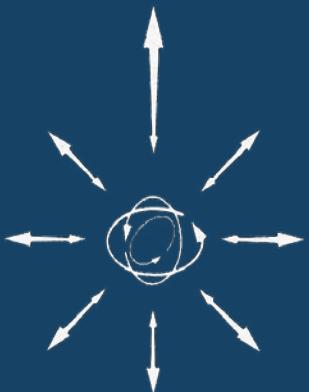


anno VII  
14.2025

# Cum-Scientia

Unità nel dialogo



Morlacchi Editore U.P.

# CUM-SCIENTIA

## Unità nel dialogo

La rivista, in versione rinnovata, intende rilanciare la centralità della *coscienza*, valorizzandone l'*atto*, ossia quel sapere che accompagna, condizionandolo, ogni suo contenuto e che è il medesimo per ciascun soggetto. Le differenze costituiscono i punti di vista, mentre l'intenzione di verità si esprime nel *dialogo*, il quale, rivelando il limite di ogni opinione, consente di pervenire a quell'*unità* che emerge oltre le differenze stesse. La nuova veste e la collocazione *open access* consentono di configurare una *agorà* aperta al contributo di quegli studiosi che si propongono di fare argine alle concezioni riduzionistiche e materialistiche di fatto dominanti nella cultura contemporanea. Alla rigidità di queste intendiamo opporre l'*apertura* che è propria del dialogo, il quale consente di oltrepassare il limite della *doxa*, sospinto verso l'*episteme* proprio dalla luce della coscienza.



Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet [www.riviste.morlacchilibri.com](http://www.riviste.morlacchilibri.com) e nei principali canali di distribuzione libraria.

Copyright © 2025 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9, Perugia.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2025 presso la tipografia Logo spa, Borgoricco (PD).

Testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Spoleto al n. 2/2018 del 23 settembre 2018.

**anno VII  
14.2025**

# **Cum-Scientia**

**Unità nel dialogo**

**Morlacchi Editore U.P.**

**CUM-SCIENTIA**  
**Unità nel dialogo**  
Rivista semestrale di filosofia teoretica

anno VII, 14.2025 (semestrale)  
Morlacchi Editore U.P.  
ISSN 2612-4629  
ISBN/EAN (print) 978-88-9392-672-0

**Direttore editoriale**

Aldo Stella

**Coordinamento editoriale**

Dario Alparone; Alessandro Balbo; Marco Berlanda; Tiziano Cantalupi; Marco Cavaioni; Paolo De Bernardi; Mirko Dolfi; Tullio Fabbri; Manuela Fantinelli; Francesco Gagliardi; Giancarlo Ianulardo; Michele Lo Piccolo; Fabrizio Luciano; Maurizio Morini; Alessandro Negrini; Patrisha Nezam; Carlo Palermo; Carlo Piccioli; Maria Assunta Pierotti; Mario Ravagliat; Donato Santarcangelo; Piergiorgio Sensi; Aldo Stella; Nicolò Tarquini; Giuseppe Vacca; Arturo Verna; Gianni Zen.

**Comitato scientifico**

Stefania Achella (Università di Chieti); Evandro Agazzi (Universidad Panamericana); Antonio Allegra (Università degli Stranieri di Perugia); Andreas Arndt (Humboldt-Universität zu Berlin); Giampaolo Azzoni (Università di Pavia); Marco Bastianelli (Università di Perugia); Francesco Bellino (Università di Bari); Enrico Bertil (Università di Padova); Paolo Guido Bettineschi (Università di Messina); Adone Bandalise (Università di Padova); Stephen Brock (Pontificia Università della Santa Croce); Francesco Federico Calemi (Università di Perugia); Mattia Cardenas (Università Ca' Foscari, Venezia); Ricardo F. Crespo (IAE Business School Buenos Aires); Nicoletta Cusano (Università degli Studi Internazionali di Roma); Federica De Felice (Università di Chieti); Anna Donise (Università di Napoli "Federico II"); Riccardo Fanciullacci (Università di Bergamo); Juan F. Frank (Universidad Austral, Buenos Aires); Nicoletta Ghigi (Università di Perugia); Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana); Giulio Goggi (Studium Generale Marcianum Venezia); Jesús Huerta de Soto (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid); Luca Illetterati (Università di Padova); Guido Imagiure (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Carlo Lottieri (Università di Verona); Eric Mack (Tulane University); John Maloney (University of Exeter); Massimiliano Marianelli (Università di Perugia); Deirdre N. McCloskey (University of Illinois, Chicago); Domènec Melé (Universidad de Navarra, IESE Business School); Marcello Mustè (Università La Sapienza, Roma); Marie-Cécile Nagouas Guérin (Université de Bordeaux); Antonio-Maria Nunziante (Università di Padova); Mario Olivieri (Università per Stranieri di Perugia); Giangiorgio Pasqualotto (Università di Padova); Roberto Perini (Università di Perugia); Francesco Saccardi (Università Ca' Foscari, Venezia); Carlo Scilironi (Università di Padova); Roger Scruton† (University of Buckingham); Davide Spanio (Università Ca' Foscari, Venezia); Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux);

Sophie-Hélène Trigeaud (Université de Strasbourg); Carmelo Vigna (Università Ca' Foscari, Venezia); Mark D. White (College of Staten Island, The City University of New York); Gabriel Zanotti (Universidad Austral, Buenos Aires).

**Direttore responsabile**

Andrea Gerli

Le proposte di pubblicazione, i contributi da pubblicare, libri da recensire vanno inviati ai seguenti indirizzi:

Aldo Stella, aldo.stella@unistrapg.it

Giancarlo Ianulardo, g.ianulardo@exeter.ac.uk

Piergiorgio Sensi, redazione@cum-scientia.it

Libri a stampa, riviste e materiale cartaceo da recensire vanno inviati:

Piergiorgio Sensi

Via Francesco di Giorgio, 4

06122, Perugia (PG)

## **INDICE**

### **SUL RIDUZIONISMO**

|  |    |
|--|----|
| <b>Editoriale</b>                              | 9  |
| <b>Introduzione. Il riduzionismo teoretico</b> | 11 |
| ALDO STELLA                                    |    |

### **SAGGI**

|   |    |
|---|----|
| <b>Riduzione del diritto ad altro?</b>                                      | 18 |
| GIAMPAOLO AZZONI  |    |
| <b>Critica del riduzionismo etico</b>                                       | 54 |
| FRANCESCO BELLINO   |    |
| <b>Una nota sobre el reduccionismo en economía y sus raíces filosóficas</b> | 67 |
| RICARDO F. CRESPO   |    |
| <b>La finzione necessaria: scorporare la mente</b>                          | 81 |
| MASSIMO PICCIRILLI  |    |

### **ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA**

|                    |     |
|--------------------|-----|
| <b>Réduction</b>   | 106 |
| JEAN-MARC TRIGEAUD |     |

## **SUL RIDUZIONISMO**

---

## Editoriale

Il presente numero della Rivista – il primo, da quando essa è nata, interamente monotematico – trae origine da una duplice motivazione. In primo luogo, nasce dall'intento più profondo che ha dato vita alla Rivista medesima e che è presente, in modo chiaro ed esplicito, anche nell'Editoriale che introduce il suo primo numero.

Ebbene, il progetto ideale e culturale è proprio quello di riportare al centro, non solo della riflessione filosofica ma anche della ricerca scientifica, il *tema della coscienza*, per sottolinearne il valore prioritario in ordine allo svolgimento di qualsiasi ricerca e al configurarsi di qualsiasi teoria.

Riportare al centro la coscienza non può non significare *fare argine al dilagante riduzionismo che caratterizza la cultura contemporanea*.

A nostro giudizio – e questo viene puntualizzato dal Direttore nella sua Introduzione –, il *riduzionismo teorico*, che si sta imponendo nelle varie discipline scientifiche, ma anche nella Filosofia della mente, è la naturale conseguenza di quel *riduzionismo teoretico* che si è tradotto nella pretesa di determinare l'assoluto, richiesto non di meno come condizione incondizionata di intelligenza dell'universo empirico-formale.

Il *riduzionismo* è, forse, il tratto distintivo della cultura contemporanea, che investe ogni campo del sapere. Denunciare le contraddizioni che sono immanenti a tale concezione, senza tuttavia sottacerne anche i meriti in ordine all'essenzializzazione dei quadri teorici di riferimento, è il compito che ci siamo prefissi con il Convegno che «Cum-Scientia» (insieme alla Associazione “Ritiri Filosofici”) ha organizzato, nel settembre 2023 ad Ascoli Piceno e che, con questo fascicolo della Rivista, intendiamo riprendere e approfondire.

Di quel Convegno, infatti, vengono qui ripresi gli interventi (ampliati e riorganizzati) dei professori Azzoni e Bellino.

Azzoni mostra come anche il diritto sia stato fatto oggetto del riduzionismo tecno-scientifico, che ha provato a ridurlo a biologia, ad economia o, da ultimo, a “dati”. Sulla scorta delle critiche mosse a tali tentativi, Azzoni propone una tesi anti-riduzionista centrata sulla dignità della persona.

L'analisi di Bellino si incentra sulla critica al riduzionismo all'interno della filosofia morale, mostrando come esso intenda negare l'autonomia morale

dell'uomo; l'apparente successo storico del riduzionismo lascia, però, irrisolto il problema della legittimazione delle norme morali, il quale postula necessariamente la capacità dell'uomo di autodeterminarsi.

Sul tema del riduzionismo in economia insiste l'acuto saggio di Crespo, che individua la radice di questo processo nella riduzione della "ragion pratica" alla moderna "ragione strumentale"; viene proposto, pertanto, il pieno recupero della modalità filosofica "classica" nel pensare la prassi.

Il saggio di Piccirilli discute i più recenti risultati dell'indagine delle neuroscienze intorno al problema del rapporto mente-cervello e, in contrasto con la unidirezionale deriva riduzionistica, mostra come l'ambiente culturale creato dai processi mentali sia essenziale per l'organizzazione stessa del sistema nervoso.

Chiude il fascicolo l'acuta annotazione di Trigaud, che evidenzia come, all'interno della filosofia del diritto, il processo del riduttivismo influisca sul realismo ontologico originario e lo riduca a una sorta di idealismo costituito da rappresentazioni concettuali e astratte, cosicché una malintesa soggettività finisce per prevalere sull'oggettività del senso della verità.

# Introduzione

## Il riduzionismo teoretico

ALDO STELLA

*Università di Perugia*

*Università per Stranieri di Perugia*

DOI: 10.57610/cs.v10i14.553

Nella storia del pensiero filosofico è possibile rintracciare due anime, che a volte confliggono, altre si intrecciano, finanche nello stesso pensatore.

La prima anima è rappresentata dalla concezione empiristico-fisicalistica, volta a privilegiare, in generale, ciò che è determinato e, in particolare, le determinazioni che emergono dall'esperienza. Tale concezione nasce con i primi Ionici, che individuano l'*arché* in sostanze materiali, quali l'aria, l'acqua, il fuoco.

La seconda anima, invece, è rappresentata dalla concezione metafisico-trascendentalista, volta a privilegiare la *condizione incondizionata e indeterminabile*, l'unica che può valere quale *autentico fondamento* di ogni determinazione, per sua natura condizionata, cioè di ogni datità empirico-formale.

Tale concezione sorge con Anassimandro, il quale riconosce il *limite (péras) di intelligibilità* del de-terminato (de-limitato, finito) e, quindi, la necessità per ciascun determinato (ente) di essere appoggiandosi ad altro determinato (finito), in un *regressus* che non può non andare avanti *in indefinitum*.

Il *regressus* viene interrotto ad una sola condizione: a condizione dell'emergere di un fondamento illimitato (infinito), l'*ápeiron* (il "senza limite") appunto, il quale vale come tale soltanto perché assoluto, ossia perché non bisognoso di altro per essere, ma *autonomo e autosufficiente*.

Ebbene, solamente tale condizione incondizionata è effettivamente intelligibile e, dunque, *in sé* legittima, proprio perché poggiante soltanto su sé medesima.

Con Parmenide, si precisa che la condizione incondizionata è l'assoluto essere, cosicché ogni altro dall'essere è, a rigore, non-essere: il determinato *non è veramente*, nel senso che, contrariamente a quello che appare, non dispone del vero essere. Si potrebbe dire, pertanto, che *appare senza essere*.

Chi per primo propone una qualche forma di conciliazione delle due anime è Platone, per il quale l'assolutezza del principio di Parmenide deve convivere con l'esperienza, ossia con ciò che è relativo.

L'esperienza non può venire negata, secondo Platone, perché per negarla la si deve comunque presupporre. Ciò, però, non può non implicare la negazione della concezione parmenidea, giacché l'*altro* (*tό héteron*) dall'essere viene considerato esso stesso come essente, ancorché all'essere si opponga, risultando, a rigore, *enantion*.

Il problema è, a nostro avviso, precisamente il seguente: l'assoluto non può trovare conciliazione con qualcosa di diverso da sé, *se è veramente assoluto*.

Del resto, l'esperienza appare innegabile se, e solo se, non si sottopone a critica la *negazione* intesa come *attività estrinseca* che si esercita su qualcosa. In quanto tale, essa non può non postulare il negato onde evitare di essere una negazione che non nega alcunché, cioè un'attività del tutto astratta perché priva di un contenuto su cui dispiegarsi.

Se non che, qualora per negare essa postulasse il negato, perché solo così risulterebbe determinata come negazione, allora non potrebbe non, inesorabilmente, denunciare non soltanto il proprio limite, ma anche il limite che immane ad ogni determinazione: la necessità, per ciascuna, di poggiare sull'altro da sé.

L'*identità determinata* si pone, infatti, solo nella misura in cui postula la *differenza* e la postula proprio per negarla, onde differenziarsi da essa, contrapponendovisi. In tal modo, però, la differenza entra nella *costituzione intrinseca* dell'identità (determinata), palesando l'intrinseca insufficienza del determinato, la quale, se pensata alla luce dell'incontraddittorio essere assoluto, non può non, *innegabilmente*, emergere come la sua contraddittorietà costitutiva.

L'universo dei determinati, dunque, è un universo di *insufficienti*, i quali richiedono un fondamento che emerga oltre l'universo stesso e valga come *autosufficiente*. Solo l'autosufficienza garantisce la legittimità autentica, perché l'*autosufficiente* non necessita di altro e vale come *autonomo e assolutamente indipendente*: come in sé e per sé (*autò kath'autó*).

Questo è il punto cruciale. Soltanto l'assoluto non richiede di fondarsi su altro; esso, anzi, è assoluto proprio perché è oltre ogni vincolo, oltre ogni relazione, che lo farebbe dipendere da ciò a cui fosse relato.

Precisamente per tale ragione, l'*assoluto non è determinabile*. Ma è determinabile perfettamente la sua necessità, perché solo esso è *vero essere che possa veramente legittimare*.

L'innegabile necessità del fondamento assoluto e la presenza corposa del fattuale hanno indotto molti filosofi a ricercare la conciliazione di assoluto e

relativo, sì che l'esito è stato quello di pervenire a determinare l'assoluto stesso, proprio perché, incluso nella relazione al relativo e *ridotto* così a *termine* di una relazione, l'assoluto viene *inevitabilmente* determinato come "termine" e *ridotto*, appunto, a relativo.

Si è creduto, insomma, di poter mantenere *l'assolutezza del fondamento nonostante la sua riduzione a determinato*. Tale soluzione, intrinsecamente contraddittoria, costituisce non di meno il *presupposto inevitabile* di ogni *riduzionismo teoretico*.

Essa è parsa *utile* per conseguire un duplice obiettivo: da un lato, quello di evitare l'esito mistico, derivante dall'indeterminabilità dell'assoluto; dall'altro, quello di poter imporre all'assoluto una *funzione*, pretendendo di conservare, tuttavia, *l'assolutezza del suo valore*.

Se non che, la *funzione* mette in rapporto l'assoluto con altro da sé, laddove il *valore*, che è l'assoluto nel suo vero essere, lo sottrae, in quanto condizione incondizionata, ad ogni rapporto con il condizionato.

Hegel, più di ogni altro filosofo, ha cercato di coniugare *funzione* e *valore*. Egli, infatti, per un verso afferma che solo l'assoluto è vero; per altro verso, però, procede a determinarlo, negandolo *eo ipso* come assoluto.

Solo in quanto determinato, del resto, esso può svolgere una funzione, sì che la sua determinatezza viene ottenuta in forza della sua relazione-contrapposizione al falso, così come per Severino, suo epigono contemporaneo, l'essere si pone solo in quanto si relaziona-contrappone al nulla.

Queste due concezioni ci sembrano esprimere, in modo paradigmatico, quel *riduzionismo teoretico* che mette sullo stesso piano vero e falso o, che è lo stesso, essere e nulla, facendo in tal modo dipendere il vero dal falso e l'essere dal nulla, costituendo così la base di quel *riduzionismo etico* che rende complanari bene e male.

L'errore teoretico, insito nel riduzionismo, consiste – in estrema sintesi – nel pretendere che l'assoluto entri in rapporto con il relativo, senza venir meno come assoluto. Allo stesso modo, si pretende che il vero si ponga in forza del rapporto al falso, senza negarsi *eo ipso* come vero, stante il suo dipendere da quel falso a cui si rapporta per determinarsi.

Si pretende di determinare, insomma, la condizione incondizionata, senza avvedersi che in questo modo la si fa *innegabilmente* ricadere nell'ordine dei determinati, che pure – e questo è l'aspetto contraddittorio che investe tale ordine – *la richiede come emergente, quindi come indeterminabile*.

D'altra parte – e lo si deve ricordare con forza –, quanto detto non significa che si possa cancellare, nel senso del sopprimere fattualmente, l'universo dei condizionati, ossia l'universo empirico-formale. La cancellazione è una

negazione ancora formale, con tutti i limiti evidenziati sopra. Ciò non configurerrebbe altro che una *contraddittoria negazione empirica dell'empirico*.

Si tratta, allora, di riconoscere che l'universo empirico-formale è *inevitabile*, dal momento che anche il soggetto che ricerca la verità, la verità assoluta, in tale universo *non può evitare* di collocarsi.

Ma, proprio in virtù della sua ricerca, egli scopre che la verità non può essere trovata in quell'orizzonte che egli sa essere segnato dal limite e così, se a questa consapevolezza è potuto pervenire, ciò attesta che soltanto in virtù della verità, della verità assoluta, egli sa *innegabilmente* la non-verità di tutto ciò che è relativo.

Che è come dire: solo perché condizionata dalla condizione incondizionata, la *coscienza sa* il non valore del determinato, senza che né questo sapere né il determinato stesso entrino in relazione con la condizione incondizionata.

Quest'ultima, infatti, condiziona *unilateralmente*: condiziona senza venire condizionata da ciò che condiziona. Essa, cioè, condiziona in ragione del suo *semplice essere*, del suo *valore*, non di una qualche *funzione* svolta.

La verità *innegabile* non può venire confusa, pertanto, con il fattuale, con il determinato, che è soltanto *inevitabile*. Solo *evitando di ridurre l'innegabile all'inevitabile*, è possibile riconoscere che il valore emerge oltre il dato, senza sopprimerlo fattualmente.

La *concezione riduzionista*, di contro, riducendo l'assoluto a determinato, nega quella condizione incondizionata che lo stesso sistema dei condizionati, per altro verso, non può non richiedere, *innegabilmente*, come propria condizione di intelligenza.

Il riduzionismo teoretico ha assunto forme sempre più radicali. Con la negazione della concezione “fondazionalista”, ossia di quella concezione che riconosce la necessità di un fondamento che emerge – come *condizione di intelligenza* del sistema dei condizionati – oltre il sistema stesso, ha preso di sostenerne l’idea di un sistema dei determinati che non necessiti di *legittimazione* alcuna, giungendo a sostenere che il fatto è ragione a sé stesso e negando, così, ogni progetto autenticamente filosofico, che nasce proprio dalla consapevolezza dell’insufficienza del fatto a sé stesso, ossia della sua incapacità a legittimarsi.

L’approdo fisicalista e materialista costituisce la necessaria conseguenza di questa prospettiva, cosicché le varie forme di *riduzionismo teorico*, incluso il modello del monismo materialistico oggi imperante nella filosofia della mente, non sono altro che l’espressione, nei vari campi del sapere scientifico, dell’affermarsi della concezione riduzionista a livello teorico.

Si potrebbe infine ricordare, a proposito del riduzionismo che vige nell’ambito della filosofia della mente, che esso si è presentato in due forme distinte: quella *funzionalista* e quella *materialista*.

Per la prima forma, la funzione può venire assunta e considerata a prescindere dalla struttura biologica, il cervello, che pure la implementa. È da questo tipo di riduzionismo che sono sorte le prime forme di IA, le quali sono state considerate la simulazione perfetta delle capacità intellettive dell'essere umano, ma soltanto per la ragione che queste ultime sono state *ridotte* a procedure che si svolgono in conformità a regole, cioè a calcoli, ad algoritmi.

Il pensiero riflessivo e critico nonché la coscienza sono stati di fatto eliminati dalla considerazione scientifica, proprio perché non riducibili a procedure meccaniche (automatiche), le uniche che possano venire determinate e descritte perché riconducibili/riducibili ad un insieme di passi elementari computabili.

Il riduzionismo materialista, invece, ha inglobato e risolto la funzione nella struttura biologica, così che il cervello è diventato anche il soggetto che pensa e che opera le scelte.

Scelte che, se “pensate” come mero esito di funzioni biologiche, avrebbero dovuto essere, tuttavia, del tutto meccaniche, dunque totalmente inconsce. Se non che, donde allora la *consapevolezza* dell'esistenza dell'inconscio (e del suo presunto primato)? Donde il *pensiero*, che costituisce il fondamento di ogni specifica teoria, inclusa quella che afferma il primato della materia e di ciò che è fisico?

Come negare, insomma, la coscienza, se è in virtù di essa che prendono forma tutte le teorie formulate dall'uomo, incluse quelle che pretendono di negare la coscienza stessa?

Inoltre, come si può ridurre la soggettività alla materia del cervello, se il soggetto è tale perché *sa* di esserlo, cioè perché è *presente a sé stesso*? Del resto, se il soggetto non fosse presente a sé stesso, come potrebbero configurarsi, di fronte ad esso, le molteplici presenze che rappresentano i contenuti della sua esperienza?

Non si può non ricordare, per concludere, che il *monismo materialista* non tiene in alcun conto un aspetto ulteriore, che però è fondamentale, ancorché squisitamente teoretico.

Se ci si colloca nell'universo empirico-formale, e quindi si ha a che fare soltanto con identità determinate, non si potrà non riconoscere, infatti, che ciascuna di tali identità si pone solo in forza del suo riferirsi alla differenza, secondo quanto è stato già detto.

Ebbene – ecco il punto –, cosa consente alla materia di assumere una “identità determinata” e di presentarsi, appunto, come “materia”, se non il *riferimento* ad un “altro da essa”, ossia a ciò che materia non è? Che fine fa, allora, il monismo, che vale invece come la pretesa che si dia una realtà unica, nonostante la si postuli come determinata?

Una realtà unica, insomma, non soltanto non può venire determinata, perché non ammette un altro “esterno” ad essa, ma non può nemmeno venire differenziata, perché non ammette un altro “interno” ad essa.

Con questo formidabile approdo: se il riduzionismo più radicale intende *effettivamente* affermare il monismo, allora non può non (*innegabilmente*) riconoscere che solo fondandola sull’assoluto, inteso appunto come autonomo ed autosufficiente, può venire concepita una coerente ed autentica visione monistica. Il *mónos* è tale, infatti, solo perché scevro da ogni riferimento ad altro da sé e perché *uno con sé stesso*.

## **SAGGI**

---

# Riduzione del diritto ad altro?

GIAMPAOLO AZZONI

Dipartimento di Giurisprudenza. Università di Pavia

DOI: 10.57610/cs.v10i14.548

**Abstract:** Paul (*Romans 7:14*) writes: “ὅ νόμος πνευματικός ἐστιν”, “the law is spiritual”. But, in the modernity, law has also been subjected to techno-scientific reductionism. This essay examines both the theory that reduces law to biology and the one that reduces law to economics. It then examines the contemporary proposal to reduce law to data. The main criticisms of the various forms of reductionism applied to law are outlined, and an anti-reductionist thesis based on the dignity of the person and of every entity is proposed.

**Keywords:** Law, Determinism, Physiognomy, Technology, Dignity

**Riassunto:** Paolo (*Romani 7,14*) scrive: “ὅ νόμος πνευματικός ἐστιν”, “la legge è spirituale”. Ma, nella modernità, anche il diritto è stato oggetto del riduzionismo tecno-scientifico. Il presente saggio esamina sia la teoria che riduce il diritto a biologia, sia quella che riduce il diritto a economia. Viene quindi esaminata la proposta contemporanea di ridurre il diritto a dati. Vengono esposte le principali critiche alle varie forme del riduzionismo applicato al diritto e si propone una tesi anti-riduzionistica basata sulla dignità della persona e di ogni ente.

**Parole chiave:** Diritto, Determinismo, Fisiognomica, Tecnica, Dignità

## 1. Alle origini del riduzionismo

1.1. I tentativi di riduzione del diritto ad altro che il diritto (e, insieme, di riduzione della scienza giuridica ad una scienza altra) si inscrivono in quello che Aldo Stella ha definito come “riduzionismo teorico”, cioè in quella postura filosofica che “fa la sua comparsa nel Diciassettesimo e nel Diciottesimo secolo” e che conduce “a formulare concetti e linguaggio di una determinata teoria scientifica nei termini di un’altra teoria scientifica, considerata però più basileare, cioè considerata fondamentale”<sup>1</sup>. Così, in riferimento specifico al diritto, Benedetto Croce, in una celebre *Memoria* letta all’Accademia Pontaniana nel

---

1. A. Stella, *Sul riduzionismo*, p. 109.

1907, propose la “riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell’economia” in quanto correlativa alla riduzione del diritto all’economia.

Il riduzionismo teorico che, all’inizio del XXI secolo, ha la sua massima evidenza nelle neuroscienze con i programmi di riduzione della mente al cervello, è, fino dalla prima modernità, con l’affermarsi della concezione scientifica del mondo, solidale con il naturalismo e l’empirismo, risolvendosi in una naturalizzazione delle scienze dello spirito (riduzionismo *epistemologico*)<sup>2</sup> e nella contestuale riduzione di ogni realtà spirituale a proprietà di realtà fisiche (riduzionismo *ontologico*)<sup>3</sup>. Come con sferzante ironia disse Hegel, criticando la frenologia, in tale prospettiva riduzionistica “l’essere dello spirito è un osso”<sup>4</sup>.

Secondo Stella, la cifra del moderno riduzionismo *teorico* si ritrova in un riduzionismo *teoretico*, di natura metafisica, che farebbe la sua comparsa nella storia del pensiero con il cosiddetto “parricidio” (o tentativo di parricidio) che Platone avrebbe compiuto verso Parmenide. Come scrive Stella, “il parricidio di Parmenide, tentato da Platone” è “da un punto di vista storico, la prima radicale riduzione teoretica, quella dalla quale originano le successive e, di conseguenza, quella che sta alla base di ogni riduzione teorica”<sup>5</sup>. Il riferimento è al passo del *Sofista*, in cui Platone asserendo che “il non essere non è opposto all’essere, ma solo qualcosa d’altro”<sup>6</sup> e operando con ciò, come scrive Gennaro Sasso, “la riduzione del  $\mu\nu\lambda\delta\pi\alpha$  allo  $\varepsilon\tau\varepsilon\rho\nu$ ”<sup>7</sup>, relativizza lo stesso essere e quindi lo entifica, lo riduce a ente.

