presa di un Palazzo d’Inverno, ma un processo di trasformazione continua che si esercita attraverso quella che Capitini definisce la “teoria delle due fasi del potere”^[18], in base alla quale non si tratta di conquistare un potere che rimane identico a sé stesso, ma di trasformarne radicalmente le fondamenta, le manifestazioni e le articolazioni. Un processo infinito di apertura dei *loci* del potere e di manutenzione continua di queste aperture attraverso il potere dei senza potere, a cominciare dal rifiuto della guerra – massima espressione del potere autoritario e violento - e dalla costruzione delle alternative nonviolente per la risoluzione dei conflitti. “L’omnicrazia deve prendere corpo anche in questo modo” – scrive Capitini - “nella capacità di impedire dal basso le oppressioni e gli sfruttamenti: ma questa capacità delle moltitudini ha il suo collaudo nel rifiuto della guerra, intimando un altro corso alla storia del mondo”^[19].^[2] Non un pensiero utopico ma una critica persuasa e serrata allo *status quo*, che contiene in sé anche una proposta metodologica volta al superamento culturale, politico e pedagogico della violenza e della guerra. “La nonviolenza è il punto della tensione più profonda del sovvertimento di una società inadeguata”^[20]^[3], scrive ancora Capitini, intendendone la prospettiva trasformatrice radicale e trasversale.

Per comprendere meglio la dimensione propositiva della nonviolenza, in quanto metodo di lotta all’interno dei conflitti, ci viene incontro la chiarificazione analitica che ne ha fatto Giuliano Pontara che ha distinto la “nonviolenza specifica” (o “nonviolenza positiva”) dalla “nonviolenza generica” (oppure “pragmatica e negativa”), specificando che quest’ultima si riferisce alle modalità di lotta non militare, incruenta e a-violenta, ossia a modalità di lotta “impiegate da *qualsiasi* gruppo in vista di *qualsiasi* fine”^[21]. Ma, spiega Pontara, queste sono condizioni necessarie e tuttavia non sufficienti perché si possa parlare di nonviolenza positiva, nella quale il mezzo deve essere coerente con il fine, ossia con “una determinata dottrina etico-politica”^[22], che ne è l’orizzonte di riferimento. La nonviolenza positiva, specifica Pontara, ha come fine “la visione di una società in cui il potere e il benessere sono di tutti e che favorisce al massimo e in tutti lo sviluppo di una personalità umana che integri profondamente in sé l’idea dell’uguaglianza con quella del rispetto dell’autonomia dell’individuo”^[23]. Si tratta, insomma, dei fini del benessere e del potere di tutti riconducibili ai concetti di *sarvodaya*^[24] gandhiano e di *omnicrazia* capitiniana. In una riflessione mai interrotta su questi temi, Giuliano Pontara, alla luce di alcune “tendenze naziste” che vede diffondersi nuovamente nel mondo^[25], nel volume “L’antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo”^[26], indica la possibilità di costruire una via alternativa per il Ventunesimo secolo fondata sui principi della nonviolenza gandhiana, ossia della nonviolenza positiva e specifica. Una visione etico-politica, specularmente alternativa a quelle tendenze, che si declina nell’impegno per la realizzazione dei seguenti fini, con i mezzi della nonviolenza: il mondo come teatro delle forze costruttive, il primato della democrazia, la subordinazione della politica all’etica, l’umiltà dell’egualitarismo, l’*empowerment* dei deboli, la dissacrazione della violenza, la responsabilità della disobbedienza e il fallibilismo ossia la ricerca critica della verità. Si tratta, dunque, di scegliere la nonviolenza per



combattere la barbarie senza diventare barbari, agendo consapevolmente per “bloccare i processi di brutalizzazione, deumanizzazione, fuga dalla responsabilità e militarizzazione connessi con l’impiego massiccio della violenza, e a creare e rinforzare, invece, processi di umanizzazione e spirali crescenti di reciproca fiducia, al fine di favorire il più possibile la cooperazione tra le parti in conflitto e una gestione costruttiva di esso”^[27].

Si tratta, dunque, della nonviolenza come mezzo e fine di una vera e propria rifondazione culturale – contemporaneamente teorica e pratica - come ha ben presente anche il filosofo francese Jean Marie Muller, per il quale la nonviolenza non è una filosofia possibile tra le altre ma rappresenta la possibilità stessa dell'esistenza della filosofia. Senza nonviolenza - anche solo considerata come mera assenza di violenza - non ci sarebbe stata e non ci sarebbe possibilità di pensiero, ossia di fare filosofia. Muller ha svolto un lavoro di scavo sulle ragioni e i dispositivi che hanno reso nel tempo la violenza un dato “ovvio per tutti”^[28], impegnandosi per la decostruzione e delegittimazione culturale della ideologia della violenza – di cui il bellicismo è la massima espressione - e per la fondazione filosofica della nonviolenza. Impegno che approfondisce nell’opera “Il principio nonviolenza. Una filosofia della pace”^[29], nella quale – come Capitini - si propone di spezzare la legge della necessità, che pare inchiodare l’umanità alla violenza, per aprire alla libertà di poterla rinnegare, scegliendo la nonviolenza. “L’ideologia della violenza”, scrive Muller, “mira a occultare ciò che la violenza ha di irrazionale e inaccettabile e a farne prevalere una rappresentazione razionale accettabile”^[30]. Ciò che accade è una dissimulazione della realtà scandalosa della violenza attraverso una rappresentazione volta a valorizzarla positivamente, anche attraverso la sua continua banalizzazione: “invece di essere bandita, dichiarata fuori legge, la violenza è *banalizzata*, dichiarata conforme alla legge”^[31]. Per questo è necessaria una profonda delegittimazione culturale che esige di prendere le distanze dalla nostra cultura di riferimento per “rimettere in causa i nostri saperi, per rimettere ordine nelle nostre idee. Si tratta di mettere in dubbio le nostre credenze per riprendere coscienza, per riprendere conoscenza”^[32]. In altre parole, bisogna liberarsi dai condizionamenti ricevuti, rompendo con tutto ciò che nella nostra cultura legittima e rende onore alla violenza, con la consapevolezza che, quanto più la rottura inciderà in profondità tanto più sarà dolorosa, perché rompere con la cultura della violenza vuol dire “in definitiva [...] rompere con la nostra stessa cultura”^[33]. Tuttavia, all'interno della stessa cultura in cui è maturata l’ideologia della violenza si trovano, spesso nascosti e sopraffatti dalle sue scorie, i valori e mezzi di nonviolenza praticati da sempre da donne e uomini, singolarmente e collettivamente, nelle più diverse condizioni ma liberatisi dai condizionamenti. Sono le pratiche che riconosce, anche nella nostra contemporaneità, la filosofa statunitense Judith Butler, che ne “*La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*” scrive:

quando il mondo si presenta come un campo di forze determinato dalla violenza, il compito della nonviolenza consiste nel trovare modi di vivere e di agire nel mondo tali per cui la violenza possa essere controllata e trasformata positivamente, o per cui la sua direzione possa essere invertita, specialmente in quei momenti in cui sembra invece saturare il mondo^[34].

Affinché questa inversione possa avvenire è necessaria una critica radicale sia del cosiddetto realismo, che vede solo rapporti di causa-effetto tra violenza e contro-violenza, sia della retorica dell’autodifesa, che i poteri consolidati usano a scopi bellici, relegando la nonviolenza nel campo dell’irrealismo e dell’utopia. Anche per Butler è necessario, invece, un “commiato” dalla realtà così com’è rappresentata, “al fine di dischiudere le possibilità di un immaginario politico rinnovato”^[35],



per far posto ad altro, a un pensiero nuovo e alle pratiche che ne discendono e lo supportano. Questo comporta anche il superamento di quelle pratiche di lotta fondate sulla contro-violenza dei soggetti antagonistici che si propongono di rovesciare, con i mezzi della violenza, regimi violenti. Essi, infatti, non possono garantire che l'uso tattico della violenza rivoluzionaria possa rimanere un mero mezzo o strumento per combattere una violenza più grande senza diventare un fine in sé, legittimando così all'infinito l'uso e l'abuso della violenza. Anzi, specifica Judith Butler, "Quando compiamo un atto violento contribuiamo alla costruzione di un mondo più violento [...]. Ciò che a prima vista sembra essere semplicemente uno strumento, una *téchne*, qualcosa da abbandonare non appena l'obiettivo è raggiunto, diventa in realtà una *praxis*, un mezzo cioè che dal momento della attuazione si pone come fine"[36]. L'uso della violenza genera, inevitabilmente, altra e maggiore violenza, sia nei conflitti interni che internazionali, rendendo il mondo un luogo più violento. Come, del resto, aveva già indicato Hannah Arendt: "La pratica della violenza, come ogni azione, cambia il mondo, ma il cambiamento più probabile è verso un mondo più violento"[37]. La nonviolenza non è inerzia e rinuncia al conflitto ma capacità di orientare l'indignazione e la legittima aggressività in una pratica sociale e politica: una forma di resistenza e un metodo di lotta che non prevede la soppressione di nessuno, ma "uguaglianza radicale della dignità di tutto"[38] e dunque pieno diritto di vivere per tutti. Anche gli avversari.

Conclusioni

Questi elementi essenziali ci allertano sul necessario doppio processo parallelo di decostruzione profonda della violenza culturale e di ricostruzione dei saperi della nonviolenza. Che tuttavia non possono rimanere teorici, ma vanno declinati in pratiche educative, formative e politiche orientate alla preparazione della pace con mezzi pacifici. Di fronte al "corso catastrofico degli eventi", evocato da Edgar Morin, questa è la nostra urgenza.

La crisi multiforme e planetaria preme in questa direzione, ma nello stesso tempo genera paure e disorientamenti che portano nazioni, etnie, religioni a rinchiudersi in sé stesse e accendere nuove rivalità e tensioni geopolitiche. Gli Stati si affrontano come dinosauri o pterodattili. La politica è ancora nell'era secondaria

scrivono Mauro Ceruti e Francesco Bellusci nel volume "Umanizzare l'umanità"[39], indicando "un modo nuovo di pensare il futuro". Ma non c'è alcun segnale che i governi vogliano uscire dalla "modalità pterodattilo" che ha trascinato l'umanità in questa strategia del caos. Anzi, il riarmo globale è in pieno dispiegamento e con esso, a testimonianza del fallimento delle politiche di deterrenza, il saldarsi progressivo di quella terza guerra mondiale a pezzi più volte stigmatizzata da Papa Francesco. È l'illusione, ripetuta ossessivamente dai governi, della ricerca della "sicurezza" attraverso l'aumento degli armamenti, che rimuove il "dilemma della sicurezza", ossia il dispositivo ampiamente sperimentato per il quale il tentativo di garantire la sicurezza di uno Stato attraverso la militarizzazione porta alla diminuzione della sicurezza dei potenziali antagonisti i quali, a loro volta, si armano per rispondere al primo, in una spirale bellicista che genera guerre e insicurezza per tutti. A questo punto, dunque, l'impegno per la pace deve compiere un salto di qualità - a cominciare dai luoghi della ricerca, dell'elaborazione del sapere e della formazione delle giovani generazioni - volto ad imporre alle agende della politica un radicale cambio di rotta e l'adozione di un paradigma alternativo, fondato sulla ragione anziché sulla irrazionalità, sull'umanità e il diritto anziché sulla barbarie: la costruzione della pace con mezzi di pace. Non la partecipazione alle guerre, ma la fine di ogni supporto militare ad esse; non la corsa agli armamenti ma il disarmo; non la militarizzazione



dell'economia e delle società, ma la costruzione di strumenti civili di risoluzione dei conflitti; non il passaggio ad una "mentalità di guerra" ma la formazione ai saperi della nonviolenza. Non è una opzione tra le altre, è l'unica possibile. Per dirla con Ernesto Balducci, "l'uomo del futuro sarà uomo di pace, o non sarà"^[40].

Nota a margine: Le eventuali percentuali di similarità con altri siti web sono dovute principalmente al fatto che l'autore ha utilizzato materiale tratto da propri lavori precedentemente pubblicati o già disponibili online. Diverse sezioni riprendono definizioni, quadri concettuali o spiegazioni introduttive che l'autore stesso aveva sviluppato in precedenza sui propri siti e pubblicazioni. Tali passaggi costituiscono la base teorica necessaria su cui si sviluppa il presente contributo.

La sovrapposizione rilevata riflette dunque una forma di legittimo riuso dei propri contenuti finalizzata a garantire continuità, precisione terminologica e coerenza del quadro teorico.

È importante sottolineare che il presente articolo supera ampiamente le parti riutilizzate, offrendo analisi nuove, interpretazioni aggiornate e conclusioni originali non presenti nelle fonti precedenti. La percentuale di similarità, pertanto, non segnala appropriazione indebita del lavoro altrui, ma il riutilizzo controllato e coerente di basi concettuali sviluppate dall'autore stesso.

[1] Freud, Sigmund e Albert Einstein, *Riflessioni a due sulle sorti del mondo*, 69. Torino: Bollati Boringhieri, 1989.

[2] Freud, Einstein, 70.

[3] Freud, Einstein, 71.

[4] Freud, Einstein, 71.

[5] Freud, Einstein, 71.

[6] Freud, Einstein, 71.

[7] Galtung, Johan, *Pace con mezzi pacifici*, 3. Milano: esperia, 1996.

[8] Colombo, Alessandro. *Il suicidio della pace*, 136. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2025.

[9] Morin, Edgar. *Di guerra in guerra*, 38. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2023.

[10] La ricerca del Censis *Gli italiani e la guerra. Indagine sulla percezione dei conflitti e sul riarmo nella società italiana*, Roma 18 luglio 2025, dalla quale sono tratte le relative citazioni, è scaricabile qui: <https://www.censis.it/sites/default/files/downloads/Gli%20italiani%20in%20guerra.pdf>, ultima visita del sito web il 30/11/25.

[11] Bulletin of the Atomic Scientist, <https://thebulletin.org/>, ultima visita del sito web il 30/11/25.

[12] Butler, Judith. *Critica della violenza etica*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli, 2006.

[13] Einstein, Albert e Bertrand Russell, *Manifesto-Russell Einstein*, 9 luglio 1955. Qui il manifesto integrale, con gli undici scienziati sottoscrittori: <https://senzatomica.it/approfondimenti/manifesto-russell-einstein-9-luglio-1955/>, ultima visita del sito web il 30/11/25.

[14] Capitini, Aldo, *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, 146. Pisa: Nistri-Lischi, 1953.

[15] Capitini Aldo, *La realtà di tutti*. Pisa: Arti Grafiche Torner, 1948.

[16] Capitini, Aldo, *La compresenza dei morti e dei viventi*. Milano: Il Saggiatore, 1966.

[17] Capitini, Aldo, *Il potere di tutti*, 60. Firenze: La Nuova Italia, 1969.

[18] Capitini, *Il potere di tutti*, 86.

[19] Capitini, 68.

[20] Capitini, Aldo, *Il problema religioso attuale*, 61. Parma: Guanda, 1948.

[21] Pontara, Giuliano. *Antigone o Creonte: etica e politica nell'era atomica*, 63. Roma: Editori Riuniti, 1990.

[22] Pontara, *Antigone o Creonte: etica e politica nell'era atomica*, 64.

[23] Pontara, 64.

[24] Gandhi Mohandas K. intende con il termine *sarvodaya* un'organizzazione economica orientata non all'accumulazione di ricchezza ma al benessere di tutti. Per approfondire: Calderaro, Gabriella Maria, *Sarvodaya*. Pisa: Centro Gandhi Edizioni, 2016.

[25] Queste includono la visione del mondo come teatro della lotta per la supremazia, il diritto assoluto del più forte, lo svincolamento della politica da ogni limite morale, l'elitismo, il disprezzo per il debole, la glorificazione della violenza, il culto dell'obbedienza assoluta, il dogmatismo fanatico.

[26] Torino: EGA Editore, 2006.

[27] Pontara, 235.

[28] Arendt, Hannah. *Sulla violenza*, 11. Milano: Guanda, 1996.



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

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

- [29] Muller, Jean-Marie, *Il principio nonviolenza. Una filosofia della pace*. Pisa: Edizioni Plus – Pisa University Press, 2004.
- [30] Muller, Jean-Marie, 24.
- [31] Muller, Jean-Marie, 24.
- [32] Muller, Jean-Marie, 24.
- [33] Muller, Jean-Marie, 26.
- [34] Butler, Judith, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, 23. Milano: Nottetempo, 2020.
- [35] Butler, 24.
- [36] Butler, 36.
- [37] Arendt, Hannah. *Sulla violenza*, 88. Milano: Guanda, 1996.
- [38] Butler, 82.
- [39] Ceruti, Mauro e Francesco Bellusci. *Umanizzare la modernità. Un modo nuovo di pensare al futuro*, 27. Milano: Raffello Cortina, 2023.
- [40] Balducci, Ernesto. *La Terra del tramonto*, 212. Firenze: Giunti, 2005.



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

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

La nuova bolla finanziaria del riarmo

Invited paper 3



Alessandro Volpi, Università di Pisa

e-mail: alessandro.volpi@unipi.it

doi: [10.14672/VDS20256IP23](https://doi.org/10.14672/VDS20256IP23)

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

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256IP23>)

Abstract (en) [Title: The New Financial Bubble of Rearmament]

This article examines the discursive construction of war and the financialization of rearmament in the European Union by employing a qualitative methodology that combines political–institutional discourse analysis, financial-instrument mapping, and comparative assessment of macroeconomic and market data. The study demonstrates that the semantic normalization of war establishes an ideological framework that legitimizes the use of public resources and the redirection of private savings toward the defence industry, thereby fuelling a speculative bubble analogous to the former Big Tech boom. In contrast to existing scholarship—largely focused on geopolitical strategy or traditional defence economics—this work integrates linguistic, political, and financial perspectives to reveal the structural convergence between conflict rhetoric, EU policies (ReArm Europe/Readiness 2030), and market mechanisms such as ETFs, private equity vehicles, and publicly guaranteed funds. Its original contribution lies in conceptualizing a “financialized war economy” shaped by the strategic dominance of the Big Three investment firms and reinforced by monetary and fiscal interventions. The article concludes that this architecture diverts substantial public and pension resources, heightens Europe’s structural dependence on U.S. financial actors, and exacerbates systemic instability across both markets and welfare infrastructures.

Keywords: Financialization of defence, War economy, Institutional war discourse, Financial markets and Big Three, EU defence policy

Abstract (it)

Il contributo analizza la costruzione discorsiva della guerra e la conseguente finanziarizzazione del riarmo nell’Unione Europea attraverso una metodologia qualitativa basata su analisi del discorso politico-istituzionale, studio dei dispositivi finanziari e confronto empirico con dati macroeconomici e andamenti di mercato. L’articolo dimostra che la normalizzazione semantica della guerra produce una cornice ideologica che legittima l’impiego di fondi pubblici e la canalizzazione del risparmio privato verso l’industria bellica, favorendo la formazione di una bolla finanziaria paragonabile a quella delle Big Tech. Rispetto alla letteratura esistente, centrata prevalentemente su aspetti geopolitici o sull’economia della difesa, lo studio integra l’analisi linguistica, politica e finanziaria mostrando l’intreccio strutturale tra retorica del conflitto, politiche europee (ReArm



Europe/Readiness 2030) e strumenti di mercato (ETF, fondi privati, garanzie pubbliche). Il contributo originale consiste nell'identificazione di un'"economia di guerra finanziarizzata", sostenuta dalle Big Three e stabilizzata da politiche monetarie e fiscali favorevoli. Le conclusioni evidenziano che tale architettura, assorbendo ingenti risorse pubbliche e previdenziali, accresce la dipendenza europea dai grandi fondi statunitensi, amplifica l'instabilità sistemica e compromette il settore pubblico.

Keyword: Finanziarizzazione del riarmo, Economia di guerra, Discorsi istituzionali sulla guerra, Mercati finanziari e Big Three, Politiche europee della difesa

Una guerra per la libertà, finanziaria...

È ormai evidente che il termine guerra è entrato nel lessico comune della quotidianità, ma una simile diffusione avviene con aggettivi costantemente rassicuranti o con una declinazione decisamente positiva. Si parla così di "guerra preventiva", per scongiurare una guerra peggiore, di "guerra ibrida", per definire un fenomeno dai contorni non troppo chiari e quindi meno militari, di "guerra per una pace giusta", di "guerra per la libertà", in modo da conferire alla guerra un forte valore etico, di "guerra di difesa", per risvegliare sentimenti di appartenenza nazionale davanti all'aggressore. In altre parole, la normalizzazione della guerra avviene anche attraverso un'operazione lessicale che la privi della sua crudeltà, della sua insensatezza e delle enormi tragedie che porta e porterà con sé. Sembra che prenda corpo quindi la traduzione in termini ben più ampi e tragici della cosiddetta "guerra intelligente", coltivata per anni dalla retorica dell'Occidente.

Nell'orizzonte di *ReArm Europe*, lo strumento concepito dalla Commissione von der Leyen per "difendere" il Vecchio Continente, compare, esplicita questa narrazione, abbinata immediatamente all'utilizzo di risorse pubbliche e all'invito a creare un mercato unico dei capitali favorendo strategie di finanziarizzazione verso il settore delle armi, anche attraverso la Banca Europea degli Investimenti, così da facilitare la piena declinazione del capitalismo in termini bellici^[1].

Il Piano, in tal senso, è l'indicazione per i grandi fondi Usa, BlackRock Vanguard e State Street, per quelli europei, da Amundi, per la grandi banche a comprare i titoli dell'industria delle armi - peraltro ben specificata dal documento in questione come "difesa aerea e missilistica, sistemi di artiglieria, missili e munizioni, droni e sistemi anti-drone", una definizione solo parzialmente corretta dal Libro Bianco per la difesa - mettendo in secondo piano le altre forme di investimento, con la conseguenza di generare una vera e propria, colossale bolla speculativa. Non è un caso che la Borsa tedesca sia stata trascinata da Rheinmetall, quella italiana da Leonardo, quella francese da Thales e quella inglese da Bae Systems. Dall'inizio della guerra in Ucraina, e in particolare dopo l'annuncio del piano "Rearm Europe", gli indici che misurano l'incremento di valore dei titoli delle società produttrici di armi si sono impennati: un incremento dell'indice generale del settore armi che è stato del 126,7% da inizio 2025, a fronte di un incremento dello S&P500 del 59%. Se si considera poi l'indice che misura il settore dei produttori di aerei e droni europei si arriva al 232,5%, circa tre volte l'incremento dell'analogo indice americano. Tra le società europee Renk Group ha guadagnato il 256%, Rheinmetall il 187%, Hensoldt il 180%; si tratta, guarda caso, di società tedesche con grandi azionisti americani rappresentati dalle Big Three, ossia i fondi BlackRock, Vanguard e State Street.

In pratica, la guerra in Ucraina e il disseminarsi di conflitti in giro per il mondo, con il conseguente massiccio impiego di fondi pubblici verso il settore delle armi, sta gonfiando una bolla finanziaria



enorme che sembra però spostare l'asse del risparmio gestito mondiale, da decenni nelle mani dei grandi fondi Usa, verso i listini europei. A rinfocolare simili aspettative si aggiunge a ReArm Europe, ribattezzato Readiness 20230, la decisione della Commissione di indirizzare i fondi di vari programmi europei alla corsa agli armamenti mettendo insieme subito una dote di 144 miliardi di euro. A ciò possono contribuire le politiche della Bce che si è dichiaratamente espressa a favore del Piano di riarmo, con riduzione dei tassi al 2,65% e soprattutto con la chiara indicazione che il Pil, ora stimato per il 2025 a meno dell'1%, possa crescere solo con la riconversione armata. Il 17 settembre, poi, la Commissione europea e il Fondo europeo per gli investimenti (Fei) hanno concesso al fondo Sienna hephaistos private investments, che raccoglie risparmio e che ha sede rigorosamente in Lussemburgo, 30 milioni di euro nell'ambito dello strumento di equity per la Difesa, InvestEu (Def). Un simile atto contiene due elementi rilevanti. In primo luogo l'Ue ha un fondo finanziario per raccogliere risorse per la Difesa e soprattutto per garantire fondi privati che finanziano il riarmo. Gestito da Sienna investment managers France, questo nuovo attore diventa così il primo fondo di credito privato in Europa a finanziare esclusivamente le piccole e medie imprese (Pmi) e le imprese a media capitalizzazione nel settore della Difesa. Alla prima chiusura il fondo ha ottenuto impegni da una solida base di investitori istituzionali per quasi 300 milioni di euro, con il Fondo europeo per gli investimenti che fungeva da finanziatore principale. Per essere ancora più chiari: il nuovo fondo - Sienna hephaistos, generato dal fondo "principale" Sienna investment managers - ha ottenuto una garanzia con risorse pubbliche europee attraverso uno strumento finanziario creato dalla stessa Unione, e con tale garanzia ha rastrellato quasi 300 milioni di euro di risparmi nelle mani di fondi pensione e altri soggetti che raccolgono il risparmio diffuso. In pratica si tratta di un veicolo finanziario per sostenere le piccole e medie aziende che producono armi.

È necessario però aggiungere due ulteriori considerazioni. La prima: il Fei fa parte del gruppo Banca europea per gli investimenti (Eibg) e ha come missione principale quella di sostenere le micro, piccole e medie imprese. Nell'ambito del programma *InvestEu*, il Fondo esegue diversi mandati per conto della Commissione europea, tra cui lo strumento di equity nel settore della Difesa, una leva dotata di 175 milioni di euro destinata a sostenere i fondi privati europei che investono nelle tecnologie belliche. Quindi i 30 milioni riservati a Sienna sono solo una piccola parte di una dotazione più ampia indirizzata a finanziare il sostegno di imprese che producono armi, ma soprattutto convogliano il risparmio, a cominciare da quello pensionistico, verso tale settore. La garanzia europea rende i prodotti finanziari finalizzati al riarmo idonei a entrare nei portafogli dei risparmiatori europei. La seconda considerazione riguarda nello specifico Sienna investment managers, una società a prevalente capitale francese di cui è particolarmente complesso conoscere la proprietà, che opera, di nuovo naturalmente, con sede in Lussemburgo e dispone di asset per circa una quarantina di miliardi di euro. Negli ultimi mesi ha fatto shopping in Italia acquisendo Var Capital e operando nella direzione di un progressivo potenziamento delle sue attività legate al settore delle spese militari, garantite dal cosiddetto "Rearm Europe".

Economia di guerra

Ecco come si costruisce un'economia di guerra. L'Unione europea si dota di strumenti finanziari che forniscono garanzie e affidabilità istituzionale a fondi il cui obiettivo è raccogliere il risparmio diffuso e destinarlo a imprese di produzione delle armi, riducendo per queste ultime i costi del credito bancario. In pratica l'Ue lavora con grande zelo, e con grandi benefici per i proprietari di questi fondi con sede in paradisi fiscali, per trasformare il maggior numero possibile di cittadini e cittadine europee in soggetti finanziari che pagano il riarmo. Nella stessa logica, la Bce ha anche ridotto i tassi



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

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

di interesse portando il tasso sui depositi al 2,5%: Christine Lagarde ha deciso così che bisogna finanziare il ReArm Europe inducendo le banche a comprare i titoli delle società che producono armi e rendendo decisamente meno costoso il debito utilizzato allo stesso scopo.