1.2. C’è da chiedersi se questa riduzione dell’essere all’ente non sia già all’opera, prima del “parricidio” platonico, nel naturalismo ionio di cui è primo rappresentante Talete con la sua affermazione che l’“acqua [...] è il principio di tutte le cose [ $\alpha\rho\chi\eta\pi\alpha\nu\tau\omega\nu$ ]”<sup>8</sup>. Tale ipotesi è senz’altro adombrata da Martin Heidegger quando, entro un’interpretazione della filosofia occidentale come prevalentemente riduttiva dell’essere a ente, scrive che:

l’essere stesso viene dapprima preso addirittura per un ente, ed è chiarito facendo ricorso a determinazioni ontiche, come accade per esempio agli inizi della filosofia antica. Quando Talete, alla domanda su che cosa sia ciò che è [“*das Seiende*”] risponde: è acqua, egli spiega qui ciò che è a partire da un ente [“*das Seiende aus*

2. *Ibi*, p. 110.

3. *Ibi*, p. 111. F. J. Ayala (*Introduction*, pp. VIII-X) distingue un riduzionismo ontologico, metodologico ed epistemologico.

4. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, p. 282 (tr. it. p. 234).

5. Cfr. A. Stella, *Sul riduzionismo*, p. 61.

6. Platone, *Sofista*, 257b.

7. G. Sasso, *L’essere e le differenze: sul “Sofista” di Platone*, p. 169.

8. Aristotele, *Metaphysica*, 983b 24.

*einem Seienden*”], pur cercando in fondo che cosa è l’ente *in quanto* essente [“*das Seiende als Seiendes*”]. Nella domanda egli comprende qualcosa come l’essere, nella risposta invece interpreta l’essere come ente. Questo modo d’interpretare l’essere, oltretutto, è stato per lungo tempo abituale alla filosofia antica, anche dopo i sostanziali progressi compiuti dall’impostazione platonica e aristotelica, e, in definitiva, esso è tutt’oggi abituale in filosofia<sup>9</sup>.

Ma la domanda da porsi è se sia corretta l’interpretazione offerta da Heidegger, secondo cui Talete considera l’essere come ente, essendo l’acqua un ente tra altri enti, e non piuttosto l’acqua sia, in Talete, il nome del principio, cioè il nome dell’essere. Mi sembra più perspicua la differente interpretazione che, quasi contemporaneamente a Heidegger, è sviluppata da Giovanni Gentile secondo cui:

La stessa acqua, quale principio di tutte le cose, come il primo filosofo milesio l’intende, non è più un dato (l’acqua dell’esperienza), bensì una realtà speculativa, metafisica [...]. Il principio di Talete è già pensiero, virtualmente: pensiero come acqua: quell’indeterminato, come dirà meglio Anassimandro, che, non essendo nessun particolare sensibile, in quanto particolare, è l’intelligibilità di tutti i particolari<sup>10</sup>.

Ed è significativo che Gentile associa, nella comune valenza metafisica, l’acqua in Talete all’essere in Parmenide e all’idea in Platone:

Metafisica è l’acqua di Talete, in quanto ha in sé la possibilità di tutte le forme più disparate offerte dalla natura all’osservazione sensibile, e ne è il principio; metafisico è l’essere di Parmenide, come quella unità, alla quale il pensiero riduce tutte le cose, volendole pensare; metafisica è l’idea di Platone, in quanto aduna in sé l’essere disperso e fluente nei molti e fuggevoli oggetti dello spazio e del tempo<sup>11</sup>.

Già Hegel aveva scritto:

La semplice affermazione di Talete è filosofia, perché essa non intende l’acqua sensibile nella sua peculiarità di fronte ad altre cose naturali, sibbene come pensiero, nel quale tutte quelle cose si risolvono e sono contenute [...], qui l’elemento materiale assume significato filosofico<sup>12</sup>.

9. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 453 (tr. it. p. 306).

10. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 21.

11. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, ried. p. 151.

12. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, tr. it. p. 200.

## 2. Il paradigma della riduzione del diritto ad altro: la riduzione del diritto a biologia in Lombroso

2.1. Esemplando il titolo del libro di Heinrich A. Rommen *L'eterno ritorno del diritto naturale*, si può dire che la figura di Cesare Lombroso sia emblematica dell'eterno ritorno del positivismo nelle scienze umane, con i suoi connotati di meccanicismo, fisicalismo e determinismo. Il positivismo comporta poi la naturalizzazione epistemologica di ogni ambito dell'umano: le scienze dello spirito vengono ridotte a scienze della natura, e tutte si ritiene debbano venire sviluppate a partire da quelli che nel linguaggio del Wiener Kreis sono gli “enunciati protocolari” o “enunciati osservazionali” (*Protokollsätze* o *Beobachtungssätze*), cioè enunciati che non hanno bisogno di essere giustificati, in quanto sono diretta conseguenza di un’esperienza empirica.

Prima di Cesare Lombroso, e sempre in relazione all’essere umano, una riduzione della dimensione spirituale alla dimensione materiale (meccanica, fisicalista e deterministica) era già stata proposta dall’illuminismo materialista di Julien Offray de La Mettrie (*L’Homme Machine*, 1747), Claude-Adrien Helvétius (*De l’Esprit*, 1758), Paul Henri Thiry d’Holbach (*Système de la nature, ou des Lois du Monde Physique et du Monde Moral*, 1770).

Ma, partendo dalla tradizione frenologica e dalle più moderne ricerche fisiologiche, sarà Cesare Lombroso (1835-1909) il primo a realizzare, sulla base di estese cognizioni empiriche, una sistematica correlazione tra la presenza di determinate caratteristiche anatomiche e la tendenza a compiere determinati specifici reati.

2.2. La fama di Lombroso è sempre stata amplissima anche presso i non specialisti, ma la recezione delle sue teorie è stata fin dall’origine controversa e in quasi tutto il XX secolo è stato sostanzialmente emarginato.<sup>13</sup> Tuttavia, all’inizio del XXI secolo, la ricerca di Lombroso, non tanto nei suoi esiti particolari, quanto nelle sue assunzioni metodologiche fondamentali (e, segnatamente, nel suo riduzionismo), ha acquisito una riconosciuta attualità in connessione con l’emergente applicazione di neuroscienze e genetica al comportamento criminale (la cosiddetta “criminologia biologica”). Ecco perché, in relazione all’attuale fortuna di Lombroso, si può parlare di un eterno ritorno del positivismo nelle scienze umane.

Così, per quanto riguarda le neuroscienze, “la disponibilità di nuove tecnologie di *neuroimaging* ha spinto diversi ricercatori a cercare connessioni tra le

---

13. Cfr. U. Gatti – A. Verde, *Cesare Lombroso*, pp. 19-20, e cfr. F. Zanuso, *L’emergente attualità di Cesare Lombroso*.

alterazioni nella forma o nel funzionamento del cervello e il comportamento antisociale"; ad esempio, è stata ipotizzata la "connessione tra parti disfunzionali dei lobi frontali e temporali del cervello e comportamento antisociale violento"<sup>14</sup>. E, per quanto riguarda la genetica, sono stati individuati polimorfismi genetici che sarebbero "legati al comportamento violento, cioè varianti dei geni alla base del metabolismo alterato di vari neurotrasmettitori (serotonina, dopamina, MAOA, etc.), che, a loro volta, influenzano il comportamento"<sup>15</sup>.

2.3. Come già segnalò ampiamente Giovanni Gentile<sup>16</sup>, Lombroso è tributario del positivismo materialista di Jacob Moleschott (1822-1893)<sup>17</sup>, fisiologo e filosofo olandese ma naturalizzato italiano e Senatore del Regno, di cui Lombroso tradusse nel 1870 *Der Kreislauf des Lebens, La circolazione della vita*. Da segnalare che Moleschott ebbe come allievo, collaboratore e successore Angelo Mosso, inventore dell'ergografo, il misuratore della fatica muscolare, che sarà utilizzato da Lombroso e che venne applicato anche per la gestione scientifica del lavoro e a sostegno della riduzione oraria della giornata lavorativa, con l'ambivalenza tipica della biopolitica positivistica che combina tecniche pervasive di controllo del vivente con istanze emancipative.

In Moleschott sono già anticipate le idee lombrosiane riguardo alla natura-  
lità dei delitti e all'inutilità delle pene rispetto alle finalità tradizionali di pre-  
venzione (speciale), emenda e rieducazione.

A giudizio di Gentile, Moleschott elaborò un "materialismo semplicistico, così attraente per un medico"<sup>18</sup>. Per Moleschott tutta la coscienza è riducibile a correnti elettriche del cervello e l'azione volontaria è effetto di un certo pensiero che sarebbe, in ultima analisi, "modificazione materiale del cervello, effetto a sua volta delle cause esterne e della costituzione individuale"<sup>19</sup>. Lo spirito "vien concepito come giuoco di molecole e cieco meccanismo naturale"<sup>20</sup>. Come commenta Gentile, in Moleschott l'"atto spirituale" diventa "funzione del cervello"<sup>21</sup>. La posizione di Moleschott è dunque caratterizzata da "crudo

14. U. Gatti – A. Verde, *Cesare Lombroso*, p. 23.

15. *Ibidem*.

16. G. Gentile, *Cesare Lombroso e la scuola italiana*, pp. 266-271.

17. Friedrich Engels, nel suo articolo del 1886 (rivisto nel 1888) dedicato a Ludwig Feuerbach, riprende, aderendovi, la critica feuerbachiana alla "forma piatta, volgare" del materialismo di Moleschott. Ma Marx lo utilizzò e lo citò in una lettera ad Engels del 1852 (cfr. F. Vidoni, *Natura e storia: Marx ed Engels interpreti del Darwinismo*, p. 24).

18. G. Gentile, *Cesare Lombroso e la scuola italiana*, p. 268.

19. *Ibi*, p. 269.

20. *Ibi*, p. 272.

21. *Ibi*, p. 270.

materialismo e realismo dommatico”<sup>22</sup>, ma non è molto distante da quella del neurobiologo Dick F. Swaab, altro olandese, ma nostro contemporaneo, autore di *Noi siamo il nostro cervello*<sup>23</sup>, libro il cui titolo condensa il suo programma riduzionistico; né è distante dalle tesi del neuroscienziato Sebastian Seung in cui l’essere umano è interamente ridotto a connettoma (“Io sono il mio connettoma”), cioè l’insieme delle connessioni neuronali.

2.4. Come ha evidenziato Aristide Gabelli, in un’ottima esposizione e critica delle teorie di Lombroso, pubblicata nel 1885, lo studio del cervello è stato il primo elemento distintivo dell’approccio di Lombroso:

Certo il cervello del delinquente non si può esaminare. Ma a questa difficoltà si sopperisce, esaminando il suo cranio. Si ammette infatti [...] una certa localizzazione delle facoltà nel cervello, ossia che certe parti di quest’organo adempiano a certe funzioni; [...] e che in fine l’osso del cranio si distenda e si allarghi, benché lentamente, per l’interna pressione, in modo da accomodarsi alle parti più sviluppate<sup>24</sup>.

Così Lombroso, a cominciare dal famoso rinvenimento nel 1870 della fossetta occipitale mediaна nel brigante Giuseppe Villella, morto detenuto a Pavia, si concentrò sulle anomalie del cervello e del cranio dei delinquenti.<sup>25</sup> Secondo Lombroso, “nell’encefalo e nel cranio dei delinquenti si presentano con frequenza maggiore che nei normali caratteri degenerativi e abnormi”<sup>26</sup>, così che “i criminali gareggiano coi pazzi e qualche volta li superano”<sup>27</sup>.

Lombroso considerò poi, oltre al cervello, numerosi altri elementi di biologia umana: dalla anatomia patologica (di scheletro, muscoli, cuore, vasi, fegato, etc.) alla antropometria e fisionomia.

2.5. Secondo Lombroso, se non è da escludersi “che anche uomini a tipo normale possano essere delinquenti, sicuro, invece, risulta che uomini con tipo craniometricamente e fisiognomicamente criminale, lo devono essere anche moralmente, salvo pochissime, e facilmente rilevabili, eccezioni”<sup>28</sup>, “la fisionomia tipica criminale si trova per eccezione in 1 su 400 nell’uomo onesto – e per regola nel disonesto”<sup>29</sup>. Sulla base della sua esperienza, Lombroso scrive che:

22. *Ibi*, p. 269.

23. D. F. Swaab, *We Are Our Brains*.

24. A. Gabelli, *La nuova scuola di diritto penale in Italia*, p. 571.

25. C. Lombroso, *L’uomo delinquente*, vol. I., pp. 179-180.

26. *Ibi*, pp. 206-207.

27. *Ibi*, p. 213.

28. *Ibi*, p. VII.

29. *Ibi*, p. 305.

individui che m'apparivano onesti, che dovetti contare come tali, e che avevano molti dei caratteri criminali, dopo parecchi anni di contatto mi rivelarono che in loro alla criminalità latente solo occorreva aggiungere per divenire palese l'occasione, la circostanza<sup>30</sup>.

Per Lombroso il delinquente è dunque un uomo che si distingue biologicamente da altri uomini, ancora prima della nascita:

lo strabismo, le asimmetrie craniche e le gravi anomalie istologiche e meninge cerebrali e cardiache, ci additano nel reo un uomo anomalo prima di nascere, per arresto di sviluppo in vari organi, specie dei centri nervosi, ed insieme un malato cronico<sup>31</sup>.

Il delinquente presenterebbe, dunque, delle analogie con il pazzo, il selvaggio e con l'uomo di epoche storiche anteriori (cosiddetto "atavismo")<sup>32</sup>. Il delinquente avrebbe anche una maggiore insensibilità al dolore, correlativa ad una maggiore insensibilità morale<sup>33</sup>.

Sulla base delle sue ricerche empiriche, Lombroso formulò dunque la sua teoria del delinquente nato ("il concetto precipuo dei nostri studi")<sup>34</sup> per cui delinquenti si nasce, ad eccezione dei cosiddetti "delinquenti d'occasione" che sono tali non per un "impulso congenito", ma solo in virtù di una determinata contingenza che si verificherebbe in reati quali quelli "di stampa, [...] di calunnia, in gran parte i politici, molte forme d'aborto, di infanticidio, i duelli, le percosse improvvise, certi abusi di confidenza, gli adulteri, ecc."<sup>35</sup>. Ma il delinquente d'occasione non sarebbe un autentico delinquente in quanto in lui è minima l'anti-socialità, che sarebbe la vera cifra della delinquenza. La criminalità in Lombroso non è, infatti, connessa a certe fattispecie, ma proprio all'anti-socialità che, secondo i vari periodi storici, si specifica in determinate fattispecie<sup>36</sup>.

Per la Scuola positiva non ci sono delitti, ma delinquenti<sup>37</sup>. E un delinquente nato è tale già nelle prime fasi della vita e lo sarà per sempre: "tutti i grandi delinquenti ebbero a manifestare le loro prave tendenze fino dalla prima infanzia"<sup>38</sup> e "tutte le statistiche penali sono unanimi nel mostrarci la costanza e la

30. *Ibi*, p. 305.

31. *Ibi*, p. 335.

32. *Ibi*, p. 186.

33. *Ibi*, p. 428.

34. *Ibi*, p. XVI.

35. *Ibidem*.

36. *Ibi*, p. XV.

37. A. Gabelli, *La nuova scuola di diritto penale in Italia*, p. 573.

38. C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, vol. I., p. 112.

frequenza sempre maggiori delle recidive nei delinquenti”<sup>39</sup>. Per Lombroso, il reato non è un incidente nella vita del reo<sup>40</sup>. È dunque favorevole all’eugenetica: “impedire l’accoppiamento fecondo negli alcoolisti e nei criminali [...] sarebbe [...] il preventivo unico del delinquente nato, il quale, quando è tale [...] non si mostra più suscettibile di cura”<sup>41</sup>. A tale riguardo, è interessante osservare come in quello che è uno dei primissimi romanzi italiani di fantascienza, *L’Anno 3000*, che il medico e antropologo Paolo Mantegazza pubblicò nel 1897, si recepisca l’idea lombrosiana dell’eugenetica per i delinquenti nati:

[nell’anno 3000] alcuni specialisti esaminano il cervello dei bambini appena nati e quando scoprono in essi una tendenza irresistibile al delitto, li sopprimono [...] ma non si distruggono che i delinquenti nati, cioè coloro, che per la speciale e fatale organizzazione delle loro cellule cerebrali sono necessariamente consacrati al delitto<sup>42</sup>.

2.6. Lombroso attua dunque in modo sistematico quella che, senza enfasi, si può definire una naturalizzazione del diritto penale: il reato può essere compreso e prevenuto solo se il delinquente è inteso secondo le categorie delle scienze naturali e, in particolare, quelle della bio-medicina e della antropologia fisica. Si ha dunque una “teoria che sostituisce il diritto della difesa sociale a quella ecclesiastica del peccato, e la temibilità del delinquente a quella del libero arbitrio”<sup>43</sup>; dove la scuola classica vedeva un colpevole, la scuola positiva vede un malato<sup>44</sup>. Lombroso è consapevole dell’impatto rivoluzionario di questo approccio, quando così scrive: “a questo punto mi colgono non pochi giuristi, rimproverandomi di ridurre il diritto penale ad un capitolo della psichiatria, e di sovertire tutto il sistema penale e carcerario!”<sup>45</sup>.

E in effetti Lombroso vede nel tradizionale sistema delle pene un’inutile crudeltà, retaggio dell’epoca della vendetta. In questo contesto, i lombrosiani ebbero un merito non piccolo nel contribuire a migliorare le condizioni dei detenuti anche attraverso l’intervento di medici ed altri tecnici nelle carceri. A tale riguardo, Gentile, che pure fece le più importanti critiche a Lombroso, scrisse che “come riformatori dei metodi di cura del delitto, il Lombroso e i lombrosiani hanno meriti di prim’ordine”<sup>46</sup>, oltre ad apprezzare per differenza il contributo specifico di Lombroso e le sue qualità umane.

39. *Ibi*, p. 471.

40. *Ibi*, p. XXXIII.

41. *Ibi*, pp. 134-135.

42. P. Mantegazza, *L’Anno 3000*, pp. 108-109.

43. C. Lombroso, *L’uomo delinquente*, vol. I, p. XXVI.

44. *Ibi*, p. XXIV.

45. *Ibi*, p. IX.

46. G. Gentile, *Cesare Lombroso e la scuola italiana di antropologia criminale*, p. 263.

Ma, nel contempo, Lombroso era favorevole a modalità di “sequestro perpetuo” dei delinquenti nati, in quanto riteneva impossibile la loro rieducazione e il loro reinserimento sociale:

se noi scemiamo la responsabilità ad un gruppo di delinquenti, non perciò vogliamo mitigarne la sorte, ma anzi renderne più continuata quella detenzione che la società in omaggio a principii teorici, non interrompe che a tutto suo pericolo<sup>47</sup>.

Così, nel caso della delinquenza minorile, Lombroso scriveva che se

troviamo biasimevoli le case di correzione, che con triste bisticcio potrebbero dirsi di ufficiale corruzione, crediamo sarebbe di un immenso vantaggio pel paese invece il manicomio criminale, o, meglio ancora, una casa di ricovero perpetuo pei minorenni affetti da tenaci tendenze criminose e da pazzia morale<sup>48</sup>.

Un lascito delle teorie di Lombroso ancora presente nel diritto italiano è costituito dall’art. 108 del vigente codice penale che cita esplicitamente concetti di evidente ascendenza lombrosiana quali “delinquente per tendenza”, “inclinazione al delitto” e “indole particolarmente malvagia”<sup>49</sup>.

### *3. La critica di Gentile e Hegel alla riduzione del diritto a biologia*

*3.1.* Una critica alle teorie di Lombroso, ancora attuale nel contesto del riduzionismo contemporaneo, fu quella formulata da Giovanni Gentile.

La critica di Gentile si distingue anche perché si accompagna ad un giudizio positivo su quanto Lombroso e la Scuola positiva di diritto penale (in cui si segnalano Raffaele Garofolo ed Enrico Ferri) fecero sul piano empirico per rifornire i “metodi di cura del delitto”, conseguendo “fama [...] in tutti i paesi civili”<sup>50</sup>.

Ma, sul piano teoretico, Lombroso ripeterebbe, secondo Gentile, i limiti di quel materialismo semplicistico che era già presente in Jacob Moleschott, “primo ispiratore della filosofia lombrosiana”<sup>51</sup>.

---

47. C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, vol. I, p. XXIII.

48. *Ibi*, p. 135.

49. “Art. 108 – *Tendenza a delinquere*. È dichiarato delinquente per tendenza chi, sebbene non recidivo o delinquente abituale o professionale, commette un delitto non colposo, contro la vita o l’incolumità individuale [...] il quale [...] rivelì una speciale *inclinazione al delitto*, che trovi sua causa nell’*indole particolarmente malvagia* del colpevole”.

50. G. Gentile, *Cesare Lombroso e la scuola italiana*, p. 263.

51. *Ibi*, p. 270.

In particolare, Lombroso cadrebbe in contraddizione quando, da un lato, unifica il genio ed il delinquente perché portatori di analoghe anomalie anatomiche e fisiologiche, ma, dall'altro lato, entro il proprio materialismo, non ha criteri per distinguere l'uno dall'altro: “a confondere o, se vuolsi, a unificare egli riesce; a distinguere, com'è naturale, non può riuscire [...] perché per distinguere dovrebbe entrare in quel mondo dello spirito, che per lui non esiste”<sup>52</sup>.

Per Gentile,

il bravo Lombroso, da medico che non cura anime e non studia pensieri, ma squadra cranii e osserva urine, non s'accorse mai di questo piccolo inconveniente; cioè che egli non ha mai studiato il genio dei genii, né la delinquenza dei delinquenti<sup>53</sup>.

Secondo Gentile, una concezione puramente materialistica si preclude la possibilità di comprendere il delitto e chi lo compie nella loro specificità essendo analiticamente vero che non sia il corpo a delinquere, ma lo spirito (l'anima, l'intenzionalità, ...):

il delinquente del Lombroso non è delinquente – lo spirito che delinque e che solo può delinquere – ma il corpo del delinquente, che non può delinquere mai [...]: il genio non è genio per le anomalie, come il brigante non è brigante per la fossetta che ha nella nuca<sup>54</sup>.

Conseguentemente, secondo Gentile, nella teoria di Lombroso non ha posto la libertà e la spiritualità del genio che le è connessa: se “il genio e il delinquente o, in generale, lo spirito” sono considerati “con l'occhio del naturalista, che vede soltanto il corpo e il meccanismo naturale: la libertà diventerà un assurdo”<sup>55</sup>, ed il canto del poeta diventerà “il guaito di un cane pesto, anzi di un animale-macchina, alla cartesiana; l'estro del genio, l'irritazione dei lobi frontali”<sup>56</sup>.

In contrapposizione a tali concezioni improntate a necessità e materialismo, per Gentile “il mondo umano è creazione dell'uomo, libertà”<sup>57</sup>.

**3.2.** La critica di Gentile a Lombroso conserva la sua attualità, ma il luogo teoreticamente più significativo di una critica filosofica alla riduzione del diritto a biologia è senz'altro costituito dalla critica che fece Hegel alla fisiognomica

52. *Ibi*, p. 271.

53. *Ibi*, p. 272.

54. *Ibidem*.

55. *Ibi*, p. 273.

56. *Ibidem*.

57. *Ibi*, p. 274.

e, in particolare, alla frenologia di Franz Joseph Gall (1758-1828) in quanto in quest'ultima si operava una riduzione dello spirito a materia e, correlativamente, anticipando le tesi di Lombroso, si connettevano alcune caratteristiche del cranio alla tendenza a delinquere. In questa prospettiva, la critica di Hegel a Gall anticipa ed è sostanzialmente parallela alla critica di Gentile a Lombroso.

La critica di Hegel a fisiognomica e frenologia non solo è attuale, ma ha grande rilevanza nello stesso pensiero di Hegel<sup>58</sup>: basti considerare che essa si sviluppa per oltre quaranta pagine della *Fenomenologia dello Spirito*<sup>59</sup>.

Come ha scritto Gianluca Garelli, “l’interesse polemico di Hegel nei confronti tanto della fisiognomica quanto della frenologia va inteso, innanzitutto, come una tutela del libero *fare* che è proprio dello spirito, contro ogni pretesa di determinismo”<sup>60</sup>. Nella fisiognomica e nella frenologia vi è il “rischio implicito in ogni atteggiamento *riduzionista* [...] di poter individuare in stati, eventi, processi determinabili in modo univoco le cause necessarie e sufficienti dell’agire umano”<sup>61</sup>.

Così Hegel, in diretta polemica con la frenologia di Gall e la sua riduzione del diritto penale a biologia, scrive che:

la scatola cranica non è un organo dell’attività, e nemmeno un movimento eloquente di per sé; *con la scatola cranica non si ruba, non si uccide e così via* [corsivo mio], né essa, rispetto ad azioni come queste, altera minimamente i tratti del suo aspetto, in modo da farsi gesto espressivo<sup>62</sup>.

La scatola cranica, dunque,

non ha nemmeno il valore di un segno [...]; di per sé la scatola cranica è una cosa-oggetto così indifferente e così semplice, che in essa non vi è null’altro da vedere o da intendere immediatamente, se non il cranio stesso<sup>63</sup>.

Hegel critica anche il programma della frenologia (analogo a quello che sarebbe stato di certa neuroscienza del XX secolo) di fare corrispondere determinati elementi della personalità a determinate regioni craniche e forme ossee:

Se ciascuno dei figli di Israele dovesse prendere dalla rena del mare, cui essi debbono corrispondere, il granello di cui è segno [cfr. *Genesi*, 22,17], l’indifferenza e l’arbitrio con cui a ciascuno sarebbe assegnato il proprio granello non sarebbero

58. Cfr. A. MacIntyre, *Hegel on Faces and Skulls*.

59. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, pp. 243-286 (tr. it. pp. 208-236).

60. G. Garelli, *Lo spirito in figura*, p. 67.

61. *Ibidem*.

62. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, p. 269 (tr. it. p. 225).

63. *Ibidem*.

più forti dell’indifferenza e dell’arbitrio che pretendono di assegnare la regione cranica e la forma ossea corrispondente a ogni facoltà dell’anima, a ogni passione e [...] alle sfumature dei caratteri<sup>64</sup>.

In particolare, secondo Hegel, nel caso di un assassino è del tutto arbitrario che gli sia attribuita una certa caratteristica del cranio che lo connoterebbe in quanto assassino:

Il cranio dell’assassino presenta una [...] determinata protuberanza. Tale assassino, però, ha anche [...] altre protuberanze, e insieme alle protuberanze presenta anche degli infossamenti: si tratta dunque di scegliere fra protuberanze e infossamenti. Ma di nuovo: quel senso che lo predispone all’assassinio può venire riferito a qualsiasi protuberanza o infossamento; e questi a loro volta, daccapo, possono venire riferiti a qualsiasi proprietà spirituale: infatti né l’assassino si riduce a questa qualità astratta di assassino, né il suo cranio presenta un’unica sporgenza e un unico infossamento<sup>65</sup>.

Con sferzante ironia Hegel scrive che tra il fatto di una certa conformazione del cranio e il fatto di appartenere ad un assassino vi è lo stesso rapporto che v’è tra il fatto di andare al mercato o di stendere il bucato ed il fatto che poi piova, cioè non vi è nessuna correlazione tra i due tipi di fatto, anche se vi possono essere dei modi di dire popolari che presentino tale correlazione:

le osservazioni che si possono disporre in proposito debbono suonare buone proprio come la pioggia del merciaio alla fiera, o della massaia che stende il bucato. Merciaio e massaia avrebbero potuto anche osservare che piove tutte le volte che passa quel certo vicino, o tutte le volte che si mangia arrosto di maiale. Come la pioggia è indifferente rispetto a circostanze come queste, così per l’osservazione questa determinatezza dello spirito è indifferente rispetto a questo determinato essere del cranio<sup>66</sup>.

L’ironia di Hegel si spinge ad ipotizzare una “craniologia naturale” secondo cui “la moglie infedele presenti non in lei stessa, ma nell’altro individuo, cioè nel suo consorte, delle protuberanze frontali”<sup>67</sup>.

Dunque, ritornando su un piano teoretico, per Hegel, una parte fisica del corpo umano, ad esempio un osso, non può essere il correlato esterno, concreto, della coscienza o comunque della interiorità:

---

64. *Ibi*, pp. 271-272 (tr. it. p. 227).

65. *Ibi*, p. 272 (tr. it. p. 227).

66. *Ibi*, pp. 272-273 (tr. it. p. 227).

67. *Ibi*, p. 273 (tr. it. p. 228).

nello spacciare un osso per l'esistenza effettiva della coscienza bisogna vedere un completo rinnegamento della ragione; e la pretesa di spacciarlo per tale si dà quando l'osso viene considerato come l'esterno dello spirito, dato che l'esterno è appunto la realtà effettiva essente<sup>68</sup>.

Secondo Hegel, il riduzionismo dello spirito al dato biologico può essere rappresentato in una sintesi che, ripetendo un ossimoro, ne palesa la evidente falsità: “*l'essere dello spirito è un osso*”, “*das Sein des Geistes ein Knochen ist*”<sup>69</sup>. Infatti, l'enunciato “*l'essere dello spirito è un osso*” costituisce logicamente ciò che Hegel definisce un “giudizio infinito”, un giudizio autocontraddittorio “in cui soggetto e predicato si disgregano e quindi si annulla il carattere stesso del giudizio”<sup>70</sup>.

L'attualità della critica hegeliana al riduzionismo frenologico è bene evidenziata da Alasdair MacIntyre quando scrive che “tra il modo hegeliano di comprendere l'azione umana e il modo che ha dominato il pensiero moderno riguardo alla rilevanza di scienze come la neurofisiologia e la genetica, esiste un'incompatibilità di base”<sup>71</sup>. Secondo MacIntyre tale incompatibilità dipende in misura rilevante dall'importanza che, secondo Hegel, ha la storia, cioè il passato, di una persona per la conoscenza di quella persona e che le scienze della natura non possono considerare proprio per il loro statuto specifico:

è proprio perché la nostra storia ci costituisce in modo così grande come ciò che siamo, che qualsiasi spiegazione che ometta il riferimento a questa storia, come hanno fatto e fanno le spiegazioni della frenologia e della neurofisiologia, può spiegare le attitudini e le condizioni del corpo umano, ma non quelle dello spirito umano<sup>72</sup>.

#### *4. Le riduzioni meta-disciplinari del diritto: la riduzione del diritto a economia (Croce) e la riduzione della logica deontica alla logica modale aletica*

*4.1.* Nella cultura filosofico-giuridica italiana la proposta riduzionistica che ebbe maggiore impatto, suscitando un vasto dibattito<sup>73</sup> e provocando quella che Angelo E. Cammarata ha definito addirittura una “rivoluzione”,<sup>74</sup>

68. *Ibi*, p. 277 (tr. it. p. 230).

69. *Ibi*, p. 282 (tr. it. p. 234).

70. K. Appel – D. Kuran, «*La vita non è diversa dalla vita, perché la vita è nella Divinità unificata*», n. 31, p. 51.

71. Alasdair MacIntyre, *Hegel on Faces and Skulls*, pp. 233-234.

72. *Ibi*, p. 236.

73. Cfr. L. Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, ried. pp. 57-63. B. Troncarelli, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce. 1900-1952*.

74. A. E. Cammarata, *Scritti sul formalismo giuridico*, p. 276.

è stata la proposta che Benedetto Croce formulò con la sua *Riduzione della Filosofia del diritto alla Filosofia dell'economia*, che nel 1907 presentò come *Memoria* all'Accademia Pontaniana e che quindi nel 1908 trasfuse parzialmente nel quinto capitolo, *L'attività giuridica come attività genericamente pratica (economica)*, della terza parte, *Le leggi*, della sua *Filosofia della pratica: economica ed etica*. Ulteriori sviluppi specifici, ma coerenti con l'impostazione originaria, sono rinvenibili in tre brevi articoli che furono pubblicati nella riedizione del 1926 della *Riduzione* e nell'edizione critica curata da Carlo Nitsch nel 2016. La proposta crociana si può riassumere con il titolo della seconda parte della *Riduzione*: "il diritto come pura economia"<sup>75</sup>.

Il saggio di Croce, come è suo tipico, mostra una grande qualità di scrittura insieme ad un documentato possesso di un'ampia letteratura filosofica e gius-filosofica sul tema. Ma esibisce anche una eccessiva sicurezza argomentativa che, negli snodi fondamentali, diventa apoditticità<sup>76</sup> e una conoscenza assai limitata della scienza giuridica<sup>77</sup> e degli stessi fenomeni giuridici, visti prevalentemente sotto l'angolatura del mero interesse privato (solo nella *Filosofia della pratica* sarà data una certa considerazione all'attività del legislatore).

4.2. Così, anche se inscritta entro la sua peculiare teoria dialettica che procede per diadi, è del tutto apodittica la *prima* mossa teoretica di Croce, consistente nella bipartizione dell'attività pratica in attività economica ed attività etica (a cui si riferirà il sottotitolo stesso della sua *Filosofia della pratica: economica ed etica*), per cui il diritto dovrebbe essere necessariamente ridotto o all'una, o all'altra. Secondo Croce,

[che il diritto] sia una terza forma di attività pratica, né economica né etica, è da escludere senz'altro, perché la partizione sopra accennata, coincidendo con quella di individuale ed universale, esaurisce completamente il campo del dividendo, e non lascia posto per una terza forma<sup>78</sup>.

Secondo Giorgio Del Vecchio,

75. B. Croce, *Riduzione della Filosofia del diritto*, ried. p. 35.

76. Così criticamente Giorgio Del Vecchio scrive: "ci sembra di essere ritornati ai tempi dell'*ipse dixit*, ossia di quelle vane sentenze pseudo-filosofiche, con le quali si tentava indarno di arrestare entro fittezzie barriere il progresso del sapere" (*Diritto ed Economia*, p. 46).

77. Secondo G. Del Vecchio, "Croce dimostra una conoscenza assai scarsa di questo ordine di ricerche (basti accennare, per esempio, a ciò che egli scrive sulla elementarissima distinzione, da lui evidentemente fraintesa, tra diritto soggettivo e diritto oggettivo)" (*Diritto ed Economia*, p. 44).

78. B. Croce, *Riduzione della Filosofia del diritto*, ried. p. 38.

con questo vuoto giuoco di formule si nega l'esistenza, già inoppugnabilmente dimostrata, di un universale giuridico accanto all'universale morale, come due aspetti della stessa universalità del principio etico<sup>79</sup>.

E, per rimanere nella stessa tradizione filosofica a cui apparteneva Croce, Hegel nella *Scienza della Logica* distinse non due, ma tre tipi di universalità: l'universalità estrinseca dei singoli (la *Allheit*)<sup>80</sup>; l'universalità esperienziale della pluralità (la *Vielheit*)<sup>81</sup>; l'universalità essenziale del genere (la *Totalität*)<sup>82</sup>. E se l'universalità estrinseca dei singoli può essere ricondotta al crociano *individuale*, così come l'universalità essenziale del genere può essere ricondotta al crociano *universale*, l'universalità esperienziale della pluralità rappresenta una terza forma non riconducibile né al crociano individuale, né al crociano universale. È proprio questa terza forma di universalità quella a cui io credo si debba ricondurre il diritto<sup>83</sup>: una universalità che non è né totalizzante, né singolarizzante, ma una universalità quale apertura alla “moltitudine indeterminabile”<sup>84</sup> degli uomini della terra.

4.3. È altresì apodittica la *seconda* mossa teoretica di Croce e, cioè, una volta bipartita l'attività pratica in attività economica ed attività etica, ridurre il diritto alla prima e non alla seconda.

Croce scrive che:

impossessandosi del concetto dell'attività giuridica e di quello dell'attività economica, – non già delle loro arbitrarie rappresentazioni generali – si vede subito [sic] che i due concetti sono un solo<sup>85</sup>; [...] l'attività giuridica, non che rientrare soltanto nella più larga attività economica, è addirittura identica con essa: attività giuridica e attività economica sono sinonimi<sup>86</sup>.

Lo sfondo su cui si muove Croce è caratterizzato, da un lato, dal marxismo (e da altre filosofie improntate al realismo politico) e, dall'altro lato, dall'utilitarismo (da cui la sua “concezione del momento dell'utilità come momento autonomo nella vita dello spirito”<sup>87</sup>). Ma nella riduzione crociana del diritto all'at-

79. G. Del Vecchio, *Diritto ed Economia*, pp. 45-46.

80. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, pp. 74-75 (tr. it. pp. 733-734).

81. *Ibi*, p. 75 (tr. it. pp. 734-735).

82. *Ibi*, p. 76 (tr. it. p. 736).

83. G. Azzoni, *L'idea di giustizia tra universale e particolare*, ried. pp. 188-193.

84. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, p. 117 (tr. it. p. 788).

85. B. Croce, *Riduzione della Filosofia del diritto*, ried. p. 47.

86. B. Croce, *Filosofia della pratica: economica ed etica*, p. 350.

87. B. Croce, *Riduzione della Filosofia del diritto*, ried. p. 34.

tività economica giocano anche pregiudizi negativi sulla rilevanza del diritto per la società umana e una pesante sottovalutazione non solo della filosofia del diritto, ma anche della scienza giuridica, compreso lo stesso diritto romano (“le pompose definizioni dei giuristi romani”<sup>88</sup>). Come scrive Sergio Cotta,

lo sguardo di Croce è rivolto principalmente al diritto privato empirico, tuttavia limitato alla regolamentazione degli affari, poiché è amputato del diritto delle persone, che costituisce il fondamento dell’intera costruzione privatistica del diritto<sup>89</sup>.

Va, quindi, menzionata l’elegante mossa del cavallo di Santi Romano che, pure, con la sua concezione istituzionale avrebbe potuto avere qualche punto di contatto con una teoria come quella crociana di grande attenzione all’elemento fattuale<sup>90</sup>. Romano, relativamente alla riduzione del diritto all’economia, ne circoscrive la rilevanza al solo ambito filosofico, ritenendola irrilevante per la scienza giuridica:

[la teoria di Croce] in quanto nega l’autonomia, dal punto di vista esclusivamente filosofico, del concetto del diritto, che elide in una più ampia categoria, non può servire di base per chi deve invece affermare l’esistenza e l’autonomia di quel concetto, sia pure in senso empirico. In altri termini, qualunque sia il valore filosofico di tale dottrina, essa non ne ha e non ne vuole avere alcuno per la scienza giuridica propriamente detta, che non può certo rinunciare a foggarsi un concetto del diritto, senza rinnegare se medesima<sup>91</sup>.

4.4. È, infine, apodittica la terza mossa teoretica di Croce e, cioè, ritenere che siano del tutto irrelate le due articolazioni dell’attività pratica per cui l’economia nulla avrebbe a che vedere con l’etica: “l’economia non si può ragionarla se non prescindendo dall’etica”<sup>92</sup> (e, anche in questo, Croce si stacca da Hegel, oltre che da molti economisti quali Adam Smith e tutta la tradizione italiana dell’economia civile). Ma, conseguentemente, avendo ridotto il diritto all’economia, per Croce, anche il diritto nulla ha a che vedere con l’etica: sarebbe impossibile “dimostrare che la regola della più meschina e più biasimevole organizzazione differisca, sostanzialmente, da quella della più alta e più nobile”<sup>93</sup>. La conseguenza per Croce è che:

88. *Ibi*, p. 10.

89. S. Cotta, *Il diritto nell’esistenza*, p. 173.

90. Cfr. A. E. Cammarata, *Scritti sul formalismo giuridico*, pp. 84-85.

91. S. Romano, *L’ordinamento giuridico*, p. 19.

92. B. Croce, *Riduzione della Filosofia del diritto*, ried. p. 40.

93. *Ibi*, p. 46.

[dal punto di vista scientifico, bisogna] riconoscere carattere giuridico perfino agli statuti delle associazioni delittuose<sup>94</sup>, [...] non solo il codice civile e penale, ma anche il codice cavalleresco e il galateo [...], non solo le organizzazioni della Chiesa e della massoneria, ma quelle anche della mafia e della camorra<sup>95</sup>.

Il diritto si configura quindi strettamente connesso alla forza (che Croce presenta più volte in una endiadi con l'utilità):

ogni volta che un pensatore [...] ha dato rilievo a questo concetto [di forza]; o un uomo di Stato lo ha ricordato [...]; o una scuola giuridica lo ha messo in primissima linea [...]; si è stati bruscamente scossi dal sonno mentale e dalla distrazione, e resi accorti dell'indole dell'attività giuridica, in quanto appare specificamente distinta da quella etica<sup>96</sup>.

4.5. Secondo Del Vecchio, “l'errore fondamentale [di Croce] sta probabilmente nel considerare il diritto come attività”, in quanto “il diritto è essenzialmente non attività, ma criterio per valutare l'attività, distinguendo le azioni giuste o ingiuste, lecite o illecite”, come, secondo Del Vecchio, era stato già compreso dai giuristi romani quando, con le parole di Ulpiano, dicevano di sé di “coltivare la giustizia separando l'equo dall'iniquo, discernendo il lecito dall'illecito (D. 1.1.1.1.)”<sup>97</sup>.

Ma ciò che mi sembra maggiormente criticabile è proprio il programma riduzionistico di Croce e, segnatamente, l'esito della sua proposta, cioè la riduzione del diritto all'economia, per cui il diritto non è solo la *proiezione* di rapporti di potere (come era nelle concezioni di Trasimaco o di Marx), ma è quei determinati rapporti di potere.

Come già scriveva Felice Battaglia, il fatto che nell'attività giuridica siano all'opera interessi particolari non significa che tali interessi siano il tratto costitutivo della giuridicità:

Perciò noi non neghiamo (e come sarebbe possibile?) che nel diritto si rilevino degli interessi, [...] che nel diritto i soggetti si presentino ciascuno con una fisionomia propria, in quanto mirino a costituirsi una situazione di vantaggio [...]; ma, analizzati e fissati tali fattori, non avremo ancora il *quid proprium* del diritto che del fenomeno sostanzia la giuridicità. Ogni indagine che nel diritto si arresti a cogliere l'interesse e non proceda oltre è insufficiente, [...] se esaurisce gli aspetti economici di un rapporto, non ci dà alcuna indicazione circa gli aspetti che più genuinamente sono giuridici<sup>98</sup>.

94. *Ibi*, p. 40.

95. *Ibi*, p. 46.

96. *Ibi*, pp. 51-52.

97. G. Del Vecchio, *Diritto ed Economia*, p. 42.

98. F. Battaglia, *Diritto ed Economia*, ried. p. 254.

Nelle parole di Battaglia vi è una forte assonanza con quello che Georges Bataille (curiosamente un suo omonimo francese) afferma nell'*incipit* de *La Notion de dépense*:

Ogni volta che il senso di una discussione dipende dal valore fondamentale della parola *utile*, cioè ogni volta che viene affrontato il problema essenziale riguardante la vita delle società umane, quali che siano i partecipanti e le opinioni rappresentate, è possibile affermare che la discussione è necessariamente falsata e il problema fondamentale eluso<sup>99</sup>.

4.6. Su un altro piano rispetto alla riduzione crociana, ma sempre con effetti meta-disciplinari, è la riduzione della logica deontica a logica modale aletica.

In logica il caso archetipico di riduzione del normativo ad altro che il normativo è rappresentato proprio dalla riduzione della logica deontica alla logica modale aletica; cioè, la riduzione della logica concepita nel 1951 da Georg Henrik von Wright come logica specifica di modalità quali obbligatorio, vietato, permesso e indifferente alla logica di modalità quali necessario, impossibile, possibile e contingente. In tale riduzione, le modalità deontiche perdono la loro specificità normativa e, correlativamente, il dover essere viene ridotto all'essere e il diritto viene ridotto ad una dimensione fattuale.

Tale riduzione è nota come “*Andersonian-Kangerian reduction*” dai nomi dei due logici, Alan R. Anderson e Stig Kanger, che la proposero per primi. In tale prospettiva, come sintetizzò Anderson, “deontic logic need not be regarded as an autonomous branch of formal logic, but may be viewed simply as a special branch of alethic modal logic”<sup>100</sup>.

Traducendo la notazione di Jan Łukasiewicz utilizzata da Anderson nella notazione logica divenuta standard, questa è la definizione di obbligo in termini non deontici, ma aletici, che venne proposta da Anderson:

$$Op \equiv N(\sim p \supset S).$$

Vale a dire: è obbligatorio lo stato di cose *p*, se *non-p* implica necessariamente la sanzione *S* (intesa come un “*bad state-of-affairs*”).

Numerose sono state le critiche alla ipotesi di Anderson, a cominciare dalle accuse di fallacia naturalistica. Qui vorrei sottolineare che Anderson introduce la sanzione quale medio per la riduzione del deontico all'aletico. Ma, in questo modo, ritengo che Anderson presupponga ciò che intende dimostrare. Concepire infatti la irrogazione effettiva della sanzione, nel caso di violazione di un obbligo, come condizione necessaria perché l'obbligo sia tale, significa

99. G. Bataille, *La Notion de dépense*, ried. p. 302 (tr. it. p. 1).

100. A. R. Anderson, *A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic*, p. 100.

presupporre una precisa concezione del diritto, quella propria del cosiddetto realismo giuridico.

È lo stesso Anderson a scrivere che:

We may note parenthetically that this use of «sanction» is in accord with that common among behavioral scientists<sup>101</sup> [e] It is a platitude that what counts as a norm, in a given society, is what is enforced as a norm; departures therefrom are in some way socially punished<sup>102</sup>.

In particolare, secondo il realismo giuridico, la validità di una norma si identifica con la sua efficacia, cioè con il fatto che, utilizzando i termini della formula di Anderson, la norma sia adempiuta ponendo in essere  $p$  o, nel caso di un suo inadempimento, alla mancata effettuazione di  $p$ , segua la sanzione. Ma il realismo giuridico è proprio una delle principali concezioni riduzionistiche del diritto, quella che riduce il diritto all'effettivo funzionamento della macchina sanzionatoria, cioè ad un elemento del tutto fattuale ed esterno alla struttura dell'obbligo. Anche nell'ipotesi che la previsione della sanzione sia intrinseca ad ogni obbligo giuridico (come, ad esempio, è asserito dalla dottrina pura del diritto di Hans Kelsen attraverso il nesso di imputazione), è categorialmente altra l'effettiva irrogazione della sanzione rispetto alla sua previsione normativa.

In questo senso mi sembrano ancora attuali le critiche che formulò Héctor-Neri Castañeda e che così Georges Kalinowski riassunse:

se il fattore  $S$  è letto nel senso di “La sanzione *deve* essere applicata” lo scopo perseguito da Anderson (la riduzione della logica deontica alla logica modale aletica) non è manifestamente ottenuto perché permane l’elemento deontico; e se il fattore  $S$  è letto nel senso di “La sanzione *è* applicata”, la definizione di Anderson è falsa, perché tutti sanno che le sanzioni, per le più varie ragioni, sono applicate anche quando non lo dovrebbero essere e non lo sono quando lo dovrebbero essere<sup>103</sup>.

## *5. La riduzione di ogni merce a valore di scambio: primo presupposto del dataismo e la critica di Marx*

*5.1.* Una analisi del riduzionismo giuridico contemporaneo (che assume, come si vedrà nel § 7, la forma precipua di “dataismo”) non può prescindere da una considerazione, seppure cursoria, del pensiero di Karl Marx e

101. A. R. Anderson, *The Logic of Norms*, p. 86.

102. *Ibi*, p. 90.

103. G. Kalinowski, *Études de logique déontique. I*, p. 144.

dell'anfibolia in esso presente. Infatti, da un lato, Marx, con la sua “concezione materialistica della storia” (per usare il celebre sintagma con cui si apre un capitolo dell’*Antidühring* di Friedrich Engels) è assertore di una riduzione sostanziale di ogni elemento dell’umano (tra cui il diritto) all’economia, da un altro lato, Marx, invece, con la sua teoria del valore è un critico radicale del riduzionismo, operato dal capitalismo, di ogni ente a denaro, inteso come “equivalente generale”.

5.2. Il luogo per antonomasia in cui Marx presenta le proprie tesi riduzionistiche di filosofia della storia è la *Prefazione a Per la critica dell’economia politica*, pubblicata nel 1859.

Marx vi scrive che già al termine delle giovanili ricerche sulla filosofia del diritto di Hegel, pubblicate nel 1844, era giunto alla conclusione che:

tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell’esistenza [“*in den materiellen Lebensverhältnissen*”] [...]; e che l’anatomia della società civile è da cercare nell’economia politica<sup>104</sup>.

In particolare, secondo il riduzionismo marxiano, il diritto e ogni elemento della vita sociale dell’uomo sono concepiti come sovrastrutture riducibili alla struttura economica loro soggiacente. Il presupposto è che:

nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali<sup>105</sup>.

La struttura economica della società è proprio l’insieme di questi rapporti di produzione ed è la “base reale” [“*die reale Basis*”] “sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica [“*ein juristischer und politischer Überbau*”] e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale”<sup>106</sup>. È significativo che per Marx solo la struttura economica sia “reale”, mentre il diritto e la politica, e la stessa coscienza sociale, siano mere sovrastrutture. Con un passaggio icastico, Marx scrive che “il modo di produzione della vita materiale condiziona [“*bedingt*”], in generale [“*überhaupt*”], il processo sociale, politico e

---

104. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, tr. it. p. 4.

105. *Ibidem*.

106. *Ibidem*.

spirituale della vita”: “non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza”<sup>107</sup>.

Nell’*Introduzione* del 1857 (che venne pubblicata solo postuma) Marx aveva scritto che “ogni forma di produzione produce i suoi propri rapporti giuridici” e, con accenti che sembrano riprodurre le tesi di Trasimaco nella *Repubblica* di Platone, che “anche il diritto del più forte è un diritto, e che il diritto del più forte continua a vivere sotto altra forma anche nello «Stato di diritto»”<sup>108</sup>.

5.3. Se, in sede di filosofia della storia, Marx ha una posizione di forte riduzionismo (in particolare di riduzione di ogni elemento spirituale alla struttura economica che lo determinerebbe), invece, all’interno della sua teoria del valore, Marx ha una posizione di critica alla riduzione che il capitalismo opererebbe di ogni ente (e, in particolare, di ogni merce) a denaro.

Il presupposto (che costituisce anche il celebre *incipit* de *Il Capitale*) è che “la ricchezza borghese appare come una enorme raccolta di merci”<sup>109</sup>. L’intera analisi marxiana del valore delle merci procede poi sulla base di una distinzione effettuata da Aristotele nella *Politica* (opera che Marx esplicitamente cita, utilizzando l’edizione di August Immanuel Bekker del 1837, in *Per la critica dell’economia politica*, ma che omette di citare nel passo analogo del *Capitale*), secondo cui ogni bene può avere un “duplice uso”: un “uso proprio” (“χρῆσις οἰκεία”) e “un uso *improprio*” (“χρῆσις οὐκ οἰκεία”). Ad esempio, secondo Aristotele, è uso *proprio* di una calzatura quello di chi “si serve di una calzatura in quanto calzatura, nell’uso che le compete”, mentre è un uso *improprio* quello di chi la usa “come oggetto di scambio”: anche in questo secondo caso, “si serve di una calzatura in quanto calzatura, ma non nell’uso che le compete, considerando che una calzatura non è prodotta per essere oggetto di scambio”<sup>110</sup>.

Marx, nella sua teoria del valore, riformula la distinzione aristotelica di “uso proprio” e di “uso improprio” nella distinzione tra “valore d’uso” (“Gebrauchswert”) e “valore di scambio” (“Tauschwert”). Per Marx,

le merci vengono al mondo in forma di valori d’uso o corpi di merci, come ferro, tela, grano, ecc. [...]. Tuttavia esse sono merci soltanto [...] in quanto possaggono una *duplice forma*: la forma naturale e la forma di valore<sup>111</sup>.

107. *Ibidem*.

108. In appendice alla traduzione italiana di K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 176.

109. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, tr. it. p. 9.

110. Aristotele, *Politica*, 1257a (tr. it. pp. 31-33).

111. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, tr. it. p. 58.

E anche il rapporto tra valore d'uso e valore di scambio è concepito da Marx in termini aristotelici in quanto il valore d'uso è visto come il “sostrato materiale” dei valori di scambio<sup>112</sup>, ciò che Aristotele avrebbe chiamato ὑποκείμενον, *suppositum*.

Il capitalista produce un valore d'uso solo nella misura in cui si abbia, nel contempo, un valore di scambio<sup>113</sup>. Secondo Marx,

[i motivi che spingono il capitalista] non sono il valore d'uso o il godimento, bensì il valore di scambio e la moltiplicazione di quest'ultimo. Come fanatico della valorizzazione del valore egli costringe senza scrupoli l'umanità alla produzione per la produzione<sup>114</sup>.

La tesi riduzionistica di Marx è che, nel capitalismo, il valore di tutte le merci possa essere ridotto al loro valore di scambio, cioè a denaro:

le merci posseggono una forma di valore, che contrasta in maniera spiccatissima con le variopinte forme naturali dei loro valori d'uso, e comune a tutte: la forma di denaro<sup>115</sup>.

Citando l'economista Nicholas Barbon, Marx scrive che “non esiste nessuna differenza o distinguibilità fra cose che abbiano valore di scambio di uguale grandezza”<sup>116</sup>.

Il denaro è dunque “l'equivalente generale” [“das allgemeine Äquivalent”] di tutte le merci. Marx cita al riguardo le *Meditazioni sulla economia politica* di Pietro Verri, pubblicate nel 1773, secondo cui “il danaro è la merce universale”<sup>117</sup>. Storicamente è stato l'oro che ha svolto tale funzione, cioè “rappresentare i valori delle merci come grandezze omonime, qualitativamente identiche e quantitativamente comparabili”<sup>118</sup>.

## 6. La riduzione di ogni ente a risorsa disponibile: secondo presupposto del dataismo e la critica di Heidegger

*6.1.* Seppure all'interno di un differente contesto teoretico, la critica di Marx alla riduzione, operata dal capitalismo, di ogni merce a valore di scambio (“*Tauschwert*”)

---

112. *Ibi*, p. 226.

113. *Ibidem*.

114. *Ibi*, p. 727.

115. *Ibi*, p. 58.

116. *Ibi*, p. 46.

117. *Ibi*, p. 109.

118. *Ibi*, p. 115.

presenta elementi di analogia con la critica di Heidegger alla riduzione, operata dalla tecnica, di ogni ente a risorsa stabilmente disponibile (“*Bestand*”).

La riduzione di ogni ente a risorsa stabilmente disponibile costituisce il nichilismo giuridico compiuto perché ogni ente perde il proprio statuto deontico per assumere unicamente la funzione di mezzo tecnico per finalità estrinseche. È il completo oblio della giustizia, nel senso dell’insuperata definizione ulpiana (D. 1.1.10 pr.) secondo cui “*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*”, “la giustizia è la costante e perpetua volontà di attribuire a ciascuno il suo diritto”, dove il termine “*cuique*” va inteso, secondo il colpo di genio ermeneutico di Michel Villey, al neutro: “la giustizia è la costante e perpetua volontà di attribuire a ciascun *ente* il suo diritto”. Come scrive Villey, “il ruolo del giurista sarà dunque [...] quello di attribuire a ciascuno e a ciascuna cosa la condizione giuridica che spetta loro”<sup>119</sup>.

**6.2.** Secondo Heidegger il riunire ogni ente in quanto, e solo in quanto, risorsa stabilmente disponibile è operato dalla tecnica che ha nel *Gestell* la propria essenza.