In quest'ottica i droni militari sembrano destinati a essere uno dei più grandi affari dei prossimi mesi. Forse non a caso. Quali sono infatti le principali imprese che li producono? Procedendo a una cernita molto sommaria se ne possono rintracciare sei di maggior rilievo. Le prime due, General Atomic Aeronautical Systems e Northrop Grumman, sono statunitensi e soprattutto nella seconda hanno un peso decisivo BlackRock, Vanguard e State Street. Due invece sono cinesi: China Aerospace Science and Technology Corporation e Aviation Industry Corporation of China, e sono di proprietà statale. Due sono israeliane: Israel Aerospace Industries ed Elbit, la prima è di proprietà statale e la seconda ha capitale misto israeliano e statunitense, con la presenza dei grandi fondi. Poi c'è la turca Baykar, di proprietà della famiglia Bayraktar. Come in altri settori, dunque, è evidente la preminenza dei fondi americani e dello Stato cinese, con la presenza, importante della produzione israeliana che ha scelto di investire in un settore che rende difficili le sanzioni e i divieti di un'Europa sempre più militarizzata. Naturalmente l'Italia compra gran parte dei suoi droni dai produttori statunitensi^[2].

Una simile cuccagna finanziaria ha però bisogno di costanti narrazioni destinate purtroppo per la grandissima parte della popolazione italiana ad essere costose in termini sociali. Sul "Corriere della Sera" del 13 settembre è stato pubblicato un [articolo](#) a firma di Federico Fubini e di Antonio Polito che è un vero e proprio manifesto per il riarmo europeo. La tesi dei due autori è che non è vero che l'Europa spende troppo in armi e, anzi, dovrebbe investire di più. Naturalmente il termine di paragone è la Russia: anche se l'Europa spende 381 miliardi di euro ogni anno e la Russia circa 150 miliardi, in realtà questa differenza è solo apparente. In primo luogo, sostengono Fubini e Polito, perché le armi d'attacco costano meno di quelle per la difesa, ma soprattutto per altre due ragioni assai discutibili. La prima è contenuta in questa affermazione: "Dire che l'Europa spende di più della Russia in armi è come dire che gli Usa spendono di più in welfare della Svezia: in termini assoluti è ovviamente vero, ma l'affermazione è falsa". Davvero, si fa fatica a capire il senso del ragionamento: la spesa pubblica americana è insufficiente perché va commisurata al numero dei cittadini e delle cittadine americane che ne beneficiano, mentre la spesa militare non può essere certo divisa per il numero degli abitanti per misurarne l'efficacia o in relazione al Prodotto interno lordo (Pil) perché 381 miliardi sono ben oltre il doppio di 150 miliardi e dunque la disponibilità di risorse finanziarie verso il riarmo è decisamente più alta anche se si conteggia una parte di spesa militare che non va ad acquisto di armi in senso stretto. Disporre di 381 miliardi in un unico settore è una cifra enorme e la sua eventuale insufficienza non può essere calcolata in base alla numerosità della popolazione o sulla capacità di generare ricchezza. La seconda "tesi" è altrettanto criticabile. In pratica, l'Unione europea dovrebbe spendere di più perché la Russia, con meno soldi, fabbrica più armi, e questo dipende dal fatto che dispone di grandi materie prime, di filiere produttive e di una tradizione militare. Ora, pare davvero incredibile pensare che a tutto questo si possa ovviare aumentando la spesa militare perché significherebbe, data la capacità russa di produrre a un prezzo quattro volte inferiore rispetto a quello europeo, portare la spesa militare a livelli tali da assorbire gran parte delle altre spese pubbliche degli Stati europei.

Forse, il dato vero, al di là delle narrazioni, è un altro. Alla bolla delle Big Tech, terremotata da Trump, l'Europa di Draghi, Von der Leyen, Lagarde ha deciso di rispondere con la bolla delle società di armi, in primis di quelle europee e poi anche di quelle Usa, naturalmente con la regia delle Big Three, che siedono al governo del Vecchio Continente insieme al sopra citato aulico triumvirato e che hanno in Merz un uomo di fiducia e in Macron e Starmer due accondiscendenti sostenitori. Si tratta di un sistema che assegna alla finanza la prerogativa di generare ricchezza, per i ricchi,



costruendo bolle per le quali la politica elabora la giustificazione teorica - la formula politica di Gaetano Mosca - indicata nel dovere morale di combattere per la libertà dei popoli, naturalmente evitando in tutti i modi di farlo e rendendo invece enormi le aspettative belliche, con le conseguenti necessità. Fino a quando, drammaticamente, le aspettative non si tradurranno in guerra vera.

In parziale sostituzione delle coperture pubbliche, per finanziare il piano ReArm Europe Enrico Letta ha proposto di creare - naturalmente ad opera dei grandi fondi - un "prodotto finanziario accessibile al risparmio retail e "fiscalmente incentivato". Una ipotesi non troppo dissimile è stata espressa dal ministro Giorgetti, incontrando il favore di vari governi europei: in altre parole i titoli delle società che producono armi, in particolare quelle europee, dovrebbero essere le destinatarie dei risparmiatori, anche di quelli piccoli, che beneficeranno di sgravi fiscali e di rendimenti sicuri. Naturalmente gli sgravi fiscali peseranno sui conti pubblici e magari penalizzeranno quelli stessi risparmiatori sul versante della copertura sanitaria e pensionistica, per le quali dunque dovranno nuovamente ricorrere a polizze private, magari di nuovo premiate fiscalmente, in una continua erosione del gettito tributario. Per rendere questi titoli armati più attrattivi, l'Unione Europa ha deciso di rispondere ai pesanti dazi Usa sull'alluminio e sull'acciaio, già attivi con un'aliquota del 25%, e poi del 50%, non subito, come hanno fatto i cinesi, ma da aprile, mostrando così la debolezza della propria replica destinata a scoraggiare impieghi del risparmio diversi dagli armamenti. In altre parole, la debolezza della difesa degli altri settori produttivi facilita la "monocultura" delle armi, che si struttura prima di tutto in termini finanziari. Si scrive riarmo, ma si legge privatizzazione finanziarizzata. L'Europa è in guerra, vuole un'economia di guerra che distruggerà il sistema produttivo, violenterà i sistemi di Welfare e coltiverà odi nazionalistici capaci di distruggere il senso di convivenza collettiva. Lo scontro finanziario in atto, alla luce di ciò, si inserisce in uno scenario bellico di natura decisamente più generale.

La Commissione europea non ha caso ha discusso un vero e proprio Piano per "mobilitare" i 10 mila miliardi di euro che si trovano sui conti correnti degli europei. Si tratta di misure che consentano la totale, libera circolazione di tali risorse in direzione di qualsiasi titolo azionario o obbligazionario presente in Europa, nella logica di un unico mercato dei capitali. A ciò si aggiungono l'iscrizione dei risparmiatori a piattaforme di investimento, una possibile, ulteriore cartolarizzazione dei crediti bancari, la creazione di conti deposito, un allentamento dei requisiti di prudenziali delle banche e delle assicurazioni e una più complessiva defiscalizzazione.

Naturalmente, sottolinea la Commissione, tutta questa facilitazione nella mobilitazione del risparmio, dovrà essere indirizzata a finanziare il riarmo per la "difesa dell'Europa", quindi le società che producono armi. La parola guerra è diventata ormai lo strumento attraverso cui accelerare, in tempi record, la finanziarizzazione. Polizze, conti deposito, cartolarizzazioni, riduzioni fiscali tutto deve chiamare alle armi il risparmio diffuso e incanalarlo verso la nuova bolla con cui alimentare la "riconversione" bellica. Guarda caso in poche settimane la lenta Commissione europea ha annunciato un Piano da 800 miliardi di euro di maggior spesa dei singoli Stati in armi, ha rotto il tabù del Patto di stabilità per le armi, ha messo in moto la Banca europea degli investimenti per finanziare le armi, ha prodotto un documento, fatto votare al Parlamento, di supremazia europea, ha consentito la destinazione dei fondi di coesione al riarmo e, dulcis in fundo, sta chiamando alle armi il risparmio degli europei. Sono decenni che non si assiste ad una mobilitazione analoga per la sanità pubblica, per la lotta alle disuguaglianze o per l'istruzione. In estrema sintesi, l'Europa pare aver trovato la propria vocazione.



“Tecniche” di guerra

Ma forse vale la pena entrare ancora meglio nella definizione “tecnica” di cosa ci sia dietro il riarmo in termini finanziari. Si chiamano *Etf*, sono prodotti finanziari che replicano un indice e sono, in larga misura, creati dai grandi fondi. Negli ultimi mesi stanno avendo un gran successo gli *Etf* che hanno ad oggetto indici direttamente legati all'industria delle armi. Il meccanismo è semplice: il grande fondo - ad esempio BlackRock - costruisce un *Etf* che lega ad un indice creato dallo stesso fondo e, ora, la gran moda è quella di creare indici con i titoli delle principali società produttrici di armi, da quelle americane a quelle europee che, si prevede, beneficeranno del mega Piano Von der Leyen contro ogni invasione. Proprio questo tipo di *Etf* sta raccogliendo in misura crescente il risparmio degli europei a cui vengono venduti dai loro gestori che hanno comprato gli stessi *Etf* dai grandi fondi. Sono molto diffusi quelli relativi a Lockheed Martin, BAE Systems, Northrop Grumman e Leonardo. Il “mercato” dei derivati e degli *Etf* costruiti sui titoli delle industrie belliche è decisamente coltivato da grandi fondi, da hedge fund, e da banche d'investimento, che utilizzano questi strumenti, in maniera paradossale, per coprire i rischi o speculare su fluttuazioni economiche globali. In tal senso, il tema della “tracciabilità” dell'impiego del risparmio gestito diventa sempre più cruciale, ma, al tempo stesso, sempre più difficile. La complessità dell'ingegneria finanziaria, in particolare proprio con *Etf* e con strumenti derivati, tende a rendere quasi illeggibile la destinazione degli impieghi finanziari, con l'evidente possibilità di una vera e propria trasmigrazione di massa di un risparmio dai tratti assai diffusi verso settori pericolosissimi. I grandi fondi, infatti, rastrellano decine di migliaia di miliardi di dollari che provengono, in modo sempre più marcato, anche da fasce di popolazione con redditi bassi, a cui servono polizze previdenziali e sanitarie per supplire alla ritirata del Welfare. In una simile ottica l'opacità finanziaria diventa davvero un'insidia colossale, destinata a generare un fiume di liquidità in direzioni che certo alimentano i grandi conflitti globali. In una logica analoga si muove l'ampio utilizzo della ricordata finanza derivata per “coprire” gli investitori dal rischio della volatilità; un impiego tanto più adoperato quanto più le guerre si moltiplicano e la loro proliferazione le rende un terreno molto favorevole alle speculazioni^[3].

Il clima di guerra ha reso “necessario” il finanziamento del riarmo e su questa necessità sono stati costruiti strumenti che attraggono il risparmio collettivo rendendo tutti quanti finanziatori, più o meno consapevoli, della corsa agli armamenti. Peraltro, è bene chiarire, che si tratta di armamenti non certamente solo europei perché i principali clienti dei colossi delle armi del Vecchio Continente sono decisamente al di fuori dell'Europa, dai paesi arabi, a Israele a varie altre destinazioni molto lontane dai confini dell'Unione. In sintesi, il riarmo europeo arma la finanza e ben poco l'Unione europea, anche perché dei 457 miliardi di euro già spesi, ogni anno, dall'Unione più la Gran Bretagna oltre la metà si traduce in acquisti di armi prodotte negli Stati Uniti; un dato che rende difficile la già ricordata clausola di salvaguardia del 65% di acquisti europei.

Molto probabilmente non è causale che, mentre la presidenza Trump pubblicava il Documento sulla sicurezza strategica che esprime di fatto un profondo disprezzo per l'Unione Europea e i suoi Stati membri e il ministro Crosetto dichiarava tutto il suo risentimento, il governo italiano ha chiuso, con i fornitori americani, un contratto per acquistare 100 missili terra aria per un costo di 300 milioni di dollari. Si tratta di un pezzetto degli acquisti italiani presso aziende Usa che hanno assommato nel 2024 a circa 2,5 miliardi di dollari. Ma il dato ancora più interessante è costituito dal fatto che le aziende fornitrici sono sostanzialmente tre: Raytheon, Lockheed Martin e L3 Harris, i cui azionisti sono le Big Three, Black Rock, Vanguard e State Street. In una simile prospettiva, il governo Meloni ha avanzato l'ipotesi di sgravi fiscali per le aziende che decidessero di convertirsi in produttrici di armi. Da questo punto di vista, le nuove tensioni finanziarie stanno facendo emergere anche una distinzione fra chi, come Mario Draghi, è convinto che il riarmo abbia bisogno di debito comune



europeo e chi, come Von der Leyen e Merz, pensa che il finanziamento debba passare dai debiti nazionali e dal ricorso ai grandi fondi americani ed europei: una distinzione non certamente di poco conto e che riflette le attuali criticità in seno al capitalismo finanziario.

Donald Trump, del resto, ha annunciato che Boeing con una commessa da 20 miliardi di dollari, destinati a diventare 50, costruirà il più potente jet di sempre che prenderà il nome di F-47 in onore del quarantasettesimo presidente degli Stati Uniti. Si tratta di una mossa che Trump ha voluto presentare come affermazione del primato militare Usa e che è rivolta al contempo a rassicurare la grande finanza a stelle e strisce circa la benevolenza del presidente: non a caso i principali azionisti di Boeing sono *Vanguard*, *BlackRock*, *State Street* e *Capital Research Global Investors* con oltre il 30%. È chiaro che Trump teme l'effetto, prima di tutto finanziario, di ReArm Europe nel distrarre capitali americani verso l'Europa e vuole rassicurare i grandi fondi, spaventati dalle sue prime mosse. I grandi fondi, le grandi banche e la finanza speculativa saranno così i veri beneficiari di una mobilitazione di denaro pubblico quasi senza precedenti, destinata a fornire rendimenti così alti da cancellare ogni possibile concorrenza da parte di altri settori ben più vitali per l'esistenza individuale e collettiva. In maniera paradossale, infine, questa grande quantità di risorse pubbliche, raccolte con il debito, dovrà pagare interessi sempre più alti proprio perché dovrà fare i conti con la concorrenza dei fortissimi titoli azionari e obbligazionari delle società legate alle armi. Mi pare chiaro, quindi, chi siano i vincitori della "guerra". In queste condizioni, secondo le stime del Fondo monetario internazionale, il debito pubblico globale arriverà al 100% del Prodotto interno lordo mondiale nel 2030, ma già quest'anno crescerà di 2,8 punti, superando il 95%. Il tema maggiormente rilevante di un'ulteriore lievitazione del debito pubblico degli Stati è legato proprio al costo del suo finanziamento. In una simile guerra dei tassi" giocheranno un ruolo decisivo i grandi gestori del risparmio collettivo, a cominciare dalle cosiddette Big Three, BlackRock, Vanguard e State Street, i fondi di investimento che sono oggi detentori e acquirenti decisivi dei titoli pubblici verso cui far convergere i portafogli mondiali. Sono loro che, in presenza di un maggiore fabbisogno dei singoli Stati e di politiche monetarie non sufficientemente espansive, decideranno quali debiti comprare e a quali condizioni, divenendo ancora più determinanti.

[1] Consultare Alessandro Volpi, Alessandro. *La guerra della finanza. Trump e la fine del capitalismo globale* (Roma-Bari: Laterza, 2025); D'Aprile Futura. *Europa a mano armata. La militarizzazione europea e le alternative*, Sbilibri 32 (giugno 2025), <https://sbilanciamoci.info/europa-a-mano-armata-il-libro-contro-il-riarmo/>, ultima visita del sito web il 12/12/2025; Bonaiuti, Chiara (cur.), Achille Lodovisi (cur.), e Roberto Antonio Romano (cur.). *L'industria della difesa europea ai tempi della guerra* (Roma: Futura Editrice, 2025); Beretta, Giorgio (cur.). *Il paese delle armi. Falsi miti, zone grigie e lobby nell'Italia armata* (Milano: Altreconomia, 2022); Arditti, Raffaele. *La guerra in casa. Come e perché la corsa al riarmo riguarda tutti noi* (Roma: Rai Libri, 2025).

[2] Volpi, Alessandro. *I padroni del mondo. Come i grandi fondi finanziari stanno distruggendo il mercato e la democrazia* (Roma-Bari: Laterza, 2024). Una bibliografia sul tema dei grandi fondi risulta in parte datata è Bogle, John Clifton "Jack". *Stay the Course: The Story of Vanguard and the Index Revolution* (Hoboken, NJ: Wiley, 2018), una sorta di autobiografia del fondatore che esalta la natura "rivoluzionaria" degli indici replicanti; Balchunas, Eric. *The Bogle Effect* (Dallas: BenBella, 2022), nuovamente centrato sul ruolo decisivo di Bogle nel trasformare le consuetudini di Wall Street; Miller, John. *Larry Fink's BlackRock* (2023), un volume critico dedicato alla società guidata da Fink; Stock, Alfred. *BlackRock. La breve storia e le controversie della più grande società di gestione patrimoniale del mondo* (2023). Critiche esplicite ai fondi compaiono in Rhodes, Carl. *Capitalismo Woke. Come la moralità aziendale minaccia la democrazia* (2023), e in Ramaswamy, Vivek. *Woke, Inc.: Inside Corporate America's Social Justice Scam* (New York: Hachette, 2021). L'anno precedente Vandana Shiva e Kartikey Shiva avevano pubblicato, per Feltrinelli, *Il pianeta di tutti. Come il capitalismo ha colonizzato la Terra* (Milano: Feltrinelli, 2020), mentre nel 2019 è uscita per Chiarelettere la seconda edizione del volume di Luca Ciarrocca, *I padroni del mondo*, opera che riecheggia l'impostazione di Noam Chomsky. Un contributo molto rilevante è quello di Lucien A. Bebchuk e Scott Hirst, *Big Three Power, and Why It Matters*, Boston University Law Review 8 (2022), che include una bibliografia specifica sul tema. Si vedano, inoltre, Arlacchi, Pino. *I padroni della finanza mondiale* (Milano: Chiarelettere, 2018); Grazzini, Enrico. *Il fallimento della moneta* (Roma: Fazi, 2023); Aresu, Alessandro. *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina* (Milano: La Nave di Teseo, 2023); Haskel, Jonathan



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

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

& Stian Westlake, *Capitalismo senza capitale. L'ascesa dell'economia intangibile* (Milano: Franco Angeli, 2018). Le cosiddette “Big Three” ricorrono spesso anche nei lavori di Bernie Sanders, Yanis Varoufakis, Jeffrey Johnson Smith e Michael Ash.

^[3] Patel Raj & Jason W. Moore. *Una storia del mondo a buon mercato. Guida radicale agli inganni del capitalismo* (Milano: Feltrinelli, 2018); Verga, Emanuele. *Geopolitica e finanza globale. Sogni, soldi, sangue: tre fattori che muovono il mondo* (Milano: Hoepli, 2024).



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

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

Cuore di pace - 120 anni di canzoni contro la guerra

Invited paper 4



Marco Masoni, insegnante, storico del pop e del rock, scrittore

E-mail: specchiopposti@virgilio.it

doi: [10.14672/VDS20256IP24](https://doi.org/10.14672/VDS20256IP24)

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

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256IP24>)

Abstract (en)

This study examines 120 years of anti-war songs as a transnational corpus of cultural texts that articulate resistance to armed conflict. Employing a mixed methodology that integrates archival inquiry, discourse analysis, and formal musical-textual analysis, the research investigates approximately 185 compositions produced in Italy, in the Anglophone world, and within the oeuvre of Pink Floyd and Roger Waters. The primary aim is to demonstrate that anti-war songs constitute a historically persistent discursive formation that challenges hegemonic narratives on violence, security, and national identity. In dialogue with existing scholarship—often encyclopedic, genre-bound or centred on isolated case studies—this work offers a systematic, diachronic, and cross-genre anthology that foregrounds both canonical and marginalised voices. The book's original contribution lies in mapping the evolution of anti-war musical discourse across a century, tracing its thematic shifts, rhetorical strategies, and sociocultural functions, while highlighting underexplored repertoires and neglected artists. The findings suggest that anti-war songs operate as vectors of cultural memory and ethical imagination, possessing the potential to influence individual worldviews and collective attitudes toward violence. The study concludes that, in the current context marked by renewed militarisation and informational distortion, artistic production explicitly oriented toward peace remains an indispensable form of cultural intervention.

Keywords: Anti-war discourse, Popular music analysis, Cultural memory, Resistance aesthetics, Peace studies

Abstract (it)

Il volume analizza 120 anni di canzoni contro la guerra come corpus transnazionale di testi culturali che esprimono forme di resistenza ai conflitti armati. Mediante una metodologia mista che combina ricerca d'archivio, analisi del discorso e analisi formale testuale-musicale, lo studio esamina circa 185 composizioni provenienti dall'Italia, dal mondo anglosassone e dal repertorio dei Pink Floyd e di Roger Waters. L'obiettivo è dimostrare che le canzoni contro la guerra costituiscono una formazione discorsiva storicamente persistente capace di interrogare e destabilizzare le narrazioni egemoniche sulla violenza, la sicurezza e l'identità nazionale. Rispetto alla letteratura esistente — spesso enciclopedica, settoriale o centrata su singoli casi — questa ricerca propone un'antologia sistematica, diacronica e trasversale ai generi, valorizzando tanto le opere canoniche quanto quelle marginalizzate. Il contributo originale consiste nella ricostruzione dell'evoluzione del discorso



musicale contro la guerra, mettendo in luce mutamenti tematici, strategie retoriche e funzioni socioculturali, oltre a repertori e artisti raramente studiati. I risultati suggeriscono che le canzoni contro la guerra agiscono come vettori di memoria culturale e di immaginazione etica, influenzando potenzialmente visioni del mondo e atteggiamenti collettivi verso la violenza. Lo studio conclude sottolineando che, nell'attuale scenario caratterizzato da impennata delle spese negli armamenti e distorsione informativa, la produzione artistica orientata alla pace rappresenta una forma imprescindibile di intervento culturale.

Keyword: Discorso contro la guerra, Analisi della musica popolare, Memoria culturale, Estetiche della resistenza Studi per la pace

Un libro di canzoni scritte nel corso del tempo contro la più terribile e duratura delle invenzioni umane: la guerra. Mi sembrava che questo tipo di volume, in questi anni stracolmi di guerre invasioni difese attacchi stermini genocidi e di (le cose vanno schifosamente a braccetto) menzogne propaganda rovesciamenti della realtà, mancasse.

Uno dei libri che ho scritto è su Franco Battiato e anni fa – non stavo ancora minimamente pensando a scrivere un tomo su di lui - mi impressionò una frase che disse a Gianni Minà. Una frase *tranchant* che l'artista pronunciò durante una lunga intervista televisiva nel 1997: *Per non uccidere un uomo farei andare uno Stato in miseria. Qualcuno starà rabbrivendo...*, replicò il giornalista. *E rabbrivisca pure.* controbatté l'artista un po' stizzito.

È terribile quando un assassino si nasconde dietro a dei doveri superiori tipo la ragion di stato, la protezione dei confini eccetera, sono sempre degli assassini. Non si può ammazzare una persona, per nessun motivo.

Non si può ammazzare una persona per nessun motivo. Ecco la chiave. Ecco il titolo. Se tutti la pensassero così e applicassero il concetto nella vita di tutti i giorni il pianeta terra respirerebbe sereno. Ho intitolato il libro *Per non ammazzare un uomo – antologia di canzoni contro la guerra dall'Italia, dall'estero e dai Pink Floyd* (Aurea Nox ed., 2026), dopo leggerete il perché del sottotitolo.

Ogni volta che scrivo un libro la primissima, martellante domanda che mi arriva in testa è: ce n'è bisogno? Viviamo in un'epoca in cui – è una battuta solo fino a un certo punto – ci sono più scrittori che lettori, a causa di una crisi multiforme: la cultura di massa storicamente intesa (comprare libri o dischi, andare al cinema et similia) è da anni in drammatica crisi nelle giovani generazioni a causa nell'ultimo decennio di un repentino cambio di *modus vivendi* e di minor presa degli affaticatissimi insegnanti sugli studenti; le famiglie hanno sempre meno potere d'acquisto, ovvero meno soldi e quei pochi che hanno sono dedicati alle spese casalinghe e di primissima necessità. Insomma, comprare un libro arricchisce l'anima, ma *primum pagare bollettem*, ed è un concetto che non mi sento di biasimare.

Nonostante la grossa crisi e la apparentemente inarrestabile decadenza politica e culturale – o forse proprio per questo - ho sentito l'urgenza di raccontare canzoni dischi e artisti che non solo hanno piegato la loro arte al servizio della ricerca della pace o comunque parlandone per un po', ma che in



alcuni casi, per scelte sia di vita che artistiche, a volte sono stati emarginati dai mezzi di comunicazione e dai 'grandi giri', o hanno subito processi. Tutto questo per una canzone.

Perché una canzone può cambiare la vita delle persone, in questo credo fortemente. *Music can change the world*. Non è un'utopia fricchettona, signori, proprio non lo è. È una questione prima emotiva poi cerebrale, poi sociale, poi antropologica. Se una canzone influenza il pensiero di qualcuno, questo qualcuno comincerà a comportarsi diversamente, e poiché viviamo non isolati ma immersi in una società... quel qualcuno che *si comporta diversamente* verrà notato, gli chiederanno perché ha cominciato a pensare e dire certe cose, magari influenzerà qualcun altro e lentamente il mondo cambia. La storia del mondo è piena di esempi del genere, sia positivi che negativi.

Questa urgenza di raccontare in qualche modo la storia della canzone contro la guerra è nata anche come reazione a un silenzio attuale degli artisti, un silenzio che è non solo fortemente imbarazzante per il ruolo che chi è in mezzo alla cultura dovrebbe ricoprire, ma doloroso, molto doloroso. Sento addosso la tristezza di vivere in un'epoca in cui i cantanti (gli attori gli scrittori ecc.) che dicono una parola CHIARA contro la guerra si contano sulle dita di due mani. I miei genitori hanno avuto come artisti contemporanei, con cui potevano farsi un'opinione e magari anche dissentire nomi enormi del pop, del rock, del prog, del metal, del folk e di altri generi. Noi, contemporanei di questa decadenza, non abbiamo quasi nessuno tra le voci ascoltate da giovani e meno giovani che faccia sentire la sua voce o non si trincerino dopo una flebile uscita contro le guerre dietro dei *distinguo* che spesso sono da *facepalm*. Tra i cantanti italiani negli ultimi anni si sono esposti per fare qualche esempio Enrico Ruggeri, Aida Satta Flores, Vincenzo Incenzo. Troppo poco. Magari molti tra quelli che leggeranno questo articolo non hanno neanche sentito parlare degli ultimi due (bravissimi) artisti.

Tendenzialmente e semplificando ci sono da sempre due posizioni antitetiche nei confronti dell'uso delle armi e dei conflitti. Primo: la guerra fa schifo. La guerra è orrenda. La guerra è sbagliata. La guerra è dolorosa. La guerra va fermata. Secondo: i conflitti sono inevitabili. *Homo homini lupus*. Le guerre si fanno perché c'è qualcuno che vuole e deve difendersi. Eccetera.

Dov'è la verità? Per quanto provi a essere equidistante e oggettivo non posso non tendere verso l'utopia, verso la necessità del genere umano di smetterla con le uccisioni e con le violenze. Necessità perché sopravviva, certo, ma anche perché diventi pienamente sé stesso. Il genere umano è in potenza – quindi può diventare – molto più di quello che mediamente è stato espresso nei millenni dalla sua comparsa sulla terra. Quella che con una sintesi metaforica efficace viene chiamata *la catena dell'odio* andrebbe veramente spezzata, qualcuno deve cominciare a dire basta, a non rispondere al male col male, a cambiare atteggiamento e quindi vita, contagiando nel miglioramento e nell'accettazione gli individui e quindi anche la natura che abbiamo intorno a noi, vittima muta delle violenze umane.

Sono stati scritti centinaia di volumi nel corso dei millenni sull'argomento guerra, sui conflitti, sul tentare di spiegare e descrivere perché esistono, sulla difficoltà dei popoli di rimanere in pace col vicino per un lungo periodo di tempo. Quindi - la cosa è consequenziale e veniamo al libro - essendo la musica parte importante della vita degli uomini, sono state scritte molte centinaia di canzoni contro la guerra, canzoni di critica, canzoni arrabbiate, di denuncia, descrittive, dolenti, di speranza.