Il termine “*Gestell*”, anche all’interno della medesima lingua, ha avuto traduzioni differenti. Ad esempio, in italiano è stato reso con: “dispositivo” (Giorgio Agamben), “dis-positivo” (Vincenzo Cicero), “formattazione” (Gino Zaccaria / Ivo De Gennaro), “formatura” (Gino Zaccaria / Ivo De Gennaro), “impianto” (Franco Volpi; Massimo Bonola; Giovanni Gurisatti), “im-posizione” (Gianni Vattimo), “ingranaggio” (Franco Volpi), “montatura” (Franco Volpi), “postura” (Alfredo Marini), “sostegno” (Roberto Brusotti).

Nella lingua tedesca il termine “*Gestell*” comunemente indica, come lo stesso Heidegger ricorda, “una suppellettile, per esempio uno scaffale per i libri”<sup>120</sup>. Ed il senso ordinario di “scaffale” rende una parte significativa di ciò che Heidegger intendeva esprimere con *Gestell*: una struttura in cui ogni cosa è posta in modo ordinato perché sia disponibile per essere utilizzata.

E la forma, con cui ogni ente è presente in rapporto al *Gestell*, si dice “*Bestand*”, risorsa stabilmente disponibile<sup>121</sup>.

**6.3.** L’ordinare del *Gestell*, proprio della tecnica moderna, segna una soluzione di continuità nella storia della tecnica (e un momento decisivo nella stessa storia dell’essere):

119. M. Villey, *Suum jus cuique tribuens*, p. 365.

120. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, p. 20 (tr. it. p. 14).

121. M. Heidegger, *Das Ge-stell*, p. 26 (tr. it. p. 47).

L'essenza della tecnica moderna inizia storicamente a dominare con la nascita della scienza naturale moderna<sup>122</sup>. [...]

In virtù di tale ordinare la campagna si trasforma in una zona carbonifera, il terreno in un giacimento minerario. Questo ordinare è già di genere diverso da quello mediante il quale un tempo il contadino ordinava il suo campo. Il lavoro del contadino non provoca il terreno, bensì affida la semina alle forze della crescita, proteggendola nel suo sviluppo<sup>123</sup>.

Attraverso l'ordinare del *Gestell* ogni ente diventa risorsa e quelli che, ancora nella modernità, erano oggetti, con una funzionalità definita e una presenza propria nell'ambiente quotidiano dell'uomo, si trasformano in prodotti intermedi, transitori, fungibili l'uno con l'altro in quanto, ultimamente, niente altro che risorse. Con la tecnica moderna, non si dà più un essere oggetto dell'ente, ma solo un suo divenire risorsa stabilmente disponibile<sup>124</sup>.

Heidegger presagisce un futuro prossimo in cui “tutto sarà stabilmente disponibile per mezzo del calcolo di un ordine”<sup>125</sup>. Infatti, “l'uomo è passato dall'epoca della oggettività [*Gegenständlichkeit*] all'epoca della ordinabilità [*Bestellbarkeit*]”<sup>126</sup>.

Mentre il fare artigianale produce oggetti definiti nella loro stabilità (come una brocca), nel *Gestell* la stabilità di ogni ente è solo nel suo essere stabilmente una risorsa disponibile o, meglio, un “pezzo di risorsa disponibile”, “*Bestand-Stück*”<sup>127</sup>.

Questa trasformazione del mondo in un deposito di risorse, implica “il negarsi del mondo [*Verweigerung von Welt*] in quanto mancanza di cura verso la cosa [*Verwahrlösung des Dinges*]”<sup>128</sup>. L'ordinare del *Gestell* “lascia la cosa incustodita [*ungeahrt*], senza cura che la salvaguardi [*wahrlos*]”<sup>129</sup>. Si ha “uno svalimento del tradizionale, di ciò che viene tramandato di generazione in generazione”<sup>130</sup>; “ciò che è stato non può più essere presente – se non nella forma del superato, che di conseguenza non può affatto essere preso in considerazione”<sup>131</sup>.

122. *Ibi*, p. 43 (tr. it. p. 66).

123. *Ibi*, p. 27 (tr. it. p. 49).

124. M. Heidegger, *Seminar in Le Thor* 1969, pp. 367-368 (tr. it. p. 140).

125. M. Heidegger, *Seminar in Zäringen* 1973, p. 388 (tr. it. p. 166).

126. *Ibi*, p. 388 (tr. it. p. 165).

127. M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, p. 36 (tr. it. p. 59).

128. M. Heidegger, *Die Kehre*, p. 77 (tr. it. p. 107).

129. *Ibi*, p. 75 (tr. it. p. 105).

130. M. Heidegger, *Seminar in Le Thor* 1969, p. 369 (tr. it. p. 142).

131. M. Heidegger, *Seminar in Zäringen* 1973, p. 388 (tr. it. p. 165).

**6.4.** Il rischio destinale dell'uomo è che egli possa diventare niente altro che una risorsa del *Gestell*, “puro *Bestand*”,<sup>132</sup>:

Quando [...] l'uomo, nell'assenza di oggetti, è solo colui che ordina la risorsa stabilmente disponibile [“der Besteller des Bestandes”] – allora l'uomo cammina sull'orlo estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso deve essere preso solo come risorsa stabilmente disponibile<sup>133</sup>.

Con riferimento al diritto, il rischio dell'uomo sta nell'opposizione, più volte indagata da Cotta<sup>134</sup>, tra l'essere soggetto *di* diritto e l'essere soggetto *al* diritto. Quando l'uomo diventa colui che ordina la risorsa stabilmente disponibile, cioè il legislatore incurante dello statuto deontico proprio di ogni ente, ma preoccupato solo della sua funzionalizzazione tecnica, allora il rischio è che l'uomo stesso diventi oggetto dell'ordinare e reso egli stesso nient'altro che *Bestand*, risorsa stabilmente disponibile.

## 7. *Il dataismo come forma del riduzionismo giuridico contemporaneo*

**7.1.** Natalino Irti ha scritto che, se la modernità ha perseguito l'idea di un diritto calcolabile come elemento di certezza funzionale allo sviluppo capitalistico, la tarda o post-modernità ci consegna “un diritto incalcolabile”<sup>135</sup>. In realtà questa tesi di Irti sembra essere smentita dalla forma più potente di riduzionismo di cui il diritto contemporaneo sia oggetto: la riduzione del diritto a dati. Il diritto potrebbe divenire pienamente calcolabile non attraverso l'efficiente funzionamento del sillogismo giuridico, come la modernità auspicava sulla base di norme ben costruite (che fungono da premesse maggiori) e una macchina giudiziaria che dispone premesse minori e deduce conclusioni, bensì la calcolabilità del diritto verrebbe acquisita attraverso la riduzione delle norme e, soprattutto, della realtà cui le norme si riferiscono, ad una serie di dati, trattabili da algoritmi.

Nella riduzione del diritto a dati, la decisione giuridica diviene l'esito di un calcolo induttivo (e non di un sillogismo deduttivo). Facendo riferimento ad un lessico di ispirazione hegeliana, credo che si possa dire che nella decisione algoritmica basata su dati non si ha mediazione (*Vermittlung*), ma

132. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, p. 19 (tr. it. p. 13).

133. *Ibi*, pp. 27-28 (tr. it. pp. 20-21).

134. Da ultimo: S. Cotta, *Soggetto umano. Soggetto giuridico*.

135. N. Irti, *Un diritto incalcolabile*.

medietà (*Mittigkeit*); non si ha mediatezza (*Mittelbarkeit*), ma immediatezza (*Unmittelbarkeit*).

7.2. Bruno Romano, che è il filosofo che con maggiore continuità e profondità ha dedicato la sua ricerca a denunciare il rischio di ogni riduzione del diritto ad altro (a economia, biologia, forza), ha ripreso il concetto di “dataismo” per significare la pretesa di ridurre ogni possibile ente, e quindi anche il diritto, a dati<sup>136</sup>.

Il dataismo è una forma di riduzionismo così potente e pervasiva che sembra caratterizzare nel profondo ogni aspetto della nostra vita privata e pubblica. Nel dataismo si ha infatti la riduzione dello stesso essere umano ad un insieme di dati che possono essere raccolti, trattati e connessi a quantità enormi di altri dati secondo logiche algoritmiche e utilizzando straordinarie potenze di calcolo. Per Romano la civiltà contemporanea è il tempo del dataismo<sup>137</sup>.

Riprendendo le categorie di Arnold Gehlen, mi sembra che si possa dire che, al pari di tutta la tecnica, il dataismo, quando reso operativo da processi algoritmici, è un modo dell’esonero (*Entlastung*): sgrava l’uomo dalle fatiche a cui sarebbe costretto se si basasse solo sulle sue forze naturali. Ma, mentre gli strumenti tecnici consueti potenziano o si sostituiscono alla fisicità umana, il dataismo algoritmico si candida a esonerare l’uomo dal decidere. Ma ci si può esonerare dalla decisione su cosa sia giusto? L’uomo continua a realizzarsi come uomo se delega una macchina a decidere per lui? È diritto quell’ordinamento in cui il giudice sia un algoritmo?

7.3. Il termine *data-ism* pare sia stato coniato da David Brooks nel 2013 in un editoriale del “New York Times” per qualificare quella che si presentava come “la filosofia emergente del momento” e i cui “presupposti culturali” erano che:

tutto ciò che può essere misurato dovrebbe essere misurato; i dati sono una lente trasparente e affidabile che ci consente di filtrare emotività e ideologia; i dati ci aiuteranno a fare cose straordinarie, come predire il futuro<sup>138</sup>.

Ma il termine *data-ism*, nella forma *Dataism*, senza trattino e significativamente con la lettera maiuscola, si è diffuso soprattutto attraverso il celebre libro

136. B. Romano, *Ragione sufficiente e diritto: dataismo e teoria dei quanti*. Vedi anche sullo stesso tema: B. Romano, *Algoritmi al potere: calcolo giudizio pensiero*; B. Romano, *Civiltà dei dati: libertà giuridica e violenza*; B. Romano, *Intelligenza artificiale e volontà: il magistrato e chat-GPT; la capacità rivelativa del diritto*.

137. B. Romano, *Ragione sufficiente e diritto: dataismo*, p. 4 e p. 20.

138. D. Brooks, *The Philosophy of Data*.

di Yuval N. Harari *Homo deus: a brief history of tomorrow*, edito in inglese con questo titolo nel 2016, ma già pubblicato in ebraico nel 2015. Nella traduzione italiana *Dataism* è stato reso con *datismo* e *Dataist* è stato reso con *datista*, in entrambi i casi perdendo la maiuscola. Credo che tale scelta ortografica sia stata un errore perché secondo Harari il *Dataism* si caratterizza come una vera e propria religione e quindi giustifica la maiuscola: “la religione emergente più interessante che non venera né gli dèi né l'uomo, ma venera i dati”. Ed il capitolo 11 del suo libro è interamente dedicato alla “religione dei dati”, “*the data religion*”. E certamente il *Dataism* può essere considerato una religione alla stregua almeno della caratterizzazione del capitalismo come religione proposta da Walter Benjamin nel suo celebre frammento del 1921 (*Kapitalismus als Religion*).

7.4. Romano ha sviluppato una archeologia ed una fenomenologia del dataismo attraversate da due domande fondamentali: nell'epoca del dataismo che ne è del soggetto umano? e che ne è del diritto? Il dataismo sembra infatti realizzare la profezia di Günther Anders secondo cui la tecnologia renderebbe “antiquato” l'uomo. E inoltre il dataismo, in quanto forma potente di riduzionismo, sembrerebbe non solo emarginare l'uomo, ma anche privarlo della sua identità specifica che lo differenzia da tutti gli altri enti e, in particolare, dagli altri esseri viventi. Cioè, di fronte al dataismo in questione è la stessa persistenza dell'umano e con essa del diritto.

Romano ha sviluppato quella che potrebbe chiamarsi una antropologia del dataismo per mostrare come esso presupponga un'idea di soggetto umano incompatibile con una soggettività giuridica. Il dataismo nella sua logica della esteriorizzazione e della immediatezza espunge il soggetto umano in quanto capace del duplice movimento del distanziamento da altro da sé e della riflessione su di sé, cioè in quanto capace di pensarsi come diverso da un oggetto qualsiasi del mondo e di interrogarsi sul senso della propria esistenza. Ma così è l'intera vita interiore dell'uomo che semplicemente non viene considerata e con essa anche le intenzioni del soggetto (che pure sono determinanti per la qualificazione degli atti secondo il diritto).

Inoltre, il dataismo costruendo previsioni e ipotesi di decisione sulla base appunto di elementi già dati potrebbe al più limitarsi ad una statistica ripetizione dell'identico trascurando ogni valutazione del caso concreto secondo elementi di equità. Non vi può essere, dunque, una ermeneutica algoritmica.

7.5. Nella prospettiva di Romano se anche il dataismo può condurre ad una conoscenza computazionale, gli è però preclusa una comprensione esistenziale in quanto conoscere i dati trattandoli non è comprenderne il senso interpretandoli:

le macchine intelligenti possono conoscere e trattare, con velocità extra umane, impressionanti quantità di dati, ma non sono in grado di interpretarli ovvero di aprirsi alle domande sul loro senso<sup>139</sup>.

Credo che tale pensiero si possa connettere alla distinzione, elaborata nella epistemologia storiografica di Wilhelm Windelband, tra *Erklären*, spiegare sulla base di dati e rapporti di causalità, e *Verstehen*, comprendere l'azione umana nella sua dimensione spirituale, irriducibile ad un determinismo causale: il dataismo potrà forse riguardare l'*Erklären*, ma mai potrà ambire al *Verstehen*.

7.6. Nel dataismo è disconosciuta l'eminenza dell'essere umano perché esso viene identificato con i dati che lo riguardano non residuando più alcuna altra dimensione dell'io. Anzi, attraverso lo strumento della profilazione, ogni singolo uomo viene negato nella sua individualità ed ascritto ad un profilo comune a tutti gli altri esseri umani che condividono con lui un determinato insieme di dati. Possiamo dire che, più in generale, il dataismo ordina tutti gli enti in modo che siano disponibili al loro trattamento, manifestando così la fondamentale modalità di operare del *Gestell* che, secondo Heidegger, nel suo ordinare strumentale (*bestellen*) costituisce la cifra della tecnica moderna.

E si potrebbe aggiungere che il dato rappresenta nella sua forma più pura la sintesi di merce e risorsa disponibile. Il processo di datificazione è analogo al processo descritto da Marx secondo cui nel capitalismo ogni cosa diventa merce e ogni merce viene ridotta al suo valore di scambio. Ma è altresì analogo al processo descritto da Heidegger secondo cui nell'età della tecnica ogni ente, attraverso l'ordinare del *Gestell*, diventa risorsa disponibile (*Bestand*).

In questo contesto, secondo Romano, la soggettività si trasmuta in oggettività; non vi è più differenza, per usare i concetti di Robert Spaemann, tra "jemand" e "etwas", tra "qualcuno" e "qualsiasi", nel senso che il "qualcuno" è ridotto a "qualsiasi".

## 8. La dignità come l'irriducibile dell'umano e la critica di Kant alla individuazione di un organo fisico dell'anima

### 8.1. Il riduzionismo è la distruzione dell'interiorità quale interiorità.

In Kant abbiamo la prospettiva opposta secondo cui l'elemento spirituale è analiticamente irriducibile ad altro. Ciò si declina sul piano dell'antropologia

---

139. B. Romano, *Ragione sufficiente e diritto: dataismo*, p. 55.

in una concezione dell’essere umano come irriducibile. Tale irriducibilità viene definita con uno dei concetti che, proprio nella versione kantiana, sono diventati più rilevanti nel diritto contemporaneo: il concetto di dignità umana.

L’uomo è l’irriducibile per il quale non vi è equivalente: anche ciò che Karl Marx avrebbe chiamato “*das allgemeine Äquivalent*” non cattura l’umanità dell’uomo. Come scrisse Kant,

[ciò che ha dignità non ha equivalenti]: ha un prezzo [“*Preis*”] ciò al cui posto può esser messo anche qualcos’altro di *equivalente* [“Äquivalent”], per contro ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non comporta equivalenti, ha una dignità [“*Würde*”]<sup>140</sup>.

Così nel *Preambolo* della “Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo”, adottata dalle Nazioni Unite nel 1948, si legge che la dignità è “inerente a tutti i membri della famiglia umana”.

Secondo Kant si deve agire in modo da considerare l’umanità, sia nella propria persona, sia nella persona di ogni altro “sempre anche al tempo stesso come scopo e mai come semplice mezzo”, cioè la persona non può mai essere considerata, usando le categorie di Heidegger, come risorsa disponibile, *Bestand*.

In questo senso la persona non può mai essere ridotta a qualcosa che definendola la risolva interamente, anche qualora si utilizzino dati adeguati ad una sua comprensione operazionale. E in questo senso la cifra di ogni offesa alla dignità umana non è altro che ridurre l’uomo ad una sua parte: *trattare una mettonimia come una egualianza*. Ad esempio, si offende la dignità di una persona detenuta quando la si riduce alla sua pena: quando la persona non è considerata altro che come un detenuto. Si offende la dignità di una persona malata quando la si riduce alla sua malattia: quando la persona non è considerata altro che come un malato. Ovviamente la persona può essere anche detenuta o malata (e come tale richiede azioni adeguate), ma nell’essere detenuta o malata, non è mai solo detenuta o malata. E non rispettano la dignità umana quelle istituzioni o situazioni in cui tali riduzioni della persona sono praticate.

8.2. Un luogo significativo in cui Kant esplicita la sua critica ad ogni riduzione dell’elemento psicologico al dato fisico è il confronto che egli ebbe con il grande anatomista Samuel Thomas von Sömmerring relativamente alla individuazione di un ipotetico organo fisico dell’anima.

---

140. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 434; tr. it. p. 157.

A seguito di uno scambio epistolare con Kant, Sömmerring pubblicò un commento, ricevuto da Kant, in appendice al suo libro *Über das Organ der Seele* che venne stampato a Königsberg nel 1796.

Nel suo commento, Kant scrive che: “il concetto di sede dell’anima è auto-contraddittorio”<sup>141</sup>. Per Kant, infatti, il problema della sede dell’anima è un problema “non solo insolubile, ma anche in sé contraddittorio”. Così Kant scrive:

se devo rendere intuibile da qualche parte nello spazio il posto della mia anima, cioè del mio Me assoluto, sono costretto a percepire me stesso mediante quello stesso senso con il quale percepisco anche la materia che mi circonda dappresso<sup>142</sup>.

E così Kant argomenta:

Ora, l’anima può percepirci soltanto mediante il senso interno, mentre può percepire il corpo [...] solo mediante i sensi esterni; perciò, essa non può assolutamente determinare per sé stessa un posto, perché per far ciò dovrebbe necessariamente trasformarsi in oggetto della sua percezione esterna e trasportarsi fuori di se stessa. Il che è contraddittorio. – Dunque, la pretesa soluzione del problema della sede dell’anima che ci si aspetta dalla metafisica conduce ad una grandezza impossibile ()<sup>143</sup>.

Circa trent’anni prima dello scambio epistolare con Sömmerring, Kant aveva già affrontato, anche se con minore rigore teoretico, la questione del “luogo dell’anima umana nel mondo corporeo”<sup>144</sup>, considerando, con una buona dose d’ironia, l’opinione di coloro che ritengono che “l’anima dell’uomo ha la sua sede nel cervello”.<sup>145</sup> Secondo Kant,

l’opinione dominante che assegna nel cervello un posto all’anima, par che abbia principalmente la sua origine nel fatto, che da una forte riflessione, si sente chiaramente che i nervi cerebrali sono affaticati<sup>146</sup>.

Ma – obietta Kant –

se questo ragionamento fosse esatto, esso anche dimostrerebbe ancora altri luoghi dell’anima. Nella inquietudine o nella gioia, la sensazione par che abbia sua sede nel cuore. Molti affetti, anzi la massima parte di essi, manifestano la loro forza

141. I. Kant, *An Samuel Thomas Soemmerring*, p. 32 (tr. it. p. 349).

142. *Ibi*, p. 34 (tr. it. p. 353).

143. *Ibi*, p. 34 (tr. it. p. 353).

144. I. Kant, *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, p. 324 (tr. it. p. 356).

145. *Ibi*, p. 325 (tr. it. p. 357).

146. *Ibidem*.

principale nel diaframma. La compassione muove gli intestini, ed altri istinti manifestano la loro origine e la loro sensibilità in altri organi<sup>147</sup>.

8.3. Al pari di altre critiche di altri filosofi, a suo tempo formulate, contro il riduzionismo positivistico della modernità, la polemica kantiana contro coloro che si proponevano di identificare in un organo fisico la sede dell'anima ha assunto una sua attualità dopo che, all'inizio del XXI secolo, vi è stata una significativa ripresa di programmi di ricerca finalizzati a identificare un cosiddetto "organo della morale". Così ha avuto una qualche notorietà (e comunque conserva una sua emblematicità) la posizione del biologo Marc Hauser che suppose l'esistenza nell'uomo di un "*moral organ*", un organo del giudizio morale. Hauser ritenne che andasse replicata in ambito morale la rivoluzione che fece Noam Chomsky in linguistica: come Chomsky ipotizzò una "grammatica universale", in quanto "dotazione innata della nostra specie", così Hauser sostenne l'ipotesi di una "grammatica morale universale"<sup>148</sup>. Secondo Hauser,

una volta acquisite le norme morali specifiche della nostra cultura – un processo più simile alla crescita di un arto che a una lezione di catechismo sui vizi e le virtù – giudichiamo se le azioni sono lecite, obbligatorie o proibite senza bisogno di un ragionamento consciente e di un ricorso esplicito ai principi soggiacenti<sup>149</sup>.

Per Hauser, "analogamente al linguaggio, la facoltà morale si accompagna a un organo progettato appositamente per occuparsi dei problemi su ciò che è giusto o sbagliato". E, esattamente come il cuore o il fegato se non funzionano possono portare alla morte, così "anche un organo morale che non funziona bene può portare ad azioni proibite dalla cultura locale, o all'inazione in situazioni in cui agire è moralmente obbligatorio"<sup>150</sup>.

8.4. Come ho detto, l'influenza del concetto kantiano di dignità umana è stata molto forte nel costituzionalismo europeo. Così la Costituzione tedesca, il *Grundgesetz* del 1949, al primo comma dell'art. 1, stabilisce che "La dignità dell'uomo è intangibile" ed è "dovere di ogni potere statale rispettarla e proteggerla". E, sulla scia di tale dichiarazione, è tipicamente kantiana la "*Objektformel*" utilizzata dalla Corte costituzionale federale per interpretare la dignità umana nel senso che l'uomo non può essere degradato a semplice oggetto.

---

147. *Ibidem*

148. M. D. Hauser, *Moral Minds: the Nature of Right and Wrong*, p. viii.

149. *Ibidem*.

150. *Ibi*, p. 219.

Il dettato costituzionale tedesco è stato ripreso quasi esattamente nell’art. 1 della “Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea” secondo cui “La dignità umana è inviolabile” e “deve essere rispettata e tutelata”. È da notare che, secondo le “Spiegazioni ufficiali” della “Carta”, la “dignità della persona umana non è soltanto un diritto fondamentale in sé, ma costituisce la base stessa dei diritti fondamentali”, rappresentando dunque l’unico diritto non bilanciabile.

Nell’ordinamento italiano le previsioni europee, che hanno la forza vincolante di un trattato internazionale, si saldano con i riferimenti costituzionali esplicativi, ma soprattutto con il principio personalista che, secondo la Corte di Cassazione, “anima la nostra Costituzione, la quale vede nella persona umana un valore etico in sé” e “vieta ogni strumentalizzazione della medesima per alcun fine eteronomo ed assorbente”.

Sono questi principî costituzionali che possono svolgere una funzione cateneonica rispetto alla riduzione del diritto a ciò che, ontologicamente e assiologicamente, è altro.

### *Riferimenti bibliografici*

- Anderson, A. R., *A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic*, in: «Mind», 67 (1958), pp. 100–103.
- *The Logic of Norms*, in: «Logique et analyse», 1 (1958), pp. 84–91.
- Appel K., Kuran D., “*La vita non è diversa dalla vita, perché la vita è nella Divinità unificata*”: amore e libertà negli Scritti giovanili di Hegel, in: Moshchini M. (ed.), *Idea*, Inschibboleth, Roma 2023, pp. 33–57.
- Aristotele, *Politica*. Tr. it. di R. Radice e T. Gargiulo, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, vol. I, Milano 2014.
- Ayala F. J., *Introduction*, in: Ayala F.J., Dobzhansky T. (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, Macmillan, London 1974, pp. VII–XVI.
- Azzoni G., *L’idea di giustizia tra universale e particolare*, in Torresetti G. (ed.), *Diritto, politica e realtà sociale nell’epoca della globalizzazione (Atti del XXII Congresso nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica, Macerata, 2-5 ottobre 2002)*, EUM – Edizioni Università di Macerata, Macerata 2008, pp. 289–328. Riedizione in Azzoni G., *Nomofanie: esercizi di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2021<sup>3</sup>, pp. 181–215.
- Bataille G., *La Notion de dépense*, in: «La critique sociale», n. 7, gennaio 1933, pp. 7–15; riedizione in: Bataille G., *Œuvres complètes, I, Premiers Écrits*,

- 1922-1940, Gallimard, Paris 1970, pp. 302-320; tr.it. di F. Serna: *La nozione di dépense*, in: Bataille G., *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 1-22.
- Battaglia F., *Diritto ed Economia*, Cedam, Padova 1950. Ried. in *Economia, diritto, morale*, Cooperativa Libraria Universitaria / Editoriale Bolognese, Bologna 1972, pp. 245-284.
- Brooks D., *The Philosophy of Data*, in «The New York Times» 4 febbraio 2013.
- Caiani L., *La filosofia dei giuristi italiani*, Cedam, Padova, 1955; riedizione a cura di G. Pino: Roma Tre Press, Roma 2021.
- Cammarata A. E., *Scritti sul formalismo giuridico*. Raccolti e curati da F. Modugno e L. Pace, Roma Tre Press, Roma 2023.
- Cotta S., *Il diritto nell'esistenza: linee di ontogenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991<sup>2</sup>.
- *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano 1997.
- Croce B., *Riduzione della Filosofia del diritto alla Filosofia dell'economia*, Memoria letta all'Accademia Pontaniana nelle tornate dei 21 aprile e 5 maggio 1907, in «Atti della Accademia Pontaniana», XXXVII, n. 8, 1907, pp. 3-53; (riedizione critica a cura di C. Nitsch, Giuffrè, Milano 2016).
- *Filosofia della pratica: economica ed etica*, (1908); Laterza, Bari 1923<sup>3</sup>.
- Del Vecchio G., *Diritto ed Economia*, Studium, Roma 1954.
- Engels F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: «Die Neue Zeit», IV, nn. 4-5, 1886; tr.it. di P. Togliatti: *Ludwig Feuerbach*, Editori Riuniti, Roma 1950, 1976.
- Gabelli A., *La nuova scuola di diritto penale in Italia*, in «Nuova Antologia», 82 (1885), pp. 569-600.
- Garelli G., *Lo spirito in figura: il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, il Mulino, Bologna 2011.
- Gatti U., Verde A., *Cesare Lombroso: Methodological ambiguities and brilliant intuitions*, in: «International Journal of Law and Psychiatry» 35 (2011), pp. 19-26.
- Gentile G., *Cesare Lombroso e la scuola italiana di antropologia criminale*, in «La Critica: rivista di letteratura, storia e filosofia», 7 (1909), pp. 262-274 (riedizione in: Gentile G., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. I: *I Platonici*, Principato, Messina 1917, pp. 155-172).
- *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Laterza, Bari 1922.
- *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1938<sup>7</sup>; (riedizione: Le Lettere, Firenze 2012).