Questo libro che ho scritto è quindi un piccolo contributo antologico all'interno della storia del rock e del pop (fenomeno culturale e sociale giovanissimo, che non ha ancora compiuto cento anni di vita) e della critica musicale delle composizioni extra-colte (cioè tutto quanto non è musica classica o operistica).



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

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

Oltre a possedere svariate migliaia di dischi su vinile o cd, sono per certi versi da sempre un *archivista musicale*, conservo da decenni ritagli di quotidiani e riviste di settore che parlano di un artista o di un disco o di una tematica che reputo per me interessante; quindi, è inevitabile essermi imbattuto tante volte in brani scritti come reazione a conflitti specifici o contro la guerra in genere, testi descrittivi o critici, cronachistici o ideali, fantasiosi o crudi. Il vero problema, dopo una lunga ricerca, è stato scegliere chi e cosa lasciare fuori, sia perché qualcosa sarebbe *comunque* restato fuori, sia perché questo libro non ha un intento enciclopedico ma antologico.

Vado a esporre le diverse sezioni del libro, scegliendo una canzone per ognuna, sperando che il lettore venga incuriosito e spinto a cercare il libro.

La divisione in tre settori (anzi quattro, come vedremo) del sottotitolo *dall'Italia, dall'estero e dai Pink Floyd*, è autoesplicativa, ma va in ogni modo spiegata. Nella suddivisione tra Italia e estero ho inizialmente cercato di essere equilibrato, puntando inizialmente e idealmente a 150 canzoni totali da affrontare, una settantina per sezione. Dopo poco è emerso prepotente la *Pink Floyd quest*, come ho intitolato l'introduzione alla sezione che li riguarda: il leader e principale autore dei testi della band, Roger Waters, ha scritto sia per motivi ideali che personali nel corso degli ultimi cinquant'anni una marea di brani sull'argomento guerra, oltretutto molti di grande successo. Le sezioni dovevano essere tre, e ai soli Floyd (comprese le carriere soliste di Gilmour e soprattutto Waters) sono dedicate analisi di circa trentacinque brani. Non ho analizzato solo brani famosi da *The Wall* e *The Dark Side Of The Moon*, il lettore non strettamente floydiano troverà certamente delle sorprese, tipo la suite *A Saucerful Of Secrets* o canzoni splendide ma poco conosciute dai repertori solisti, come la per me straziante *Deja Vu* che descrivo di seguito come esempio. Il disco da cui è tratto il brano fu mirabilmente riassunto da recensioni perfette, come quella di *Consequence Of Sound* che quando uscì l'album nel 2017 scrisse: “*un distillato dei messaggi antifascista, anti imperialista e anti-avidità che Waters divulga dai tempi dei Pink Floyd*”. Il brano, *Deja Vu*, è una ballata acustica veramente intensa, col testo strettamente collegato a effetti sonori e a bei fraseggi orchestrali. Ecco, il testo. Molte strofe iniziano come un vecchio brano di Giorgio Gaber lungo 14 minuti e da pugno nello stomaco, *Io se fossi Dio*. Waters si immagina nei panni dell'Onnipotente in modo piuttosto ironico: avrebbe fatto in modo di rendere meno soggetto il viso all'invecchiamento, avrebbe fatto più figli e non avrebbe permesso che i Romani ne ammazzassero uno eccetera. L'emozione arriva, potente, nella strofa successiva. L'artista si immagina come sarebbe non più al posto di Dio ma se fosse un drone, il protagonista principale di queste assurde guerre che in questi anni vediamo e viviamo impotenti e incazzati davanti allo schermo di un televisore di un telefono o di un computer. Waters, se fosse un drone, avrebbe paura di trovare qualcuno nella casa dove si sta dirigendo, magari una donna ai fornelli che cuoce il pane, prepara il riso, o solo che bolle qualche osso. Due frasi e Waters descrive colpendoti dentro l'assurdità disumana delle guerre, in cui le vittime sono troppo spesso civili non solo innocenti ma ignari e spesso poveri. L'artista qua raggiunge vette artistiche davvero alte. E il groppo alla gola, a meno di non essere dei distaccati carnefici, non può non salire quando insieme alle coriste il bassista intona *And it feels like déjà vu*, tutto ritorna, la sensazione di già vissuto si impadronisce di noi che ne abbiamo viste tante; le cose non cambiano mai e ci prende lo sconforto la rabbia la tristezza l'angoscia. Un perfetto esempio, questa di Roger Waters, di canzone che prende alle viscere, fa riflettere e dovrebbe condurre a cambiamenti di pensiero e di vita.

Le canzoni estere arrivano quasi tutte, con poche eccezioni, dal repertorio folk, pop, rock e popular di Gran Bretagna e Stati Uniti d'America, sia per diffusione e conoscenza internazionale che per rilevanza tematica dei brani affrontati. Si tratta di un excursus di circa 100 anni in una settantina di canzoni, dal 1914 al 2012. L'unica non proveniente dal mondo anglosassone è la celeberrima *Le déserteur* di Boris Vian, poi tra quelle più famose ci sono la tradizionale *We Shall Overcome*, *Blowin'*



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

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

In The Wind, Masters Of War e The Times They Are a-Changin' di Bob Dylan, *Eve Of Destruction* di Barry McGuire, *Give Peace A Chance* di John Lennon, *Lucky Man* di Emerson, Lake & Palmer, *Peace Train* di Cat Stevens, *Sunday Bloody Sunday* degli U2, *Born In The U.S.A.* di Bruce Springsteen, *Russians* di Sting, *Through The Barricades* degli Spandau Ballet, *Zombie* dei Cranberries e molte altre.

La prima in ordine cronologico di cui scrivo nel libro è un esempio veramente clamoroso – anche se ormai dimenticato, spero immodestamente con questo libro di raddrizzare qualche torto - di reazione violenta del potere e della propaganda verso una canzonetta di protesta. Il brano si chiama *I Didn't Raise My Boy To Be A Soldier*, uscì come retro di un 78 giri(!) nel 1915 e gli interpreti era il *Peerless Quartette*. Fu una delle primissime canzoni pacifiste a venir fuori dagli Stati Uniti, da quella parte di Paese che desiderava rimanere neutrale nella Prima Guerra Mondiale, un conflitto che riguardava principalmente l'Europa. Un brano che con la sua grande diffusione indubbiamente aiutò chi si sentiva parte del movimento pacifista a venire allo scoperto, a contarsi, a riconoscersi. Fu un incredibile e inaspettato successo: tra il marzo e l'aprile del 1915 andò al primo posto in classifica; i dischi erano appena nati e venderne 650.000 copie era quasi inaudito. Musicalmente è una banale marcia, orchestrata come una colonna sonora di Walt Disney. Il titolo significa *Non ho cresciuto mio figlio perché diventasse un soldato*, e per l'epoca era una dichiarazione estremamente oltraggiosa verso il potere costituito e le forze dell'ordine. Il testo è costruito per colpire i sentimenti primari come il cuore di una mamma, la famiglia: che vittoria ci può essere per una donna se il figlio non torna a casa dai combattimenti? Eravamo in un tempo in cui le canzoni “contro” davano veramente fastidio al potere. Theodore Roosevelt (Presidente usa dal 1901 al 1909, che nel 1906 - non si sa perché - vinse addirittura il premio Nobel per la pace e che ha la sua faccia scolpita sul monte Rushmore) dichiarò:

pazzi che applaudono quella canzone intitolata “Non ho cresciuto mio figlio per essere un soldato” sono semplicemente le stesse persone che nei loro cuori applaudirebbero un brano intitolato “Non ho cresciuto mia figlia per essere una madre”.

Harry Truman, il presidente USA (lo fu dal 1945 al 1953) che sganciò le bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki e che all'epoca era un capitano dell'esercito, all'epoca della canzone suggerì che il posto per le donne che si opponevano alla guerra era in un harem e non negli Stati Uniti. Chissà se qualcuno gli ha mai detto che il testo fu scritto da un uomo e che il brano era cantato da quattro uomini. Nel corso del tempo ci furono molte parodie della canzone, prese in giro che furono certamente orchestrate e concordate da poteri filogovernativi: alcune erano molto feroci, considerata l'epoca:

I did not raise my girl to be a voter, I did not raise my boy to be a coward, I didn't raise my dog to be a sausage.

Traducendo:



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

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

Non ho cresciuto mia figlia per andare a votare, Non ho cresciuto mio figlio per essere un codardo, Non ho allevato il mio cane per diventare una salsiccia.

Il potere fa così: quando una cosa colpisce al segno viene derisa, nella speranza di smontarla. Sono passati 110 anni e il messaggio di questa canzone, semplicissimo, rimane inoppugnabile.

Anche per quanto riguarda le canzoni provenienti dall'Italia c'è da fare una precisazione. Andando avanti con le analisi mi accorgevo che alcuni autori emergevano *preponderantemente*: Enrico Ruggeri (autore italiano che più di tutti ha scritto sull'argomento guerra), Fabrizio De André, Franco Battiato. Era giusto quindi costituire una sezione solo per loro tre, dedicando analisi rispettivamente di nove, sette, otto brani e apposite introduzioni a ognuno di loro. Punto i riflettori su un capolavoro troppo poco citato dell'altrimenti sovraesposto De André, *La ballata dell'eroe*, uscito per la prima volta nel 1961. A parere di chi scrive questo brano, infatti, meriterebbe almeno la stessa fama della ben più celebre *La guerra di Piero*. Uscita come retro de *La ballata del Miché*, la canzone ebbe tra i primi estimatori Luigi Tenco, che telefonò a De André chiedendogli di poterla utilizzare nel film *La cuccagna* che stava girando per la regia di Luciano Salce. I due si conoscevano e stimavano da qualche anno: De André, tristemente, fu uno dei pochissimi artisti presenti al funerale di Luigi, morto come si sa a Sanremo il 27 gennaio 1967, e segretamente scrisse per lui la struggente *Preghiera in gennaio* che uscì come prima canzone del suo album Volume 1°. Tornando al brano: *La ballata dell'eroe* è la prima canzone antimilitarista scritta da De André. Molto lenta e triste, ha una lunga introduzione di armonica a bocca e organo che nelle versioni successive sarà diversa. Ci sono infatti diverse incisioni della canzone (quasi tutte con la fisarmonica al posto dell'armonica), più volte reincisa. De André canta la storia di un soldato a cui si dà il consiglio di *vendere cara la pelle*, che muore lasciando alla fidanzata solo un'inutile medaglia. La frase *troppo lontano si spinse a cercare la verità* pare ripresa da un brano di Charles Aznavour, *L'amour et la guerre*, (*Ils sont allés trop loin chercher la vérité*). Possiamo speculare che De André fu ispirato a comporre questo dolente e meraviglioso brano da *Le Déserteur* di Boris Vian, possibile ma non certo. Di sicuro è un brano commovente e intenso, e questo 45 giri contribuì non poco, girando nei circoli intellettuali italiani, a imporlo come artista rivoluzionario e anticonformista.

A parte la sezione dedicata a Battiato, De André e Ruggeri nel libro ci sono analisi di circa cinquanta altri brani italiani in ordine cronologico, partendo dal canto popolare del 1808 *Partire partirò* alla struggente *Il profumo dei limoni* del 2025 di Aida Satta Flores, che nel finale ha un monologo di Moni Ovadia che inchioda alla sedia. Moni Ovadia è persona con cui per certi argomenti si può anche non essere d'accordo al 100%, ma ha un'intelligenza vivida, lucida, colta, motivata e sono sinceramente molto contento che abbia generosamente accettato di scrivere la prefazione del libro. Tra i tanti brani ce ne sono anche di molto conosciuti come *C'era un ragazzo che come me amava i Beatles e i Rolling Stones* di Gianni Morandi, *Auschwitz* di Guccini, *Ninna nanna nanna ninna* di Claudio Baglioni e Trilussa, *Generale* di De Gregori, *Gli spari Sopra* di Vasco Rossi, *Henna* di Lucio Dalla, *Il mio nemico* di Daniele Silvestri e altre.

Un brano italiano tra i tanti che ho analizzato e che può sorprendere per l'alto livello di poesia è *Cuore di pace* di Amedeo Minghi, ottimo autore e costruttore di melodie che in troppi associano a canzoni sdolciate. La canzone esce nel 1986 e apre il quarto album di Minghi, il primo dopo il crescente successo - che sarebbe diventato enorme - di *1950*. Le liriche dell'album e quindi anche di questo brano sono ispiratissime e sono di Gaio Chiocchio, musicista e autore straordinario, leader insieme a Arturo Stalteri dei *Pierrot Lunaire*, gruppo di rock progressivo. Il testo della canzone è lunghissimo,



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

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

torrenziale, a volte la melodia fatica a star dietro a questo flusso di coscienza in forma di racconto, ma il risultato è comunque emozionante e intenso. La storia, piena di immagini poetiche e romantiche, è quella di un amore tra un pilota di guerra e la *figlia d'una maestrina*, ambientata al tempo delle guerre coloniali in Africa. Lei col suo amore le fa capire che non vuole perderlo, gli chiede di *spegnere le bombe con le mani*, cioè di smetterla di fare il soldato. L'amore vince e fanno una follia, scappano costruendo un pattino che li porta su un mercantile che *trasportava colombe e miele*, salgono a bordo *con le labbra di baci e sale* e cominciano una nuova vita, pieni d'amore e di voglia di stare insieme a prescindere da quello che c'è intorno, guerra compresa. Una vera e propria celebrazione dell'amore puro, un uomo e una donna giovani e sospinti impetuosamente verso una vita di pace, una canzone che trasforma la paura della guerra e della morte in poesia testuale e musicale. Bellissima la copertina dell'album, opera di Andrea Pazienza, una motocicletta in mezzo alle pozzanghere ma con due ali d'angelo pronte a librarsi in volo. Cose poetiche e belle che accompagnano cose poetiche e belle.

Era inevitabile che nel libro ci fossero molte omissioni, alcune anche celebri, per motivi essenzialmente di spazio. Non sono state inserite - per fare degli esempi - *Bambino* del Banco del Mutuo Soccorso; l'operetta degli Avion Travel con Fabrizio Bentivoglio *La guerra vista dalla luna*; *Uguali e diversi* di Gianluca Grignani; *Canzone tra le guerre* di Antonella Ruggiero; *Addio alle armi* di Mario Venuti; *Saigon*, *Pilota di Guerra*, *San Lorenzo*, *Il panorama di Betlemme* e forse altre di Francesco De Gregori; per quanto riguarda gli artisti non italiani mancano certamente *Soldier Of Fortune* dei Deep Purple, *I Feel Like I'm Fixin' to Die* di Country Joe McDonald che conosciamo grazie a Woodstock, qualche brano di David Crosby, di Stephen Stills, di Graham Nash, di Neil Young, di Joan Baez, di Bob Dylan e di altri. Spero gli artisti e i loro seguaci mi perdoneranno. Le scelte sono sempre dolorose ma qualcuno, come si dice, deve pur farle.

Tutti i brani sono trattati in stretto ordine cronologico, perché credo sia affascinante notare nel corso del tempo il cambiamento dei temi, del linguaggio, i vuoti di tempo o l'accumularsi di canzoni in pochi mesi: tutto questo è un sottotesto che lascio intendere e interpretare al lettore.

Sembra strano ma è complicato dire *esattamente* di quante canzoni ho parlato nel libro, perché alcune schede ne contengono due, perché ci sono alcuni dischi tematici, perché c'è una colonna sonora di Roger Waters con dieci brani ma solo due *vere* canzoni ecc. Approssimativamente i brani italiani trattati sono 75; quelli stranieri, Pink Floyd compresi, circa 110.

L'auspicio è che gli artisti, famosi o no non è importante, comincino o continuino a scrivere testi e musiche per combattere l'insopportabile stallo dell'indifferenza e per raccontare le cose da cambiare e da far terminare, a partire dalle guerre.

Una raccomandazione casomai qualcuno decidesse di acquistare questo libro: andrebbe letto *ascoltando* la canzone di cui si parla. La musica a volte parla molto più delle liriche, e nelle canzoni comunque testo e musica sono (dovrebbero essere) inscindibili.

Il miracolo delle canzoni - una cosa inspiegabile a parole - è che un pugno di frequenze messe insieme in modo più o meno accurato riesce a smuovere emozioni, pensieri, a cambiare quello che si è. La vita è costante cambiamento, la musica ha (anche scientificamente) un potere trasformativo, tutto torna. Che la musica colpisca come dardo infuocato i cuori le menti e le anime e spinga tutti verso un domani illuminato, pieno di sole e bellezza.



Bibliografia

- Ameli, Piero (cur.). *L'amore sacro l'amor profano*. Milano: BUR, 2006.
- Anselmi, Eddy. *Festival di Sanremo: almanacco illustrato della canzone italiana*. Modena: Panini, 2009.
- Bagnasco, Fabio (cur.). *Franco Battiato: Nuove Effemeridi*. Palermo: Guida, 1999.
- Berselli, Edmondo. *Canzoni: Storie dell'Italia leggera*. Bologna: Il Mulino, 1999.
- Bertoncelli, Riccardo (cur.). *Belin, sei Sicuro? Storia e canzoni di F. De André*. Firenze: Giunti, 2003.
- Bertoncelli, Riccardo (cur.). *Enciclopedia rock '50*. Roma: Arcana, 2002.
- Bertoncelli, Riccardo (cur.). *Enciclopedia rock '60*. Roma: Arcana, 1985.
- Bertoncelli, Riccardo (cur.). *Enciclopedia rock '70*. Roma: Arcana, 1987.
- Bertoncelli, Riccardo (cur.). *Enciclopedia rock '80*. Roma: Arcana, 1989.
- Bertoncelli, Riccardo (cur.). *Enciclopedia rock '90*. Roma: Arcana, 2002.
- Bossari Daniele, Franco Battiato. *Io chi sono? Dialoghi sulla musica e sullo spirito*. Milano: Mondadori, 2009.
- Canale Anna Lisa. *Vasco Rossi 1978-2003. 25 anni di musica spericolata*. Roma: Editori Riuniti, 2003.
- Casamassima, Pino. *Enrico Ruggeri: Gli occhi del musicista*. Milano: De Ferrari, 2014.
- Casamassima Pino. *Vasco Rossi: qua non arrivano gli angeli*. Reggio Emilia: Aliberti, 2005.
- Croce, Armando. *Italian Prog*. Milano: AMS, 2008.
- De André, Fabrizio. *Come un'anomalia: tutte le canzoni*. Torino: Einaudi, 1999.
- De André, Fabrizio. *Sotto le ciglia chissà: i diari*. Milano: Mondadori, 2016.
- De Curtis, Anthony (cur.). *La grande storia del rock di Rolling Stone*. Milano: Arcana, 1995.
- Deregibus, Enrico. *Francesco De Gregori: i testi, la storia delle canzoni*. Firenze: Giunti, 2020.
- *Enciclopedia della Musica*. Milano: Garzanti, 1999.
- Fabbri, Franco. *Il suono in cui viviamo*. Roma: Arcana, 2002.
- Fasoli, Damiano. *Fabrizio De André: passaggi di tempo*. Roma: Coniglio, 2009.
- Ferretti, Giovanni Lindo, Massimo Zamboni e Alberto Campo. *Fedeli alla linea: Dai CCCP ai CSI*. Firenze: Giunti, 1997.
- Giannotti, Marcello. *L'enciclopedia di Sanremo 1951-2006*. Roma: Gremese/Mondadori, 2007.
- Guccini Francesco e Massimo Cotto. *Un altro giorno è andato*. Firenze: Giunti, 1999.
- Guccini Francesco. *Non so che viso avesse: quasi un'autobiografia*. Milano: Mondadori, 2010.
- Guccini Francesco. *Se io avessi previsto tutto questo: gli amici, la strada, le canzoni*. Milano: Universal, 2015.
- Jachia, Paolo. *Giorgio Gaber: 1958-2003 il teatro e le canzoni*. Roma: Editori Riuniti, 2003.
- La Posta, Antonio. *Franco Battiato: Soprattutto il silenzio*. Firenze: Giunti, 2010.
- Lo Cascio, Giorgio. *De Gregori*. Padova: Franco Muzzio, 1990.
- Lunatics, The. *Pink Floyd. Storia e segreti*. Firenze: Giunti, 2014.
- Lunatics, The. *Pink Floyd, il fiume infinito: le storie dietro le canzoni*. Firenze: Giunti, 2018.
- Lunatics, The. *An evening with Pink Floyd: la storia dei concerti dal vivo dagli esordi al 1973*. Milano: Rizzoli Lizard, 2023.
- Marinoni Luigi. *CCCP. Fedeli alla linea*. Roma: Stampa Alternativa, 1990.
- Masoni, Marco. *L'alba dentro l'imbrunire: viaggio nella spiritualità della musica italiana*. Pisa: Pacini Editore, 2021.



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

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

- Masoni, Marco e Fabrizio Bartelloni. *Lettere da sopra la pioggia: Intrecci tra musica e letteratura nella canzone italiana*. Pisa: Pacini Editore, 2022.
- Masoni, Marco. *Fino a completa guarigione*. Aurea Nox, 2024.
- Middleton, Richard. *Studying Popular Music*. Milton Keynes: Open University Press, 1990.
- Pulcini, Franco. *Franco Battiato: tecnica mista su tappeto*. Torino: E.D.T., 1992.
- Schaffner, Nicholas. *Saucerful of Secrets: The Pink Floyd Odyssey*. New York: Harmony Books, 1991.
- Zoppo, Donato. *Questo piccolo grande viaggiatore: Claudio Baglioni*. Milano: Aereostella, 2012.
- Zoppo, Donato. *CSI: è stato un tempo il mondo*. Reggio Emilia: Aliberti, 2024.
- Zuffanti, Fabio. *La voce del padrone*. Roma: Arcana, 2018.
- Zuffanti, Fabio. *Franco Battiato: tutti i dischi e tutte le canzoni dal 1965 al 2019*. Roma: Arcana, 2020.
- Zuffanti, Fabio. *Segnali di vita*. Milano: Baldini & Castoldi, 2021.



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

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

Ciencia y Creencia. El concepto aristotélico de Endoxa

Invited paper 5



Laura Santos Fernández. Universidad Francisco de Vitoria. Madrid, España.

E-mail: daseinundzeit@gmail.com

doi: [10.14672/VDS20256IP26](https://doi.org/10.14672/VDS20256IP26)

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

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256IP26>)

Abstract (en) [Title: Science and Belief: The Aristotelian Concept of Endoxa]

The debate concerning the possible opposition between what we call belief and what we refer to as science is an issue that continues to generate interest today and is especially significant insofar as it is, at bottom, a question about the limits of each. The criterion of demarcation regarding what we consider to be science has been a task that philosophy has approached from different perspectives. The aim of this paper is, in the light of Aristotelian philosophy, to delimit what science is, what belief is, and what relationship obtains between them, as well as to shed light on a concept that serves as a bridge between the aforementioned notions, namely the concept of *ἔνδοξα* (*endoxa*). In this article, we seek to clarify the meaning, scope, and importance of the concepts of science and belief—by way of the concept of *ἔνδοξα* (*endoxa*)—in order to elucidate the place that belief occupies on the path toward science, that is, to understand the epistemological status of belief with respect to what we call science.

Keywords: science, belief, epistemology, *doxa*, *epistēmē*, *endoxa*, analytical reasoning, dialectical reasoning.

Abstract (es)

El debate acerca de la posible oposición entre lo que llamamos creencia y lo que denominamos ciencia ha sido una cuestión que, hoy en día, sigue generando interés y que resulta especialmente interesante por ser en el fondo una pregunta acerca de los límites de una y de otra. El criterio de demarcación a propósito de lo que consideramos ciencia ha sido una tarea que la filosofía ha abordado desde diferentes perspectivas. Lo que pretendemos en este trabajo es, a la luz de la filosofía aristotélica, delimitar qué es ciencia, qué es creencia y qué relación hay entre ambas, además de arrojar luz sobre un concepto que hace de puente entre los conceptos anteriormente mencionados, a saber, el concepto de *ἔνδοξα* (*endoxa*). En el presente artículo pretendemos aclarar el significado, alcance e importancia de los conceptos de ciencia y creencia, pasando por el de *ἔνδοξα* (*endoxa*), para así dilucidar qué lugar ocupa la creencia en el camino hacia la ciencia, es decir, entender el estatus epistemológico que tiene la creencia con respecto a lo que denominamos ciencia.

Palabras clave: ciencia, creencia, epistemología, *doxa*, *episteme*, *endoxa*, razonamiento analítico, razonamiento dialéctico.



Introducción

A lo largo del presente documento abordaremos uno de los asuntos más representativos de la epistemología, esto es, nos ocuparemos de la dicotomía *doxa-episteme* (δοξα-ἐπιστήμη) a la luz de la filosofía aristotélica y en concreto, tomando como base sus escritos acerca de lógica recogidos en su obra conocida como Ὀργανον (*Organon*).

Es importante destacar que, a diferencia de la concepción moderna, la ciencia para Aristóteles tiene un significado menos restrictivo y más profundo, casi equiparable al de la sabiduría o al de la propia filosofía. Dado que el saber se expresa mediante juicios (enunciados que pretenden decir qué y cómo es la realidad) será especialmente importante abordar, aunque tan solo sea de manera tangencial, el asunto de la verdad pues, para que un juicio sea, además de unidad mínima de conocimiento, conocimiento efectivo, este mismo habrá de ser verdadero. Es importante también recordar que, dado que hablamos de conocimiento y siendo la epistemología la disciplina que estudia su posibilidad, límites y origen, el conocimiento implica una relación entre el sujeto que conoce y el objeto a conocer. Por lo tanto, siempre que se propone una teoría del conocimiento, irremediablemente se proponen otras dos, a saber, una teoría acerca de qué o quién es el hombre (antropología) y una teoría acerca de qué es la realidad (metafísica u ontología, no siendo sinónimos y teniendo ambos una implicación importante en lo que nos ocupa).

La antropología que propone Aristóteles pudiera resolverse de manera sucinta, y sin querer dejar de hacerle justicia, en su famosa definición del ser humano como *zoón logon echon* (ζῷον λογὸν ἔχον), es decir, animal que tiene o está provisto de *logos* (λογότυπα), término polisémico que es preciso entender por la riqueza y profundidad de su alcance. Logos hace alusión a razón, discurso, palabra, razonamiento, sentido...incluso también pudiera entenderse como vínculo (algo así como “la razón por la cual”). Es importante, por lo tanto, no reducir la definición de ser humano al hecho de que es un animal que razona o tiene lenguaje sin más. Es preciso decir que el lenguaje para Aristóteles, o no al menos como significado principal, no es meramente una herramienta de comunicación sino el vínculo que nos permite decir o desvelar la realidad misma.

En cuanto a esta realidad que permite ser dicha y entendida gracias al lenguaje (rasgo definitorio del ser humano) debe ser entendida desde el paradigma realista que el Estagirita comparte con filósofos como Tales, Pitágoras o su propio maestro, Platón, pues todo filósofo realista considera que la realidad es objetiva, se da con independencia del sujeto, pero que éste mismo puede acceder a ella, ya sea de modo directo (como afirmaría su maestro) o indirecto (como defendería el propio Aristóteles).

Dicho esto, es importante entender también que, si el conocimiento se manifiesta en forma de juicios (enunciados que pretenden decir algo de la realidad afirmándolo o negándolo), esta será la clave para empezar a dilucidar la diferencia entre los juicios propios de la ciencia y los juicios propios de la creencia además del grado de verdad que se pueda atribuir a ambos. Para Aristóteles, la filosofía no es una filosofía del conocimiento, sino que ésta, más bien, es la “teoría de la verdad” y esta filosofía no puede ser otra cosa que la Filosofía Primera pues ésta es la ciencia de lo que es en tanto que algo que es. Podemos decir, entonces, que el realismo de Aristóteles radica en que se puede conocer lo que las cosas son, aunque es importantísimo resaltar que Aristóteles no afirma que la verdad esté en las cosas, pues la verdad no es una propiedad real de la cosa. La verdad está en el entendimiento que compone o divide, por lo que, se dirá que algo es verdadero cuando está desvelado, pero, evidentemente, no habrá un desvelamiento si no hay un alguien que desvela.



Además, tenemos que todo decir “lo que es” (de lo que se ocupa la metafísica) se ocupa de causas y principios; tenemos así que la σοφία (*sophía*) es el conocimiento a partir de los primeros principios (es intuición y demostración), es en este sentido en el que afirmamos que, para Aristóteles, filosofía es νοῦς καὶ ἐπιστήμη (*nûs kai epistême*), esto es, razonamiento a partir de los primeros principios. Tal y como acabamos de señalar, ese “decir lo que es” es la tarea de la ciencia por excelencia para Aristóteles, aquello a lo que denomino Ciencia o Filosofía Primera y que, por diferentes motivos, se rebautizó como Metafísica una vez se compilaron los escritos que hacían alusión a esta curiosa disciplina.

Ciencia y Creencia. Episteme y Doxa

El hecho de que la filosofía sea considerada como Ciencia Primera nos permite adentrarnos por fin a qué sea esto que llamamos ciencia en tanto que *episteme* (ἐπιστήμη) en una primera caracterización de lo que posteriormente llamaremos creencia en tanto que *doxa* (δόξα). Dado que el conocimiento se expresa mediante juicios y es en estos y en su manera de decir la realidad de las cosas en los que puede ser predicada la verdad o la falsedad, será primordial exponer de qué tipo de juicios se compone la ciencia o ἐπιστήμη (*epistême*) y de cuáles la creencia o δόξα (*doxa*). La obra en la que el Estagirita aborda en profundidad estas cuestiones no es otra que el Ὀργανον (*Organon*), su tratado de lógica.

Tal y como el Filósofo afirma en Analíticos Segundos (capítulo del Ὀργανον (*Organon*) destinado a los juicios de la ciencia) los juicios propios de la ciencia son juicios demostrativos que dan cuenta de la causa de las cosas, es decir, la episteme está orientada a, a partir de la observación de los fenómenos sensibles, poder aducir cuál es la causa de estos. Es por ello por lo que la filosofía, en tanto que Ciencia Primera, se ocupa de las primeras causas. Por otro lado, tenemos que los juicios de la δόξα (*doxa*) se ocupan de lo probable, lo opinable.

Ya hemos hablado de los tipos de juicios que le corresponde a cada uno de ellos, tiene ahora especial relevancia ahondar en el tipo de razonamiento que se lleva a cabo desde la ciencia y desde la creencia. Los razonamientos de la ciencia son los llamados razonamientos analíticos y los de la creencia, razonamientos dialécticos. Un razonamiento es el proceso mediante el cual, a partir de unos principios o premisas y precisamente porque estas están dadas y se relacionan entre sí, podemos llegar a una conclusión.

El proceso por el cual el razonamiento analítico llega a una conclusión es a partir de lo que Aristóteles denomina “Primeros Principios”, principios propios de cada una de las ciencias y que suponen la base a partir de la cual deducir teorías o teoremas, estaríamos hablando de lo que hoy afirmamos como axiomas o postulados (principios evidentes e indemostrables por definición). Cada ciencia tiene sus propios primeros principios. Los razonamientos dialécticos, sin embargo, no parten de premisas o principios verdaderos sino probables, plausibles u opinables. La analítica se ocupa de la ciencia y la dialéctica de la creencia.

El razonamiento dialéctico presenta tres rasgos principales (Aristóteles. *Tópicos*, I, 1, 100a18-101a24); el primero será su carácter de universalidad (“sobre todo problema que se nos proponga...”), el segundo hará alusión a su falta de cientificidad, pues, partiendo de premisas plausibles no proporciona conocimiento científico alguno y, como tercer rasgo, que el enunciado resultante de este método (que no es otro que el de la dialéctica) no nos lleve a contradicción. La relación que hay entre este tipo de razonamiento (ámbito de la dialéctica y, por ende, relacionado con lo plausible u



opiniones) y los *primeros principios* (ámbito de la demostración, por ser estos, principios propios de cada una de las ciencias particulares), es lo que, a partir de ahora, nos permitirá ver en qué sentido se relacionan Dialéctica y Analítica en Aristóteles. Este puente entre la ciencia y la creencia en tanto que opinión no es otro que el concepto de *ἔνδοξα* (*endoxa*), traducido comúnmente como “opinión aceptada por la mayoría”; en el análisis de este, se impone un estudio acerca de las diferencias y similitudes de éste con el concepto comúnmente empleado para la opinión sin más, la *δόξα* (*doxa*).

Analítica y Dialéctica en el Órganon.

Aristóteles, en su consideración del razonamiento científico (o demostrativo), reconoce que la ciencia se conoce por medio de una demostración y que esta demostración se da cuando se cumple que, de lo que se trata, es de algo necesario, además este razonamiento habrá de partir de premisas verdaderas, necesarias y universales (pues la ciencia nunca lo será de lo singular sino que aspira a la universalidad), además, estas premisas de las que hablamos, en última instancia, habrán de ser indemostrables pues, de no ser así, caeríamos en una circularidad (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, I, 3, 72b.18). El hecho de que existan estas premisas indemostrables, anteriores y más conocidas que la propia conclusión (a la que llegamos gracias a que, como dice Aristóteles, puestas unas cosas, se infiere necesariamente otra distinta de las primeras, la conclusión, justo porque éstas fueron puestas), hace que nos preguntemos: si no es el razonamiento científico (o silogismo demostrativo) el que nos permite conocerlas, pues partimos de ellas, ¿qué tipo de acceso tenemos a esos *primeros principios* de las ciencias? Y, de existir este método de acceso, ¿no sería éste “mejor” que el del razonamiento demostrativo mismo?

Cuando hablamos de *primeros principios*, es preciso destacar que Aristóteles distingue dos tipos. Por un lado, estarían los *principios comunes*, los cuales, carecen de cualquier contenido, no se refieren a ninguna materia determinada y, en realidad, tampoco son premisas propiamente hablando, un ejemplo sería el *principio de no contradicción*, un principio al que volveremos a lo largo de este trabajo por ser, en cierta manera, paradigmático y, por esto mismo, muy útil en la empresa que aquí nos ocupa. También, como decíamos, están los *principios propios*, esto es, premisas primeras dentro de cada ciencia particular pues, como apunta el filósofo, si hablamos de ciencia, ésta deberá ocuparse de un único género. De esta manera, y a modo de caracterización de lo que Aristóteles considera Ciencia, podemos destacar dos aspectos fundamentales: que las ciencias son genéricas y que implican conocimiento de lo necesario.

En el caso del razonamiento dialéctico, se argumenta a partir de lo que se dice, o lo que la autoridad dice, podríamos afirmar que son opiniones *ἔνδοξον* (*endóxon*). Es decir que, en lo referente a la Dialéctica, sus premisas pueden establecerse (o elegirse) a partir de lo que se considera aceptable para el auditorio. Por este motivo la Dialéctica puede tratar de todo, luego, la diferencia con la Ciencia no tendrá que ver con las cosas que una y otra tratan, esto es, puede llevarse a cabo un razonamiento dialéctico cuyo objeto o materia sea, tanto lo necesario, como lo probable; es decir que, tanto el científico como el dialéctico pueden llevar a cabo un mismo razonamiento (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, 89.a22-25) que, en unos casos nos conducirá a la ciencia, y, en otros, podrá conducirnos a la opinión o saber (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, 89.a13-15)

Si la ciencia es el conocimiento de algo determinado de manera que produce un conocimiento incommovible o inquebrantable, la Dialéctica es un método que nos permite discutir de todo sin saber de nada, pues el dialéctico es capaz de tratar o discutir sobre cualquier problema; podríamos, pues,



también afirmar que la Dialéctica le es útil (cuando no imprescindible) a la Ciencia teniendo en cuenta tres puntos. Primero, que éste no deja de ser un método (la Dialéctica) para construir silogismos, esto es, un método de razonar; segundo, que estos silogismos dialécticos parten de lo plausible y, por último, y por lo ya aducido, es fácil concluir que la Dialéctica, en tanto que puede ser considerada como un arte de la interrogación es de utilidad universal.

Nos detenemos en el segundo punto, el cual, hace referencia al hecho de que el razonamiento dialéctico parte de lo opinable pues quizá éste, y no cualquier otro rasgo, es el característico de la Dialéctica. A propósito de este asunto, Aristóteles (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*) expone que, en lo que refiere al *silogismo científico*, no es que se busque en este un procedimiento para descubrir, sino que más bien, de lo que se trata, es de ordenar los argumentos coherentemente, es decir, se organizan las proposiciones, pues, una cosa es descubrir y, otra muy diferente, demostrar, y la demostración no descubre (o inventa en cierto modo) una proposición determinada nunca, aclarado esto, además, necesitamos de la razón (juicio o criterio) para prestar asentimiento a la proposición.

Al contrario que la Ciencia, las argumentaciones en la Dialéctica sí pueden partir de proposiciones que ponen en relación términos de categorías diversas pues, partiendo de “lo que se dice” no es incompatible que dos juicios o proposiciones de categorías distintas formen parte de un mismo razonamiento. Esto es así porque la Dialéctica es esencialmente interrogativa, no como la Ciencia que afirma unas premisas que ya son conocidas por sí mismas; el dialéctico, en cambio, parte de una pregunta sencilla que, a la vez, implica muchas consideraciones pues, en torno a la pregunta “¿aceptas esto?”, el que responde deberá responder con un “sí” o un “no” y, a partir de la respuesta con la que éste se comprometa, el preguntador irá reformulando sus preguntas con el fin de vencer en el debate (en el caso de que el fin sea la disputa), la mayoría de las veces intentando llevar al “respondedor” a una contradicción; no en vano Weil (1980) habla de los dialécticos como “cazadores de contradicciones”.

Como indicábamos, pueden ser varios los usos de la Dialéctica: la disputa, la crítica, la ejercitación y la investigación. Nos centramos en el uso que le compete a la ciencia, es decir, el uso investigativo *σκέψις* (*scepsis*). Esta sería aquella modalidad de la Dialéctica cuya finalidad es ver cuáles son las consecuencias de afirmar una tesis, es decir, hasta qué punto se puede sostener una hipótesis de acuerdo con las opiniones existentes, por lo que, para ello, habrá que ver qué opiniones hay al respecto.

Pero, además, la modalidad investigadora de la Dialéctica es útil para tratar de los principios de las propias ciencias, para las cuestiones primordiales de cada conocimiento, ya que, la Ciencia, desde sí misma, no puede defender ni demostrar sus principios propios. En la Ciencia, hay unos principios de los que la misma Ciencia no trata y la Dialéctica, precisamente, tiene cierta capacidad para este asunto pues, como dijimos, puede tratar de todo sin producir ciencia. Ni los Principios Comunes (los de la lógica) ni los Primeros Principios (los que llamamos axiomas o postulados) son demostrables por definición. De modo que, la Dialéctica nunca demostrará estos principios, pero sí podrá aclararlos eliminando las dificultades con las que nos podemos encontrar a la hora de defender un determinado principio. Este es el modo en que la Dialéctica le es imprescindible a la Ciencia si bien es cierto que, una vez establecida la Ciencia, la Dialéctica, respecto del asunto esclarecido, ya no tendrá sentido.



Doxa y Éndoxa: opinión, creencia, lo plausible.

El término *endoxa* (ἐνδοξα) tiene un papel especialmente relevante en la *Ética a Nicómaco*, en la *Retórica* y en los *Tópicos*. Pero en ese papel es ligeramente diferente en el *Órganon* (Órganon) y en las ciencias prácticas. En sus respectivas traducciones de la *Ética*, (J. Pallí Bonet, por una lado y M. Araujo y J. Marías, por otro), interpretan ἐνδοξα (*endoxa*) en 1127.b25, el primero como “reputado” (“las cualidades más reputadas”) mientras que los segundos traducirán como “muy estimado” (“cualidades muy estimadas”). En cambio, para el caso de 1145.b5-7, ambas traducciones coinciden en traducir ἐνδοξα (*endoxa*) como “opinión aceptada” y “opinión generalmente admitida”.

En el caso de la *Retórica* (1357.a10), Quintín Racionero traduce el concepto anteriormente citado como “opinión común”, mientras que Tovar lo traduce como “cosas admitidas”; pero, es en 1355.a17 donde vemos que la traducción en este caso es, para Quintín Racionero “plausible” y para Tovar “verosímil”. Por último, en los *Tópicos* (traducción de Candel), el término ἐνδοξος (*endoxos*) en todo momento queda traducido por “plausible”. Rescatamos el fragmento más representativo (100b.21) donde Aristóteles define lo “plausible”, *endoxos*, y que Candel traduce como:

son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados.

Resulta claro que la ἐνδοξα (*endoxa*), por una parte, se refiere a cosas dignas de estima y reputación y, por otro, a lo que es verosímil y/o plausible, entendiendo por verosímil lo que es comúnmente aceptado o generalmente aceptado. Antes de analizar en qué sentido Aristóteles afirma que algo es plausible o no plausible, veamos como caracteriza la δόξα (*doxa*) pues, como veremos, parece que a veces ambos conceptos ἐνδοξα δόξα (*endoxa* y *doxa*) parecen significar, o decir, lo mismo respecto de las mismas cosas.

En aquellos pasajes en los que aparece δόξα (*doxa*) sin más, es decir, con esa terminación, todos los traductores coinciden en traducir por el término “opinión”. En algunos de estos pasajes, empezamos a ver cómo Aristóteles caracteriza la “opinión” en tanto que δόξα (*doxa*). En Analíticos Posteriores 89.a1 dirá que

la intuición y la ciencia y la opinión, y lo que se dice por mediación de ellas pueden ser verdad ἀληθὴς δ' ἐστὶ νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ τὸ διὰ τούτων λεγόμενον (alēthēs d' estì nous kaì epistēmē kaì dōxa kaì tò dià toútōn legōmenon): de modo que queda la posibilidad de que la opinión verse sobre lo verdadero o sobre lo falso que es admisible que se comporte también de otra manera. Y esto último es la aprehensión de la proposición inmediata y no necesaria.

Tenemos, pues, que la opinión puede ser verdadera o falsa respecto de aquello que es admisible que se comporte de otra manera, de lo que, como resultado, se produce la aprehensión de la proposición de modo innecesario (pues es admisible que pueda ser de una manera u otra) e inmediato; veremos



en qué sentido esta aprehensión es inmediata, si en el sentido de que carece de reflexión, corroboración, etc.

Para esto puede ser esclarecedor otro de los pasajes en los que Aristóteles, para caracterizar, o afinar, la definición de δόξα (*doxa*), la contrapone a ἐπιστήμη (*epistēmē*). A propósito de las “apariencias” y de estar de acuerdo con ellas, el filósofo asegurará:

la opinión es insegura y tal es la naturaleza [de lo opinable], Además de esto, nadie cree estar opinando cuando cree que es imposible que [algo] se comporte de otra manera, sino que está conociendo científicamente; pero cuando [se cree] que [algo] es así, pero que nada impida que sea también de otra manera, entonces [se cree] estar opinando, como que de una cosa de este tipo hay opinión, de lo necesario, en cambio, hay ciencia. (Aristóteles. Analíticos Posteriores, 89.a7-9).

Queda claro que la opinión, entonces, es en relación a lo que puede comportarse de una manera y de otra, por oposición a la ciencia, que, como ya hemos explicado, es sobre lo necesario.

Pero, sin duda, este último pasaje (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, 100.b7) es, quizá el más revelador, pues nos ofrece una suerte de definición a propósito de la δόξα (*doxa*) por relación al modo de ser y al pensamiento, por los que poseemos la verdad; algo fundamental en nuestra caracterización del concepto que nos ocupa. En concreto, afirmará:

Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a [incurrir] en lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento δόξα καὶ λογισμός, (dóxa kai loghismós), mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda la ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como [del hecho de] que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género [de conocimiento] verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella será el principio del principio, en tanto que ésta se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa.

Como indica el traductor, cuando Aristóteles en este fragmento dice “razonamiento”, no se refiere tanto al *silogismo* (συλλογισμός) como a *logismós* (λογισμός), de manera que estaríamos hablando de un razonamiento de manera genérica y no como “razonamiento compuesto” que es a lo que hace referencia el concepto de “silogismo”. Esto nos lleva a pensar, a colación de la cuestión que dejamos abierta antes, que la opinión y el razonamiento tienen más que ver con esa aprehensión inmediata de la que hablábamos, es decir, que apunta a una suerte de falta de reflexión por no haber composición sino mero razonamiento. De ser así, esto es, que el razonamiento y la opinión sean inmediatas por no haber en ellas reflexión, en nada le diferenciaría de la ciencia pues, ésta, a su manera y en tanto que intuición, también es inmediata. Luego, la diferencia (entre opinión y ciencia) debe apuntar a que la



intuición referida a la ciencia (el νοῦς *-nous*) no está sujeta a error, pues, además, el νοῦς (*nous*) sería el momento esencial o acto de la ἐπιστήμη (*episteme*) y, todo esto, en el ámbito de lo verdadero y, por lo tanto, fuera de toda posibilidad de error. Todo lo contrario, ocurrirá con el razonamiento (en el sentido de razonamiento genérico sin composición) y la opinión, por estar estos sujetos a la conjetura y el error.

Para Aristóteles, se puede predicar conforme a lo opinable y conforme a la verdad (*An. Pr.* 43.b8) y, es a partir de las proposiciones opinables (conformes a la opinión) cómo se construyen los razonamientos dialécticos (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, 46a.10). Nos llama la atención que, si bien hemos concluido que ἔνδοξα (*endoxa*) son las opiniones aceptadas por la mayoría, encontramos la misma traducción para el término δόξαις (“*doxais*”) cuando el filósofo afirma (Aristóteles. *Tópicos*, 104a.12)

Pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría;

en este sentido *doxa* y *endoxa* parecen muy próximas según el uso que, en ocasiones, el filósofo Estagirita hace de ellas.

En la *Retórica* y en los *Tópicos* aparece el término δόξα (*doxa*) en contextos donde se hace referencia a la opinión ajena sobre el propio sujeto. Así sucede en uno de los criterios de lo preferible, que distingue entre los bienes más deseables según la verdad y según la opinión, es decir los bienes que se persiguen por sí mismos y los que se persiguen por razón del prestigio que nos proporciona ante la opinión de los otros. En este sentido debe interpretarse el pasaje siguiente de la *Retórica*:

Así mismo [es mayor] lo que es conforme a la verdad que lo que es conforme a la opinión. Lo que es conforme a la opinión se define como aquello que no se elegiría si hubiera de quedar oculto (Aristóteles. Retórica, 1365b.3).

Pasaje que es paralelo a otro de los *Tópicos* en el que se afirma que

*la definición de lo deseable para la opinión sería aquello que uno se afanaría porque existiera si nadie lo percibiese (Aristóteles. *Tópicos*, 118b.23).*

En la *Ética a Nicómaco*, por último, resulta especialmente importante el término δόξα (*doxa*) entendido como “gloria” y también como “buen nombre”. Este sentido, si bien es próximo al uso mencionado en el párrafo anterior, difiere notablemente de la δόξα (*doxa*) en el sentido epistémico



que es la más frecuente en el entorno de Ὀργανον (*Órganon*) y la *Retórica*. Por ejemplo, en el siguiente pasaje:

Pues bien, los que son jactanciosos por amor a la gloria se atribuyen cualidades que provocan alabanzas o felicitaciones (Aristóteles. Ética a Nicómaco, 1127b.12-17),

se emplea δόξα (*doxa*) como gloria. Y, en este otro se entiende como “buen nombre”, de tal manera que podemos leer:

Puede suceder que tenga entonces una parte mayor de otro bien, por ejemplo, de buen nombre o simplemente de hermosura moral (1136b.22).

Lo cual no impide que, en esa misma obra, también encontremos *doxa* empleado en el sentido de “opinión” (1128b.24).

Llegados a este punto y recordando que nuestro objetivo es el de, por medio de la comparación de los términos δόξα ἔνδοξα (*doxa* y *endoxa*), señalar posibles diferencias y similitudes, consideramos que la δόξα (*doxa*), o “mera opinión”, es de alguna forma “juicio asertórico”, o si se prefiere, en términos modernos, una “actitud proposicional” en que el sujeto presta su asentimiento a un enunciado con un grado de certeza menor que el que le corresponde al conocimiento científico y menor que el que le corresponde al conocimiento de los principios. Pues del enunciado en cuestión, por no haber sido comprobado, reflexionado o corroborado, no se podrían dar las causas ni, por ende, tampoco dar cuenta de la necesidad y/o normatividad, en caso de que tuviera esos caracteres.

Por el contrario, las ἔνδοξα (*endoxa*) serían datos primitivos para el sujeto que conoce, que permite, por un lado, adoptar ciertas creencias a partir de lo comúnmente aceptado o lo aceptado por los doctos en un asunto concreto en orden, por ejemplo, a la disputa. Pero también, como hemos señalado a propósito del uso investigativo de la Dialéctica (cuya importancia destacan Le Blond, Barnes y Brunschwig), permite encaminarnos hacia el conocimiento científico en el que la aserción ya sí vendría acompañada de demostración, este ámbito del saber y la verdad.

Por lo ya aducido, sabemos que existen distintos grados de ἔνδοξα (*endoxa*) (Aristóteles. *Tópicos*, 105b.1): 1) Opiniones del todo el mundo, 2) Opiniones de la mayoría, 3) Opiniones de los sabios y, éstas últimas, se clasifican en torno a tres elementos: 3.1) Todos los sabios, 3.2) La mayoría de los sabios y 3.3) Los sabios más conocidos. También las opiniones que corresponden a una técnica (pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los que han estudiado sobre estas cosas). (Aristóteles. *Tópicos*, 104a.33)

Quizá podríamos hablar de “masa de creencias” en las que uno está y, a partir de las cuales, cabe, por medio de la dialéctica, facilitar el conocimiento (o intuición) de los primeros principios y ejercitarse en el razonar de cara a la investigación científica. También, con el fin de vencer en la disputa, se parte



de proposiciones dialécticas provenientes de lo *endoxon* (ἐνδοξον), de manera que el problema que se plantea resulte a la audiencia plausible, si bien no evidente, ya que nadie discutiría acerca de lo evidente ni defendería ninguna tesis que la mayoría convendría en tachar de falsa o absurda.

Podríamos afirmar que, lo que se considera *ἐνδοξα* (*endoxa*), y volviendo a la importancia que supone en la disputa dialéctica la buena elección de las premisas a partir de las cuales presentar el problema, es importante partir de cosas que debieran aceptar la mayoría, es decir, sería una especie de marco consensuado a partir del cual descubrir (aunque más en el sentido de inventiva y no de descubrimiento mismo) algo que no es inmediatamente evidente. Es en este sentido en el que Barnes habla de “gloria”, “reputabilidad” e, incluso, “conjunto de creencias que pertenecen al sentido común” y esto, quizá no sólo teniendo en cuenta lo que se dice sino, también, lo que se observa en las prácticas o costumbres de los hombres. En este sentido podríamos entender *ἐνδοξα* (*endoxa*) como acuerdo, consenso, marco común a partir del cual discutir acerca de otras cuestiones no tan evidentes; lo *ἐνδοξον* (*endoxon*) es equivalente a decir que “es el caso”, hay marco común, commensurabilidad, posibilidad de diálogo... a partir de aquí se posibilita el discernimiento dialéctico que nos provee con la técnica para, en el plano de lo científico, plantear la verdad o falsedad de ciertas tesis o teorías.

Un ejemplo paradigmático de esto es la demostración del *principio de no contradicción*, y es paradigmático del proceder dialéctico y de lo que caracterizamos como *ἐνδοξον* (*endoxon*) porque, Aristóteles, partiendo de lo puramente plausible (es curioso no haber encontrado ninguna traducción de *ἐνδοξον* (*endoxon*) como “razonable”), lo que cualquier hombre en su sano juicio aceptaría, consigue precisamente lo que parece que en cierto modo era el objetivo de la disputa, esto es, llevar al otro a contradicción respecto de la tesis por éste defendida.

Aristóteles, desde el diálogo (el marco conceptual común y el marco lingüístico compartido) procede a la demostración de dos de las nociones que pueden ser consideradas como sus piedras de toque; por un lado, y como ya hemos dicho, el *principio de contradicción*. y, por otro (pero muy estrechamente relacionado con el primero), la Unidad con respecto a la cual se predica, dice o enuncia; esto es, el decir *πρὸς ἓν* (*pros hen*), ya que, aunque el ser se dice de múltiples maneras, no es pura dispersión, lo que es se dice de múltiples maneras, pero como referencia a “algo uno” que opera unificando el discurso y dotándolo de sentido y organización.

Como decimos, encontramos en la demostración del *principio de contradicción*, o más en línea con la dialéctica y tal como titula Aristóteles “La refutación del que pretende negar el Principio de No Contradicción” (Aristóteles. *Metafísica*, IV, 4), un modo muy gráfico de ver cómo dialécticamente y a partir del sentido común, lo que el otro concede y lo que no va en contra de la opinión de la mayoría o las apariencias, poder llegar a la conclusión de la necesidad del principio mismo y, en el momento en el que queda demostrado por el absurdo que no se puede decir ni predicar si no es por referencia a lo uno *πρὸς ἓν* (*pros hen*), podemos afirmar que, en esa aprehensión, el sujeto no puede ya negar la evidencia del principio y, en este sentido, podrá decirse que, efectivamente, está más encaminado al conocer propio de la ciencia en caso de que ese sea su objetivo en futuras investigaciones.

Si estas opiniones comúnmente aceptadas son meras opiniones que gozan de un consenso notablemente considerable sin más, o si, de otro modo, podemos considerar que en estas opiniones ya hay cierto grado de conocimiento en el camino hacia la verdad, es precisamente el horizonte al que queremos apuntar.



Ciencia y Creencia. Una relación de supeditación.

La creencia entendida como mera opinión o consenso vendría a ser la consecuencia de las lecturas más modernas de lo que llamamos ciencia. A partir de Descartes y de su *Mathesis Universalis*, la ciencia se identifica con el método matemático, comprendiendo este la intuición (en palabras del filósofo francés “lo que se nos presenta de manera clara y distinta”) y la deducción, proceso por el cual a partir de axiomas podemos llegar de manera segura a teoremas. Este discurso es precisamente el que, oponiendo ciencia a creencia, ha imposibilitado la comunicación entre las ciencias exactas y empíricas y, por otro lado, las ciencias humanas.

En el polo opuesto estarían aquellas posiciones que equiparan la ciencia a una creencia más, estamos hablando de las lecturas pragmatistas, aquellas que ya desde el relativismo científico de Thomas Kuhn consideran la ciencia como un relato más cuya única función es tener éxito predictivo y desligándose así de las posiciones realistas (como la de Aristóteles) que consideran que la misión de la ciencia es decir con objetividad la realidad. Este enfoque pragmatista entiende la *ἔνδοξα* (*endoxa*) como mero “sentido común” debido a una cierta intersubjetividad pues los juicios ya no tendrían como referente a la cosa de la que hablamos con pleno conocimiento y en el ámbito de la verdad, sino que, aquello que se fija como referente tiene más que ver con las creencias de la comunidad en general.

Consideradas estas dos posibles lecturas y apoyándonos en los referentes mencionados (Barnes, Weil, Brunschwig o Le Blond), frechemos una panorámica de ue permite integrar Ciencia y Opinión en Aristóteles sin, por un lado, desechar totalmente todo lo relacionado con la opinión en el camino al conocimiento ni, por otro, caer en interpretaciones en las que se igualan ambos polos δόξα ἐπιστήμη (*doxa* y *episteme*) y, todo esto, salvando su visión realista del mundo.