- Harari Y. N., *Homo Deus: a Brief History of Tomorrow*, Harvill Secker, London 2016; tr. it. di M. Piani: *Homo Deus: una breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.
- Hauser M. D., *Moral Minds: the Nature of Right and Wrong*, Harper & Collins, New York, 2006; tr. it. di A. Pedferri: *Menti morali: le origini naturali del bene e del male*, il Saggiatore, Milano 2007.
- Hegel G. W. F., *Die Phänomenologie des Geistes [System der Wissenschaft, Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes]*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807. Tr. it. di G. Garelli: *Sistema della scienza, parte prima: la fenomenologia dello spirito. Edizione del 1807 (in appendice le varianti del 1831)*, Einaudi, Torino 2008.
- *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band: die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, Johann Leonhard Schräg, Nürnberg 1816. Riedizione in: Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke, Band 12*, Felix Meiner, Hamburg 1981; tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa: *Scienza della logica, volume secondo: la logica soggettiva ossia dottrina del concetto*, in: Hegel G.W.F., *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1968; 1994, vol. II, pp. 647-957.
  - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di C. L. Michelet, Duncker und Humblot, Berlin, Erster Theil, 1840<sup>2</sup>; tr. it. di E. Codignola e G. Sanna: *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1930; 1964.
- Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie: Sommersemester 1927, [Gesamtausgabe: Band 24]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975; tr. it. di A. Fabris: *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1990.
- *Das Ge-Stell* [1949], in: Heidegger M., *Bremer und Freiburger Vorträge [Gesamtausgabe: Band 79]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 24-45; tr. it. di G. Gurisatti, *L'impianto*, in: Heidegger M., *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 45-70.
  - *Die Kehre* [1949], in: Heidegger M., *Bremer und Freiburger Vorträge [Gesamtausgabe: Band 79]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 68-77; tr. it. di G. Gurisatti, *La svolta*, in: Heidegger M., *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 97-108.
  - *Die Frage nach der Technik* [1953], in: Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze [Gesamtausgabe: Band 7]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, pp. 5-36; tr. it. di G. Vattimo: *La questione della tecnica*, in: Heidegger M., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976; 1991, pp. 5-27.

- *Seminar in Le Thor 1969*, in: Heidegger M., *Seminare [Gesamtausgabe: Band 15]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, pp. 326-371; tr. it. di M. Bonola: *Le Thor 1969*, in: Heidegger M., *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, pp. 89-188; verbale originale francese: *Séminaire du Thor 1969*, in: Heidegger M., *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976, pp. 259-306.
  - *Seminar in Zähringen 1973*, in: Heidegger M., *Seminare [Gesamtausgabe: Band 15]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, pp. 372-400; tr. it. di M. Bonola: *Zähringen 1973*, in: Heidegger M., *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, pp. 145-180; verbale originale francese: *Le séminaire de Zähringen* in: Heidegger M., *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976, pp. 307-339.
- Irti N., *Un diritto incalcolabile*, Giappichelli, Torino 2016.
- Kalinowski G., *Études de logique déontique. I (1953-1969)*, L. G. D.J., Paris 1972.
- Kant I., *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*. Johann Jacob Kanter, Königsberg 1766. Riedizione in: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. *Band II*. Georg Reimer, Berlin 1905, pp. 315-373. Tr. it. di P. Carabellese rivista da R. Assunto: *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in: Kant I., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1953; 1990, pp. 347-407.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1785. Riedizione in: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, *Band IV*, Georg Reimer, Berlin 1903, pp. 385-463. Tr. it. di V. Mathieu: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994.
  - *An Samuel Thomas Soemmerring*, 1795, in: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, *Band XII (Briefwechsel Band III: 1795-1803)*, Walter de Gruyter, Berlin / Leipzig 1922<sup>2</sup>, pp. 30-35. Tr. it. di O. Meo: *A Samuel Thomas Soemmerring*, in: Kant I., *Epistolario filosofico, 1761-1800*, il melangolo, Genova 1990, pp. 347-355.
- Lombroso C., *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie* [variante: *ed alla psichiatria*], Fratelli Bocca Editori, Torino 1896-1897<sup>5</sup>, 4 volumi e 7 tomi.
- MacIntyre A., *Hegel on Faces and Skulls*, in: MacIntyre A. (ed.), *Hegel: a Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame / London 1972, pp. 219-236.
- Mantegazza P., *L'Anno 3000: sogno*, Fratelli Treves Editori, Milano 1897.

- Marx K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Franz Duncker, Berlin 1859; tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti: *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957; 1979<sup>4</sup>.
- *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Meissner, Hamburg 1867; tr. it. di D. Cantimori: *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo: Il processo di produzione del capitale*, Einaudi, Torino 1973.
- Romano B., *Algoritmi al potere: calcolo giudizio pensiero*, Giappichelli, Torino 2018.
- *Civiltà dei dati: libertà giuridica e violenza*, Giappichelli, Torino 2020.
- *Ragione sufficiente e diritto: dataismo e teoria dei quanti*, Giappichelli, Torino 2023.
- *Intelligenza artificiale e volontà: il magistrato e chat-GPT; la capacità rivelativa del diritto*, Giappichelli, Torino 2024.
- Romano S., *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze 1918; 1946<sup>2</sup>; 1967.
- Sasso G., *L'essere e le differenze: sul "Sofista" di Platone*, il Mulino, Bologna 1991.
- Spaemann R., *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 1998<sup>2</sup>; tr. it. di L. Allodi: *Persones: sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Stella A., *Sul riduzionismo: dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, Aracne, Canterano (RM) 2020.
- Troncarelli B., *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce. 1900-1952*, Giuffrè, Milano 1995.
- Vidoni F., *Natura e storia: Marx ed Engels interpreti del Darwinismo*, Dedalo, Bari 1993.
- Villey M., *Suum jus cuique tribuens*, in: *Studi in onore di Pietro De Francisci*, Giuffrè, Milano 1956, vol. I, pp. 361-371.
- Wright G. H. von, *Deontic Logic*, in: «Mind» 60 (1951), pp. 1-15.
- Zanuso F., *L'emergente attualità di Cesare Lombroso*, in: Picotti L. – Zanuso F. (eds), *L'antropologia criminale di Cesare Lombroso: dall'Ottocento al dibattito filosofico-penale contemporaneo*, ESI, Napoli 2011, pp. 3-9.

# Critica del riduzionismo etico

FRANCESCO BELLINO

*Già Professore Ordinario Università di Bari*

DOI: 10.57610/cs.v10i14.549

**Abstract:** The ethical reductionism denies the moral autonomy of man. The *quid iuris* is not logically inferable from the *quid facti*, the *ought* from the *is*, the moral law from facts out of the human will and reasonableness. The strength and the historical outcome do not legitimate the moral rules. The man is free of self-determination.

**Keywords:** Reductionism, ethics, autonomy, reasonableness

**Riassunto:** Il riduzionismo etico nega l'autonomia morale dell'uomo. Il *quid iuris* non è logicamente deducibile dal *quid facti*, il dover essere (*ought*) dall'essere (*is*), la legge morale da fatti esterni alla volontà e alla ragionevolezza umana. La forza e il successo storico non legittimano le norme morali. L'uomo è libero di autodeterminarsi.

**Parole chiave:** Riduzionismo, etica, autonomia, ragionevolezza.

## 1. *Il riduzionismo antropologico*

L'unificazione della storia del pianeta, osserva Milan Kundera,

si accompagna a un processo di riduzione vertiginosa. Vero è che le termiti della riduzione rodono da sempre la vita umana: anche il più grande amore finisce per essere ridotto a uno scheletro di poveri ricordi. Ma il carattere della società moderna rinforza mostruosamente questa maledizione: la vita dell'uomo è ridotta alla sua funzione sociale; la storia di un popolo a pochi avvenimenti, a loro volta ridotti a un'interpretazione tendenziosa; la vita sociale è ridotta alla lotta politica, e questa al fronteggiarsi di due sole grandi potenze planetarie. L'uomo è preso in un vero e proprio *turbine di riduzione*, nel quale il "mondo della vita" di cui parlava Husserl si offusca e l'essere cade nell'oblio<sup>1</sup>.

---

1. M. Kundera, *L'arte del romanzo*, p. 34.

“Il fondamentalismo della semplificazione”<sup>2</sup> per Sloterdijk è la caratteristica del Novecento e, aggiungo, anche dell’inizio del XXI secolo. La semplificazione algoritmica è la sua ultima e più pervasiva espressione<sup>3</sup>.

Nietzsche afferma il suo nichilismo psicologico, che destituisce di ogni valore, sia morale sia conoscitivo, la certezza della coscienza: “non vi è individuo”, perché “nell’attimo più inafferrabile egli è qualcosa di diverso da ciò che è in quello seguente”<sup>4</sup>.

Il suo approccio genealogico *ab inferiori*, tendente a spiegare il più col meno, l’alto dal basso, il mondo ideale con la volontà di dominio, ha prodotto il “rimpicciolimento dell’uomo” fino al punto da decretarne dapprima la sua morte “epistemologica” ad opera dello strutturalismo francese (Foucault, Althusser, Lévi-Strauss, Lacan) e delle scienze umano-sociali<sup>5</sup> e poi il suo superamento e sostituibilità ad opera dell’intelligenza artificiale nel transumanesimo attuale<sup>6</sup>.

È davvero drammatico e al tempo stesso grottesco constatare con Tolstoj come “con quanto orgoglio e presunzione noi uomini, come bambini, smontiamo l’orologio, ne tiriamo fuori le molle, ne facciamo un giocattolo e alla fine ci meravigliamo che l’orologio non cammini più”<sup>7</sup>. Anche l’orologio-uomo, smontato e ridotto ai minimi termini, ignorato nella sua interezza e considerato solo nelle sue parti, “non cammina più”. Per il sub-umanesimo, l’antiumanesimo e il transumanesimo l’uomo è “*un object inexistent*”<sup>8</sup>.

L’*humanitas*, per dirla con Cicerone, che l’ha teorizzata nel modo più efficace e completo, sta nella natura razionale dell’uomo. In quanto “*rationis particeps*”, è in grado di “vedere le cause delle cose (*causas rerum videt*)” e di “coglierne le conseguenze (*consequentia cernit*)”. È soprattutto “propria dell’uomo la diligente ricerca del vero (*In primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio*)”,

L’*homo humanus* si oppone all’*homo barbarus*. Il primo è l’uomo virtuoso (portatore di *decorum*) e colto (*politus*), che antepone la dignità a tutte le cose. Il secondo è “*indoctum et agreste*” e antepone sempre l’utilità all’onestà<sup>10</sup>.

2. P. Sloterdijk, *Che cosa è successo nel XX secolo?*, p. 79.

3. Per un’analisi critica della semplificazione algoritmica rimando ai miei lavori: *Il principio semplicità*, cap. 2; *La persona e la sfida digitale*, pp. 180-199.

4. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* (1881-1882), in *Opere*, vol. V, t. II, p. 363.

5. Sull’antiumanesimo si veda F. Bellino, *Persona e ragionevolezza*, pp. 53-61, 75-110.

6. Si veda Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*.

7. L. Tolstoj, *La confessione*, p. 86.

8. M. Dufrenne, *Pour l’homme*, p. 10.

9. Cicerone, *De Officiis*, I, 11, 13.

10. Id., *De partizione oratoria*, 40, 90

Anche il concetto di *humanitas*, che attraversa la storia dell’Occidente, dalla *paideia* greca all’*humanitas* romana, cristiana, rinascimentale e moderna, ha subito nel Novecento e nell’attuale secolo una brusca torsione. L’Umano, scrive Marco Revelli, ha subito una doppia frattura: l’irruzione dell’Inumano e l’emergere del Postumano.

Ad Auschwitz c’è stata la prima frattura. L’*humanitas* ha subito “la propria catastrofica lacerazione con l’irruzione massificata del disumano nell’umano (irruzione nel *pensiero*, non solo nella storia, dove non sarebbe un *novum*)”<sup>11</sup>. Il disumano teorizzato e programmato razionalmente, mediante quella stessa *ratio* che nella visione classica avrebbe dovuto fondare la *philanthropia*, la *benevolentia* ovvero l’atteggiamento di attenzione (affetto-amicizia-amore) nei confronti dell’uomo.

Mostrando, nella forma più feroce, “quanto l’uomo ha osato fare all’Uomo”, – “l’uomo è stato una cosa agli occhi dell’uomo”<sup>12</sup>, – riducendolo a nulla, Auschwitz ha infranto la linea che separa Umano e Disumano: “rivelà quanto e come il dis-umano sia in senso proprio, letterale, in-umano, cioè *in-scritto* nell’umano, parte di esso, espressione della medesima radice”<sup>13</sup>.

Scrive Steiner: “Adesso sappiamo che un uomo può leggere Goethe o Rilke la sera, può suonare Bach o Schubert, e quindi, il mattino dopo recarsi al proprio lavoro ad Auschwitz”<sup>14</sup>.

Questa erosione di senso e valore, che attraversa i secoli e si intensifica negli ultimi decenni, non è solo filosofica, ma si riflette profondamente sulla condizione concreta dell’essere umano. La riduzione sistematica della complessità umana, operata tanto dalle semplificazioni culturali quanto dalle tecnologie, produce una sorta di “analfabetismo esistenziale”: l’individuo perde familiarità con la trama sfumata dell’esperienza, con il dubbio, la pluralità, l’ambiguità che ne costituiscono la ricchezza. Ne deriva una società in cui le grandi narrazioni collettive svaniscono, lasciando spazio a racconti impoveriti e polarizzati, incapaci di accogliere la contraddizione e la complessità.

Il rischio che si profila è quello di una deriva in cui l’umano smarrisce la propria profondità, sostituito da modelli e algoritmi che, pur efficienti, non possono cogliere la totalità della vita e delle sue sfumature. In questo scenario, la sfida diventa allora recuperare una visione della *humanitas* che non sia solo funzione o calcolo, ma cura, apertura al mistero e responsabilità verso l’altro e verso sé stessi.

11. M. Revelli, *Umano Inumano Postumano*, p. 15.

12. P. Levi, *Se questo è un uomo*, p. 225.

13. M. Revelli, *Umano Inumano Postumano*, p. 16.

14. G. Steiner, *Lingaggio e silenzio*, p. 11.

La seconda frattura è l'emergere del Postumano ad opera delle macchine pensanti, guidate da algoritmi intelligenti. Scrive Revelli, “sono poche le attività umane in grado di salvarsi dalla loro concorrenza”<sup>15</sup>. Ogni umanesimo finora ha fondato la propria idea di *humanitas* “sull'eccezionalità dell'umano: sull'irriducibilità dell'Uomo sia all'‘animale’ che alla ‘cosa’”<sup>16</sup>.

Questo caposaldo regista delle lesioni e violazione dei confini. È difficile oggi tracciare una netta linea di separazione, dopo Darwin, tra l'umano e l'animale e, sotto l’“assedio” delle biotecnologie, neuroscienze, cyborg, intelligenza artificiale, tra uomini e macchine, tra l'umano e l'artificiale.

L'uomo ha acquisito la capacità di riprodurre artificialmente altri esseri umani, di modificarsi geneticamente, riscrivendo il genoma o ibridandosi con protesi, di costruire macchine intelligenti o algoritmi metacognitivi, capaci, come annota Kurzweil, di “pensare al proprio pensare”<sup>17</sup>.

Kurzweil teorizza la potenziale fusione dell'intelligenza umana con l'intelligenza artificiale. La connessione delle parti superiori della nostra neocorteccia al cloud “estenderà direttamente la nostra capacità di pensiero. In questo modo, anziché concorrente, l'AI diventerà un'estensione di noi stessi. Quando questo accadrà, le parti non biologiche della nostra mente ci daranno una capacità cognitiva migliaia di volte superiori a quella delle parti biologiche”<sup>18</sup>.

Ha compiuto “un doppio ‘salto di specie’. Verso ‘l'alto’, come *creatore*, andando a occupare, in qualche modo, il posto che spettava al Creatore divino: facendosi non ‘simile a dio’ ma Dio egli stesso ovvero *causa sui*. E verso ‘il basso’, come *creatura*, diventando egli stesso ‘come-un’ manufatto: cosa costruita, oggetto tra gli oggetti. Comunque cancellando un confine, anzi due. Assumendo, su un versante, un'eccezionale responsabilità. E perdendo sull'altro, la propria eccezionalità”<sup>19</sup>.

Il postumano, utilizzando una razionalità totalmente strumentale (la weberiana *Zweckrationalität*), sembra avere ben poco di “umano” e “assomiglia piuttosto a una sorta di universo *an-umano* per non dire *dis-umano*”<sup>20</sup>.

## 2. Critica del riduzionismo etico

Il riduzionismo nega la libertà e l'autonomia morale dell'uomo, perché concepisce il mondo e l'uomo come la somma delle sue parti, il prodotto dei

15. M. Revelli, *Umano Inumano Postumano*, p. 99.

16. Ivi, p. 91.

17. R. Kurzweil, *Come creare una mente. I segreti del pensiero umano*, p. 169.

18. R. Kurzweil, *La singolarità è più vicina*, p. 3.

19. M. Revelli, *Umano Inumano Postumano*, p. 93.

20. Ivi, p. 96.

fattori materiali, socio-culturali e storici, riducendo il comportamento umano a meri schemi funzionali o algoritmici. Il rischio del riduzionismo etico, infatti, non riguarda soltanto la semplificazione dei dilemmi morali in risposte binarie, ma riflette una più ampia riduzione dell’agire etico.

Diventa essenziale interrogarsi su quali siano i fondamenti di un’etica che non voglia smarrire l’orizzonte del senso e della responsabilità, sacrificando la pluralità delle visioni del bene sull’altare dell’efficienza e della prevedibilità. Il riduzionismo etico non può che generare una povertà di immaginazione morale, in cui il confronto con l’alterità viene meno e la possibilità stessa del dissenso e della scelta si assottiglia. La questione che si impone, dunque, è come custodire e rilanciare uno spazio etico capace di riconoscere la dignità dell’imprevedibile, la necessità della contraddizione, l’opportunità dell’errore, restituendo così all’umano la sua irriducibile ricchezza. Solo recuperando la capacità di abitare la complessità e di accogliere la fragilità, l’ambiguità e la finitezza come elementi costitutivi dell’esperienza morale, sarà possibile opporsi efficacemente alla deriva riduzionista che minaccia la nostra epoca.

L’autonomia morale consiste nel non accettare come base dell’etica il comando di alcuna autorità (natura, Dio, storia, società, potere, ecc.) e nell’assegnare all’uomo la possibilità materiale di scegliere e quindi la responsabilità ultima di giudicare criticamente e di decidere se obbedire all’imperativo di un’autorità sia morale o immorale. Proprio perché dipende dall’uomo obbedire o meno a un imperativo morale, l’uomo è moralmente autonomo e responsabile. L’uomo ha il potere di dire “no” alla vita e di decidere anche di non decidere. Possiamo dire con Sartre che l’uomo è condannato a essere libero.

La garanzia logica dell’autonomia morale è fondata sulla cosiddetta legge di Hume<sup>21</sup> [“Nessun ‘deve’ (*ought*) da un ‘è’ (*is*)”], cioè sulla distinzione tra fatti e norme e quindi sulla indeducibilità logica delle seconde dai primi, delle prescrizioni dalle descrizioni, del dover essere dall’essere.

Con Kant, Karl Popper, convinto sostenitore dell’autonomia morale dell’uomo, è stato tra i più profondi critici del riduzionismo e di quello etico in particolare.

Popper identifica il riduzionismo etico con la categoria dello storicismo, che è una categoria tipologica ideale, costruita in sede critica per denotare la pretesa di conoscere la trama e il senso della storia e di prevedere il suo corso futuro, elevando in tal modo la storia a criterio di giustificazione e a norma dell’agire umano. È un atteggiamento nei confronti del mondo, una *forma mentis* molto diffusa in tutte le epoche storiche, anche se chi vi crede è normalmente convinto che si tratti di una teoria assai moderna, progressista, rivoluzionaria e scientifica.

21. Formulata dal filosofo scozzese nel suo *A Treatise of Human Nature* (libro III, parte I, sez. I).

Tutta la critica popperiana mira a confutare il carattere moderno, progressista, rivoluzionario e scientifico dello storicismo, dimostrando esattamente il contrario, cioè il carattere antico, reazionario e non-scientifico dello stesso.

Gli storicisti, afferma Popper, come gli utopisti credono che “i loro scopi o fini non risultino da una scelta o decisione morale, ma che possano scoprirla scientificamente”, determinando “le tendenze storiche o facendo la ‘diagnosi’ delle necessità del loro tempo”<sup>22</sup>. Pertanto lo storicista – si pensi a Eraclito, per il quale l’esito della guerra è sempre giusto, o a Hegel, che considera la storia del mondo come il tribunale del mondo (*Weltgeschichte ist Weltgericht*) – “accetta il giudizio della storia come un giudizio morale”<sup>23</sup>. Ne deriva che, se la storia, ovvero il successo che si ottiene nella contesa tra le parti, è il criterio del merito, non solo “il criterio del merito dev’essere ‘in divenire’”<sup>24</sup>, ma anche il giudizio morale si risolve nel giudizio storico e questo assurge a giudizio morale.

A seconda del “senso” – da intendere non solo come “valore” o “significato”, ma anche come “direzione” –, che le tendenze dello sviluppo storico assumono nei vari autori o culture, abbiamo le diverse modalità dell’etica storicistica, che si racchiudono nelle tre forme morali del *conservatorismo, modernismo e futurismo*.

Il potere e il successo sono i criteri morali dell’etica storicistica, che si caratterizza per la sua accettazione delle norme o standard predominanti: il conservatorismo morale parteggia per gli standard dominanti nel passato, il modernismo per quelli attuali, il futurismo per quelli che saranno dominanti e vincenti nel futuro. Le diverse forme dell’etica storicistica, secondo la critica popperiana, mutano in rapporto alla diversa valutazione del corso storico. Tali valutazioni possono intendere il corso storico o come *decadenza* o come *progresso* e quindi privilegiare il passato o il presente e il futuro.

Se viene privilegiato il passato, abbiamo il conservatorismo morale. È il caso del platonismo, che considera ogni mutamento sociale in termini di “*corruzione o decadenza o degenerazione*”<sup>25</sup>.

Scrive Popper: “Platone guarda alla storia, che è per lui una storia di decadenza sociale, come se fosse la storia di una malattia: il paziente è la società e l’uomo di stato dovrebbe essere un medico (e viceversa) – un guaritore, un

22. K.R. Popper, *The Poverty of Historicism*, pp. 74-75; tr. it., p. 75. Per Popper “una tendenza non è una legge. Una proposizione che affermi l’esistenza di una tendenza è esistenziale, e non universale” (*Ivi*, p. 115; tr. it., p. 106). Una legge universale non afferma l’esistenza di qualcosa, ma l’impossibilità di qualcosa. Se l’affermasse, sarebbe un’affermazione singolare storica, non una legge universale. Le previsioni scientifiche si possono basare sulle leggi, non soltanto sulle tendenze, che sono sempre legate all’*hic et nunc* e sono affermazioni singolari storiche.

23. K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, p. 16; tr. it., *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, p. 35.

24. *Ibidem*.

25. *Ivi*, p. 19; tr. it., vol. I, p. 41.

salvatore”<sup>26</sup>. La decadenza morale dell’anima in Platone è parallela a quella del corpo sociale. La morale platonica viene riassunta da Popper nei seguenti termini: “C’è inherente al mondo un ‘naturale’ ordine di giustizia, cioè l’ordine primo od originario nel quale la natura fu creata. Così il passato è buono e qualsiasi sviluppo che porti a nuove norme è cattivo”<sup>27</sup>.

La storia come decadenza è alimentata dalla profezia del ritorno all’Età dell’Oro e ha i suoi esponenti non soltanto in Eraclito e in Platone, ma anche in Rousseau e in Spengler. Non solo in questi storici, ma in tutti gli altri si nasconde, a giudizio di Popper, la paura del cambiamento, a cui cercano di sfuggire o bloccando il cambiamento (Platone) o esasperandolo (Eraclito) e, per consolarsi della perdita di un mondo stabile, combinano la loro insistenza al mutamento con la convinzione che “il cambiamento è governato da una legge immutabile”<sup>28</sup>.

In tal modo si rende fatale il cambiamento e lo si “doma” attraverso una legge inesorabile che lo regola a tal punto da non renderlo non più imprevedibile e aperto al *novum*, fino a negarlo in quanto tale. Si rivela qui la vera povertà dello storicismo e del riduzionismo, che è soprattutto “una povertà d’immaginazione”. Lo storicista per Popper manca di fantasia, perché “non è capace d’immaginare un cambiamento nelle condizioni del cambiamento”<sup>29</sup>.

All’altro polo della valutazione del corso storico troviamo la credenza in una legge del progresso storico. I sistemi di condotta adottati nel tempo antico vengono in questo contesto sostituiti da quelli o del presente (positivismo o modernismo morale) o del futuro (futurismo morale).

Il positivismo morale e giuridico è la dottrina secondo cui “ciò che è bene, dal momento che non ci sono altri standard all’infuori di quelli esistenti; è la dottrina che *la forza è diritto*”<sup>30</sup>. Questa teoria scaturisce dalla teoria dell’identità di Ideale=Reale. Combinando, infatti, l’equazione Ideale=Reale con l’altra Idea=Ragione, Hegel perviene all’equazione Reale=Ragione. Partendo da questa equazione Hegel identifica lo sviluppo della realtà con la logica e sostiene che tutto ciò che è razionale deve essere reale e tutto ciò che è reale deve essere razionale. Poiché il reale è il risultato dialettico e la sintesi di tutti gli sviluppi passati, lo stadio ultimo di ogni sviluppo dev’essere razionale, ovvero buono e vero. Ne consegue che non ci può essere nell’esistenza attuale un sistema di condotta migliore di quello rappresentato dall’ultimo sviluppo

26. Ivi, p. 40; tr. it., vol. I, p. 69.

27. Ivi, p. 235; tr. it., vol. I, p. 324.

28. Ivi, p. 14; tr. it., vol. I, p. 33.

29. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, p. 130; tr. it., p. 117.

30. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, p. 41; tr. it., vol. II, p. 58.

della Ragione. Dal momento che tutto ciò che ora è reale o effettuale esiste per necessità, esso dev'essere anche razionale e buono.

Il futurismo morale è un'altra forma di positivismo morale: cambia solo la temporalità. La forza è sempre il diritto, con la variante che è la forza futura il diritto. Per il futurismo morale “ciò che è moralmente buono è ciò che è moralmente progressivo, cioè in anticipo sul suo tempo, in quanto si conforma a sistemi di condotta che saranno adottati in futuro”<sup>31</sup>. La differenza tra il “presente” e il “futuro” non è una differenza qualitativa, ma solo cronologica.

La struttura teorica del conservatorismo, del modernismo e del futurismo morali è identica. “Se il futurista morale – annota Popper – critica la viltà del conservatore morale che si schiera con i potenti del giorno, il conservatore morale può a sua volta ritorcere l'accusa: può dire che il futurista morale è un codardo perché si schiera con i potenti che verranno, coi padroni di domani”<sup>32</sup>.

La forza, invece, per Popper, può costituire un fatto, mai un diritto; il successo altrettanto può essere una conseguenza di certe azioni, non una norma morale e giuridica. Se ci fosse equivalenza di diritto e forza – sviluppiamo il pensiero popperiano liberamente – la violazione del diritto sarebbe sempre giustificata, perché prodotta da una forza maggiore, che in quanto tale, cioè maggiore della precedente, diventerebbe diritto. Anche se tutti rubano e usano violenza, non per questo rubare e uccidere diventa lecito e giusto.