De lo que se trata, pues, es de ver cómo desde la posición aristotélica el ámbito de la Ciencia y el de la Opinión se modulan, coexisten y “soportan” dando así una interpretación verdaderamente sofisticada de la relación entre estos dos conceptos, objeto de ríos de tinta a lo largo de la tradición filosófica.

En su empresa de reivindicar la importancia de la Dialéctica frente a concepciones basadas en que los *Tópicos* resultan ser un escrito menor respecto de los *Analíticos Primeros* y *Analíticos Segundos*, Weil (1975) reclama que no existe una ruptura inquebrantable entre Dialéctica y Analítica pues, ambos, coinciden en que son formales, por lo que aquello que les distingue es su “materia” aquel contenido del que tratan. Si esto es así, y para el conocimiento de los principios propios de cada ciencia se hace necesaria la técnica de la dialéctica, podremos afirmar que, en el fondo, los *Tópicos* proveen de esa “materia” para los silogismos. De este modo, y según Weil, Aristóteles, rescatando la importancia de lo histórico en el conocer, presenta la Dialéctica como la aplicación de unas reglas críticas (en el sentido de que proporcionan el criterio requerido) a premisas históricamente establecidas. Vemos entonces como Dialéctica y Analítica se necesitan pues, como ya sabemos de mano de la *Metafísica*, todo conocimiento comienza por uno previo o pre-existente y los *Tópicos* ofrecen un procedimiento para, a partir no sólo de cosas aceptadas sino dignas de discusión y no inmediatamente evidentes, sacar a la luz problemas que, en el fondo, tienen que ver con la vida cotidiana; es precisamente desde la relevancia de estos problemas en lo cotidiano que la Dialéctica se revela como ámbito verdaderamente interesante en tanto que propicia la disputa y encamina y organiza en el conocer.

Es así cómo, volviendo al ejemplo de la demostración (ya sabemos en qué sentido) del *principio de contradicción*, podemos ver cómo desde una conversación o diálogo en torno a asuntos totalmente



cotidianos, podemos llegar a conocer uno de los *principios comunes* (si no el más importante) que rige en todo saber y que está a la base de los principios propios de cada una de las ciencias. Es así como la Dialéctica supone, por un lado, una estructura, respecto de la cual construir los argumentos (gracias a los diferentes lugares que ofrece éste en los *Tópicos* dependiendo del predicable en torno al cual se plantea el problema) y, por otro, una suerte de fundamento pues, si de fundamentar se trata, aquello que pretendemos fundamentar no puede pertenecer al mismo ámbito que lo fundamentado pues caeríamos en una irrevocable circularidad, circularidad que Aristóteles combate afirmando que debe haber un lugar donde se detiene el entendimiento, pero de esto hablaremos más adelante.

Según Weil, la depreciación de la Dialéctica respecto de la Analítica se basa en tres malentendidos fundamentales. El primero tiene que ver con cómo se ha entendido *ἔνδοξον* (*endoxon*) y la función que en Aristóteles tiene la *δόξα* (*doxa*) el segundo, en la mala interpretación que se ha hecho del binomio Dialéctica-Analítica y, por último, el tercero, el error de, por ser Platón su maestro, no haber entendido la diferencia que hay entre como éste concibe el diálogo y cómo lo hace Aristóteles.

En su rehabilitación de la Dialéctica, tanto Weil como Barnes aceptan que ya en la opinión *endoxa* (*ἔνδοξα*) está contenida de algún modo en cierto grado la verdad pues, para el primero la verdad contenida en las opiniones aceptadas puede ser, más tarde, tanteada en el ejercicio de la Dialéctica de manera que para él la *ἔνδοξα* (*endoxa*) es la manifestación del estado de conocimiento humano en determinada época histórica y, según sus tesis, la Dialéctica debería ser considerada también como una técnica científica pues ya se encuentra en el ámbito de la verdad y, gracias a ella, se puede llevar a cabo el análisis de cualquier tesis que se plantee al comienzo de la disputa, investigación, etc. Según esto, el papel de los *Tópicos* se eleva en tanto en cuanto permiten extraer “verdad” del discurso corriente y esto sólo es posible porque ya hay un conocimiento pre-existente.

Asistimos, pues, a una interpretación de la dicotomía Ciencia-Opinión que la diluye, precisamente porque concluye que la Dialéctica abarca a la Analítica; a la luz de ésta consideración, no se nos puede escapar que todo este proceso de conocimiento y de “descubrimiento” de una verdad que ya está contenida en lo *ἔνδοξον* (*endoxon*) (y quizá, en cierta medida en la *δόξα* (*doxa*) sin más, en tanto que al final alguna de las *δόξαι* (*doxas*) aciertan a aglutinarse en *ἔνδοξα* - *endoxa*), se circunscribe en el plano del lenguaje; como recuerda Weil, la lógica es una *τέχνη* (*techne*), un método científico que posibilita una proyección de la inmediata y evidente verdad ontológica en el plano del lenguaje pues, afirma Weil, el lenguaje media la construcción de la Ciencia aunque no la contenga.

Parece que, en sus afirmaciones, y como más adelante comentaremos, haya algo de “desvelamiento de la verdad” en tanto que, tanto Analítica como Dialéctica coinciden en ser dos procedimientos que permiten a la realidad que se revele por sí misma, es decir, la realidad (el mundo) se nos hace inteligible, algo sobre lo que volveremos. En el fondo, y tal como decíamos, los dialécticos son “cazadores de contradicciones” y, según Weil, también responsables de buscar esa verdad pre-existente procediendo, mediante el diálogo, a la eliminación de ambigüedades, trampas y posibles falsedades a las que nos puede llevar del lenguaje. Como podemos intuir, el método dialéctico, por todas las características que venimos aduciendo, no es una tarea que se complete de manera definitiva y cerrada, eso sería tanto como afirmar, que sería posible llegar a un lenguaje puro, exento de interpretaciones varias y donde, desde el plano lógico, pudiera ser posible un acceso libre y directo a la realidad.

Tenemos pues, que en las opiniones generalmente aceptadas ya hay un grado de verdad, según Barnes, se debe a que lo plausible ya entraña cierto saber que, además, tiene que ver con la experiencia acumulada, tomando esto mismo como un hecho; el autor da un paso más afirmando que esta verdad,



en cierto modo ya estaría implícita en los hombres, es algo que les es connatural. Como podemos apreciar, y como también señala Candel en una de sus notas a pie de página en los *Tópicos*, toda interpretación que derive en la conclusión de un racionalismo y empirismo puros aristotélicos carece de sentido pues, la antigüedad, desde la que escribe y piensa el filósofo Estagirita es previa, y completamente ajena, a una modernidad que escindiría ciencia y opinión de manera casi radical.

Conclusiones

Como ya anunciábamos al comienzo de este trabajo, reconocíamos como importante una inquietud perteneciente al ámbito de la metafísica que, como vimos, se presentaba como estrechamente ligada al lenguaje. La indagación en torno a lo que el Estagirita consideraba como lo “verdadero”, nos llevó a al concepto de *ἔνδοξα* (*endoxa*), el cual nos permitía entender, con toda amplitud, en qué condiciones afirmamos la verdad, respecto de qué la decimos y si ésta tiene grados. También hemos visto cómo esta noción se encuentra “a caballo” entre lo puramente conjetural y lo que se afirma con verdad. Además, hemos juzgado interesante, precisamente, analizar en qué sentido se diferencia lo puramente conjetural (la opinión, la *δοξα* -*doxa* de aquello que, basándonos en las lecturas de varios expertos, se reconoce cierto grado de verdad, si es que podemos hablar de grados en la que ésta se manifiesta la *ἔνδοξα* (*endoxa*)).

Considerada la *ἔνδοξα* (*endoxa*) como la “opinión colectiva” o el conjunto de opiniones mayoritariamente aceptadas como reconocimiento de la autoridad que proviene de la sabiduría y experiencia de unos pocos, nuestro objetivo ha sido determinar en qué sentido *ἔνδοξα* (*endoxa*) deja de ser mera opinión *δοξα* (*doxa*) y si, bajo este prisma, ya no podría considerarse como opuesta a la *ἐπιστήμη* (*episteme*) y por ende, totalmente ajena al ámbito de lo verdadero. Estamos en disposición de afirmar entonces que, lejos de existir una oposición o ruptura radical entre el ámbito de la opinión y la ciencia, pudiera haber una suerte de “continuum”.

Un “continuum” donde se dan diferentes estados respecto del conocimiento donde, desde la *δοξα* (*doxa*), hasta el *νοῦς* (*nous*), pasando por la *ἔνδοξα* (*endoxa*), el alma del sujeto cognoscente está predispuesta a un tipo de conocimiento u otro pues, esos estados *ἕξις* (*hexis*), serían estados epistemológicos (incluso anímicos) en los que el sujeto se sitúa frente a cada uno de los asuntos sobre los que cabe interrogar e interrogarse.

Cabe preguntarse si es la *ἔνδοξα* (*endoxa*) una suerte de antesala a la Ciencia o Verdad pues, frente a la *δοξα* (*doxa*) ordinaria, la *ἔνδοξα* (*endoxa*) ya presenta cierto grado de acuerdo gracias al cual sí podemos afirmar estar encaminados al conocimiento que nos procura la ciencia. Como decimos, que la *ἔνδοξα* (*endoxa*) pueda ser pensada como ese estado inmediatamente previo a lo que consideramos como conocimiento propiamente dicho (la ciencia) puede fundarse en las dos siguientes afirmaciones:

- Que la *ἔνδοξα* (*endoxa*) ya sea conocimiento en grado de tentativa (*νοῦς* -*Nous* en potencia)
- Que la *ἔνδοξα* (*endoxa*) es con lo único que contamos hasta “fijar” las intuiciones de la ciencia y que éstas se conviertan en ciencia.

A propósito de lo primero, y basándonos en evidencias bibliográficas (la mayoría del *De Anima*), nos proponemos apuntar la posibilidad de que la *ἔνδοξα* (*endoxa*) sea una primera manifestación del *νοῦς* (*nous*) en su camino hacia la *ἐπιστήμη* (*episteme*), como una primera “detención” (*ἕξις* -*hexis*) del



entendimiento hacia su perfeccionamiento en la Ciencia o Verdad. En este primer sentido podríamos ver en el Estagirita una “revalorización” de la opinión, como paso necesario hacia el conocimiento.

En cuanto a la consideración segunda, estaríamos dentro de la concepción platónica en la que podríamos hablar de una “depreciación” de la *δοξα* (*doxa*) entendida como mera opinión y como contrapuesta a la verdad o ciencia, es decir, la *ἐπιστήμη* (*episteme*). En Platón la *δοξα* (*doxa*) se presenta como un “mal menor” dentro de su famosa “analogía de la línea” en *La República*; las sombras con las que se tienen que conformar los hombres de la caverna en el olvido que su alma experimentó tal y como recoge su teoría de la reminiscencia o metempsícosis. En Platón, la Verdad tiene que ver con la “necesidad” y la “estabilidad” o “estaticidad” del *eidos* que hacen que el resto de estados mentales se presenten como compartimentos estancos desprovistos de valor epistemológico absoluto.

Desde la lectura de Aristóteles, tal y como define qué es ciencia o en su caracterización del silogismo demostrativo, también se apunta a la importancia del carácter necesario de la *ἐπιστήμη* (*episteme*) así como que la ciencia en cuestión deba tener su propio objeto y que, además, seamos capaces de dar las causas de éste. Sin embargo, también de la mano del Estagirita, podemos pensar en este camino de la *δοξα* (*doxa*) a la *ἐπιστήμη* (*episteme*) como un proceso dinámico en el que, ya en la *ἐνδοξα* (*endoxa*) hay conocimiento, una realización o actualización no completa del *νοῦς* (*nous*). La Verdad, el conocimiento o la ciencia dejan de ser ese algo estático del mundo de las ideas para ser algo que “se manifiesta” en lo sensible de manera completa y no como participando de las ideas entendidas platónicamente. No se trata tanto de recordar como propone el fundador de la Academia, sino de que, desde la experiencia, se haga patente el entendimiento, es decir, que el entendimiento paciente (característico de cada hombre particular y caracterizado por sus experiencias, opiniones, creencias) se actualice gracias al entendimiento agente (común a todos los hombres en tanto que hombres, inmortal y separado en un cierto sentido del resto de facultades del alma), garante de que el mundo se hace inteligible al hombre y de que es posible el conocimiento de éste por parte del hombre.

Precisamente en la ética Aristóteles incide en la importancia de estas facultades por parte del sujeto en el camino a la verdad. En esta obra (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139a.1-10) afirmará que dos son las partes del alma: racional e irracional. Dentro de la primera, distingue dos partes:

una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes [...] a la primera vamos a llamarla científica y a la segunda razonadora.

A continuación (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139a.20-30) establecerá una analogía según la cual dirá que

lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida [...] esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos.



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

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

De tal manera que vemos en estos pasajes cómo Aristóteles pone en un mismo plano acción y verdad.

Podemos ver aquí un deslizamiento de lo teórico a lo práctico muy esclarecedor para el tema que nos ocupa. Si tenemos por cierta la tesis de que la *ἐνδοξα* (*endoxa*) es ya un “estar en la verdad”, (aunque sea de modo potencial o en grado de tentativa) en lo especulativo, podríamos decir que, en lo práctico (en lo referente a la acción humana) el hombre que, en su elección, persigue lo bueno y repudia lo malo ya contaría en su actuar con una concepción de lo que la verdad es. Hablamos entonces de una verdad práctica a la que accede y en la que está mediante la elección, más si cabe si consideramos el hábito de las buenas acciones, pues el hombre en tanto que elige y actúa en su “quehacer” cotidiano, ya está en una suerte de verdad anterior a todo discurso científico o epistémico.

El hombre, que por naturaleza está llamado a conocer, tanto en lo especulativo como en lo práctico, ya está orientado a una verdad que se le manifiesta a modo de grados y/o estados, desde la pura creencia u opinión hasta lo que hemos llamado ciencia.



Bibliografia

- Aristóteles. De anima. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. De interpretatione. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. Ética a Nicómaco. Madrid: Gredos; Clásicos Políticos.
- Aristóteles. Metafísica. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles. Órganon. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles. Retórica. Madrid: Gredos; Clásicos Políticos.
- Barnes, Jonathan. "Aristotle and the Method of Ethics." *Proceedings of the Aristotelian Society* 34 (1981): 491–511.
- Brunschwig, Jacques. *Aristote. Topiques. Tome I. Livres I–IV. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig.* Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- Descartes, René. *Discurso del método.* Madrid: Alianza Editorial, 1975. Original publicado en 1637.
- Fait, P. "Aristóteles y los límites de la dialéctica." ¹¹_{SEP} (Referencia incompleta: se recomienda añadir revista, editorial o año si es posible.)
- Gamba, José Miguel. "Dialéctica, ciencia y metafísica en Aristóteles." *Anuario Filosófico* XXXV/1–2 (2002).
- Gourinat, Jean-Baptiste. "Diálogo y dialéctica en los Tópicos y en las Refutaciones Sofísticas de Aristóteles." *Anuario Filosófico* XXXV/2 (2002): 463–495.
- Kant, Immanuel. *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* Estudio introductorio de Maximiliano Hernández. Madrid: Gredos, 2010. Original publicado en 1784.
- Le Blond, Jean-Marie. *Logique et méthode chez Aristote.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1930.
- Mas, Salvador. "El concepto aristotélico de ciencia y la dialéctica como práctica." *Endoxa: Series Filosóficas*, no. 4 (1994): 83–98.
- Moraux, Paul. *Le commentaire d’Alexandre d’Aphrodise aux « Seconds Analytiques » d’Aristote.* Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1979.
- Ross, W. D. *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary.* Oxford: Oxford University Press, 1949; repr., 1957.
- Rubinelli, Sara. *Ars Topica.* Berlin: Springer, 2009.
- Rubinelli, Sara. "Problemas de topoi en Aristóteles: notas sobre una hipótesis diacrónica." *Anuario Filosófico* XXXV/2 (2002): 367–407.
- Vega, Luis. "Ta éndoxa: argumentación y plausibilidad." *Endoxa: Series Filosóficas*, no. 1 (1993): 5–19.
- Weil, Éric. "The Place of Logic in Aristotle’s Thought." En *Articles on Aristotle*, editado por Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji, 1–28. London: Duckworth, 1975.



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

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

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

Invited paper 6



Pat Patfoort. OSCE, Consiglio d'Europa, Nazioni Unite, antropologa e biologa, formatrice alla nonviolenza, <https://www.patpatfoort.be/>

E-mail: pat.patfoort@glo.be

doi: [10.14672/VDS20256IP25](https://doi.org/10.14672/VDS20256IP25)

(<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/>)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256IP25>)

Abstract

This article presents and examines the MmE model (Major–minor–Equivalency) as a theoretical and practical framework for understanding and transforming conflicts at interpersonal, organizational, and geopolitical levels. The methodology is conceptual-analytical and application-oriented, based on a systematic comparison between two fundamentally different ways of dealing with differences: the Major - minor (M–m) model, identified as the structural root of violence, and the Equivalency (E) model, which underpins nonviolent and constructive communication. Through illustrative case studies drawn from family life, workplace relations, and international conflict, the article demonstrates how the M–m model inevitably generates the three mechanisms of violence -escalation, chain, and internalization - whereas the E model enables the transformation of disagreement into a creative process of mutual understanding.

In comparison with existing approaches to conflict management, the article shows that many traditional and even mediative frameworks remain implicitly grounded in competitive, argumentative, and dualistic logics. The main innovation of this contribution lies in the operational introduction of “foundations”- such as needs, fears, values, motivations, and emotions - in place of arguments, and in the articulation of a process that prioritizes relational quality and procedural depth over solution-driven compromise.

The conclusions indicate that the Equivalency model allows actors to move beyond winner–loser dynamics, offering a coherent framework for reducing violence, enhancing individual and collective well-being, and generating solutions that are sustainable and acceptable to all parties involved. Future developments include the systematic application of the MmE model in education, leadership training, professional mediation, and large-scale conflict prevention and peacebuilding processes.

Keywords: Conflict transformation, Nonviolence, Constructive communication, Major–minor model, Equivalency model



I. The MmE model or Major-minor-Equivalency model

1. The Major-minor model

When there are differences between people (individuals or groups), differences in characteristics, points of view, interests, habits, values, feelings, etc, so easily people get on basis of them into the Major-minor model. This happens under the delusion that there is no other way to deal with differences.

In the Major-minor model each tries to present its own characteristic or behavior or point of view as better than the one of the other. Each tries to be right, to dominate, to win. Each tries to put oneself in the M-position, and the other person or group in the m-position. Most of the time this doesn't happen consciously and wished. And this can happen with many different means: in a nonverbal way (facial expression, ironic smile, gestures, turning one's back), with words (negative criticism, judgments, labeling, insults), with the body (punching, cuffing on the ears, kicking, biting), with an object (any daily used object, a broken bottle, a stick, a knife, a gun).

As nobody likes to be in a minor-position, people want to get out of it and put the other one in the m-position and so oneself in the M-position.

The consequences of this are *the three mechanisms of violence* (see fig.1):

a. The escalation of violence: putting oneself into a Major-position against the person who first did put him- or herself into the Major-position.

Illustrations:

- *In a couple, Renato and Clara: Renato starts to wash the dishes, Clara says he should use more detergent, he answers she shouldn't put her nose in his activities, she adds she knows it's better to use more, he throws a plate in the water and shouts she just can do it herself if she all knows it better, and so it can continue to escalate.*

- *Between a parent and a child: Mam says Dino has to eat his soup, but Dino doesn't eat. Mam says if he doesn't eat his soup, he won't get dessert. Dino says he anyway wasn't going to eat dessert, it's disgusting. Mam shouts: "If you don't eat your soup, you won't go to the swimming lesson!". Dino snickers: "Hm! You don't want me to drown, do you?"*

b. The chain of violence: putting oneself into a Major-position against a third party.

Illustration:

Stefano had a bad day at work: he didn't feel appreciated at all but only criticized although he feels he did lots of efforts to do well his work. When he returns home, he drives quite aggressively, so that another driver, Bernardo, needs very suddenly to brake not to hit his car. Bernardo is furious: he almost had an accident! When he gets home he immediately complains to his wife she is not ready with the meal. She then shouts at one of the children he is not doing his homework. The child hits his sister, etc.



c. *The internalization of violence/aggression*: when one cannot put oneself into a Major-position either against the person by whom one felt put in a minor-position or against a third party, one turns the available energy to defend oneself against oneself.

This can lead to depression, psychosomatic diseases (anorexia, migraine, eczema, ulcer, cancer), self-mutilation, drug addiction, suicide.

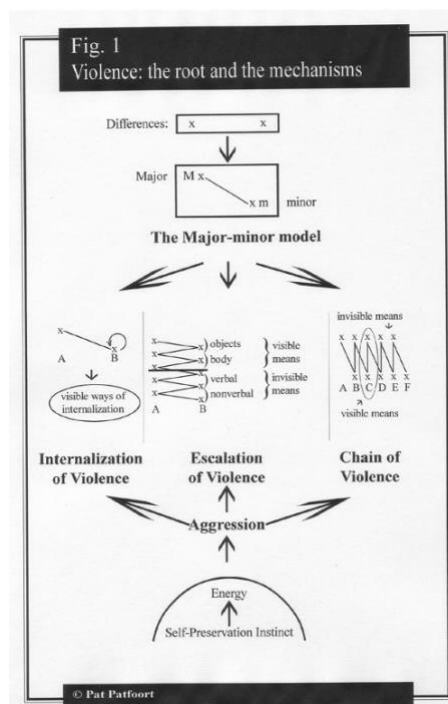
The M-m model is at the basis of these three mechanisms of violence. So, we call it *the root of violence*.

Where does the energy to get out of the m-position come from?

Behaving following the M-m model is so usual, seems so normal, that people often have the impression this is the only possible way, even think that this fits with the natural impulses of the human being, with the human instincts.

Now, what is inherent to the human being, is indeed at the basis of the transition from the start situation of two different points to the M-m model. It is *the instinct of self-preservation or survival instinct* that brings us to want to get out of the m-position, which produces energy to do so. The need to protect and to defend oneself is indeed inherent to human beings. But to do this following the M-m model is absolutely not inherent to the human being. This way is only one of the possible ways to achieve this. It is the way that on first sight seems to be the easiest one, and (probably therefore) also the one that in most human societies is taught from childhood on, and that afterwards continues to be built up and fed in all possible ways.

So not the aggression is inherent to human beings, as often is said, but what's at the basis of it: the self-preservation instinct.





The instruments of the M-m model

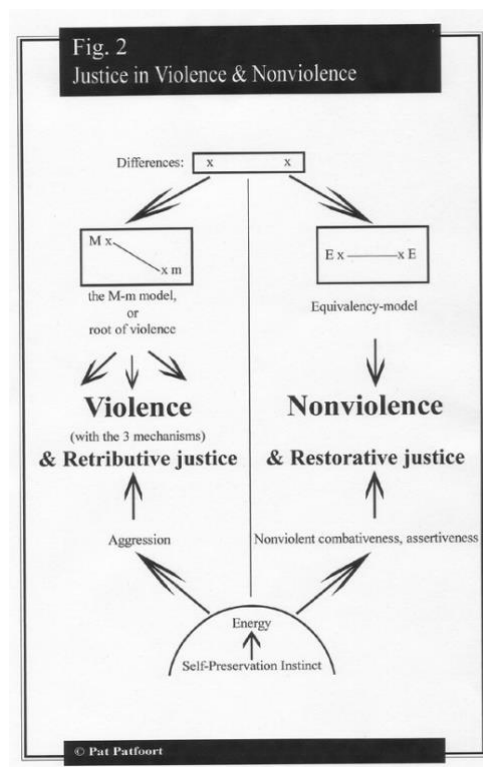
Now we shall more particularly discuss situations where the two different points of the startsituation are points of view. Two (or more) parties have different points of view, they disagree. When the M-m model is used, that situation is known as a "conflict".

In the M-m model the instruments used are what we call *arguments*. They are put forward to try to be right, to win.

There are four important kinds of arguments:

- 1) *the positive arguments*: one presents positive aspects of one's own point of view, to move oneself up toward the M-position;
- 2) *the negative arguments*: one mentions negative aspects of the point of view of the other person, to push down the other person toward the m-position;
- 3) *the glorifying arguments*: one says positive aspects about oneself, again to push oneself up ("I never should say something like that!", "I did do all those good things for him.")
- 4) *the destructive arguments*: one cites negative aspects of the other person, to push the other person even more down to the m-position. Among these devices are racist, ageist and sexist remarks. A way in which another differs -skin color, youth or age, gender- will be presented as negative and used to devalue the other's point of view, a view usually unrelated to the attribute referred to.

Using arguments is a *superficial* feeding of the situation. They stimulate an escalation of the conflict, feed the fire so to speak. Both parties use whatever they can find to make their own point of view stronger in opposition to the one of the other and to surmount it. One simply expands the conflict from above, feeding fuel to the fire.





2. The model of Equivalency

Another way to deal with the start situation of two different points, is the Equivalency-model or E-model (see fig.2). This model is at the *basis of Nonviolence*. This model also responds to the instinct of self-preservation of the human being. The E-model, the nonviolence, indeed also permits us to get out of the m-position, to defend and to protect ourselves, but not at another's expense, not against someone, not attacking, as it is the case with the M-m model.

So, there are several ways to deal with differences between people. In a broad way we can make the distinction between

- on the one hand *the destructive or violent way, the M-m model or Major-minor model;*
- on the other *the constructive or nonviolent way, the E- or Equivalent model.*

The start situation by itself, the one of differences, doesn't contain any problem, is not a conflict. It becomes a conflict when we put the differences into the M-m model.

Most people never learned about the existence of this distinction between the destructive and the constructive way, and even less about how to make concrete the constructive or nonviolent way. Too often people only get interested in knowing more about it when they are in the middle of a crisis, as well on the personal as on the societal level. Even if it's still possible even then to learn about and to make conflict transformation concrete, it's as a matter of course much harder in a middle of a crisis.

The instruments of the E-model

By contrast with the instruments used in the Major-minor system, the Equivalency model works with *foundations, not arguments*. As the word indicates, foundations are the underlying factors of both points of view (see fig.3).

They are the reasons why both parties have the points of view they do: their motivations, needs, feelings, interests, objectives, values, habits, etc. These elements can be either intellectual-rational or emotional. They are revealed through "Why" questions: "Why do I have this point of view?", "Why does this other have his or hers?" Through exploring foundations in the E-model, one gains an opportunity to understand and to work on the conflict in depth rather than simply to be stuck in the M-m model pattern of feeding it at the surface. Foundations of different points of view are often not expressed. People may even not be conscious of them. Nevertheless, they are present, and identifying them is essential.