Anche l'imperativo tecnologico, che afferma che “tutto ciò che è tecnicamente possibile è anche moralmente lecito”, è una forma di riduzionismo etico. L'agire tecnico ha come fine il *bonum operis*, la perfezione dell'opera; l'agire etico ha come fine il *bonum operantis*, il bene dell'uomo, di chi opera. Non c'è equivalenza tra i due fini. Un'opera tecnicamente perfetta come la bomba atomica è eticamente riprovevole. Eticamente non si dovrebbero costruire le armi nucleari.

Al futurismo morale Popper ascrive il marxismo e lo storicismo teistico o teologico e tutte quelle forme morali eteronime e opportunistiche, che vanno dalla morale fondata sulla convinzione che per necessità storica “la bontà deve ‘alla fine’ trionfare sulla malvagità”<sup>33</sup> all'etica che assume come unica sanzione del comportamento umano i premi e i castighi della vita futura.

Va precisato che la critica di Popper allo storicismo teistico non è una critica alla religione *tout court*, ma a certe forme autoritarie della religione, non rispettose dell'autonomia morale e della libertà della coscienza umana. L'autonomia dell'etica, propugnata da Popper e fondata sulla distinzione di natura e convenzione, di fatti e norme, “è indipendente dal problema della religione, ma

31. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, p. 54; tr. it., p. 59.

32. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, pp. 206-207; tr. it., vol. II, pp. 268-269.

33. Ivi, vol. II, p. 207; tr. it., vol. II, p. 270.

compatibile con (o forse anche necessaria per) ogni religione che rispetti la coscienza individuale”<sup>34</sup>.

Il Dio cristiano non s’identifica panteisticamente con il mondo e con la storia. Egli è, diciamo con Pascal, un *Deus absconditus*, che ha creato l’uomo libero ed ha un rapporto metessico-creazionistico col mondo. Anche il piano della Provvidenza, che è imperscrutabile e non è una camicia di Nesso preposta alle vicende umane, non determina teleologicamente la storia e va inquadrato all’interno dell’opera di Dio che è *creatore e non costruttore*.

A proposito di Marx, Popper distingue il sincero impulso morale, le tendenze attivistiche di aiutare gli oppressi, la carica morale che sottende la sua opera dallo storicismo del suo sistema. Il socialismo scientifico è la smentita e la negazione dell’etica e della condanna morale del capitalismo. Il comunismo è teorizzato da Marx come una necessità storica, “la struttura necessaria e il principio propulsore del pensiero futuro”, “il momento *reale* e necessario per il prossimo svolgimento storico, dell’emancipazione e della riconquista dell’uomo”<sup>35</sup>.

L’interrogativo morale, che riguarda Marx e tutto l’etica storistica, è quello che Popper formula nelle seguenti domande: “Perché agisci in questo modo? Perché cerchi di aiutare gli oppressi?”. La risposta “immaginaria” di Marx viene data non attingendo a ragioni morali, ma attraverso “una decisione *scientifica*”, fondata sulla predizione scientifica del futuro. Il principio della morale marxiana viene così espresso da Popper: “Adotta il sistema morale del futuro! oppure: Adotta il sistema morale professato da coloro le cui azioni sono le più utili a realizzare il futuro”<sup>36</sup>. Per Popper, in Marx la profezia storica si combina con un appello implicito alla seguente legge morale: “Aiuta a provocare l’inevitabile! (*Help to bring about the inevitable!*)”<sup>37</sup>.

“Chi sostiene che tutto avviene per necessità non ha nulla da rimproverare a chi lo nega; deve infatti ammettere che anche questa asserzione avviene per necessità”, ha affermato Epicuro (*aforisma 40*).

Ammesso (e non concesso) che si possa prevedere scientificamente la storia futura, che cosa il futurismo morale lascia in ombra e ritiene scontato? A mio avviso, il futurismo morale e tutta l’etica storistica non distinguono la giustificazione di una *teoria* dalla giustificazione della *scelta* di quella teoria. L’identificazione delle due giustificazioni porta il futurismo morale a presupporre, dandole per scontate e quindi senza giustificarle, la scelta e la

34. Ivi, vol I, p. 66; tr. it., vol I, p. 103.

35. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 126.

36. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, p. 205; tr. it., vol. II, p. 267.

37. K. R. Popper, *Intellectual Autobiography*, vol. I, p. 26; tr. it., *La ricerca non ha fine*, p. 37. Per gli ulteriori approfondimenti del pensiero popperiano rimando alla mia monografia: *Ragione e morale in Karl R. Popper*.

desiderabilità del comunismo. Anche se si dimostrasse che l'avvento del comunismo è ineluttabile, questo non costituirebbe ancora un motivo sufficiente per cui l'uomo dovrebbe sia auspicare l'avvento del comunismo sia considerarlo un bene fino a sentire il dovere di accelerare con la lotta il suo avvento.

Non solo il bene non s'identifica con ciò che è necessario, ma il conoscere un oggetto si distingue dal riconoscere il suo valore, essendovi nell'uomo, come aveva intuito Antonio Rosmini, “*un conoscer libero*” e “*un conoscer necessario*”, “la facoltà di *appetire* e di fruire e la facoltà di *conoscere*”<sup>38</sup>.

L'ovidiano “*video meliora proboque, deteriora sequor*” (*Metamorfosi*, VII, 20) afferma efficacemente la suddetta distinzione ed è la confutazione di ogni forma di riduzionismo etico.

### *3. La ragionevolezza dell'etica*

Indubbiamente la conoscenza è condizione necessaria per fare il bene, ma non è condizione sufficiente. Anche Aristotele nei suoi *Problemata* si chiedeva: “Perché l'uomo è l'essere che più di tutti pensa una cosa e ne fa un'altra?” (956 b 33).

La ragione umana deve tener conto anche della volontà, della sfera affettiva, emotiva dell'uomo. Se avessero ragione l'intellettualismo e il riduzionismo etico, perché l'aumento esponenziale della conoscenza non ha prodotto un aumento della saggezza, necessaria per il suo controllo e per il suo corretto uso? Perché la crescita della conoscenza non ha prodotto contestualmente anche la capacità di saper usare la conoscenza per il bene comune, mettendo a repentina il futuro e la sopravvivenza dell'uomo? Questo vuol dire che non basta la conoscenza scientifica a renderci più saggi, ma occorrono dei valori comuni, lo sviluppo delle virtù, della razionalità pratica, che fanno parte del costume educativo, della filosofia pratica, delle scienze umane e sociali, dell'eticità di una civiltà e delle grandi religioni.

La scienza ha depotenziato il senso comune (*gemeine Verstand*) o buon senso (*gesunde Verstand*), che è, per dirla con Kant, “la facoltà della conoscenza e dell'uso delle regole in concreto”<sup>39</sup>, non in *abstracto* come l'intelletto speculativo.

Per Kant non è la scienza, ma “la ragione umana comune” con la “sua beata semplicità” che può rendere l'uomo saggio:

38. A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, p. 38.

39. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, p. 182.

non c'è bisogno né di scienza né di filosofia per sapere ciò che si deve fare per essere onesti e buoni, e perfino saggi e virtuosi.[...] Ma qui non si può osservare senza ammirazione come nell'intelligenza comune degli uomini la facoltà pratica del giudizio stia indiscutibilmente al di sopra della facoltà teoretica.[...] Nel campo pratico la capacità di giudicare comincia a mostrarsi utile soltanto quando l'intelletto comune esclude dalle leggi pratiche tutti i movimenti sensibili,<sup>40</sup> [ovvero i suoi bisogni e le sue inclinazioni].

E la filosofia che spazio ha? Il suo ruolo consiste nel difendere la semplicità, l'innocenza dalle seduzioni delle inclinazioni per fare operare la ragione umana comune, che, pur sapendo cosa deve fare, può essere deviata dai moventi sensibili. Pregevole cosa è per Kant l'innocenza, ma il suo punto debole è che non sa difendersi e cede facilmente alla seduzione. La stessa saggezza – che consiste più nel fare e nel lasciar essere che nel sapere (*im Tun und Lassen als im Wissen*) – ha bisogno anche della scienza, “non per imparare da essa, ma per garantire alle sue prescrizioni efficacia e stabilità”<sup>41</sup>.

La legge morale, per Kant, è “per ogni essere ragionevole”<sup>42</sup>.

Perché la ragione diventi umana occorre che si esca dalla predominanza dell'epistemologia e si riconosca il primato della dimensione onto-assiologica della razionalità.

Il riconoscimento dell'appartenenza dell'esserci a una situazione pre-categoriale e pre-riflessiva, caratterizzata dall'affettività, dal prendersi cura (Heidegger), dal mondo della vita, inteso come “regno di evidenze originarie” in cui “viviamo intuitivamente, con le sue realtà così come si danno” (Husserl), e l'ontologia della ragione e della condizione umana, di cui la razionalità è un modo di essere, sono essenziali per costruire ed enucleare una razionalità umana, non riduttiva e semplificatrice, ma complessa e veritativa.

La ragionevolezza nasce al confluire della vita della ragione con le ragioni della vita, nell'incontro della ragione con l'husseriano “mondo della vita” (*Lebenswelt*).

Le tre celebri domande di Kant non sono separate. Il che cosa posso sapere non è disgiunto nella ragionevolezza da che cosa posso sperare e dal che cosa devo fare.

L'insidenza del volere, del sentire e dell'immaginare nel conoscere è alla base della ragionevolezza e della saggezza.

La ragionevolezza esprime la profonda sinergia e convergenza di tutte le dimensioni umane (cognitive, affettive, relazionali, immaginative) e porta con sé

40. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 25-26.

41. Ivi, p. 26.

42. Ivi, p. 5.

il timbro irripetibile della singolarità e complessità della persona storicamente incarnata.

La ragionevolezza è la razionalità teleologicamente umana, nel senso che rende la ragione ragione dell'uomo, per l'uomo e al servizio di tutto l'uomo<sup>43</sup>.

### *Riferimenti bibliografici*

- Bellino F., *Critica della ragione economica. La ragionevolezza dell'etica*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano 2021.
- *La persona e la sfida digitale*, in «Prospettiva persona», 2023/2, pp. 180-199.
  - *Il principio semplicità*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2018.
  - *Persona e ragionevolezza. Dopo Mounier*, Levante Editori, Bari 1997.
  - *Ragione e morale in Karl R. Popper. Nichilismo, relativismo e fallibilismo etico*, Edizione Levante, Bari 1982.
- Cicerone M.T., *De Officiis*, in *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino 1986.
- *De partitione oratoria*, in *Opere di retorica*, Scholè, Brescia 2019.
- Dufrenne M., *Pour l'homme*, Editions du Seuil, Paris 1968.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Penguin Books, London 1985.
- Kant I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari, 1972.
- *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980.
- Kundera M., *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1988.
- Kurzweil R., *La singolarità è più vicina. Quando l'umanità si unisce all'AI*, Apogeo, Milano 2024.
- *Come creare una mente. I segreti del pensiero umano*, Apogeo, Milano 2015.
- Levi P., *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1973.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi Torino 1970.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi (1881-1882)*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, t. II.
- Popper K.R., *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, London 1957; tr. it., *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1976.
- *The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, London 1966; tr. it., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1977.
  - *Intellectual Autobiography*, in *The Philosophy of Karl Popper*, a cura di P.A. Schillp, Open Court Publishing Co ,La Salle 1974.

---

43. Per l'approfondimento teoretico della ragionevolezza si veda F. Bellino, *Critica della ragione economica. La ragionevolezza dell'etica*, in particolare il cap. 6.

- Rosmini A., *Principi della scienza morale*, Bocca, Milano 1941.
- Schilpp, Open Court, La Salle (Illinois), 1974; tr. it., *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Armando, Roma 1976.
- Revelli M., *Umano Inumano Postumano*, Einaudi, Torino 2020.
- Sloterdijk P., *Che cosa è successo nel XX secolo?*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.
- Steiner G., *Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano*, Rizzoli, Milano 1972.
- Tolstoj L., *La confessione*, SugarCo, Milano 1979.
- Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.

# **Una nota sobre el reduccionismo en economía y sus raíces filosóficas**

**RICARDO F. CRESPO**

*IAE Business School (Universidad Austral, Argentina) y CONICET,*  
DOI: 10.57610/cs.v10i14.550

**Resumen:** En esta breve nota se trata de mostrar cómo en la raíz del proceso reduccionista de la economía a una técnica de maximización están las ideas modernas también reduccionistas de la razón práctica a razón instrumental. Se señala que la solución a este reduccionismo reside en la recuperación de la razón práctica.

**Palabras clave:** Reducción económica; Razón instrumental; Filosofía ética moderna

**Abstract:** This brief note seeks to show how at the root of the reductionist process of reducing economics to a technique of maximisation lie modern ideas that are also reductionist, namely the reduction of practical reason to instrumental reason. It points out that the solution to this reductionism lies in the recovery of practical reason.

**Keywords:** Economics reductionism; Instrumental Reason; Modern Ethical Philosophy.

Hace unos pocos años, el profesor Stefano Zamagni publicó en esta misma revista un artículo titulado *Per una scienza económica non riduzionista*<sup>1</sup>. En este trabajo, Zamagni comienza reseñando el proceso histórico por el que la economía deviene una ciencia autónoma. En sus orígenes, lo económico era un aspecto de la política, la condición de posibilidad del alcance de la felicidad de los ciudadanos. Aristóteles fue un filósofo con los pies en la tierra como cuenta Diógenes Laercio en su *Vida de los Filósofos*. Sabía que era necesario un mínimo de recursos materiales como condición de la vida buena. Con el paso del tiempo, en un recorrido que se produce entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, la economía se autonomiza y se concentra en investigar los medios más adecuados para alcanzar fines impuestos desde fuera, ya sea por el agente económico o por la política. De esta manera, lo económico pasa a desvincularse de la razón práctica y se convierte en materia de una disciplina gobernada por la razón técnica o instrumental. Cualquier fin pasa a ser admisible, porque no

---

1. «Cum-Scientia» III, 5, 2021, pp. 11-34.

es tarea de la economía cuestionarlos. Pero como señala Evandro Agazzi, “Una actividad técnica que ignore esta dimensión [práctica] y restrinja sus horizontes a la pura eficiencia, olvidando el horizonte del deber, se transformará automáticamente en una actividad infrahumana”<sup>2</sup>. En otra parte<sup>3</sup>, me he ocupado de la naturaleza del agente económico. Allí argumento en contra del carácter reductivo de esta noción de la economía estándar: el agente económico no es solo un “maximizador”. No podemos aislar la racionalidad instrumental de las demás motivaciones de las acciones sociales humanas consideradas por Weber: razones de valor-racional, afectivas y tradicionales.

Aunque surgen algunas nuevas corrientes que procuran reintroducir los fines en la economía, la tradición “avalorativa” es la predominante. Como también señala Zamagni<sup>4</sup>, esta tendencia reduccionista de la economía “estándar” es un obstáculo para la introducción de nuevos aportes e ideas, constituyendo una especie de “proteccionismo” de lo que pueden aportarle otras ciencias sociales<sup>5</sup>. John Davis<sup>6</sup> señala el peligro de la “domesticación” de nuevas corrientes como la economía comportamental, nuevos institucionalismos, economía de la felicidad, por parte del paradigma estándar. Yo mismo he escrito un libro analizando este proceso pormenorizadamente<sup>7</sup>. La economía neoclásica no sólo domestica otras corrientes incipientes, sino que ha intentado (en muchos casos muy exitosamente) domesticar a las otras ciencias sociales<sup>8</sup>. Es el programa de Gary Becker llamado imperialismo científico de la economía que ha llegado al derecho, la política, la educación, la familia e incluso a la religión<sup>9</sup>.

2. E. Agazzi, *Per una riconduzione della razionalità tecnologica entro l'ambito della razionalità pratica*, p. 36. Aclaro que todas las traducciones de citas en otros idiomas son mías.

3. R. F. Crespo, R. F., *The Nature of the Economy*, cap. 5.

4. S. Zamagni, *Per una scienza economica non riduzionista*, p. 14.

5. G. Chorafakis explica: “The neoclassical research program (NRP) in economics, namely the meta-theory that rests on the axiomatic assumptions of rational choice, individualistic utility or profit maximization and ex ante equilibration of aggregate demand and supply, has shown extraordinary resilience vis-à-vis epistemic anomalies identified in early days. These anomalies are either ignored or tackled with ad hoc extensions of its ‘protective belt’ of auxiliaries assumptions, leaving its ‘hard core’ intact, and effectively extending its life and safeguarding its dominant position in academia instead of enhancing its empirical content or its explanatory power” (*Emergence Versus Neoclassical Reductions in Economics*, p. 240).

6. J.B. Davis, *The Turn in Recent Economics and the Return of Orthodoxy*.

7. R.F. Crespo, *Economics and Other Disciplines. Assessing New Economic Currents*. También he tratado extensamente la cuestión del reduccionismo en economía en mi libro *The Nature and Method of Economic Sciences*.

8. Jack Hirshleifer describe este “ethos”: “There is only one social science. What gives economics its imperialist invasive power is that our analytical categories –scarcity, cost, preferences, opportunities, etc. –are truly universal in applicability. Thus economics really does constitute the universal grammar of social science” (*The Expanding Domain of Economics*, p. 53).

9. Cfr. mi artículo *Desde la economía como religión a la religión como economía*.

Se produce además la paradoja de que, dado que la razón técnica es determinista, la economía, que tanto alaba la libertad, se convierte en una ciencia también determinista, o a lo más, con un implícito concepto compatibilista de libertad. El compatibilismo es la corriente que considera que el libre arbitrio es compatible con el determinismo. En efecto, como señala el economista Stephen Pratten, los modelos de los economistas de la corriente principal son “esencialmente deterministas en el sentido específico de que niegan efectivamente la agencia humana y la capacidad de elección”<sup>10</sup>.

¿Cómo hemos podido llegar a estas concepciones reduccionistas en la economía (y en otras ciencias sociales)? Se suele afirmar que “las ideas mueven el mundo”, y esto es ciertamente verdadero. Nos encontramos en un ambiente cultural que es heredero de viejas ideas filosóficas gestadas principalmente en la modernidad. Tengo entre mis libros, varios de comienzos del siglo veinte que tratan de las causas de las crisis de las civilizaciones. Hay que tener en cuenta el impacto que en un ambiente optimista como el de la *belle époque*, del triunfo de la ciencia positivista y la técnica, tuvo la Primera Guerra Mundial. Durante los siglos XVIII y XIX, el racionalismo y el positivismo generaron una fe muy sólida en la razón. Para estas escuelas de pensamiento, la ciencia, liberada de la religión y de la metafísica, sería la impulsora futura de un continuo desarrollo social, moral, cultural y económico de la humanidad. De hecho, esos siglos fueron testigos tanto del avance de la técnica como de un gran progreso para la humanidad. A finales del siglo XIX, la gente se sentía optimista sobre el futuro. Pero este optimismo llegó a un final dramático. Lo expresa muy bien Mariano Fazio:

Es fácil darse cuenta de que la Primera Guerra Mundial produjo un auténtico *shock* cultural: en vez de paz, libertad, justicia y bienestar, la Modernidad desembocaba en un conflicto bélico de dimensiones nunca vistas en la historia. Lógicamente, el año 1919 marcará el ápice de una conciencia cada vez más aguda de la crisis de la cultura, que se venía incubando desde finales del siglo XIX. El historiador de las ideas, habituado a convivir con interpretaciones de los procesos culturales muy diversas, se sorprende al constatar que en torno al final de la Gran Guerra entre los intelectuales existe una casi unanimidad en el afirmar que hay crisis<sup>11</sup>.

Entre los libros sobre crisis de autores como Karl Jaspers, Karl Mannheim, Oswald Spengler, Romano Guardini, René Guénon y Pitirim Sorokin, tengo uno titulado *La crisis de la razón en el pensamiento contemporáneo*<sup>12</sup>. Lo menciono porque considero que apunta a la causa que está en la raíz de las crisis del

10. S. Pratten, *Causality, Agency and Change*, p. 24

11. M. Fazio, *Desafíos de la cultura contemporánea*, p. 31.

12. AA. VV., *La crise de la raison dans le pensée contemporaine*, 1960.

siglo XX. La gente pensó: “Si la razón nos ha llevado a esta situación, no podemos confiar en la razón”. El irracionalismo que surgió en el ámbito de la filosofía impregnó la cultura. La gente se cansó de razonamientos y argumentos. La racionalidad se volvió opresiva. El emotivismo ético se impuso. Sin embargo, esta reacción contra la razón se rebeló contra un uso específico de ésta que surgió de su concepto iluminista. La filosofía moderna redujo los roles de la razón en el ámbito de la acción humana a uno solo: una razón técnica, instrumental y calculadora, que no salva a la humanidad de las crisis.

Benedicto XVI, en su discurso en la Universidad de Ratisbona del 12 de Septiembre de 2006 se refiere a “la autolimitación moderna de la razón”. Prosigue:

Este intento de crítica de la razón moderna desde su interior, expuesto sólo a grandes rasgos, no comporta de manera alguna la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna. Se debe reconocer sin reservas lo que tiene de positivo el desarrollo moderno del espíritu: todos nos sentimos agradecidos por las maravillosas posibilidades que ha abierto al hombre y por los progresos que se han logrado en la humanidad. [...] La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos.<sup>13</sup>

Hoy día, los peligros que están en el candelero se relacionan con el desarrollo de la inteligencia artificial. Es cada vez más extensa la literatura advirtiendo acerca del peligro del dominio de la sociedad y de las personas mediante los algoritmos que usando un gran número de datos (big data) predicen nuestros deseos y comportamientos y tienden a dirigir nuestras vidas: eligen qué música escuchamos, qué noticias leemos, a qué información accedemos, qué consumimos en nuestras redes sociales y qué películas vemos.

En la esfera de la economía, Soshana Zuboff ha alertado acerca del avance del “capitalismo de la vigilancia”<sup>14</sup>. Con esta expresión se refiere al modelo de negocio de las grandes corporaciones que valiéndose de estos análisis predicen el comportamiento de los agentes económicos y de este modo ofrecen los productos que ellos necesitan o atraen y llevan a comprar a veces compulsivamente. Para el marketing son bien conocidas las estrategias que valiéndose de los conocimientos de la psicología humana inducen determinadas conductas. El nuevo panóptico del

13. Benedicto XVI, *Fé, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*.

14. S. Zuboff, *Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization*; Id., *The Age of Surveillance Capitalism*.

procesamiento de datos se trata de un perfeccionamiento al máximo de la racionalidad instrumental, en sí misma supuestamente neutra, que puesta al servicio de las corporaciones brinda una prestación positiva, pero al mismo tiempo condiciona nuestras decisiones, casi diríamos que las delega en el instrumento técnico.

Según Zuboff el capitalismo de la vigilancia da origen a un nuevo orden económico de ocultas prácticas comerciales de extracción, predicción y ventas, cuya materia prima es la experiencia humana<sup>15</sup>. Es un capitalismo en el que el conocimiento y la libertad sólo está en las grandes Tech companies, es asimétrico, no es recíproco. La situación es inédita y los resultados, argumenta Zuboff, son bien graves en términos de generación de un nuevo orden social menos libre, que afecta a la misma democracia. Por lo que toca a lo económico se trata, como se dice más arriba, de una exacerbación de la racionalidad instrumental puesta al servicio de la maximización del beneficio.<sup>16</sup>

La solución está en volver a abrir la razón. Los filósofos clásicos compartían una visión más amplia de esta que los filósofos modernos. Aristóteles distinguió tres usos de la razón: teórico, práctico y técnico.

1. Para él, primero, la razón “teórica” hace posible el conocimiento de las esencias y las causas que están detrás de lo que puede observarse empíricamente. La razón teórica incluye, la inducción (*epagoge*) que es el conocimiento abstracto, la intuición (*noús*) que es una comprensión directa de los principios más generales de las ciencias, y las deducciones o argumentos científicos. Cuando Aristóteles comienza la *Metafísica* diciendo que todos los hombres desean por naturaleza el saber (I, 1, 980a 21), usa el término *eidénai*, el mismo que usa para referirse al conocimiento de los principios (*Ética Nicomaquea* VI, 7 1141a 17). Ese verbo proviene de *horáo*, ver. El golpe mortal a la razón teórica fue ejecutado por Kant. Para él, la intuición no captura la naturaleza de las cosas; la razón no tiene un papel intuitivo sino “constructivista”. Esto implica un terreno débil para el conocimiento y la ciencia, ya que en última instancia se basa en la razón que la construye, no en la realidad.
2. En segundo lugar, la razón práctica se centra en la elección de los fines de las acciones humanas. Es la fuente de la moralidad y el camino del conocimiento del bien y del mal moral.
3. Finalmente, la razón poiética o técnica busca la mejor manera de asignar medios para lograr los fines. Permite la experimentación y el cálculo. Los

15. S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, Definition, 1.

16. En mi artículo *Moderating the Effects of “Surveillance Capitalism*, propongo la respuesta que daría Aristóteles a esta visión con sus nociones de *oikonomike* y *chrematistike*.

filósofos modernos redujeron la razón práctica a la técnica. Para ellos, la razón es sólo una razón instrumental que depende y obedece a tendencias motivacionales. En consecuencia, si un fin deseado por un individuo es técnicamente posible, resulta moralmente obligatorio llevarlo a cabo.

Aquí interesa especialmente mostrar cómo la razón poiética o técnica “fagocitó” a la razón práctica, de modo que lo técnico se independiza de la moral. Presentaré sintéticamente la visión de David Hume sobre la razón práctica y su reducción a racionalidad instrumental. En unas pocas páginas, esta presentación no puede ser más que general, considerando las interpretaciones más convencionales de Hume y dejando de lado muchos matices y discusiones que rodean estos temas difíciles.<sup>17</sup>

Hume se basó en varias fuentes. Thomas Hobbes creía que la voluntad sigue a la pasión, que, a su vez, sigue a la imaginación. El papel de la razón es discursivo, casi mecánico. Afirma: “En resumen, en cualquier caso en que hay lugar para la suma y la resta, también hay lugar para la razón; y donde estos no tienen lugar, la razón no tiene nada que hacer”<sup>18</sup>. Para Hobbes, la razón no es innata, sino el resultado de la experiencia y el trabajo.

Francis Hutcheson ha influido más directamente en Hume en su crítica del papel de la razón en relación con los fines humanos. Como Stephen Darwall (1997: 73) afirma: “Las líneas principales de su explicación [de Hume], así como detalles importantes de ésta, derivan directamente de Hutcheson”<sup>19</sup>. Para Hutcheson (1694-1746), “la razón es la sagacidad en el juicio sobre un fin”<sup>20</sup>. Sin embargo, la razón no actúa sin un impulso previo.

Hutcheson no se opone a la razón práctica clásica, sino a la versión utilitarista sostenida por autores como Bernard de Mandeville. Para Hutcheson, la estética y la moral dependen principalmente de los sentidos, no de una razón calculadora y utilitaria. Sin embargo, como señala Darwall<sup>21</sup>, Hutcheson no consideró que la reducción del papel de la razón respecto a los fines fuera completa (véase también Turco<sup>22</sup>).

Para Adam Smith, la razón interviene en la inducción de reglas morales, pero el contenido del bien o del mal es conocido por un sentimiento moral. En *La teoría de los sentimientos morales* escribe:

---

17. Extraigo algunos textos sobre este tema de mi trabajo *The Concept of Practical Reason and its impact on Management*.