Resolving a conflict in Equivalency

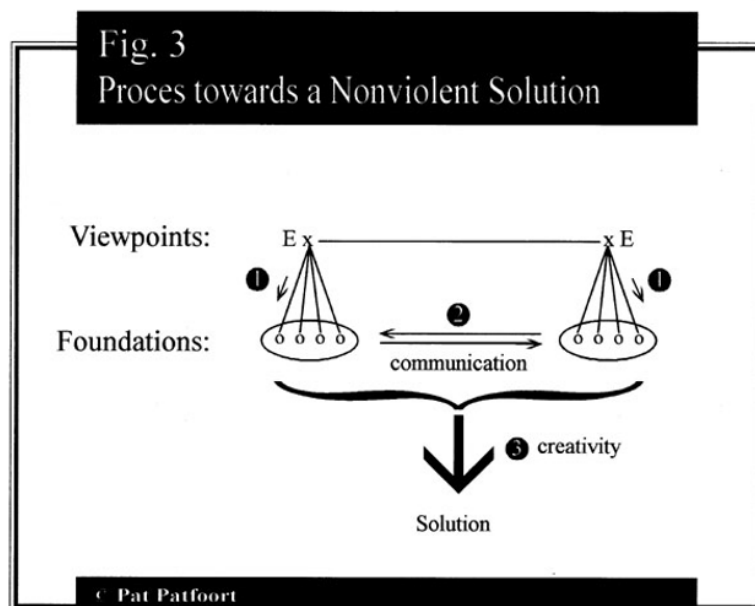
Disagreement is handled in totally different ways by the M-m and E models. With the M-m model, there are only two possibilities. Either I am right or you are. We are in a two-dimensional system and each solution proposed or reached stimulates the same kind of reaction: "You see? I was right!" or "Who did win finally?" But often the M-m model doesn't offer any out way at all: every time we



defend ourselves we do this in an attacking way, by which another person is provoked to defend him or herself, again in an attacking way, again provoking us or another person. And so, it goes on.

By contrast, the E model leads us to innumerable solutions, which emerge from a way of thinking which transcends the two-dimensional restriction. They are created by understanding and respecting all of the foundations of both parties involved in the conflict.

While with the M-m model finding a solution is predominant, with the E-model *the process* by which one finds it is most important (see fig.3). The people in conflict enter that process by revealing the foundations of both sides, acknowledging and respecting those of the opponent as much as one's own, then following a series of steps toward solution.



II. Using the MmE-model to get out of fighting towards constructive communication.

1. At home, the situation in a couple, about tasks in the household

Roberto and Lena are a couple. Roberto is a teacher who finishes work earlier than his wife Lena. Lena is director of a company.

There is often a lot of discussions and even fighting between Roberto and Lena about the tasks in the household: she would like him to have done the dishes before she gets home, but he doesn't want it.

So, the fighting is like following:

Lena: "You are incredible! It's so logical you do them; you have more time at home than I do!"
(positive argument)



Roberto: “You are incredible! You think that’s the only thing to do at home! You don’t see all I’m doing when I come home!” (positive argument)

Lena: “Doing things with the children doesn’t take a lot of time, it just takes five minutes!” (negative argument)

Roberto: “Well, if you only take five minutes for everything that needs to be done with the children after school, then you are not a good parent!” (destructive argument)

Lena: “What! I spend much more time with the children than you! Who is the good parent here?!! When I compare with other mothers, I see I’m taking much more care of my children than they do!” (glorifying argument)

Etc.

Every time they say harder things to one another, use more destructive arguments, are hurting one another more. This is the Major-minor way.

The Equivalent way is using foundations, like following:

Roberto: I don’t want to have done the dishes before you come home from work. *Lena: I want you to have done the dishes before I get home from work*

- | | |
|--|--|
| 1. I feel good when I have plenty of time to pick up the kids. | 1. I’m afraid the whole evening will be ruined by housework. |
| 2. I need to put the children first in order to feel like a good parent. | 2. I need to be assured while at work that when I come home, I will have some time to relax. |
| 3. I feel it’s more fun to be with the children than to do the dishes. | 3. I need to feel that you understand the heavy workload I have. |
| 4. I’m afraid that you will see me as less of a man when I do the housework while you are making a living. | 4. I’m afraid you take it for granted that I do the housework. |
| 5. I need time to reflect about my work while it’s still fresh in my mind. | 5. I feel good when we have quality time together. |
| 6. I’m afraid not to do a good job as a teacher and loose respect. | 6. I’m afraid to lose contact with the children. |
| 7. I’m afraid that you don’t value my job as much as your own. | 7. I find it difficult to believe that you are as busy at home as I am at work. |
| 8. I need to feel that we divide the workload in a fair way. | 8. I need to feel that we divide the workload in a fair way. |

So, they don’t use arguments anymore, they take care of only using foundations.

They listen to the foundations of each other in an open and respectful way, they don’t judge or criticize the foundations of each other. These are the two first steps of the process of Equivalency (see fig.3). At this point they shouldn’t be thinking of the third step of a solution. This will come later. Now they first have to discover and express their own foundations, and listen respectfully and actively to the ones of the other one, so gathering all foundations together. And let this settle. The relationship is becoming completely different in this way, from Major-minor to Equivalency, from fight to constructive communication, from aggression and hate to love, from misery to well-being.



2. In the workplace, between a boss and an employee

In a company there is an employee who has a difficult time with the fact his boss is often yelling at the employees. He feels put in a minor-position by the boss and feels very bad because of that. He doesn't know how to get out of this m-position, he doesn't dare to say anything about it to the boss. But meanwhile he is wasting away, completely devastated, not being able to do his work well anymore, not having any joy anymore in his work. It won't take long he will have either a psychosomatic disease or a burnout, or in the worst case the employee will commit suicide (internalization of violence, the third mechanism of violence).

In this case, if the employee cannot work anymore, the boss (and others probably) will also be put in a minor-position (escalation of violence, the first mechanism of violence). On top of what happens with the boss and the employee, there is probably also a lot of gossip among the other employees, consisting of arguments of all kinds, either against the boss or against the employee. This is unfortunately a typical and too common situation of Major-minor that can lead to dramatic consequences. But this can be avoided if the situation is handled in an Equivalent way.

Therefore, once more, there should be a communication on basis of foundations, between both, or probably better in this case with the help of a third party, a mediator in Equivalency.

Then the foundations could be the following:

Employee: I want my boss to stop yelling at the employees

1. I need to work quietly
2. I don't understand what he wants
3. I have the feeling that he doesn't respect us
4. I find that contradictory with our type of work
5. I am afraid that this will cause me embarrassment in front of clients
6. I am not able to express my ideas
7. I can understand without yelling
8. I am convinced that methods other than yelling exist
9. I have ear problems
10. I have the feeling that yelling makes the workplace tensed

Boss: I don't stop yelling at the employees

1. I have the feeling that no one understands me
2. I see many mistakes
3. I feel angry and helpless
4. I think that yelling enhances performance
5. I have many workers, and I need them to respond quickly to work
6. I find it difficult to change my attitude
7. I take psychotropic drugs
8. I have personal stress/tension
9. I find it difficult to see someone more powerful than me
10. I have the feeling that they look at me aggressively
11. I get tensed by the situation in our country

So, they should first discover and express their own foundations and listen to the foundations of each other in an open, active and respectful way, that means they should not judge or criticize the foundations of each other, not even a derisive smile, not wanting to discuss or object to any. It doesn't mean people have to think and feel like the other ones or agreeing with their point of view. This is not always easy. People have to learn to do that, we were not educated to do that. So, it can take some time. These are the two first steps of the process of Equivalency (see fig.3). It is clear that just going through these two steps, without even thinking of 'a solution' (third step), is already going to change the relationship a lot, and also how the two people think about the situation and about themselves. It can help them to decide to change some of their habits and attitudes (this is not the same as other people trying to change them, their habits and attitudes, this is Major-minor!)



The relationship is becoming completely different in this way, from Major-minor to Equivalency, from fight and misery to constructive communication, well-being and even production improvement.

III. Using the MmE-model to get out of fighting and war towards constructive communication and peace.

In February 2022, Russia did invade Ukraine, Russia did start a war against Ukraine. The start of this war, this invasion, was a (big) step in an escalation of violence (see fig.1). This escalation still goes on, with devastating consequences, many dead and injuries, significant material damage and international sanctions against Russia. There is talk of enemies, good and bad ones, right and wrong ones, winning and losing, make concessions, loss of face, taking away, occupation, conquests. That's all Major-minor language, the Major-minor way to look at this situation.

How could Equivalency look like? We choose the moment when the war started, so in 2022 [\[1\]](#).

We don't want Russia to start a war against us

1. We are afraid to loose our lifes, our health (e.g. being handicapped, stressed), our properties, all we did built
2. We are afraid to loose loved ones, a son, a husband, a sweetheart, a dear friend
3. We are afraid Russia will occupy us, and so we would loose the Western values and habits, and the democratic living environment
4. We feel good with these Western values and habits
5. We consider that we are a sovereign country, and that attacking a sovereign country is against the rules
6. We have the feeling the people in Ukraine are content
7. We feel hurt in our pride
8. We don't know how the European Union will react in case of a future attack by Russia, because we are not (yet) members of the NATO
9. We fear that we shall loose access to our ports and our raw materials
10. We feel so sorry for the soldiers, both Ukrainian and Russian soldiers, who are all children or parents, and are forced to take sides
11. We are afraid to loose eastern parts of our country
12. We fear that violence and war only create losers.
13. We fear that the distress can have serious consequences that continue to have an impact even after the war is over.
14. We fear that future generations will be haunted by this.

We want to start a war against Ukraine

1. We feel unsafe
2. We are afraid that Ukraine will become democratic, like other Eastern European countries.
3. We are afraid of the impact this will have on Russia and our elite.
4. We have seen that the relationship between Ukraine and NATO has grown stronger since 2014.
5. We feel unsafe because after the Cold War, NATO remained in place while the Warsaw Pact was dissolved, and NATO even expanded eastwards. We feel that endangers our existential national security interests.
6. We felt betrayed because we were promised that this would not happen. (Secretary of State James Baker, 1990).
7. We felt humiliated after the Cold War when we were not accepted into Europe on an equal footing with other countries.
8. We consider Crimea to be Russian (Soviet leader Khrushchev gave Crimea to the Ukrainian Soviet Republic in 1954).
9. We still regret all we have lost after 1991, we were a superpower, we feel that our identity has been compromised.
10. We consider Ukraine and Kiev to be the cradle of Russia, where Russia originated.
11. We would be able to use Ukraine's ports all year round, unlike ours, which can only be used during certain periods.
12. We tried to bring about a pro-Russian regime change in Ukraine in 2022 and failed (a method often used by other countries like the US).
13. We see that eastern Ukraine was leaning towards Russia and that since 2019, language legislation has given Russian speakers fewer rights.



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

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

If we would continue the analysis of the foundations, we surely would find many more foundations. This is only a beginning of the analysis.

Just like in the two other (personal) cases, the ways to look at the situation, the tools used to communicate, are very different in the Major-minor way and in the Equivalency. Obviously also the consequences and the results.

In Equivalency there is no question of concessions or compromises, but the objective is on basis of constructive communication and creativity to build real solutions, that are acceptable for all parties, on basis of all foundations. In this way it's really possible to get out of misery, fighting and war towards well-being and peace.

[1] These lists of foundations were set up with the help of Prof. Tom Sauer, Professor in International Politics at the University of Antwerpen (B), and two members of my organisation 'De Vuurbloem' (Center for Nonviolent Conflict Management) in Brugge (B), Etienne Carrette and Marie-Jeanne Vanrobaeys.



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

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

Sezione delle recensioni



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

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

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

Recensione 1



*L'immagine, di proprietà dell'editore,
è qui utilizzata solo ai fini
previsti di trattazione del testo e d'incentivare
la conoscenza e la diffusione dell'opera.*

Recensione di 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/VDS20256RE17

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

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256RE17>)

Titolo: *Il danno scolastico. La scuola progressista come macchina della disuguaglianza*

Autori: Luca Ricolfi, Paola Mastrocola

Formato: 221.6 x 3 x 15.2 cm, 272 p.

Editore: La nave di Teseo, Milano, 2021



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

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

Il volume intitolato *Il danno scolastico* (2021) è il risultato della collaborazione tra Luca Ricolfi, professore universitario e studioso di analisi dei dati, e Paola Mastrocola, scrittrice e docente di Lettere. Il saggio si propone come un'attenta riflessione critica sul sistema educativo italiano contemporaneo, analizzandone le origini e gli effetti delle riforme introdotte a partire dal 1962. L'intento degli autori è evidenziare come, nel tentativo di rendere l'istruzione accessibile a tutti, si sia progressivamente ridotto il livello qualitativo della formazione, fino a compromettere la solidità stessa del sapere trasmesso. Tale processo ha generato, secondo Ricolfi e Mastrocola, un vero e proprio "danno scolastico", ovvero un indebolimento culturale e civile che colpisce tanto gli studenti quanto la società nel suo complesso. Gli autori analizzano il concetto di "diritto al successo formativo" come principale fattore di degenerazione del sistema scolastico: per garantire a tutti il raggiungimento di risultati positivi, si è scelto di ridurre il carico di studio, semplificare i contenuti e rendere più flessibili le modalità di valutazione. A ciò si aggiungono l'uso diffuso di materiali sintetici – come riassunti e presentazioni – al posto dei testi integrali, la promozione quasi automatica e la didattica per competenze, preferita a quella per conoscenze. Queste pratiche, seppur introdotte con l'intento di favorire l'inclusione, hanno progressivamente minato la qualità della formazione, generando lacune difficili da colmare e accentuando, paradossalmente, le disuguaglianze sociali che si volevano superare. La struttura del saggio si articola in due parti.

Nella prima, gli autori sviluppano una riflessione teorica ampia e approfondita, sostenuta da esempi tratti dall'esperienza diretta di insegnamento. Nella seconda, Ricolfi presenta un esperimento empirico volto a confermare, attraverso i dati, la validità della loro ipotesi critica.

Il linguaggio utilizzato è chiaro e rigoroso, ma al tempo stesso accessibile; le metafore e le analogie rendono più immediata la comprensione dei concetti, senza rinunciare alla precisione argomentativa. Questo equilibrio tra chiarezza e rigore conferisce al testo un valore divulgativo che ne amplia la fruibilità. Particolarmente significativa risulta la metafora dei "gattini ciechi", ispirata agli esperimenti di Hubel e Wiesel negli anni Sessanta: i due neuroscienziati avevano dimostrato come un organo, se privato di stimoli nel periodo critico dello sviluppo, non riesca più a funzionare correttamente. Analogamente, spiegano Ricolfi e Mastrocola, uno studente privato di un'adeguata formazione nei momenti fondamentali del proprio percorso scolastico difficilmente potrà recuperare le competenze perse in età successive. L'apprendimento, dunque, non è un processo indefinito, ma richiede tempi, impegno e disciplina. L'abbassamento delle aspettative educative non solo riduce la qualità del sapere, ma compromette la stessa capacità dello studente di affrontare con autonomia e spirito critico le complessità della realtà. Entrambi gli autori portano esempi tratti dalla loro esperienza professionale: Mastrocola, come docente liceale, rileva la crescente difficoltà degli studenti a padroneggiare nozioni grammaticali, logiche e culturali di base; Ricolfi, dal punto di vista universitario, constata la debolezza degli studenti nel sostenere prove complesse e nel formulare argomentazioni coerenti. Entrambi individuano la causa di tali carenze nell'impoverimento progressivo dei programmi e nella sovrapposizione di attività extracurricolari che, lungi dal rafforzare la didattica, finiscono per sottrarre tempo allo studio sistematico. Gli autori sottolineano come la scuola, per tornare a essere luogo di crescita intellettuale, debba recuperare il valore dello sforzo e del merito. La metafora della costruzione di una casa, usata dagli autori, sintetizza perfettamente la loro visione: senza solide fondamenta, ovvero senza una base culturale costruita nei primi anni di scuola, è impossibile edificare una conoscenza stabile e duratura.

Ogni livello dell'istruzione, dalla primaria all'università, rappresenta un tassello necessario di un percorso più ampio. La perdita di uno di questi tasselli compromette la struttura complessiva del sapere. L'educazione, dunque, non può essere ridotta a un insieme di attività piacevoli o ludiche, ma deve conservare la sua funzione formativa e disciplinare. Da un punto di vista sociale, Ricolfi e



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

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

Mastrocola mettono in luce come l'abbassamento del livello scolastico colpisca in modo diseguale le diverse classi: mentre i giovani provenienti da famiglie agiate possono compensare le carenze del sistema attraverso risorse esterne, quelli appartenenti a contesti più svantaggiati vedono ridursi le proprie possibilità di riscatto. Ne deriva una paradossale riproduzione delle disuguaglianze, laddove la scuola avrebbe dovuto rappresentare lo strumento principale di emancipazione sociale.

Gli autori propongono dunque una visione di scuola esigente, che valorizzi l'impegno personale e restituisca dignità allo studio come mezzo di affermazione individuale. Sul piano stilistico, *Il danno scolastico* si distingue per la sua capacità di coniugare rigore scientifico e passione civile.

È un saggio che si configura come un "*j'accuse*" verso le distorsioni del sistema educativo, ma anche come un atto d'amore nei confronti della scuola e del suo potenziale formativo.

Leggendo il libro, emergono numerosi spunti di riflessione: fino a che punto l'inclusione può giustificare la rinuncia all'eccellenza? È davvero democratico un modello educativo che livella verso il basso le competenze, privando gli studenti del gusto della scoperta e del valore dello sforzo? Personalmente, condivido la critica degli autori riguardo alla tendenza contemporanea a semplificare eccessivamente il processo educativo. Ritengo tuttavia che la scuola non debba limitarsi a trasmettere nozioni, ma debba soprattutto educare al pensiero autonomo e alla responsabilità personale. In questo senso, la figura dell'insegnante assume un ruolo decisivo: è attraverso la sua passione, la sua competenza e il suo esempio che l'alunno può ritrovare il piacere dello studio. Come ricordava Giuseppe Lombardo Radice, "*non esiste legislazione in grado di formare l'anima dell'insegnante*". Una scuola efficace nasce, dunque, da docenti capaci di trasmettere non solo conoscenze, ma anche valori, curiosità e senso critico. Ritengo che l'esperienza educativa di Don Milani rappresenti, sotto questo aspetto, un modello ancora attuale.

La sua scuola, pur priva di alcune discipline tradizionali, mirava a formare cittadini consapevoli e solidali, educando alla vita e alla partecipazione. Si studiava con serietà, con costanza e con un profondo senso del dovere. Questa dimensione umana e morale dell'insegnamento dovrebbe essere riscoperta come fondamento di ogni sistema educativo che voglia dirsi democratico e giusto.

In un'epoca dominata dalla rapidità tecnologica e dall'apprendimento superficiale, *Il danno scolastico* ci invita a recuperare la centralità della scuola come spazio di pensiero critico, disciplina e impegno. Solo restituendo valore allo studio e alla fatica intellettuale potremo ricostruire un sistema educativo capace di formare menti libere e consapevoli. Il vero successo formativo, come ricordano gli autori, non è quello garantito a tutti per diritto, ma quello conquistato attraverso la dedizione personale, gli errori e la volontà di comprendere. In questa prospettiva, la scuola torna ad essere non solo luogo di apprendimento, ma laboratorio di crescita umana e civile.



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

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

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

Recensione 2



L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

Recensione di 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/VDS20256RE18](https://doi.org/10.14672/VDS20256RE18)

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

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256RE18>)

Titolo: Da che parte stai? Tutti siamo chiamati a scegliere

Autori e Curatori: Pietro Grasso, Emiliano Pagani, Alessio Pasquini, Loris De Marco

Formato: 17.4 x 1.7 x 24.6 cm, 144 p.

Editore: Tunué, Latina, 2025

Questa storia inizia con un bambino...



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

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

Si apre così la *graphic novel* “Da che parte stai? Tutti siamo chiamati a scegliere” che vede coinvolto nella sceneggiatura Emiliano Pagani che ha onorato con un editoriale il presente sesto numero della rivista “Le voci di Sophia”.

Non c'è un punto dopo tale frase; troviamo, invece, tre puntini di sospensione perché è, appunto, un inizio in fase di costruzione, una costruzione collettiva che parte dall'innocenza dell'infanzia, da un bambino, appunto.

“Da che parte stai? Tutti siamo chiamati a scegliere” pur nutrendosi di rigore storico e politico, sfiora una dimensione profondamente umana e poetica, dove l'innocenza e la sofferenza del bambino diventano il simbolo di una responsabilità morale che travalica il tempo e le generazioni.

Il racconto si apre con Giuseppe Letizia, un bambino di 13 anni, vittima innocente e involontaria di un delitto mafioso nel lontano 1948. La sua testimonianza silenziosa diventa la scintilla che accende la coscienza civile, e quella stessa testimonianza viene interiorizzata dal giovane Pietro Grasso, che ascolta la notizia con il padre, in un momento di presa di coscienza collettiva.

Questa storia inizia con un bambino. Mio padre, Pietro Grasso.

Viene ripetuta la frase dell'inizio ma qui c'è un punto perché è stato raccolto, interiorizzato e puntualizzato il primo lascito nella mente e nel cuore di un Giovane Pietro Grasso.

Viene presentato come il suo *imprinting* che condiziona una vita intera, una vita che si vuol spendere dalla parte giusta: quella dell'onestà e della moralità, di una coscienza che non si può anestetizzare nonostante il marcio che c'è intorno e, forse, proprio per quello!

Come si può comprendere da questa seconda frase che fa eco a quella di inizio racconto, nel cuore dell'Italia segnata dalla criminalità organizzata, un altro bambino, il figlio di Pietro Grasso, fa da voce narrante della storia, ponendosi alla fine in una posizione di ironica, tragica autorità: è costretto a proteggere Giovanni Brusca, il boss che da ragazzo voleva rapirlo e fargli del male. Questa inversione di ruoli diventa cifra di una riflessione cupa ma lucida sul destino, sulla giustizia e sul non abbandonarsi al rancore, in un'Italia che tenta di fare i conti con il proprio passato.

Questo sono io. E questo è stato il preciso momento in cui ho capito che niente sarebbe più stato a posto, per parecchio tempo.

Dopo il passaggio dal bambino Giuseppe Letizia (e che resterà bambino per sempre e, per questo, quei puntini di sospensione simboleggiano anche il suo mancato futuro, il suo futuro rubato da *Cosa Nostra*) al bambino Pietro Grasso, con la consegna emotiva di quel macigno di un'infanzia che non c'è più e che prova a sopravvivere nella costruzione identitaria in un'altra infanzia, quella di Pietro Grasso, presentatoci con la seconda frase, ecco la terza frase chiave, con l'ulteriore passaggio di



consegne in cui il macigno fa comprendere che niente sarebbe stato più a posto e che sarebbe stato così per molto tempo; un tempo che non è solo la sedimentazione di una consegna, ma sono i tempi lunghissimi di sopravvivenza e organizzazione capillare di *Cosa Nostra* e quelli di chi si oppone, in virtù di quei valori umani che non si possono ignorare, di chi sa da che parte stare.

L'etica, la moralità, l'abnegazione e la filosofia del *pool antimafia* vivono fra le pagine di questo libro, anche quando sono presentate le varie loro uccisioni, anche quando Borsellino sapeva benissimo che dopo Falcone sarebbe toccato a lui e si preoccupava soprattutto per la sua scorta, giovane e con una vita tutta da vivere per riempire quei puntini di sospensione e perché non si può e non si deve accettare un punto messo da qualcun altro.

La *graphic novel*, pur mantenendo la fedeltà agli eventi reali, sviluppa un discorso filosofico sull'identità e sulle scelte che definiscono chi siamo, nel senso esistenzialista di autodefinizione dello spirito e della responsabilità. Il percorso dei tre bambini, ognuno con la sua epoca, rappresenta la necessità di una memoria viva e attiva, che è insieme dolore e speranza. Attraverso il filtro poetico e visivo del fumetto, la narrazione raggiunge una dimensione emotiva intensa, suscitando non solo conoscenza storica, ma soprattutto empatia e un richiamo forte all'impegno civile.

In conclusione, "Da che parte stai?" è più di un documento storico o di un semplice racconto di lotta antimafia: è una metafora struggente delle scelte quotidiane in cui siamo chiamati a riconoscerci, un invito a essere protagonisti consapevoli della propria esistenza e della costruzione di una società giusta. La chiusura con l'eredità morale pronunciata dal figlio di Pietro Grasso a Brusca incarna il paradosso e la complessità del confronto con il male (banale e non radicale come il bene, per parafrasare Arendt), ma anche la necessità, in un mondo imperfetto, di trovare un senso nella resistenza e nel non abbandonarsi a reazioni "di pancia", sebbene umane e comprensibili.

Questa opera è, dunque, un esempio di *graphic novel* capace di unire rigore narrativo, approfondimento storico e peso filosofico a una sensibilità estetica e poetica rara nel genere, fornendo un contributo significativo non solo alla letteratura antimafia, ma anche al dibattito educativo e civile contemporaneo.

E, da ultimo, un poetico saluto di commiato a Maria, moglie del fu bambino Pietro Grasso e madre del fu bambino Maurilio Grasso.

Maria, scomparsa di recente e che adorava i disegni della *graphic novel*.

Maria, che con la sua schiena dritta ha sempre sostenuto il marito nella scelta difficile di una vita reclusi, quando dovrebbero essere reclusi i criminali e non chi sceglie di fare la cosa giusta.

La *cosa giusta* è l'esatto contrario di *Cosa Nostra* (conosciuta come *mafia*), oltre a ricordare un ben noto film di Spike Lee, *Fa' la cosa giusta* (*Do the Right Thing*), appunto, come sottolinea Geppi Cucciari nella sua introduzione che rende un caloroso omaggio ai protagonisti narranti e che lei conosce personalmente.

Nei momenti di crisi di Pietro, Maria c'era, Maria lo spronava, Maria gli ha ricordato quel bambino da cui tutto è cominciato, con i puntini di sospensione rubati e dell'eredità del bambino Pietro che ha poi plasmato, volente o nolente, il bambino Maurilio. Bambini mai dimenticati e che riaffiorano tutti nel confronto finale fra Maurilio Grasso e Brusca, per quei puntini di sospensione che non meritavano un punto.



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

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

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

Recensione 3



*L'immagine, di proprietà dell'editore,
è qui utilizzata solo ai fini
previsti di trattazione del testo e d'incentivare
la conoscenza e la diffusione dell'opera.*

Recensione di Beppe [Giuseppe] Carrella, Luiss *Guido Carli*

E-Mail: carbeppe@gmail.com

Doi: [10.14672/VDS20256RE19](https://doi.org/10.14672/VDS20256RE19)

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

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256RE19>)

Titolo: Quel pazzo di Nietzsche: Come leggere la nostra vita e quelle altrui

Autore: Davide Orlandi

Formato: Dimensioni file di 2.7 MB, 520 p.

Editore: Abel Books, Victoria, Canada, 2022



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

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

La volontà di potenza come chiave interpretativa del quotidiano

Interpretare Nietzsche attraverso la lente della volontà di potenza non rappresenta un semplice esercizio di stile o una scelta arbitraria tra le possibili letture, ma equivale a svelare finalmente il regista occulto che muove le fila del teatro morale dell'Occidente. Non si tratta quindi di un vezzo intellettuale, bensì dell'individuazione di un principio attivo, sempre all'opera dietro le nostre azioni più banali e le nostre scelte più cruciali.

Nel suo *Quel pazzo di Nietzsche[...]*, l'autore si distacca dal percorso ormai battuto di una ulteriore esegesi del pensiero *nietzscheano*, scegliendo invece di accogliere una sfida più profonda: dimostrare come la volontà di potenza superi il confine della speculazione astratta per assumere il ruolo di autentico motore esplicativo della nostra vita quotidiana. Essa si manifesta, infatti, tanto nelle piccole abitudini – come la scelta del caffè mattutino – quanto nelle grandi decisioni che segnano la nostra esistenza. Ogni gesto, ogni inclinazione, ogni preferenza si rivela così traccia tangibile di una dinamica di potenza che ci attraversa e ci plasma.

Questa prospettiva è sostenuta da una chiarezza espositiva che rifugge (!) deliberatamente il gergo accademico e le fumosità teoriche, in piena coerenza con l'invito *nietzscheano* a rendere trasparente ciò che rischia di perdersi nell'oscurità: *Chi si sa profondo, si sforza d'essere chiaro*. È proprio questa attitudine alla lucidità, all'essenzialità, che permette al lettore di cogliere nella volontà di potenza un criterio dinamico e concreto, capace di illuminare i retroscena di ogni gesto, di ogni scelta, di ogni valutazione morale che scandisce la nostra esistenza.