18. T. Hobbes, *Leviathan*, I, 5, 2.

19. S. Darwall, *Hutcheson on Practical Reason*,

20. F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, cfr. II, III, XV.

21. S. Darwall, *cit.*

22. L. Turco, *Moral Sense and the Foundations of Morals*.

Es completamente absurdo e ininteligible suponer que nuestras primeras o más básicas percepciones de lo correcto y lo incorrecto pueden derivarse de la razón, incluso en los casos particulares en base a los cuales formamos reglas morales generales. Estas primeras percepciones no pueden ser objeto de la razón sino del sentido y sentimiento inmediatos. Formamos las reglas generales de la moral al encontrar en una gran variedad de casos que un tenor de conducta agrada constantemente de cierta manera y que otro desagrada constantemente. Pero la razón no puede hacer que ningún objeto en particular sea agradable o desgradable para la mente por sí mismo. La razón puede mostrar que este objeto es un medio para obtener algo que sea naturalmente agradable o desgradable, y de esta forma la razón puede hacerlo agradable o desgradable por el bien de otra cosa<sup>23</sup>.

Este párrafo muestra claramente la reducción del papel de la razón a un fin instrumental. Smith era un amigo cercano de Hume; pasemos a él ahora.

La conocida declaración de Hume dice: “La razón es y solo debe ser esclava de las pasiones y nunca puede pretender ninguna otra misión que no sea servirlas y obedecerlas”<sup>24</sup>: la pasión determina los fines y el papel de la razón es buscar los medios para alcanzarlos. Para Hume, la razón es solo instrumental: asigna medios basándose en objetivos determinados por los deseos; depende y obedece estas tendencias motivacionales. La razón práctica ha sido reemplazada por los deseos. Hume no considera una deliberación racional sobre los fines y considera que la deliberación sobre los medios no está relacionada con ninguna consideración racional de los fines. Afirma: “No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a un rasguño de mi dedo”<sup>25</sup>. En otras palabras, el único papel de la razón en el comportamiento humano es instrumental, pero este papel de la razón no puede ser normativo porque la razón solo apunta a la verdad, es solo teórica, mientras que los deseos no son racionales o irracionales. Dado que los deseos son las únicas fuerzas normativas de las acciones, las acciones no son racionales o irracionales, sino loables o no, o simplemente “no racionales”. En opinión de Hume, como señala Hampton, “la razón es una facultad puramente informativa”<sup>26</sup>. Esta concepción humeana de la razón práctica reducida a la razón instrumental ha sido foco de varias críticas. Millgram, por ejemplo, afirma: “Una objeción estándar al instrumentalismo es que hace que los fines últimos se vuelvan arbitrarios: tus fines últimos son las cosas que

23. A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, (VII, III, II).

24. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 415 - II, iii, 3.

25. *Ibi*, p. 416.

26. J. Hampton, *Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?*, p. 65.

simplemente deseas; están más allá del alcance de la deliberación y el control racional. Pero sabemos por experiencia que no es así como son nuestras vidas”<sup>27</sup>.

De hecho, muchos autores sostienen que hay razones categóricas, no hipotéticas, por las que se debe ejercer una acción independiente de los deseos. Los aristotélicos creen que se pueden descubrir estas razones y, en consecuencia, se puede decir que una elección es racional cuando la opción elegida es buena. La naturaleza humana determina lo que es bueno en relación con las características esenciales de los seres humanos, y la razón práctica determina lo que es bueno en relación con las especificaciones de estas características y rasgos contingentes. Para Aristóteles, el deseo es necesario para desencadenar una acción; sin embargo, los deseos pueden diferir de los fines definidos por la naturaleza humana y la razón práctica: las razones pueden ser diferentes de los deseos.

Otra crítica de la concepción instrumentalista de la razón práctica es que supone que todos los fines son commensurables, lo cual es muy discutible. Christine Korsgaard, por ejemplo, afirma: “la limitación de la razón práctica a un rol instrumental no solo impide que la razón determine fines; incluso evita que la razón los clasifique”<sup>28</sup>. La commensurabilidad de los fines significa que pueden medirse por la misma unidad cuantitativa: esto no es posible de forma directa. Podemos compararlos cualitativamente. Entonces, indirectamente, es posible hacer que los fines sean commensurables, pero esto implica un ejercicio previo de razón práctica clásica que implica evaluar la relevancia comparativa de los diferentes fines y, solo entonces, asignarles pesos cuantitativos. Sin embargo, como señala Martha Nussbaum, el carácter internalizado y la pluralidad de fines y la ausencia de medidas cuantitativas hacen que este proceso sea débil en precisión<sup>29</sup>.

Millgram señala que “solo cuando se complementa con la especificación racional de los fines es viable el razonamiento instrumental”<sup>30</sup>. Esta es una tarea de la razón práctica clásica. Los fines se generan en el mismo proceso de acción. Es decir, este proceso es dinámico. David Wiggins proporciona una descripción de este proceso:

En el caso no técnico, característicamente tendré una descripción extremadamente vaga de algo que quiero: una vida buena, una profesión satisfactoria y unas vacaciones interesantes, una velada divertida, y el problema no es ver qué será causalmente eficaz para lograr esto, sino ver lo que realmente califica como una especificación adecuada y prácticamente realizable de lo que satisfaría este deseo. La deliberación sigue siendo una *zētēsis*, una búsqueda, pero no es principalmente una búsqueda

27. E. Millgram, *Practical Reasoning: The Current State of Play*, p. 9.

28. C. Korsgaard, *Skepticism about Practical Reason*, p. 104.

29. M. Nussbaum, *The Protagoras: A Science of Practical Reasoning*, p. 173.

30. E. Millgram *Practical Reasoning: The Current State of Play*, p. 11.

de medios. Es una búsqueda de la mejor especificación. Hasta que la especificación no esté disponible, no hay espacio para los medios. Cuando se alcanza esta especificación, puede comenzar la deliberación acerca de los medios, pero las dificultades que surgen en esta deliberación pueden volverme un número finito de veces al problema de una especificación del fin mejor o más practicable, y todo el interés y la dificultad del asunto radica en la búsqueda de especificaciones adecuadas<sup>31</sup>.

Por lo tanto, los medios y los fines interactúan y se determinan mutuamente. La idea de los fines como dados implica una visión truncada de la acción que no puede ser humana. Es una ficción. “Actuar sobre la base de juicios tan radicalmente truncados sería una locura”<sup>32</sup>, afirma Elizabeth Anderson. En el caso de un conflicto de fines, también es necesaria la razón práctica clásica.

La crítica a la versión humeana de la razón práctica no elimina la razonabilidad instrumental y su normatividad. Solo muestra que la razón práctica no puede reducirse a la razonabilidad instrumental, y que el razonamiento sobre los fines, la razón práctica clásica, no solo es posible sino también un complemento necesario de la razonabilidad instrumental.

Esta reducción de la razonabilidad de la acción humana a un papel instrumental para alcanzar fines determinados no razonablemente se adapta perfectamente a la ciencia económica. El proceso de adopción de este esquema fue gradual, pero se completó rápidamente<sup>33</sup>.

El primer economista en sostener claramente la necesidad de separación entre la economía y los fines fue Nassau William Senior, primer profesor de Economía Política de Oxford, desde 1825. Senior pronuncia en 1860 su conferencia presidencial de la Sección F (“Ciencia Económica y Estadística”) de la *British Association for the Advancement of Science*. Como explica Terence W. Hutchison, “la Sección F tenía que confirmar su respetabilidad científica, y sus merecimientos para formar parte de las materias establecidas como ciencias naturales” (1962, p. 9)<sup>34</sup>. Hutchison dice que Senior “brindó una breve reformulación de su visión ultra estrecha de la “Ciencia Económica” y de las funciones del economista, según las cuales su materia quedaba confinada dentro de los límites de la ciencia estrictamente “positiva”, con un objeto de estudio económico estrecho [la riqueza]” (1962, p. 13). Es decir, presionada por la ciencia natural, y siguiendo la tendencia de la reducción de la razón práctica a razón técnica, la economía no es más ciencia práctica y, de este modo, se desvincula

31. D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, p. 225.

32. E. Anderson, *Dewey's Moral Philosophy*, p. 8.

33. Se puede consultar este proceso completo en mi trabajo, “Filosofía de la economía”, en *Diccionario Interdisciplinario Austral*.

34. T. W. Hutchison “Introduction,” en R. L. Smyth (ed.) *Essays in Economic Method*, p. 9.

de la política y deja de lado características humanas esenciales presentes en el campo económico. Esta escisión de ambas disciplinas y la pérdida del carácter práctico de la economía se consolida en las obras de John Stuart Mill y John E. Cairnes. La economía política, para Cairnes, solo es explicativa o expositiva de las leyes de los fenómenos relacionados con la riqueza; y es neutra respecto a los sistemas políticos y sus fines: aporta solo herramientas para valorar dichos sistemas y fines desde un punto de vista limitado<sup>35</sup>.

Con Cairnes, estamos en los albores de la revolución marginalista en economía y de la teoría económica neoclásica. Al llegar esta última, ya se ha configurado un tipo de razonamiento económico que corresponde a este modelo: se ha instalado una economía cuya única racionalidad es la instrumental maximizadora. En 1875, el hoy casi olvidado economista H.D. MacLeod, sugirió bautizar la economía con el nombre de *economics*<sup>36</sup>. Aún John Neville Keynes, el padre de John Maynard, conserva el nombre de “Political Economy” en su libro sobre su método y alcance, en el que trata de conjugar ambas concepciones. Los economistas neoclásicos Stanley W. Jevons y Alfred Marshall consolidan el uso de “economics”. Los principales motivos de este cambio fueron imitar los métodos exactos y precisos de la Física (*Physics*) y dejar clara la neutralidad valorativa de la ciencia económica. *Economics*, este nuevo nombre la de la ciencia económica, es un término que queda ligado al nacimiento de la teoría neoclásica. Así llegamos a una ciencia económica emancipada de la razón práctica que mira como ideal de método y exactitud a las ciencias naturales y que se ocupa solo de la asignación de medios a fines dados, como señala Lionel Robbins<sup>37</sup>. Su tratado sobre *La naturaleza y significación de la ciencia económica* (1932-1935) marcó el rumbo y los conceptos fundamentales de la economía de allí en adelante. Robbins afirmó en su ensayo: “La economía no se ocupa en absoluto de ningún fin en sí mismo. Se ocupa de los fines en la medida en que afectan la disposición de los medios. Considera los fines como dados en escalas de valoración relativa (...).” (1984: 30). Es decir, la economía considera los fines en la medida en que son la meta de la asignación de medios, lo cual constituye la tarea propia de la economía. Para Robbins, los fines pueden expresarse en términos de utilidad, una unidad de medida común a la que pueden convertirse.

En mi libro sobre la naturaleza y método de las ciencias económicas (2020b) he dedicado un capítulo (7) a proponer que una parte de la teoría económica debe concentrarse en la investigación de los fines que de hecho hay

35. Cf. J. E. Cairnes, *Le caractère et méthode logique de l'économie politique*, pp. 29 y 31-32.

36. Cf. R. D. Collison Black, *The Present Position and Prospects of Political Economy*, p. 56.

37. L.C. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, p. 16; Id. *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, p. 39.

en las decisiones y acciones económicas, como en cualquier decisión y acción humana. No hay decisión ni acción sin fin. El conocimiento de éste es relevante para la misma teoría si pretendemos que explique adecuadamente los hechos económicos. Además, en el capítulo 8 del mismo libro he recogido las diversas argumentaciones acerca de la presencia de los valores en las ciencias, particularmente en las ciencias sociales. No es posible una ciencia sin valores. Por eso, es relevante decidirlos racionalmente, no de modo arbitrario. Esta es la tarea de la razón práctica. Quisiera finalmente destacar que Amartya Sen ha dado amplia cabida a este uso de la razón en su “enfoque capacidades”<sup>38</sup>. También la corriente de la “economía civil” liderada por economistas italianos como Luigino Bruni y Stefano Zamagni<sup>39</sup>.

### *Conclusión*

Como he desarrollado brevemente poniendo los ejemplos de Hobbes, Hutcheson, Smith y Hume, el pensamiento moderno ha tendido a reducir la razón a un papel instrumental. Este punto de vista no solo ha influido en la economía, sino en todas las ciencias sociales. Se le agrega el establecimiento del llamado “value free ideal” como requisito de una verdadera ciencia. También ha moldeado la opinión común de las personas cultas. Albert Einstein, por ejemplo, señaló, en frase que evoca claramente a Hume:

Sé que es una tarea desesperada debatir sobre valores fundamentales. Por ejemplo, si alguien aprueba, como objetivo, la extirpación de la raza humana de la tierra, uno no puede refutar ese punto de vista por razones racionales. Pero si hay acuerdo sobre ciertas metas y valores, se puede discutir racionalmente sobre los medios por los cuales se pueden alcanzar estos objetivos<sup>40</sup>.

Es decir, los fines no se pueden establecer racionalmente. La razón debe ocuparse sólo de buscar los medios para lograr los fines determinados por otras potencias. Sin embargo, ¿esto tiene sentido? ¿Somos incapaces de capturar racionalmente el contenido de algunos fines o valores? Algunos pueden decir: “Sí, nos damos cuenta de que al menos algunos valores básicos (respeto por la vida, amabilidad, justicia, etc.) son actitudes o características humanas naturales sobre

38. Cfr. mi introducción a este enfoque en mi libro *Economics and Other Disciplines*, capítulo 8.

39. Cfr., por ejemplo, Luigino Bruni y Stefano Zamagni, *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública*. Y mi análisis de esta escuela de pensamiento económico en mi libro *Economics and Other Disciplines*, capítulo 9.

40. A. Einstein, *Ideas and Opinions*, p. 31.

las que podemos discutir racionalmente". Otros pueden afirmar: "Sinceramente, no consideramos la existencia de esos valores como valores éticos esenciales". Sin embargo, dudo firmemente de la sinceridad o cordura de las personas que afirman esta última frase. ¿Quién permanece indiferente frente a matar inocentes, al acoso o la trata de personas? ¿Quién está de acuerdo con la tortura? ¿A quién le gusta lastimar a los animales? ¿Quién piensa, como Hume, que "no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a un rasguño de mi dedo" o, como Einstein, que no podemos argumentar racionalmente en contra de la extirpación de la raza humana? ¿Quién consideraría que la condena de estos comportamientos es sólo una cuestión de sentimiento, de acuerdo social o de convención? El sentimiento o las convenciones no son suficientes para defender los valores básicos. Necesitamos argumentos racionales. El reduccionismo al que nos lleva la Modernidad sólo se puede superar recuperando la razón práctica. Lo necesita la economía y lo necesitan todas las ciencias sociales.

### *Riferimenti Bibliografici*

- Aa. Vv, *La crise de la raison dans le pensée contemporaine*, «Recherches de Philosophie» V, Desclée de Brouwer, Bruges 1960.
- Agazzi, E., *Per una riconduzione della razionalità tecnologica entro l'ambito della razionalità pratica*, in Galvan S. (a cura di), *Forme di Razionalità Pratica*, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 17–39.
- Anderson, E., *Dewey's Moral Philosophy*; in E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, on line, <http://plato.Stanford.edu/entries/dewey-moral/>. Accessed 23 March 2007.
- Benedicto XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html).
- Bruni, L., Zamagni S., *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública*, Prometeo Libros y Bononiae libris, Buenos Aires 2007.
- Cairnes, J. E., *Le caractère et méthode logique de l'économie politique*; Giard et Briere, Paris [1875]; (*The Character and Logical Method of Political Economy*, 1912).
- Chorafakis, G., *Emergence Versus Neoclassical Reductions in Economics*, «Journal of Economic Methodology» 27/3, 2020; pp. 240–262.
- Collison Black, R. D., *The Present Position and Prospects of Political Economy*, en A. W. Coats (ed.), *Methodological Controversy in Economics*, JAI Press, Greenwich y Londres 1983, pp. 55–70.

- Crespo, R. F., *Desde la economía como religión a la religión como economía*, «Revista Empresa y Humanismo», I, 2/00, 2000; pp. 371-88.
- *Economics and Other Disciplines. Assessing New Economic Currents*, Londres, Routledge, 2017.
- *Filosofía de la Economía*; en *Diccionario Interdisciplinario Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=[http://dia.ustral.edu.ar/Filosofia\\_de\\_la\\_economia](http://dia.ustral.edu.ar/Filosofia_de_la_economia), 2018.
- *The Concept of Practical Reason and its impact on Management*, en Barry Schwartz, Caleb Bernacchio, César González Cantón, and Angus Robson (eds.), *Handbook of Practical Wisdom in Business and Management*, Cham, Springer, 2020.
- *The Nature and Method of Economic Sciences. Evidence, Causality, and Ends*, Londres, Routledge, 2020.
- *The Nature of the Economy. Aristotelian Essays on the Philosophy and Epistemology of Economics*, Cham, Palgrave-Mac Millan, 2022.
- *Moderating the Effects of “Surveillance Capitalism”: An Aristotelian Perspective*, en «*AI and Ethics*» 5, 2025; pp. 305–312.
- Darwall, S., *Hutcheson on Practical Reason*, en «*Hume Studies*», 23(1), 1997, pp. 73-89.
- Davis, J. B., *The Turn in Recent Economics and the Return of Orthodoxy*, «*Cambridge Journal of Economics*», 32, 2008; pp. 349–366.
- Einstein, A., *Ideas and Opinions*. Based on *Mein Weltbild*, edited by Carl Seelig, and other sources. New translations and revisions by Sonja Bargmann, New York, Crown Publishers, Inc., 1954.
- Fazio, M., *Desafíos de la cultura contemporánea*, Rosario, Ediciones Logos, 2010.
- Hampton, J., *Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?* «*Hume Studies*», 21(1), 1995, pp. 57-74.
- Hirshleifer, J., *The Expanding Domain of Economics*, «*American Economic Review*», 75/6, 1985, pp. 53-68.
- Hobbes, T., *Leviathan* [1651], in Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, ed. by N. Malcolm, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- Hutcheson, F., *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* [1726], in *Two Treatises*, edited and with an introduction by W. Leidhold, The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson; Liberty Fund, Indianapolis 2004. <https://oll.libertyfund.org/titles/>

- hutcheson-an-inquiry-into-the-original-of-our-ideas-of-beauty-and-virtue-1726-2004, and [https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hutcheson1725b\\_1.pdf](https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hutcheson1725b_1.pdf)). Accessed 28 December 2018.
- Hutchison, T. W., *Introduction*, en R. L. Smyth (ed.) *Essays in Economic Method*, G. Duckworth & Co. Ltd., London, 1962, pp. 9-18.
- Korsgaard, C., *Skepticism about Practical Reason*, in E. Millgram (ed.), *Varieties of Practical Reason*, Cambridge (Mass.), MIT Press 2002.
- Millgram, E., *Practical Reasoning: The Current State of Play*”, in E. Millgram (Ed.) *Varieties of Practical Reason*, Cambridge (Mass.) and London, MIT Press, 2001.
- Nussbaum, M. C., *The Protagoras: A Science of Practical Reasoning*”, in E. Millgram (ed.), *Varieties of Practical Reasoning*, Cambridge (Mass.) and London MIT Press, 2001.
- Pratten, S., *Causality, Agency and Change*, en Peter Róna and László Zsolnai (eds.) *Agency and Causal Explanation in Economics*; Springer, Cham, 2020; pp. 21-35.
- Robbins, L. C., *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres: MacMillan, 1935, (1984<sup>3</sup>). *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, trad. de Daniel Cosío Villegas, 1955.
- Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments* [1753], The Glasgow Edition of the Works of A. Smith; Liberty Fund, Indianapolis 1984.
- Turco, L., *Moral Sense and the Foundations of Morals*, in A. Broadie (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge 2003, Cambridge University Press.
- Wiggins, D., *Needs, Values, Truth. Third Edition. Amended*, Oxford and New York 2002, Oxford University Press.
- Zamagni, S., *Per una scienza economica non riduzionista*, «Cum-Scientia», III/5, 2021; pp. 11-34.
- Zuboff, S., *Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization*, «Journal of Information Technology», 30, 2015, pp. 75-89.
- Zuboff, S., *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, New York 2019.

# **La finzione necessaria: scorporare la mente**

MASSIMO PICCIRILLI

*Dipartimento di Medicina e Chirurgia, Università degli Studi di Perugia*

DOI: 10.57610/cs.v10i14.551

**Abstract:** the roots of human behavior can be found in the ceaseless two-way interaction between mind and brain: the mind cannot develop without an organized nervous system, and the nervous system cannot organize itself without the cultural environment created by mental processes themselves. Neuroplasticity is the property that triggers the recursive process and circular causality in which mind and brain, continuously exchanging roles, reinforce each other. From this point of view, depriving the mind of a physical correlate serves to increase the chances of survival.

**Keywords:** Neuroplasticity, Brain lateralization, Neuropsychology, Neuronal networks, Mind-brain problem.

**Riassunto:** le radici del comportamento dell’essere umano possono essere cercate nell’incessante interazione bidirezionale fra la mente e il cervello: la mente non si sviluppa in assenza di un sistema nervoso organizzato e il sistema nervoso non si organizza in assenza dell’ambiente culturale creato dai processi mentali. La neuroplasticità è la proprietà che innesca un processo ricorsivo ed una causalità circolare in cui mente e cervello, scambiandosi continuamente di ruolo, si rafforzano vicendevolmente. In questa prospettiva, privare la mente di un correlato fisico incrementa le probabilità di sopravvivenza.

**Parole chiave:** Neuroplasticità, Lateralizzazione cerebrale, Neuropsicologia, Reti neuronali, Problema mente-cervello.

## *1. Quel che sa il cervello*

Uno strumento sempre presente nel taschino del neurologo è una piccola pila che emette un fascio di luce (e per questo colloquialmente denominata “luccola”) e che viene utilizzata per esaminare il riflesso fotomotore: quando la luce illumina un occhio il diametro della pupilla diminuisce sia nell’occhio stimolato che nell’altro occhio. Questa risposta è frutto dell’attività del più semplice sistema di organizzazione del sistema nervoso: una componente (un neurone) che riceve l’informazione ed una (un secondo neurone) che organizza la risposta. Il comportamento che ne deriva è un riflesso, cioè, è preorganizzato e non modificabile. Il suo valore clinico è legato proprio al fatto che la risposta è stereotipata e

ogni variazione rispetto a quanto atteso suggerisce una disfunzione, una patologia. La pupilla si restringe o si dilata reagendo alle condizioni di illuminazione, ma tutto avviene senza consapevolezza e senza possibilità di controllo.

Ad un livello più complesso, lo stesso meccanismo è all'origine della quasi totalità dei comportamenti. Se qualcuno ci tocca il naso, lo stimolo, per essere riconosciuto, deve percorrere un nervo lungo circa sette cm; se qualcuno ci tocca l'indice della mano, il nervo da percorrere è lungo circa un metro. La differenza temporale, registrabile a livello del sistema di elaborazione nel lobo parietale, corrisponde a qualche centinaio di millisecondi. Se ora ci tocchiamo il naso con un dito, le due sensazioni appaiono contemporaneamente: lo scarto temporale viene eliminato. Come è possibile? Evidentemente esiste nel sistema nervoso un meccanismo di sincronizzazione. Le due informazioni (provenienti dal naso e dall'indice) vengono elaborate fino a farle coincidere temporalmente. Di tale complessa elaborazione non rimane però traccia alcuna.

Si tratta di una modalità generale di funzionamento, di cui si possono mostrare numerosi esempi. Quando gli occhi si muovono in modo rapido, la scena visiva, diversamente da quanto avviene in una registrazione video, non appare affatto disturbata dal movimento: il sistema cancella tutto ciò che viene registrato durante il movimento oculare.

Nella retina dell'occhio esiste un'area del tutto priva di recettori; in corrispondenza di questa regione nel campo visivo di ogni occhio compare una zona cieca. L'esistenza di questa "macchia cieca" si può verificare però solo con uno stratagemma (Figura 1):



Figura 1. Chiudere l'occhio destro, fissare la croce con l'occhio sinistro e avvicinare o allontanare lentamente l'immagine; ad un certo punto, cioè quando l'immagine del cerchio viene proiettata sul punto cieco della retina, il cerchio scuro scompare.

Come mai il punto cieco del campo visivo non dà segno di sé? In visione binoculare si potrebbe ritenere che ciò avvenga perché il campo visivo di un occhio compensa la mancata visione dell'altro. Ma allora perché la macchia non viene notata neanche in visione monoculare? In fondo la parte dello stimolo visivo che colpisce il punto cieco della retina dovrebbe apparire come uno spazio vuoto. Il fatto incredibile è che il vuoto viene riempito e l'immagine completata, come è meglio comprensibile guardando la figura 2.



Figura 2. Ripetendo quanto fatto precedentemente (chiudere l'occhio destro, fissare la croce con l'occhio sinistro e avvicinare o allontanare lentamente l'immagine), ad un certo punto la linea nera appare continua, senza interruzioni.

Il sistema impedisce che l'assenza di informazioni visive venga percepita come tale; lo spazio vuoto, quando viene proiettato sulla zona cieca, viene integrato con il resto dell'immagine.

Apparentemente il sistema sa perfettamente come procedere.

La dissociazione fra i comportamenti e la consapevolezza che ne dovrebbe derivare può apparire in modo ancora più evidente quando il sistema viene danneggiato. Un esempio sconcertante è il fenomeno della cosiddetta “visione cieca”. L’ossimoro già suggerisce la peculiarità della condizione clinica. Ad Oxford, Larry Weiskrantz stava esaminando il campo visivo di GY, un paziente che in conseguenza di una lesione cerebrale era divenuto cieco. Mostrandogli un punto luminoso, gli chiese cosa vedesse. Com’era prevedibile, GY rispose “Niente”. Allora Weiskrantz gli chiese di allungare la mano per toccarlo. “Ma se non lo vedo come posso farlo?” replicò il paziente. Weiskrantz lo invitò a tirare a indovinare e lo vide indicare con precisione il punto luminoso che pure consciamente non percepiva. Dopo centinaia di prove risultò che GY “indovinava” nel 99% delle prove, benché ogni volta affermasse di indicare a caso e di non sapere se fosse riuscito nel compito oppure no. I pazienti come GY non sanno riferire alcuna caratteristica dello stimolo presentato ma sono in grado di localizzarlo nello spazio sia indicandolo che spostando lo sguardo nella giusta direzione<sup>1</sup>.

Come è possibile indicare e toccare qualcosa che non vediamo dipende dal fatto che informazioni visive di diversa natura percorrono vie nervose differentiate. La via che permette di localizzare un oggetto nello spazio (detta “via del dove”) non è la stessa che permette di percepirne le caratteristiche visive (detta “via del cosa”); in GY la via del cosa, danneggiata, lo rendeva cieco, ma, essendo integra, la via del dove poteva trasmettere il messaggio alle regioni che guidano il movimento della mano.

Un altro fenomeno clinico sorprendente è rappresentato dalla cosiddetta mano “anarchica”: il paziente prova la sensazione che la propria mano esegua

1. L. Weiskrantz, *Blindsight*.

movimenti in modo completamente autonomo e spesso in contrasto con la propria volontà; a volte addirittura le due mani svolgono azioni antagoniste: una abbottona la camicia e l'altra la sbotta, una accende una sigaretta e l'altra la spegne, una gira le pagine di un libro e l'altra cerca di chiuderlo, eccetera. In questi casi il paziente non nega che la mano gli appartenga (come può avvenire invece nei pazienti che soffrono dl neglect personale), però sostiene che la sua mano si comporta come se fosse guidata da una volontà esterna.

Il disturbo compare tipicamente (ma non solo) nei pazienti sottoposti ad intervento neurochirurgico di sezione del corpo calloso, la struttura costituita dalle fibre nervose che collegano i due emisferi cerebrali; sono i cosiddetti pazienti “split brain” (“cervello diviso”), perché, privati delle fibre di collegamento, i due emisferi cerebrali funzionano indipendentemente l'uno dall'altro. A questi soggetti viene fatto esplorare (al di fuori della vista) un oggetto con la mano destra (ad esempio una chiave) e un altro oggetto con la mano sinistra (ad esempio una moneta); poi, entrambi gli oggetti vengono messi in un sacchetto insieme ad altri; infine si chiede al soggetto di ritrovarli. La scena a cui si assiste è incredibile. Chiunque con una mano (indifferentemente destra o sinistra) riesce a trovare tutti e due gli oggetti. Al contrario il paziente split brain agisce in modo diverso: ogni mano cerca e trova l'oggetto (e solo quello) di cui ha fatto esperienza in precedenza; quando, casualmente, una mano trova l'oggetto che era stato posto nell'altra mano, lo esclude, lo scarta, come fa con tutti gli altri oggetti presenti nel sacchetto, e continua la sua ricerca. Ogni mano (vale a dire ogni emisfero cerebrale) non condivide alcuna esperienza con l'altra e non può usufruire dell'esperienza fatta dall'altra mano.