L'architettura verticale del pensiero

Il primo merito del volume sta nell'individuazione di un metodo interpretativo rigoroso: la distinzione tra approccio orizzontale e verticale alla filosofia *nietzscheana*. L'autore denuncia quello che potremmo chiamare il *paradigma del tifoso da stadio* - chi indossa la maglietta bianca vede tutto nero nell'avversario, e viceversa - che ha prodotto decenni di false contraddizioni negli studi *nietzscheani*. L'orizzontalità rappresenta un vero e proprio *ingorgo epistemico*: una congestione interpretativa che impedisce di cogliere la stratificazione geologica del pensiero.

La genealogia, al contrario, è movimento verticale: scendere dalla superficie apollinea verso il magma dionisiaco, attraverso strati successivi di senso. L'analogia con la parete montuosa tagliata verticalmente è illuminante: ogni strato corrisponde a un'era geologica del pensiero, e solo una lettura stratigrafica può restituire la complessità del fenomeno. Qui l'autore tocca un punto cruciale:

Non c'è niente da fare: bisogna intendere tutti i movimenti... e servirsi alla fine dell'analogia con l'uomo.

Questa resa incondizionata all'evidenza empirica è il punto di partenza di ogni genealogia autentica.



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

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

La mente bicamerale e il superamento dei binomi

Un elemento interpretativo particolarmente fecondo, che chi scrive introduce come chiave di lettura supplementare, è il riferimento alla *mente bicamerale* dell'Occidente. La nostra struttura mentale opera costantemente attraverso opposizioni binarie: bene/male, vero/falso, ordine/caos. La camera apollinea cerca stabilità e forma, quella dionisiaca pulsa di energia caotica e creativa. Questa tensione interna spiega la resistenza culturale ad adottare una prospettiva genuinamente genealogica, che invece dissolve i binomi mostrandone la genesi comune nella volontà di potenza.

Ancora più suggestivo il parallelo con la tradizione cabalistica, dove la distinzione tra forma e contenuto nell'Albero della Vita rispecchia quella tra le manifestazioni storiche della potenza e la potenza stessa come energia originaria. I *sephirot*, come le nostre categorie morali, sono configurazioni che permettono alla luce primordiale di manifestarsi senza accecare. La coscienza opera sempre a livello formale: non accede al contenuto puro, ma ne organizza gli effetti in strutture comprensibili.

Darwin vs Nietzsche: la battaglia degli istinti

La sezione dedicata al confronto con il darwinismo è particolarmente riuscita. L'autore mostra come Nietzsche, influenzato dal biologo Wilhelm Roux, anticipi intuizioni che la biologia avrebbe sviluppato solo decenni dopo. La distinzione cruciale è tra lotta *con* l'ambiente (Darwin) e lotta *nell'organismo* (Nietzsche). La volontà di potenza non è adattamento, ma *enorme potere creatore di forme dall'interno, che usa, sfrutta le 'circostanze esterne*.

Questa prospettiva ribalta il determinismo ambientale: non è l'ambiente a plasmare l'organismo, ma la dinamica interna delle forze in lotta che interpreta e utilizza l'ambiente secondo la propria prospettiva di potenza. Ogni cellula, ogni tessuto, ogni organo è campo di battaglia di volontà di potenza in competizione per risorse e dominio.

Vedere l'invisibile: la volontà di potenza nel quotidiano

Il capitolo su *Vedere la volontà di potenza* rappresenta il cuore pulsante del libro. Con esempi concreti e un'analisi spietata delle dinamiche sociali, l'autore dimostra che il concetto *nietzscheano* non è un'astrazione ma la chiave interpretativa dei nostri comportamenti più banali. Le nostre relazioni, scrive:

stanno su piani asimmetrici di forze, e le dinamiche conseguenti sono ben visibili e coerenti con la teoria.

L'autore propone un esperimento mentale efficace: seguire la catena dei “perché” fino all'ultimo anello. Perché lavoriamo? Per denaro. Perché il denaro? Per sicurezza. Perché la sicurezza? Per non soccombere. E così via, fino all'ultimo perché che resta senza risposta: perché la volontà di potenza



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

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

vuole potenza. “Tutti i nostri motivi consapevoli sono fenomeni di superficie: dietro a essi sta la lotta dei nostri istinti e dei nostri stati, la lotta per il potere”.

L'Übermensch: il grande paradosso

Particolarmente coraggiosa è l'analisi del tema dell'*Übermensch*, che l'autore affronta con onestà intellettuale ammettendone le criticità. Citando Overbeck, ricorda che fu forse un'idea *non autenticamente radicata* in Nietzsche stesso. Il problema è strutturale: come può l'uomo superare sé stesso rimanendo dentro la necessità della volontà di potenza?

L'autore evidenzia una tensione fondamentale: mentre Nietzsche sviluppa la sua filosofia “in funzione dell'avvenire della specie umana”, l'imperativo pratico dovrebbe essere declinato al singolare: *Che cosa devo fare io da domani mattina?* Questa oscillazione tra dimensione universale e individuale rivela un'aporia nel progetto *nietzscheano* che l'autore non nasconde ma anzi valorizza come momento di verità filosofica.

Le tre premesse dell'agire: oltre Dio e il libero arbitrio

La parte conclusiva del volume è la più audace filosoficamente. L'autore individua tre premesse fondamentali per l'agire pratico *post-nietzscheano*:

- 1. *L'innocenza universale*: Integrando Nietzsche con Hume, l'autore argomenta che nessuno può essere ritenuto responsabile di ciò che è o fa. La catena causale che determina ogni azione precede sempre l'agente. “Se Dio esiste siamo tutti innocenti, se Dio non esiste siamo tutti innocenti”. Il diritto e la punizione mantengono solo funzione deterrente, non retributiva. Questo punto è sviluppato con rigore logico impeccabile, anche se solleva interrogativi etici vertiginosi.
- 2. *L'irrilevanza di Dio per l'agire*: La questione dell'esistenza divina diventa secondaria una volta compresa l'impossibilità del libero arbitrio. L'autore smonta con eleganza la scommessa pascaliana: se nessuno è meritevole o colpevole, il calcolo di convenienza sulla vita eterna perde senso. “La ragione è atea” - non per militanza, ma per coerenza logica.
- 3. *La sufficienza epistemologica*: In un colpo di genio pragmatico, l'autore dissolve la querelle tra realisti e prospettivisti. Che le nostre verità siano “in sé” o prospettiche è irrilevante: ciò che conta è che funzionino. “Se io so con sicurezza che un muro è così duro per la struttura ossea del mio cranio che picchiandoci contro potrei subire gravi conseguenze, questa 'conoscenza' che sia una verità in sé o prospettica non fa differenza”.

L'epilogo: il processo continua

Il libro si chiude con un'immagine di straordinaria potenza evocativa: *E il processo continua...* La vita procede secondo necessità e caso, ogni corpo aspira a espandere la propria forza, incontrando altre forze con cui entra in conflitto o alleanza. Non c'è *télos*, non c'è punto d'arrivo. Solo il movimento perpetuo delle potenze che si scontrano, si combinano, si trasformano.



Riflessioni critiche e interrogativi aperti

Pur riconoscendo il valore dell'opera, alcuni punti meritano discussione critica:

- 1. L'autore risolve davvero il paradosso autoreferenziale del “non ci sono fatti, solo interpretazioni”? La sua soluzione (“fatti sempre per qualcuno”) è elegante ma forse troppo sbrigativa.
- 2. La riduzione di ogni fenomeno alla volontà di potenza non rischia di diventare essa stessa un nuovo idolo, proprio quello che Nietzsche voleva abbattere? L'autore sembra talvolta troppo entusiasta nell'applicare universalmente questo principio.
- 3. Il problema dell'*Übermensch* viene onestamente affrontato ma non risolto. L'ammissione che sia "destinato a fallire" solleva la questione: cosa resta del progetto *nietzscheano* senza questa prospettiva?
- 4. La tesi dell'innocenza universale, pur logicamente ineccepibile, come può tradursi in prassi sociale senza produrre nichilismo paralizzante?
-

Il pazzo e la sua lucidità

Il titolo *Quel pazzo di Nietzsche...* promette un approccio dissacratorio che il testo mantiene solo parzialmente. L'autore è più interessato a dimostrare la lucidità cristallina di Nietzsche che la sua follia. Eppure, forse, la vera pazzia di Nietzsche sta proprio in questa lucidità eccessiva, in questo guardare l'abisso senza veli consolatori. Come scrive l'autore citando il filosofo:

È meglio essere un folle per propria iniziativa, che un saggio secondo il parere di un altro!

Conclusione

Quel pazzo di Nietzsche è un'opera coraggiosa e necessaria. Coraggiosa perché affronta senza infingimenti le conseguenze più radicali del pensiero *nietzscheano*. Necessaria perché lo fa con una chiarezza espositiva rara negli studi filosofici contemporanei. L'autore riesce nell'impresa di rendere Nietzsche terribilmente concreto, mostrandoci la volontà di potenza non come teoria astratta ma come realtà quotidiana che permea ogni nostro gesto.

Il libro non è consolatorio - e come potrebbe esserlo, trattando di Nietzsche? Ma offre qualcosa di più prezioso: uno sguardo disincantato sulla commedia umana, dove finalmente possiamo vedere i fili che muovono le marionette. Inclusi noi stessi.



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

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

L'integrazione di strumenti interpretativi originali - ingorghi epistemici, mente bicamerale, analogie cabalistiche - arricchisce la lettura senza appesantirla. Il risultato è un'opera che parla tanto allo specialista quanto al lettore colto, costruendo ponti tra la filologia *nietzscheana* e l'urgenza esistenziale contemporanea.

In un panorama editoriale saturo di introduzioni divulgative e monografie iperspecialistiche, questo volume trova una sua via originale: quella di un Nietzsche vivo, presente, scomodo. Un Nietzsche che non si studia per cultura generale ma per capire "che cosa devo fare da domani mattina". E la risposta, inquietante nella sua semplicità, è che continueremo a fare quello che la nostra volontà di potenza ci spinge a fare. Ma ora, almeno, lo sapremo.

Nota del recensore: Le integrazioni interpretative (mente bicamerale, tradizione cabalistica, teoria degli ingorghi epistemici) non sono presenti nel testo originale ma sono state introdotte da chi scrive come strumenti euristici per definire ulteriormente la struttura del pensiero nietzscheano e le sue implicazioni.



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

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

La Forza come via alla pace interiore: la filosofia di Filippo Rossi tra mito e consapevolezza.

Recensione di Massimo Moro a "Filosofia di Star Wars: Imparare a vivere seguendo le vie della Forza"

Recensione 4



L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

Recensione di Massimo Moro, Consigliere dell'Associazione Culturale YAVIN 4 per la diffusione della cultura di Star Wars.

Doi: [10.14672/VDS20256RE20](https://doi.org/10.14672/VDS20256RE20)

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

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256RE20>)

Titolo: Filosofia di Star Wars: Imparare a vivere seguendo le vie della Forza

Autore: Filippo Rossi

Formato: 13 x 2.03 x 19.99 cm, 318 p.

Editore: Edizioni Neverend, Torino, 2025

C'è una pace che non deriva dal silenzio, ma dall'ascolto. È questa la lezione che sembra trasmettere "Filosofia di Star Wars - Imparare a vivere seguendo la via della Forza" (Edizioni Neverend, 2025)



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

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

di Filippo Rossi: una pace che non è fuga dal conflitto, ma trova armonia tra luce e ombra, ragione e sentimento, essere e divenire.

Nel vasto panorama della saggistica dedicata all'universo di George Lucas, spesso confinata tra analisi simbolica e divulgazione culturale, Rossi porta una prospettiva completamente nuova. Non si limita a vedere Star Wars come un mito moderno - come hanno fatto autori come Decker, Eberl o Beahm - ma lo esplora come un campo esperienziale, dove la Forza diventa un principio di conoscenza e un cammino verso la pace interiore.

La sua interpretazione si distingue per un tono iniziatico e meditativo. "Filosofia di Star Wars" non è solo un libro sull'immaginario, ma un vero e proprio trattato sull'equilibrio. Rossi si addentra nel cuore della saga per dimostrare come il conflitto cosmico tra Lato Chiaro e Lato Oscuro rifletta la tensione umana tra ego e compassione, paura e speranza, desiderio di potere e ricerca di significato. In questo contesto, la Forza non è più solo una metafora narrativa, ma diventa una disciplina morale e spirituale: un percorso di armonizzazione tra l'individuo e il cosmo, tra azione e contemplazione.

Il confronto con la letteratura esistente è sempre presente, anche se non esplicito. Mentre gli studi precedenti hanno interpretato Star Wars come una mitopoiesi collettiva o un'allegoria del bene e del male, Rossi va oltre: vede la Forza come un linguaggio etico universale, un ponte tra religione e filosofia, tra la saggezza orientale e la mistica occidentale. Nelle sue pagine, l'insegnamento di Yoda si fonde con la musica degli Ainur di Tolkien, e la "provvidenza" tolkieniana risuona con la volontà misteriosa che guida la Galassia lontana lontana. Ciò che questo libro porta nel panorama delle ricerche è un vero e proprio cambio di paradigma: Rossi non si limita ad analizzare il mito dall'esterno, ma lo vive come un'esperienza di apprendimento. Leggere diventa così un esercizio di presenza, un cammino verso la consapevolezza. In questo senso, Filosofia di Star Wars può essere visto come un manuale laico per la pace spirituale, dove l'equilibrio della Forza si allinea con l'armonia dell'anima. La scrittura, chiara e poetica, riesce a mescolare rigore e emozione. Rossi si muove con disinvoltura tra teologia, psicologia junghiana e scienza, senza mai perdere il filo della narrazione. Il risultato è un testo che si legge come un romanzo e si riflette come un sutra: la Forza, da semplice concetto cinematografico, diventa un'esperienza etica, un percorso di riconciliazione tra gli opposti che caratterizzano l'essere umano. In un'epoca segnata da conflitti, sia visibili che invisibili, il libro di Rossi ci ricorda che la pace non è un obiettivo esterno, ma una condizione interiore. Come ogni Jedi, anche il lettore è chiamato a fare delle scelte, a trovare equilibrio nella tempesta, a trasformare il proprio conflitto in consapevolezza. "Filosofia di Star Wars" è, quindi, più di un semplice saggio: è una meditazione sulla possibilità di una pace interiore che possa diventare la base per la pace nel mondo. Perché, come suggerisce Filippo Rossi (autore anche di una parallela Guida alla Magia di recente pubblicazione, che esplora audacemente un corridoio iniziatico che collega mente, storia e mondo, sfidando certezze per offrirci dubbi fecondi), con un sorriso che sembra provenire da un'altra galassia, "la Forza è in ogni cosa - ma solo chi trova pace può sentirla davvero."

Riflessioni per la rivista Le voci di Sophia della mia recensione già pubblicata sul sito dell'Autore del saggio:
<https://jedi.fil.wixsite.com/filipporossi/filosofia-di-starwars>



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

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

Recensione di Stefania Lombardi a “**RESTITUZIONE. Dialogo su resti, eredità, gratitudini**”

Recensione 5



L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

Recensione di 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/VDS20256RE21](https://doi.org/10.14672/VDS20256RE21)

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

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256RE21>)

Titolo: RESTITUZIONE. Dialogo su resti, eredità, gratitudini

Autrici: Maria Letizia Proietti, Silvia Manca

Formato: 16.1 x 1 x 21.6 cm, 96 p.

Editore: Magonza, Arezzo, 2025

Ama ciò che resta

(Frase attribuita a Frida Kahlo)



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

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

Ecco il nostro essere esposti ai resti: resti di torte, di razzi e droni di guerre in corso, di milioni di satelliti lanciati nello spazio, di reattori nucleari – quello di Černobyl si è rimesso a funzionare – resti di...noi stessi che adesso la pandemia ha moltiplicato e che si fatica a smaltire, che non si potrà mai smaltire del tutto, fino a doversi chiedere se il resto sia di questa scena o se questa scena stessa non sia un resto – in qualunque lingua sia detto – come anche l'abisso che è già la nostra bocca aperta, ancora prima di inghiottire o restituire, gridare, cantare, parlare (22-23).

Quando si scrive una recensione per una rivista scientifica, solitamente il procedimento ricalca quello di un articolo scientifico e di una tesi: premessa, confronto con l'esistente nel campo d'indagine, contributo originale degli autori, conclusioni e possibili follow up.

Non sempre si può fare.

Per quanto personalmente riguarda la scrivente non si può fare per il libro "Restituzione".

Questo confronto/dialogo scritto fra due donne, una delle quali ha seguito i corsi universitari dell'altra, è diverso da ogni genere e non può esserci un vero confronto con la letteratura esistente sul tema.

Ricorda le pubblicazioni sugli scambi epistolari. Ma tali scambi erano nel tempo dell'attesa.

Gli scambi in "Restituzione" si avvalgono di tecnologie recenti: gli smartphone et similia con possibilità di scambi grafici oltre che di scrittura.

A proposito di scrittura, il loro stile è fluido e omogeneo, quasi una danza, un ritmo cadenzato fra elementi.

La prima "Restituzione" è la gratitudine, a cominciare dall'estrema gratitudine verso i propri maestri. Una gratitudine che porta a una spinta impellente di restituire quanto si è avuto in dono. La ricerca stessa è una forma di restituzione perché è votata a restituire alla società le ultime scoperte. Infatti, nel mito della caverna di Platone, il prigioniero che era uscito fuori e si era liberato da quel mondo di ombre, dopo fa ritorno nella caverna per provare a liberare anche gli altri a costo di cadute, inciampi, derisioni. Conta la restituzione e quel che resta di noi.

Respingerlo però, non avrebbe forse voluto dire aver dimenticato di essere lì anche per uomini come Giuda? I portatori di tristezza, i problemi ambulanti, i diabolici che sempre negano o contraddicono (17).

Le due accademiche che intrecciano l'ordito e le trame, il loro intreccio del loro continuo scambio, si sono quasi sempre soffermate sull'analisi di ogni possibile senso dei resti di quel restituire, dei resti del vissuto e del non vissuto, dei resti in generale.



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

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

Il loro scambio continuo va oltre le pubblicazioni esistenti di conversazioni filosofiche perché non ha la struttura di una conversazione affidata alla scrittura, ma della filosofia viva che si attua attraverso il linguaggio attivo in un confronto diretto e costante. Si fonda nelle trame della trasmissione orale anche se restituita in forma scritta, in quei passi armonici dove c'è quasi una fusione tra i due linguaggi e le due scritture.

I resti grafici presentati sono una via parallela per permettere anche alla vista il senso dei resti e della restituzione.

Perché, come si è detto, la restituzione è anche un dono. Di questi resti vi si porge il dono.

Per dirla con Derrida: il chi, in quanto resti dei suoi resti, è tutto, salvo i suoi propri resti, ma non è niente fuori di essi. Non è mai salvo, salvo i suoi resti, salvo dai suoi resti.



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

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

Recensione di Stefania Lombardi a “Il privilegio della follia. Hegel tra diritto, morale e antropologia”

Recensione 6



L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

Recensione di 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/VDS20256RE22](https://doi.org/10.14672/VDS20256RE22)

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

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256RE22>)

Titolo: Il privilegio della follia. Hegel tra diritto, morale e antropologia

Autrice: Giulia Battisoni

Formato: 13.5 x 1.5 x 21.3 cm, 280 p.

Editore: il Mulino, Bologna, 2025

La struttura della ricerca accademica che parte da un confronto con la letteratura esistente, dichiara i passaggi e la metodologia introducendo anche il proprio contributo originale è ampiamente rispettata in questo saggio solido, frutto di un lungo lavoro intenso e appassionato.



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

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

La prefazione di Francesca Iannelli restituisce il riconoscimento alla ricerca metodologica e accurata dell'autrice Giulia Battistoni.

Un lavoro del genere mancava nel panorama accademico e può costituire un valido riferimento non solo per le discipline filosofiche ma anche per le discipline giuridiche.

L'autrice dichiara già nella premessa che, nonostante l'osservazione di Fabrizio Desideri che riconosce nel paragrafo 408 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel la novità filosofica più significativa in tema di patologia, questi studi sono stati a lungo trascurati.

Pochi approcci allo studio erano stati condotti da Gerhard Gamm e da Daniel Berthold-Bond ma solo di recente gli studi diretti all'antropologia hegeliana hanno preso piede. Il saggio di Battistoni va decisamente oltre perché abbraccia, finalmente, l'ampio panorama della trattazione hegeliana della follia, ampliando, quindi, gli studi precedenti che restavano, comunque, circoscritti.

La novità del saggio di Battistoni è nel considerare tale panorama non solo confinata al mero piano antropologico-psicologico ma anche con fondamentali implicazioni in ambito morale e giuridico, se si considerano le capacità d'intendere e di volere dell'essere umano.

Le ricerche effettuate da Battistoni non possono non partire da un dato periodo storico: quello in cui si stava formando la scienza psichiatrica!

Come dimostra Battistoni, fu Kant a rendersi per primo conto che né la scienza medica e nemmeno quella giuridica dell'epoca potevano stabilire, in un tribunale, la capacità di intendere e di volere effettiva del soggetto agente; per queste motivazioni, erano i filosofi a doversi occupare di tali valutazioni, in quanto gli unici in grado di poter cogliere la natura umana assieme alle facoltà coinvolte nell'umano libero agire.

Le pagine frutto della ricerca di Battistoni restituiscono, pertanto, alla filosofia il suo ruolo imprescindibile, fondante e fondamentale nel delineare la costituzione della nascente scienza psichiatrica.

Basterebbe solo questo a farne un'opera rivoluzionaria e innovativa; Battistoni va, comunque, oltre perché, se un tempo, le conseguenze/punizioni per un reato colposo e doloso erano praticamente le stesse, è solo con le riflessioni di Hegel lettore di Pinel (e non solo) e all'*incipit* inaugurato da Kant, che possiamo, oggi, contare sui vari distinguo necessari, anche in considerazione di quella componente essenziale della condizione umana stessa, la follia appunto, nella concezione hegeliana.

La follia, grazie maggiormente al contributo hegeliano, non è più vista come estranea alla "normalità" ma come un fenomeno intrinsecamente legato alla vita, come fenomeno in continuità con la ragione e non in mero contrasto: da un lato come contraddizione interna alla ragione e dall'altro come residuo di ragione nella follia.

Per dirla con Battistoni:



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

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

La follia, dunque, è concepita come il privilegio dell'essere umano in quanto essere razionale, così come il dolore è il privilegio dell'essere vivente: essa è compagna di viaggio della ragione, allo stesso modo in cui la malattia e la morte accompagnano inevitabilmente la vita.

Battistoni ci restituisce un Hegel sensibile alle concrete problematiche del suo periodo storico, e, nel farlo, non solo ha integrato le esigenze giuridiche nel suo sistema filosofico, ma ha permesso un avanzamento non scontato sul tema dei diritti.

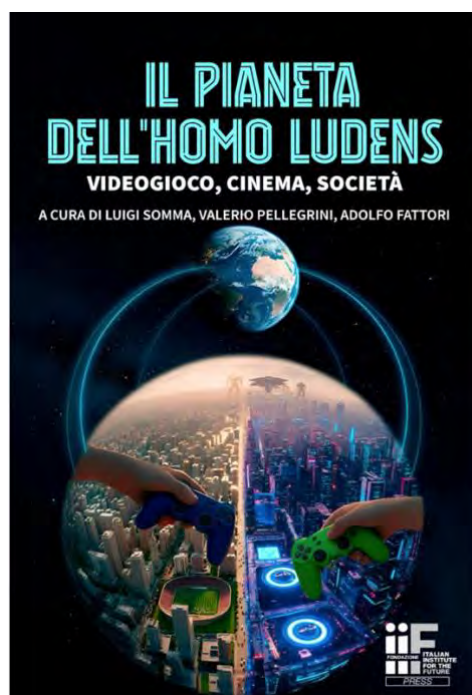


Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

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

Recensione di Alessandro Mazzi a “Il Pianeta dell’Homo Ludens. Videogioco, cinema, società”

Recensione 7



L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

Recensione di Alessandro Mazzi, Università di Urbino

E-Mail: alexandrosmaxim@gmail.com

Doi: [10.14672/VDS20256RE23](https://doi.org/10.14672/VDS20256RE23)

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

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256RE23>)

Titolo: Il Pianeta dell’Homo Ludens. Videogioco, cinema, società

Curatori: Luigi Somma, Valerio Pellegrini, Adolfo Fattori

Formato: 13.34 x 2.21 x 20.32 cm, 384 p.

Editore: Italian Institute for the Future, Napoli, 2025

Le intersezioni tra videogiochi, cinema e società contemporanea negli ultimi anni hanno aperto una serie di riflessioni per mappare gli incroci epistemici, estetici e politici che legano queste sfere tra loro. Il volume, frutto del lavoro congiunto di studiosi con competenze che spaziano dalla sociologia



dei media alla filosofia della tecnica, dalle scienze cognitive alle teorie dell'immaginario, intende proporre una ridefinizione complessiva dell'Homo Ludens del XXI secolo, a partire dall'omonima opera di Huizinga^[1], in cui il gioco è uno spazio di sospensione e sperimentazione culturale, dove si entra in un cerchio magico in cui avviene una genesi simbolica da cui scaturiscono in origine la civiltà, i riti e i linguaggi, oltre che mondi potenziali.

A questa prospettiva si affianca il contributo di Roger Caillois, che nel suo studio *I giochi e gli uomini* distingue le diverse categorie di gioco – *agon* (competizione), *alea* (caso), *mimicry* (simulazione) e *ilinx* (vertigine) – offrendo una mappatura più precisa delle modalità ludiche e dei loro effetti sulla cultura e sulla società. L'approccio di Caillois amplia la riflessione di Huizinga, mostrando come il gioco non sia solo spazio simbolico, ma anche struttura sociale, pratica rituale e strumento di esplorazione dei limiti psicologici ed emotivi dell'individuo.

L'introduzione dei curatori ripercorre l'estetica occidentale attraverso le parole di Benjamin, dove se la tela e il dipinto sono i supporti ereditati dal cinema, che realizza la totale partecipazione nella storia, e lo schermo elettronico del televisore viene ripreso a sua volta dai computer, il videogioco coniuga

la potenza del linguaggio del cinema, le tecnologie alla base della televisione, i meccanismi del fantastico, e la potenza dell'immaginario collettivo in un flusso ibrido, divorando il fruitore e trascinandolo in un'esperienza talmente immersiva da sembrare più reale della realtà^[2].

Nella prospettiva proposta dagli studiosi, il videogioco appare come crocevia di immaginari, tecnologie, pratiche culturali, forme identitarie e dispositivi di costruzione sociale della realtà. Partendo da questa cornice, il volume si articola in quattro sezioni tematiche, ulteriormente attraversate da fili rossi teorici - rimediazione, identità, performance, apparati narrativi - che permettono alla pluralità dei contributi di trovare una coerenza metodologica complessiva.

La prima sezione è dedicata agli aspetti formativi, cognitivi e pedagogici delle esperienze videoludiche. Il contributo di Luca Bertoloni analizza le declinazioni dell'immaginario di Harry Potter all'interno dei videogiochi, mostrando come gli ambienti digitali legati alla saga fungano da spazi di apprendimento esperienziale in cui narrazione ed esercizio ludico coincidono. Valerio Pellegrini approfondisce invece il ruolo del videogioco nel rinnovamento del discorso scientifico, avvicinandolo alla dimensione laboratoriale. Renata Keller propone un saggio particolarmente innovativo sulla transizione del mito del cyborg nella gamification riabilitativa, affermando che "il cyborg non è più un personaggio di finzione ma diventa player e paziente". Sottolinea così come il videogioco stia assumendo un ruolo crescente nella riabilitazione motoria e cognitiva, ridefinendo radicalmente l'antropologia della corporeità.

La seconda sezione, dedicata alle pratiche identitarie e all'immaginario sociotecnico, rappresenta il cuore teorico del volume. Luigi Somma, nel suo studio su *The Sims* e *Animal Crossing*, affronta la costruzione della realtà quotidiana dei self-avatar videoludici come processo sociale simulato, evidenziando la *gamificazione* di un sé quantificato e di una costante fluidità dei Sim che rispecchia la condizione sociale postmoderna. Antonella Napoli esplora la convergenza tra cinema e videogioco all'interno degli ambienti XR, osservando come le interfacce estese dissolvano progressivamente i confini tra rappresentazione e simulazione. Il saggio di Serena Roscigno invece interpreta la



costruzione del sé contemporaneo come un processo performativo, in cui la soggettività si ridefinisce attraverso l'interazione con mondi simulati. Il videogioco non sarebbe solo racconto, ma “una grammatica dell'agire, una sintassi dell'interazione” che mette in discussione le categorie di soggetto, identità e temporalità. Angela Cilenti amplia ulteriormente la riflessione proponendo una lettura dell'identità contemporanea come interfaccia dinamica e iperconnessa, dove il Sé è sempre più co-determinato dalle infrastrutture algoritmiche.

La terza sezione affronta i processi di rimediazione tra cinema, letteratura e videogioco. Alessio Ceccherelli individua in *The Last of Us* e *Fallout* due esempi emblematici di narrazioni transmediali che articolano mondi narrativi coerenti attraverso media eterogenei. Il giocatore, osserva l'autore, diventa agente attivo dell'universo finzionale. Pasquale “Pako” Massimo evidenzia la capacità di *Red Dead Redemption 2* di trasformare la tradizione del western in dispositivo narrativo interattivo, mentre Francesco Toniolo esplora le potenzialità estetiche del found footage nei videogiochi, aprendo un dialogo interessante con il cinema sperimentale. Il contributo di Alessandra Pellegrino, dedicato al folk horror in *The Witcher*, ricostruisce genealogie culturali e simboliche che rendono la saga un complesso laboratorio di risemantizzazione del perturbante. Un aspetto rilevante sottolineato da più contributi è il rapporto tra immersione e consapevolezza delle strutture mediali, una tensione che rende il videogioco un medium ibrido e complesso, oscillante tra trasparenza e opacità, demolendo la quarta parete.

La quarta sezione è attraversata da una sensibilità eco-sociale che legge il videogioco come lente privilegiata per indagare immaginari del collasso, del rischio e dell'Antropocene. Francesco Barbalace analizza la catastrofe ludica come metafora dell'eterna ripetizione dell'Apocalisse, mentre Roberto Paura dedica un saggio di notevole interesse ai wargame e alla simulazione della guerra nucleare, rievocando il caso dello scenario Eternal War in *Civilization II*. Giulia Pellegrino tematizza *Death Stranding* come opera che mette in scena la crisi antropocenica e la necessità di ricostruire legami culturali in un mondo post-catastrofico: un universo in cui la noosfera di Teilhard de Chardin appare l'unico baluardo contro la solitudine e la disgregazione. Aeden Russo chiude la sezione con una riflessione filosofica su *NieR: Automata*, analizzato come dispositivo di esplorazione della memoria, dell'identità e del corpo post-umano attraverso la retorica del loop eterno. Nella parte finale, Adolfo Fattori riflette sul passaggio dagli schermi analogici a quelli digitali come movimento dall'opacità alla trasparenza, ricordando – a partire da Perrella e Strino – che lo schermo è una superficie ambigua che rivela mentre maschera. Attraverso Bolter e Grusin, l'autore colloca la rimediazione come processo strutturale che tiene insieme cinema e videogioco. Vincenzo Susca propone invece una lettura radicale del videogioco all'interno dell'iperrealismo capitalista, dove il confine tra gioco e vita quotidiana viene del tutto dissolto. Il videogioco diventa qui uno dei motori simbolici dell'estetizzazione integrale del quotidiano, fondando un reale più reale della realtà, un'estasi tecnologica che ricorda le dinamiche della simulazione baudrillardiana.

Se i videogiochi oggi sono rimediazione costante, identità e tecnocultura, un dispositivo culturale che apre porte verso altri ambienti e mondi, l'*Homo Ludens* diventa un modo d'esistenza ulteriore, moltiplicato su più sfere ontologiche, che per citare Fantoni, permette di vivere mille vite[3]. Ma d'altronde, non bisogna dimenticare che già Zolla esplorò le possibilità della realtà virtuale e la genesi di mondi sciamanici dalla realtà virtuale[4]. *Il Pianeta dell'Homo Ludens*, perciò, definisce non solo gli studi video ludici, ma anche una nuova condizione della storia umana, che si ricongiunge all'uomo preistorico e al suo sempiterno rapporto con i mondi immaginali.

[1] Huizinga, Johan. *Homo ludens*. Torino: Einaudi, 2002.



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

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

- [2] Benjamin, Walter, Francesco Valagussa (cur.). *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, 55–78, nella traduzione di Enrico Filippini (Torino: Einaudi, 2011).
- [3] Fantoni, Lorenzo. *Vivere mille vite: storia familiare dei videogiochi*. Roma: Effequ, 2020.
- [4] Zolla, Elémire. *Uscite dal mondo*. Venezia: Marsilio, 2012.



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

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

Recensione di Gioacchino Mazzocco a “F. Pessoa e G.W. Leibniz: un incontro. Specchi e solitudini”

Recensione 8



L'immagine, di proprietà dell'editore, è qui utilizzata solo ai fini previsti di trattazione del testo e d'incentivare la conoscenza e la diffusione dell'opera.

Recensione di Gioacchino Mazzocco, Università degli studi di Napoli Federico II; ORCID ID: [0009-0006-2234-464X](https://orcid.org/0009-0006-2234-464X)

E-Mail: gioacchinomazzocco@gmail.com

Doi: [10.14672/VDS20256RE24](https://doi.org/10.14672/VDS20256RE24)

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

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20256RE24>)

Titolo: F. Pessoa e G.W. Leibniz: un incontro. Specchi e solitudini

Autrice: Martina Rosa Fatima Dell'Utri

Formato: 14.9 x 0.9 x 21 cm, p. 106

Editore: Lussografica, Caltanissetta, 2025

A un primo sguardo Pessoa e Leibniz appaiono come due autori distanti, tanto per questioni anagrafiche, quanto per tematiche affrontate. La forza del saggio risiede nell'analisi comparata dei due filosofi. L'autrice sostiene che nonostante le divergenze entrambi condividono una natura “monadica”^[1]. Poeta e scrittore esistenzialista il primo; vive ai margini della sua società, conducendo



un'esistenza apparentemente comune. Diametralmente opposta la parabola esistenziale di Leibniz. Egli è stato un filosofo, la cui missione è consistita principalmente nel dimostrare che nel mondo esiste un ordine non geometricamente determinato, ma necessario scelto e non imposto da Dio, ovvero colui che tra i vari ordini possibili ha scelto per questo mondo e i suoi abitanti il migliore esito possibile. In estrema sintesi, l'opera leibniziana è concentrata sulla dimostrazione rigorosa e fornita di senso di questo piano divino. Ordine per il filosofo originario di Lipsia non equivale a necessario, a tal proposito è nota la distinzione che Leibniz fa tra le verità di ragione e le verità di fatto. Le prime sono necessarie e non riguardano la realtà. Esse sono identiche e si basano sui principi di identità e di non contraddizione: il triangolo possiede tre lati; $A=A$. Tutte le verità fondate su questi principi risultano sempre vere, necessarie e non derivano dall'esperienza, bensì dalla pura logica, configurandosi così come principi innati. Le verità di fatto, al contrario, sono contingenti, hanno a che fare con la realtà circostante e sono fondate sul principio di ragion sufficiente, quest'ultimo afferma che nulla si verifica senza che vi sia una ragione che giustifichi quell'evento. Per esempio, secondo Leibniz il mondo che ci circonda è la migliore configurazione possibile, poiché è non solo l'unico ad essere reale, ma deriva direttamente da una scelta libera e incondizionata da parte di Dio. Siccome Dio è perfetto e dotato di volontà libera, la ragion sufficiente spiega che questa scelta è non soltanto libera, ma fornita di senso e, dunque, corretta. Leibniz, così come Newton, equipara Dio a un grande orologiaio in grado di imprimere la propria volontà all'universo intero. Fernando Pessoa, invece, è stato un individuo dotato di grande complessità e versatilità, nonché un instancabile innovatore che ha incarnato in modo esemplare le inquietudini dell'uomo del Novecento. Celandosi la propria identità dietro una moltitudine di pseudonimi, oltre 40, i più significativi dei quali, gli eteronimi, si configurano come autentici alter-ego letterari. Ognuno di essi è dotato di una biografia completa, un temperamento unico e un proprio stile distintivo. Tra i suoi principali eteronimi spiccano Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos, attraverso i quali Pessoa ha pubblicato poesie e prose nelle maggiori riviste portoghesi dell'epoca. Con questa straordinaria creazione di personalità multiple è riuscito a trovare uno strumento per esprimere diverse e contrastanti inclinazioni sperimentali. Si va dalla poesia bucolica e apparentemente semplice di Alberto Caeiro, alla raffinatezza neoclassica di Ricardo Reis, passando per gli audaci esperimenti avanguardistici di Álvaro de Campos e le riflessioni filosofiche di António Mora, teorico di un originalissimo spiritualismo lusitano. In un suggestivo tentativo di autoanalisi, Pessoa scrive persino una lettera a due celebri psichiatri francesi dell'epoca, Hector e Henri Durville, autodiagnosticandosi una condizione definita come isteria-nevrastenia^[2]. Nonostante la sua prolifica attività poetica e letteraria, non abbandona mai gli interessi filosofici coltivati in gioventù, sviluppando eteronimi pensatori come il già citato António Mora. Genio eclettico e spesso controverso, Pessoa ha espresso anche delle idee politiche eccentriche, al punto da suscitare scalpore. Nel 1926, dopo il colpo di stato ordito da Antonio de Oliveira Salazar, rilascia un'intervista in cui espone le sue teorie sul Quinto Impero. In questa visione utopica, il poeta riprende le profezie di Bandarra del XVI secolo, secondo cui il re Don Sebastiano, scomparso nella battaglia di Alcazarquivir del 1578, sarebbe tornato per instaurare un regno ideale di giustizia e pace destinato al Portogallo. Nonostante il rigore dei suoi quotidiani rituali da impiegato e il suo celarsi dietro le maschere dei tanti eteronimi, Pessoa rimane pressoché sconosciuto come scrittore durante la propria vita^[3]. Solo postuma la sua opera raggiunge il riconoscimento più ampio, soprattutto grazie alla pubblicazione nel 1982 de *(Il Libro dell'Inquietudine di Bernardo Soares)*. Questo testo è considerato l'autobiografia del contabile Bernardo Soares, un suo eteronimo che lavora in un ufficio al quarto piano della *Rua dos Douradores*, nel quartiere della *Baixa* di Lisbona. Secondo Antonio Tabucchi, curatore della traduzione italiana del volume, questo libro può essere definito un romanzo atipico e duplice. Infatti, Pessoa non solo crea un personaggio immaginario di nome Bernardo Soares, ma gli affida anche l'incarico di scrivere un diario intimo. Si tratta, quindi, di una raffinata finzione letteraria: un'operazione intricata, ma al tempo stesso capace di aprire un ulteriore squarcio sulla frammentata personalità di Fernando Pessoa.



L'esistenza di Pessoa, osserva Dell'Utri, "è dolorosamente ordinaria"^[4] mettendo ancor più in risalto la propria vena letteraria; pertanto sarebbe un'approssimazione banale definire Pessoa solo considerando i suoi eteronimi, oppure provando a scoprire quanto c'è della personalità di Fernando Pessoa nei suoi eteronimi letterari. Il saggio propone una chiara analogia di natura filosofico-metafisica tra le monadi di Leibniz e gli eteronimi pessoani, nonostante il significativo intervallo temporale che li separa. Gli eteronimi di Pessoa, così come il suo ortonimo, si caratterizzano per la loro condizione di solitudine e isolamento strutturale. Essi, analogamente agli atomi spirituali postulati da Leibniz, sono privi di finestre (*fensterlosigkeit*), risultando impermeabili a influenze esterne. Entrambi i sistemi si configurano come insiemi di entità singolari che riflettono l'esistente secondo prospettive individuali: le monadi leibniziane, ciascuna delle quali occupa un punto di vista esclusivo sull'universo, lo rappresentano attraverso percezioni oscure e confuse. Gli eteronimi pessoani, invece, si delineano come personalità autonome e indipendenti, capaci di generare una molteplicità di livelli letterari e di visioni del mondo distinti fra loro. Nonostante la somiglianza strutturale, tale analogia si ramifica in conseguenza dei differenti contesti storico-culturali, in particolare per via del processo di secolarizzazione che distingue le rispettive epoche. Come evidenziato nel testo, le monadi leibniziane si armonizzano tra loro grazie a un piano prestabilito dalla volontà divina; ciò che è percepito in maniera confusa da una monade trova chiarezza in un'altra. In Pessoa, invece, questa concezione del cosmo viene reinterpretata e spogliata dall'idea di divinità. La nozione di armonia prestabilita lascia spazio a una visione metafisica distinta, in cui gli elementi dell'universo emergono spontaneamente dal caos per poi dissolversi nuovamente; il tutto avviene all'interno di un processo caotico, privo di ordine e razionalità, sostituendo così l'intervento divino con una logica decentralizzata. Fernando Pessoa descrive la sua condizione interiore attraverso una potente metafora, paragonandosi a una stanza circondata da innumerevoli specchi fantastici, i quali deformano in riflessi illusori un'unica realtà originaria che, paradossalmente, non appartiene a nessuno, eppure risiede in ogni persona^[5]. Tale immagine veicola l'idea dell'inesistenza di un io centrale autentico, sostituito da una molteplicità di non-io che si condensano in una costruzione artificiale di sé. Nel riflettersi, Pessoa non ritrova un'identità stabile, bensì l'assenza stessa di un volto definibile: un vuoto primordiale, informe e privo di nome. Questa percezione dell'individuo come assenza di un'essenza stabile culmina nella riflessione contenuta ne *Il libro dell'inquietudine*, dove l'autore suggerisce che guardarsi in volto rappresenti un atto innaturale e angosciante. L'uomo, secondo Pessoa, non dovrebbe mai essere in grado di osservare sé stesso come un oggetto estraneo. Definisce dunque lo specchio come un'invenzione nefasta, capace di corrompere l'animo umano. Sempre nello stesso testo, emerge un'altra immagine evocativa: Pessoa racconta l'esperienza di togliersi la maschera e riconoscere allo specchio l'infanzia che persiste nel passato. Tuttavia, l'autore sceglie di rimettere tale maschera poiché ciò risulta preferibile, suggellando così il suo legame ambivalente con la finzione. In un contesto filosofico parallelo, Gottfried Wilhelm Leibniz utilizza anch'egli la metafora dello specchio come elemento chiave per esplorare la natura metafisica delle monadi. Per Leibniz, ogni monade è priva di finestre che le permettano uno scambio diretto con l'esterno, ma funge da specchio vivente o centro di forza, capace di riflettere l'intero universo da una prospettiva peculiare. L'attività rappresentativa delle monadi viene dunque intesa in termini prospettici: ciascuna, secondo il proprio punto di vista unico, riflette il creato con intensità diversa, più o meno chiara o oscura. Tuttavia, nonostante queste individualità irriducibili, esiste tra le monadi un'armonia prestabilita da Dio, che garantisce coerenza nell'universo rappresentato. L'immagine dello specchio trova riscontro nelle pratiche autoriali di Leibniz. Egli era solito recensire anonimamente le proprie opere o pubblicare sotto diversi pseudonimi, moltiplicando le identità letterarie che riflettono sé stesso in una costante stratificazione di prospettive. Questi specchi testuali diventano simbolo della complessità identitaria dell'autore e del suo continuo gioco con la rappresentazione e la simulazione del proprio io. Nelle prime pagine del testo, l'autrice ricorre alla dialettica hegeliana, come esposta principalmente nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche e nella Fenomenologia dello spirito,



adottandola come strumento ermeneutico per analizzare il processo creativo di Pessoa[6]. La progressione logica delineata da Hegel, fondata sul superamento delle contraddizioni, conduce all'acquisizione dell'autocoscienza. In questo percorso, la coscienza, entrando inizialmente in relazione con il mondo esterno, si riflette su sé stessa attraverso l'oggetto che osserva, divenendo a sua volta oggetto per sé. La scissione originaria del semplice, generata dalla dinamica dialettica della negazione, costituisce un passaggio necessario verso la razionalizzazione e l'assimilazione del reale, così come concepiti nell'idealismo concreto hegeliano[7]. Hegel rifiuta l'essere immediato – inteso come sostanza statica – in favore della forma, ossia un essere storicamente determinato e in costante divenire[8]. Nel sistema poetico e filosofico di Pessoa, l'influenza del pensiero hegeliano si manifesta precisamente nell'ambito della mediazione e nell'esercizio del lavoro della negazione, pur divergendo significativamente dagli esiti perseguiti da Hegel stesso. Pessoa respinge l'indifferenza dell'essere considerato nella sua semplicità a favore di un essere composto da molteplici dimensioni, sensibile e dinamico[9]. Tuttavia, mentre Hegel mira a riconciliare le opposizioni in una sintesi unitaria - un io integrato e totalizzante - Pessoa spesso sembra fermarsi al momento negativo, abbracciando la frammentazione dell'Io come una condizione esistenziale definitiva. Questa prospettiva, inoltre, apre spazi a suggestioni di matrice decadente o nichilista. Pur condividendo con Leibniz un'apparente affinità formale nel ricorso a una stratificazione letteraria tramite l'uso di eteronimi o pseudonimi, Pessoa si distanzia anche da quest'ultimo. Nell'opera di Leibniz emerge infatti una profonda razionalizzazione intrinseca accompagnata da una tensione verso autenticità e perfezione. Ogni identità molteplice creata da Leibniz si inserisce armoniosamente in un disegno divino preordinato[10]. In Pessoa, invece, non emerge la ricerca di una conciliazione ultima tra queste stratificazioni; al contrario, la frammentazione non è volta a una sintesi superiore ma appare come un valore fine a sé stesso o come riflesso di un vuoto radicale. In sintesi, se nel pensiero hegeliano la negazione rappresenta una tappa fondamentale per approdare alla sintesi e all'unità superiore, per Pessoa essa diventa la cifra specifica dell'esistenza stessa: un'esperienza di molteplicità irriducibile che si specchia integralmente nella sua produzione letteraria e filosofica. Tra le diverse interpretazioni proposte riguardo alla pratica dell'eteronimia di Leibniz, l'autrice concentra l'attenzione su alcune possibili chiavi di lettura. L'uso da parte di Leibniz di pseudonimi o il ricorso all'anonimato appare come un fenomeno multiforme, guidato prevalentemente da ragioni pragmatiche e strategiche, oltre che da motivazioni estetiche caratteristiche del contesto barocco[11]. Tale pratica si configura come una strategia difensiva, prudente e razionale, concepita per gestire le complesse dinamiche politiche delle corti del XVII secolo, nonché per eludere la censura o l'invidia delle élite di potere[12]. Leibniz ha fatto ricorso spesso a soggetti-divulgatori, capaci di modulare il proprio registro linguistico in relazione all'interlocutore: in alcuni casi assumendo il lessico cartesiano, in altri un approccio scolastico, al fine di agevolare la trasmissione e la diffusione delle conoscenze. Una particolare manifestazione di questa strategia la si può notare nella pratica di recensire anonimamente i propri lavori, in contesti accademici come gli *Acta Eruditorum*, con l'obiettivo di auto-promuovere e valorizzare i propri contributi teorici[13]. A differenza di Pessoa, che attribuisce alle proprie eteronimie biografie e psicologie autonome e separate dal suo sé reale, la pseudonimia di Leibniz non implica una frammentazione identitaria o conflittuale[14]. Sebbene Foucault descriva anche in Leibniz la presenza di una "pluralità di ego", si tratta, tuttavia, di un'articolazione di soggetti - l'autore della prefazione, l'argomentatore delle dimostrazioni, l'anonimo censore - che condividono un nucleo concettuale coeso e sono radicati nel medesimo patrimonio intellettuale dell'ego primario[15]. Bertrand Russell, nel criticare questo dualismo, distingue tra una "filosofia buona" (razionale, logica e geometrica, riservata per uso personale) e una "filosofia cattiva" (retorica, narcisistica e destinata a compiacere figure influenti), riconoscendo tuttavia nella pratica leibniziana una consapevole strategia intellettuale più che una frammentazione esistenziale involontaria. Fernando Pessoa, invece, sviluppa la sua peculiare eteronomia per una combinazione di motivazioni complesse e strettamente intrecciate, che abbracciano aspetti psicologici profondi e necessità letterarie e filosofiche, come si



deduce dal testo. L'origine principale di questa scelta, secondo la sua stessa analisi espressa in una lettera, risiede in un tratto profondo di isteria o istero-nevrastenia. Tali fenomeni non trovavano espressione nella sua vita esteriore, ma si manifestavano intensamente verso l'interno. Pessoa avverte la spinta a conferire ordine e logica alla sua esistenza e alla sua produzione poetica, entrambe segnate da un carattere anarchico derivante da un conflitto tra le molteplici forze vive al loro interno. L'espedito dell'eteronomia offre una soluzione innovativa per incanalare questa turbolenza creativa. Il processo di creazione degli alter ego rappresenta per Pessoa anche un'indagine costante sulla natura complessa delle verità, cercando di mettere a nudo l'essenza poliedrica dell'essere umano e superare l'inerzia percettiva della realtà convenzionale. Egli si vede come un medium, un tramite attraverso cui vengono generate queste personalità altre, capaci di esprimere verità autonome, indipendenti dai suoi stessi intenti come autore. Pessoa dichiara inoltre di aver sempre vissuto e sperimentato il mondo in modo drammatico, attraverso una personalità immaginata in grado di provare emozioni più intense di quelle che lui stesso percepiva. Per lui, la finzione non è una semplice falsità, ma assume la forma di una realtà vera e propria. Dietro la maschera non esiste un volto definito, bensì la consapevolezza di un vuoto originario, un'assenza di identità fissa che si manifesta sotto numerosi nomi. L'eteronomia emerge così come il complesso tentativo di Pessoa di confrontarsi con una profonda frammentazione interiore e soddisfare il bisogno filosofico di esplorare la molteplicità della condizione umana. Nella parte conclusiva del saggio, l'autrice sottolinea come gli eteronimi pessoani, al pari dell'*ortonimo*, si trovino inevitabilmente avvolti in una condizione di solitudine e isolamento, descritti come senza finestre (*fensterlosigkeit*) analogamente alle monadi di Leibniz. Questa condizione non rappresenta una scelta, bensì un dato inevitabile di natura metafisica. L'universo letterario di Pessoa si distingue per l'assenza radicale di Dio, riflettendo la consapevolezza della morte di Dio che ha profondamente segnato il pensiero del Novecento. Di conseguenza, l'armonia prestabilita leibniziana viene soppiantata da una dimensione metafisica in cui frammenti di ordine (identificabili in soggetti o cosmi) emergono e si dissolvono costantemente in un panorama dominato dal caos. L'opera di Pessoa, in particolare attraverso l'eteronimo Campos, dà voce a una profonda angoscia davanti all'ignoto e alla Morte. In questo contesto, viene privilegiata la concretezza, per quanto dolorosa, della condizione terrena rispetto al mistero insondabile del nulla[16]. La lucida consapevolezza del vuoto conduce inevitabilmente a una forma di disperazione esistenziale. Il capitolo pone a confronto due visioni metafisiche profondamente divergenti: l'ordine teologico e razionale del Seicento leibniziano e la prospettiva frammentaria, atea e intrisa di nichilismo del Novecento rappresentata da Pessoa. L'analogia strutturale tra le due epoche, ravvisabile nell'isolamento delle singolarità, serve a mettere in risalto l'immenso divario che le separa: mentre la prima si radica nella certezza di un'armonia divina, la seconda si immerge nell'angoscia derivante dall'assenza di un senso superiore. Di conseguenza, l'inquietudine che per Leibniz funge da stimolo al perfezionamento, si trasforma in Pessoa nella dolorosa constatazione del vuoto e del nulla. La concezione metafisica di Leibniz trova le sue radici in una prospettiva teologica e razionale, che si pone in netto contrasto con l'approccio di Pessoa. Per Leibniz, la realtà è formata da infinite sostanze semplici e immateriali, le monadi, definite come "centri di forza" (*vis viva*). Ogni monade è uno specchio vivente dell'intero universo, che lo riflette da un punto di vista unico[17]. Prive di "finestre", esse non ricevono influenze esterne: il loro sviluppo e le loro rappresentazioni sono frutto esclusivo della loro natura interna, secondo un principio di innatismo virtuale. Ciò che sembra essere comunicazione tra monadi è, in realtà, il risultato di un'armonia prestabilita da Dio, il quale ha creato il migliore tra tutti i mondi possibili, dove ogni singolarità si accorda perfettamente con le altre[18]. Tutto ciò che accade è governato dal principio di ragion sufficiente, secondo cui ogni evento deve avere una giustificazione adeguata alla sua esistenza. Questo principio fondamentale conduce Leibniz a sostenere che l'universo sia il migliore dei mondi possibili, un ordine voluto e diretto da Dio attraverso questa armonia prestabilita. La distanza tra Leibniz e Pessoa si evidenzia nel diverso scenario metafisico e nel livello di secolarizzazione della realtà che caratterizza i loro sistemi. Leibniz



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

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

cerca di dimostrare in tutti i modi l'esistenza di un cosmo complesso ma razionale, regolato dall'ordine divino; Pessoa, invece, si misura con un mondo segnato dalla crisi della modernità, in cui l'assenza di Dio proietta l'individuo in una condizione di profonda solitudine metafisica e in un'angoscia nichilistica verso il nulla. In sintesi, senza alcuna pretesa di giungere a conclusioni assolute, il saggio si distingue per l'originalità delle connessioni proposte e per la profondità con cui vengono esplorate le categorie filosofiche e letterarie. L'autrice affronta con grande rigore l'ampia mole di riferimenti utilizzati, che spaziano da Hegel a Deleuze, passando per Foucault, Octavio Paz e Antonio Tabucchi, tra altri. Attraverso questi, riesce a instaurare un dialogo tra epoche diverse, dimostrando come temi come l'identità frammentata, la solitudine esistenziale e la relazione tra ordine e caos superino i confini del tempo e delle discipline. Il lavoro è accuratamente documentato, con una Premessa particolarmente efficace nel chiarire il fenomeno dell'eteronimia e preparare il terreno per l'analisi comparativa. È un testo consigliato a chiunque nutra interesse per la filosofia della letteratura e la storia delle idee, offrendo una visione innovativa e stimolante su due figure di spicco del pensiero occidentale.

[1] Dell'Utri, Martina Rosa Fatima. *F. Pessoa e G. W. Leibniz: un incontro. Specchi e solitudini*. Caltanissetta: Edizioni Lussografica, 2025.

[2] Dell'Utri, *F. Pessoa e G. W. Leibniz: un incontro. Specchi e solitudini*, 27-28.

[3] Dell'Utri, 7-8.

[4] Dell'Utri, 7-8.

[5] Dell'Utri, 16.

[6] Dell'Utri, 14-15.

[7] Dell'Utri, 16.

[8] Dell'Utri, 16.

[9] Dell'Utri, 16.

[10] Dell'Utri, 28-29.

[11] Dell'Utri, 32.

[12] Dell'Utri, 32.

[13] Dell'Utri, 33.

[14] Dell'Utri, 28.

[15] Dell'Utri, 34-35.

[16] Dell'Utri, 31.

[17] Dell'Utri, 12.

[18] Dell'Utri, 12.



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

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