Nelle parole di Roger Sperry, premio Nobel per le sue ricerche sull'argomento, le due mani agiscono come se appartenessero a due persone distinte<sup>2</sup>. La mano anarchica è guidata da un emisfero che non può scambiare informazioni con l'altro emisfero; il suo comportamento finalizzato è il risultato dell'elaborazione effettuata indipendentemente dalle elaborazioni che guidano l'altra mano. Apparentemente, in ogni individuo coesistono due individui diversi, uno che agisce in base alle esperienze, alle conoscenze, alle regole e alle strategie dell'emisfero destro ed uno che agisce seguendo le conoscenze, l'esperienza, le regole e le strategie dell'emisfero sinistro. E questi due individui si ignorano per cui possono produrre comportamenti anche contraddittori.

Se in queste condizioni il movimento eseguito non è guidato dalla consapevolezza ed è dissociato dal senso di agire volontariamente (come se le azioni ci capitassero invece di essere noi a compierle), in altre situazioni può avvenire il contrario, cioè il soggetto può avere la sensazione di compiere un'azione anche se in effetti non sta facendo niente.

2. R.W. Sperry, *Hemisphere disconnection and unity in conscious awareness*.

La corrispondenza tra azione e sensazione di agire può anche essere indagata utilizzando la stimolazione cerebrale sia in modo invasivo (ad esempio, quando viene usata a fini diagnostici e/o terapeutici) sia in modo non invasivo (mediante la TMS, stimolazione magnetica transcranica, o altre metodiche similari). La stimolazione, a seconda della sede, può essere associata a:

- esecuzione di un movimento complesso e finalizzato senza percepire un senso di volontà (mano anarchica);
- sensazione di aver compiuto un’azione (“ho premuto il pulsante”) anche se in effetti non c’è stata alcuna attività motoria;
- sensazione di avere un’intenzione cosciente (“voglio premere il pulsante”), indipendentemente dalla sua esecuzione effettiva;
- interruzione di un movimento precedentemente attivato;
- interpretazione di un’attività motoria attivata artificialmente (“volevo controllare di aver allacciato le scarpe”, dopo che la stimolazione cerebrale aveva indotto la persona a chinare il capo).

La corrispondenza tra la sensazione di agire e l’attività motoria sembra derivare quindi da una complessa attività cerebrale<sup>3</sup>. Le numerose indagini svolte su soggetti non cerebrolesi esaminati in situazioni di vita quotidiana, come quelle di Libet<sup>4</sup>, Wegner<sup>5</sup>, Haynes<sup>6</sup> e Johansson<sup>7</sup>, sembrano avvalorare la dissociazione tra il comportamento finalizzato e le sensazioni di consapevolezza e volontà.

In definitiva, l’organizzazione neurobiologica in quanto tale sembra poter rendere conto del comportamento, senza la necessità di introdurre l’intervento di altre entità.

### *1.1 L’obiettivo non è il resoconto oggettivo del mondo*

Ci si dovrebbe chiedere come il sistema nervoso abbia acquisito e adottato determinate regole di funzionamento e non altre. La risposta può essere trovata in quello che si potrebbe definire il principio base della sopravvivenza: evitare qualunque situazione potenzialmente in grado di provocare un danno. Possiamo immaginare un organismo che di fronte ad un pericolo (ad esempio, un serpente velenoso) si avvicini anziché allontanarsi: una simile reazione comportamentale non sarebbe compatibile con la sopravvivenza e andrebbe

3. P. Haggard, *Sense of agency in the human brain*.

4. B. Libet, *Mind time. The temporal factor in the consciousness*.

5. D. M. Wegner, *The mind’s best trick: How we experience conscious will*.

6. J. D. Haynes, *Brain reading*.

7. P. Johansson et al., *Failure to detect mismatches between intention and outcome in a simple decision task*.

inevitabilmente incontro all'estinzione. Di fatto, sono sopravvissuti solo gli organismi che di fronte ai problemi posti dall'ambiente hanno trovato il modo di adottare il comportamento più adeguato.

Non esiste essere vivente che non possieda un dispositivo che gli consenta di evitare il danno ed allontanarsi dai pericoli. Da questo punto di vista un aspetto essenziale è la rapidità nel prendere le decisioni. Esemplicando, se si ha la ventura di incontrare un serpente velenoso, prendersi il tempo per stabilire se vale la pena o no di difendersi e fuggire equivarrebbe a soccombere; così, durante una passeggiata nel bosco la visione di una forma ricurva lontanamente simile ad un serpente ci fa trasalire; successivamente, accorgersi che l'origine di tanto spavento è stato un bastoncino può far sorgere l'idea di essere stati inutilmente precipitosi ed eccessivamente timorosi. Al contrario solo un comportamento apparentemente così inconsulto consente di raggiungere lo scopo primario: sopravvivere. Meglio non soffermarsi a valutare la reale entità del pericolo e attivare automaticamente il sistema di allarme, pur se fondato su informazioni limitate ed incomplete<sup>8</sup>.

Nelle situazioni di pericolo è opportuno che il comportamento più vantaggioso sia prontamente disponibile, senza bisogno di doverlo predisporre di volta in volta. Lo racconta bene Darwin che, in un esperimento eseguito nel giardino zoologico di Londra, dovette constatare come alcuni comportamenti siano letteralmente imposti dal modo in cui è organizzato il sistema nervoso. Egli mise un serpente dal veleno mortale (una vipera soffiante) in una teca di vetro e appoggiò la fronte sul vetro<sup>9</sup>: "Avvicinai il volto alla spessa lastra di vetro... fermamente deciso a non tirarmi indietro se l'animale mi avesse attaccato, ma appena ne udii il sibilo la mia risoluzione scomparve e feci un salto indietro di un metro o due con sorprendente rapidità".

Pur sapendo che il serpente non poteva colpirlo e che non correva pericolo alcuno, Darwin non poté in alcun modo bloccare la sequenza comportamentale preorganizzata.

In definitiva, sono state le caratteristiche ambientali a vincolare le risposte comportamentali selezionando fra tutte quelle possibili le modalità utili a dare la risposta giusta al momento giusto. Non c'è stato bisogno di alcun progetto, è stato sufficiente il senso di poi: mantenere e rafforzare ciò che si è dimostrato efficace. Il comportamento è regolato dai dispositivi meglio in grado di affrontare e risolvere i problemi presentati dall'ambiente specifico in cui ci si trova

8. M. Piccirilli, *Il cervello emotivo*.

9. C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*.

a vivere. L'obiettivo non è di fornire un resoconto oggettivo del mondo, ma monitorarlo in modo utile ad evitare sorprese spiacevoli<sup>10</sup>.

Tutto questo sembra davvero il risultato di una prodigiosa macchina. Ne può derivare l'idea che tutto il comportamento possa essere attribuito al sistema nervoso. Come scritto già da Ippocrate<sup>11</sup> nel V secolo a.C.:

Non soltanto il nostro piacere, e la gioia, e i sorrisi, ma anche le nostre tristezze, il dolore, l'angoscia, e il pianto, hanno origine dal cervello, soltanto dal cervello. Grazie al cervello possiamo pensare, e comprendere, vediamo e udiamo, discriminiamo tra brutto e bello, tra ciò che è piacevole e ciò che è spiacevole, tra il bene e il male.

La versione moderna di questa impostazione teorica può essere considerata la neurofilosofia<sup>12</sup>, secondo cui lo studio del cervello può fornire le risposte a problemi che in passato hanno costituito originali questioni filosofiche: la coscienza, la morale, il sentimento religioso, il libero arbitrio ... Anche grazie alle attuali metodiche di indagine, che consentono di identificare i correlati neuronali di qualunque condizione cognitiva ed emotiva in cui può venire a trovarsi un individuo, sembra possibile poter interpretare ogni esperienza soggettiva come una conseguenza di una specifica attività cerebrale. In questa prospettiva, la filosofia sembra aver esaurito il suo compito storico e bisognerebbe quindi eliminare dalla discussione termini che diventerebbero inutili una volta compreso il funzionamento cerebrale, così come una volta compreso il codice genetico è stato eliminato il termine "spirito vitale". Il cervello può rendere conto della mente come il DNA della vita.

## *2. Le reti neuronali: l'ambiente plasma il cervello*

L'organizzazione neurobiologica può quindi autonomamente allestire comportamenti anche molto complessi. I castori, ad esempio, definiti come gli ingegneri della natura per la loro capacità di modellare l'ambiente in cui abitano per adattarlo alle proprie esigenze, costruiscono dighe anche di 800 metri di lunghezza. Tuttavia, queste dighe non sono diverse da quelle costruite qualche millennio fa. Il comportamento dei castori è basato sul tipo di organizzazione del loro sistema nervoso, ma non è cambiato nel tempo.

Altri esseri viventi però hanno trovato modi differenti di sopravvivere.

10. M. Piccirilli, *Dal cervello alla mente*.

11. Ippocrate, *De morbo sacro*.

12. P. S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*.

Andando in Egitto, in molti siti archeologici si possono osservare raffigurazioni di uomini con la testa di coccodrillo o coccodrilli con una testa umana. Non si tratta di esseri alieni: il coccodrillo era il padrone del Nilo, il fiume che consentì lo sviluppo della civiltà egizia. Per gli egizi quindi il coccodrillo era un dio; i suoi templi venivano eretti vicino al fiume; alcuni esemplari venivano tenuti nei templi come rappresentazione vivente della divinità; quando morivano venivano mummificati e sepolti in tombe speciali. Il coccodrillo del Nilo odierno non è diverso da quello venerato nell'antico Egitto, ma chi oggi abita l'Egitto non lo considera più come un dio.

Il comportamento dell'essere umano odierno è assolutamente diverso da quello dei suoi predecessori: l'arco che il sole disegna nel cielo è rimasto sostanzialmente identico per tutta la storia dell'umanità e ogni essere umano ha la percezione di restare ben saldo e immobile sul cuore della terra. Ma se si potesse chiedere ad un uomo vissuto nell'anno mille se è la terra che gira intorno al sole o viceversa si otterrebbe una risposta opposta a quella di un uomo attuale.

Di questa flessibilità comportamentale ognuno può fare esperienza diretta semplicemente indossando delle lenti prismatiche che invertono le coordinate visive (ad esempio destra-sinistra e sopra-sotto), un esperimento effettuato ripetutamente fin dal 1800<sup>13</sup>. In questo mondo trasformato un oggetto che cade verso il pavimento sembra invece librarsi verso l'alto e diventa praticamente impossibile spostarsi nell'ambiente, evitare gli ostacoli, afferrare un oggetto, stringere la mano di chi ci sta di fronte, eccetera. Bastano però pochi giorni per riorganizzare le coordinate visuomotorie e riuscire a muoversi senza problemi (ad esempio, andare in bicicletta). È quanto si può osservare anche negli astronauti che, abituatisi a vivere in un ambiente del tutto inusuale, privo della gravità, quando rientrano sulla terra ed escono dalla navicella spaziale devono essere sorretti e trasportati a braccia: devono reimparare a stare in piedi e camminare nel loro vecchio ambiente.

Il sistema possiede quindi la capacità di trovare un modo per adattarsi all'ambiente nel modo più conveniente possibile. Questa adattabilità ha un correlato biologico nella neuroplasticità, la proprietà del sistema nervoso di modulare la propria organizzazione anatomica e funzionale sulla base delle informazioni che riceve. Esistono diversi tipi di plasticità<sup>14</sup>. Il tipo associato all'apprendimento di nuove modalità comportamentali è imperniato su una delle caratteristiche distintive delle cellule nervose: la capacità di collegarsi l'un l'altra a costituire delle catene, le reti neuronali. L'elemento critico è

13. H. Dolezal, *Living in a world transformed: perceptual and performatory adaptation to visual distortion*.

14. E. R. Kandel, *Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*.

rappresentato dal fatto che la forza della connessione tra i neuroni (la sinapsi) varia lungo un continuum: se, in risposta ad uno stimolo, due neuroni interagiscono, il loro legame si rafforza; al contrario collegamenti che non vengono utilizzati si indeboliscono fino eventualmente a scomparire. Il processo consiste fondamentalmente nella modificazione della forza delle connessioni (il cosiddetto “peso sinaptico”): il legame diviene tanto più forte quanto più spesso lo stimolo determina l’attivazione combinata dei due neuroni; una volta costituito questo collegamento privilegiato, l’attivazione di un neurone trascina con sé l’attivazione dei neuroni connessi con una specie di effetto miccia che identifica un percorso preferenziale rispetto ad altri percorsi potenziali.

Nei primi due anni di vita si assiste ad un fenomeno impressionante di proliferazione cellulare (circa 250.000 nuovi neuroni al minuto) e al parallelo incremento del numero delle sinapsi. Successivamente il loro numero si riduce significativamente. Non si tratta però di un fenomeno negativo. Quello che succede è che, inizialmente, i neuroni si collegano tra loro in modo indiscriminato: vengono stabilite connessioni in eccesso, come se all’inizio fosse possibile costituire un numero infinito di reti neuronali; poi però solo alcune connessioni si rafforzano e si stabilizzano mentre quelle che sono risultate superflue o inutilizzate e che quindi non sono risultate necessarie o efficaci vengono eliminate.

L’organizzazione della rete neuronale dipende quindi in modo critico dalle informazioni raccolte dall’ambiente che selezionano fra tutte quelle possibili proprio le connessioni più appropriate alla funzione da svolgere. Attraverso questa incessante opera di selezione delle popolazioni neuronali più efficaci, le connessioni sinaptiche vengono formate e rimosse incessantemente e le reti neuronali continuamente rafforzate o indebolite<sup>15</sup>.

Il modo di procedere è quello di produrre strutture neuronali grezze e poi attendere informazioni dall’ambiente (che agiscono come un giardiniere che pota un cespuglio). È un tipo di plasticità che somiglia all’opera di uno scultore che affina sempre meglio i contorni togliendo la materia superflua piuttosto che a quella di chi per costruire un edificio utilizza tanto più materiale quanto più alto è l’edificio.

Il sistema nervoso si sviluppa quindi solo grazie alle informazioni che lo raggiungono: di fatto non riceve immagini o suoni ma solo segnali elettrici e cerca di mettere ordine alla quantità disordinata di segnali che riceve per ottenere una interpretazione che sia utile a destreggiarsi nell’ambiente. In questo modo, da una parte l’ambiente plasma il sistema nervoso, dall’altra il sistema nervoso si appropria delle caratteristiche dell’ambiente in cui si trova a vivere.

---

15. G. M. Edelman, *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Group Selection*.

Ad esempio fino agli otto mesi di età un infante è in grado di identificare i suoni con significato linguistico (i fonemi) tipici di qualunque lingua e di differenziarli senza difficoltà dagli altri suoni ambientali non linguistici; successivamente, grazie all'esposizione continuativa ad un contesto specifico, aumenta la capacità di riconoscere i suoni della lingua madre ma contemporaneamente viene persa la padronanza sugli altri suoni (come nel caso della erre nei parlanti in lingua cinese): l'apprendimento comporta una eliminazione. Per questo chi vive in Italia parla italiano; per questo i bambini dell'epoca attuale imparano rapidamente ad utilizzare tecnologie che i loro genitori faticano ad apprendere essendo nati in un periodo storico in cui questi strumenti tecnologici non erano presenti nell'ambiente.

Sollecitato dalle informazioni provenienti dall'ambiente, il sistema evolve ininterrottamente. Poiché poi ogni neurone può entrare a far parte, con un peso sinaptico differente, di più reti neuronali, uno stesso stimolo può usare percorsi neuronali alternativi per produrre la medesima risposta comportamentale così come può modificare un vecchio percorso per generare risposte nuove. A questa peculiare organizzazione del sistema nervoso si deve la possibilità di operare la scelta fra più modalità comportamentali non precostituite, ma correlate al contesto in cui si vive.

Grazie alla neuroplasticità, l'essere umano non è costretto a comportarsi sempre allo stesso modo, ha la possibilità di trovare comportamenti sempre più adatti rispetto a quelli adottati precedentemente.

### *3. L'invenzione della mente: relazionarsi con il mondo in modo non precostituito*

La possibilità di modificare il proprio comportamento corrisponde a quella che è stata definita l'invenzione della mente<sup>16</sup>. Questo termine, in effetti, non ha un correlato fisico: è piuttosto un costrutto ipotetico.

Il suo significato può essere dedotto dalla locuzione "sano di mente". L'osservazione di un comportamento inatteso, non conforme agli standard definiti dalle norme sociali, viene attribuito ad una anomalia nel funzionamento della mente (al punto che chi lo adotta può essere classificato come "malato di mente"). In effetti, ciò che si intende è che non è il comportamento, ma la mente che lo origina ad essere diversa dalla norma. Ne consegue che diviene impossibile comprenderne il funzionamento e impossibile anche prevedere quale futuro comportamento da quella mente potrebbe scaturire. Un modo di comportarsi attribuito ad una mente che funziona in modo anomalo, diviene incomprensibile e quindi imprevedibile.

---

16. C. Frith, *Making up the Mind: How the Brain Creates Our Mental World*.

Proprio il modo in cui un individuo appare agli altri che lo osservano agire nel mondo indica come funziona la sua mente. Questo termine viene impiegato quindi per riuscire a descrivere, interpretare e prevedere il comportamento, proprio ed altrui. È un termine onnicomprensivo su cui si fa confluire un gran numero di significati, anche assai differenti l'uno dall'altro: è attributo della mente tutto ciò che permette di riconoscere l'esistenza di un problema, immaginare una possibile soluzione, programmarne l'applicazione, verificarne l'esito e valutarne il reale vantaggio. In pratica, è mentale tutto ciò che ha a che fare con una qualunque modalità di relazionarsi con il mondo in modo non precostituito.

Predisporre una risposta per ogni problema da risolvere significa essere costretti a reagire sempre allo stesso modo; l'essere umano ha invece in dotazione un dispositivo che non serve a risolvere un problema specifico (e solo quello), ma che è in grado di affrontare e risolvere un problema, indipendentemente dalla sua natura, una metodologia di risoluzione generale dei problemi che amplia illimitatamente le possibilità di organizzare la risposta comportamentale.

La mente reagisce ai pericoli e alle barriere presenti nell'ambiente creando una sorta di cassetta per gli attrezzi (le funzioni cognitive), utili a rispondere in modo sempre più efficace alla legge della sopravvivenza<sup>17</sup>.

Grazie a questi attrezzi cognitivi l'essere umano va oltre l'apparenza dei sensi. D'altra parte, affermavano i filosofi dell'antica Grecia, come si può far affidamento sui sensi se la stessa acqua risulta calda se prima eravamo immersi in acqua fredda, ma fredda se prima eravamo immersi in acqua calda?

Nella nota illusione di Muller-Lyer (Figura 3), due segmenti di identica lunghezza vengono percepiti come differenti a seconda che alle parti terminali vengano disegnate frecce aperte o chiuse; il primo segmento vien percepito come più lungo, il secondo come più corto<sup>18</sup>.

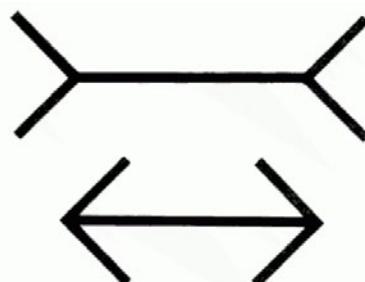


Figura 3. Illusione di Muller-Lyer

17. S. Pinker, *How the Mind Works*.

18. F. C. Müller-Lyer, *Optische urteilstäuschungen. Archiv für Anatomie und Physiologie*.

Grazie agli strumenti cognitivi di cui la mente si è dotata, è possibile documentare che, al di là dell'apparenza, i due segmenti sono della stessa lunghezza.

L'aspetto sorprendente è che questa conoscenza non modifica il dato percettivo. Pur sapendo che i due segmenti sono della stessa lunghezza, si continua a percepirla diversi. È un esempio lampante della cosiddetta "impotenza della volontà": non c'è nulla da fare, pur volendo vederli uguali, dato che "sappiamo" che sono uguali, continuiamo a vederli differenti.

Il sistema nervoso continua ad agire secondo regole proprie ma la mente non si lascia ingannare. Quel che sa il cervello viene sostituito da quel che sa la mente. Entrano in azione due tipi di valutazione del mondo profondamente diversi: uno fisico e meccanicistico e l'altro psicologico e mentale. Dal punto di vista strutturale, a meccanismi neurobiologici rigidi (legati prevalentemente a fattori genetici) si affiancano meccanismi neurobiologici plasti, che non si limitano a stabilizzare e rafforzare le soluzioni comportamentali sperimentate con successo, ma collaudano altre possibili soluzioni da sottoporre a verifica. Inizia un conflitto che renderà incompatibili i rispettivi campi di competenza.

La mente accede così a informazioni che non derivano più solo dall'esperienza sensoriale e non è più costretta a fare i conti con una rappresentazione solo istantanea della realtà. Tra l'analisi della situazione ambientale e l'organizzazione della risposta comportamentale si crea uno spazio in cui è possibile collocare la rappresentazione di ciò che non è a disposizione dell'analisi sensoriale.

Il ruolo di questo spazio si evidenzia chiaramente nei pazienti che soffrono del disturbo definito "sindrome da dipendenza ambientale"<sup>19</sup>. In una simile condizione, sono gli stimoli che guidano il comportamento innescando risposte automatizzate. Ad esempio, "Appena la donna vide aghi, fili e pezzi di stoffa, infilò gli occhiali e iniziò a cucire con abilità. Appena vide una scopa in cucina, si mise a pulire il pavimento; vide dei piatti sporchi nel lavabo e li lavò". Ogni stimolo provoca la risposta stereotipata con cui è associata. In assenza di un intervallo temporale che consenta di modulare la risposta comportamentale già pronta, viene a mancare la possibilità di selezionare un comportamento alternativo; grazie invece alla possibilità di trattenere l'informazione ricevuta ed elaborarla, le alternative comportamentali, divengono sempre più numerose e sempre più complesse<sup>20</sup>. In questo modo si può passare da un comportamento reattivo, direttamente dipendente dallo stimolo (reazione), ad un comportamento attivo, indipendente dallo stimolo (azione). Per esempio, di fronte al fuoco, il solo comportamento biologicamente disponibile sarebbe la fuga; non a caso nella mitologia greca la nascita della mente corrisponde alla capacità di

19. F. Lhermitte, *Human autonomy and the frontal lobes*.

20. A. Baddeley, *Exploring Working Memory*.

tenere sotto controllo il fuoco, abilità rubata agli dei da Prometeo per donarla all’umanità.

Lo spazio della mente consente di utilizzare le nuove informazioni non derivate dall’analisi sensoriale per proporre sempre nuove interpretazioni del mondo nel tentativo di assumerne sempre meglio il controllo.

Da una parte, il mondo acquisisce un nuovo ordine: le stelle in cielo appaiono come tanti punti luminosi ma la mente le trasforma nelle costellazioni e le utilizza come uno strumento per meglio orientarsi. Scriveva Anassagora<sup>21</sup>: “Tutte le cose erano insieme; poi venne la mente e le dispose in ordine”. L’ambiente complesso e confuso (e quindi pericoloso) in cui l’organismo vive diventa comprensibile e quindi prevedibile.

Dall’altra parte, nell’ambiente compaiono gli artefatti, tutto ciò che è presente solo come conseguenza dell’intervento dell’essere umano ma che altrimenti non sarebbe presente.

Gli artefatti però, una volta immessi nell’ambiente, lo modificano radicalmente e, seguendo le leggi della neuroplasticità, agiscono sul cervello come qualunque altro stimolo: lo spingono a riorganizzarsi. A sua volta, il riadattamento dell’organizzazione cerebrale crea le condizioni per nuovi cambiamenti dei processi mentali. L’interazione fra i prodotti della mente e le strutture cerebrali diviene bidirezionale e la causalità circolare, una volta innescata, non può più arrestarsi. Strutture cerebrali originariamente deputate a funzioni specifiche possono così adattarsi a nuove esigenze ed essere utilizzate per scopi differenti.

Come Cristoforo Colombo che, cercando di percorrere meglio un mondo già noto, tracciava nuove rotte per congiungere vecchi porti e si è trovato invece un mondo nuovo da esplorare, così il sistema nervoso, sviluppati i processi mentali, può originare nuove possibilità comportamentali. Anziché adattarsi all’ambiente, l’essere umano può agire sull’ambiente: privo di ali, trova comunque il modo di volare.

### *3.1 La causazione mentale: la mente plasma il cervello*

Senza dubbio, lo strumento che in massimo grado ha modificato la nicchia abitativa è il linguaggio. Di fatto, il linguaggio cambia radicalmente le regole di funzionamento della relazione dell’organismo con l’ambiente e sancisce definitivamente la distinzione tra ciò che è e ciò che non è materiale. Come ha suggerito Magritte in più occasioni (ad esempio nel dipinto “Questa non è una pipa”), le parole non coincidono con le cose<sup>22</sup>. Tuttavia, quell’immagine che senza dubbio

21. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*.

22. M. Foucault, *Les mots et les choses*.

non è una pipa e non si può fumare, corrisponde ad una pipa dal punto di vista mentale. Così oltre all'oggetto fisico, nell'ambiente compaiono una sua rappresentazione analogica, iconica, ed una sua rappresentazione digitale, linguistica.

La rappresentazione linguistica però nulla ha più a che vedere con l'originale; non è solo un'etichetta che si sovrappone gerarchicamente su un dato già noto in base all'esperienza ottenuta con i sensi. Grazie a questa nuova dimensione la mente perde ogni contatto con il corpo, vive di vita propria e si manifesta come una entità autonoma dal cervello.

Il sistema linguistico, meraviglioso strumento combinatorio di strutture sempre più complesse che consente di produrre significati sempre nuovi a disposizione di visioni sempre nuove del mondo, costruisce una trama di relazioni di significato le cui procedure non tengono più conto del contesto biologico ma rispondono solo ad una logica associativa. Così la parola albero può associarsi alla paura provata durante una gita in barca a vela o all'affetto nutritivo per la ragazza abbracciata durante una passeggiata nel bosco. La frattura tra materiale e immateriale diviene definitiva e irrimediabile.

Il linguaggio, acquisita la sua autonomia, diventa un sostituto dell'esperienza percettiva e si comporta alla stessa stregua di qualunque altra informazione sensoriale. Esemplare è a questo proposito la capacità delle parole di modificare l'attività cerebrale.

Una parola offensiva attiva le stesse regioni cerebrali attivate da uno stimolo doloroso (uno schiaffo, ad esempio). Non c'è bisogno di provocare davvero il dolore; il medesimo risultato si ottiene con le parole. Basta anche solo il racconto di un'esperienza fatta da altri ("quando hanno chiuso la portiera della macchina, il dito mi è rimasto in mezzo"). Viceversa, in chi soffre di aracnofobia, quando la psicoterapia è efficace, lo stimolo fobico non provoca più l'attivazione anomala presente prima della terapia<sup>23</sup>. Le parole possono guarire, proprio perché modificare la mente significa modificare il sistema nervoso (e viceversa).

Il linguaggio verbale è quindi un potente strumento di trasformazione dell'esperienza sensoriale. La somministrazione di una sostanza farmacologicamente inerte, se chi la assume è indotto a credere di star ricevendo un farmaco, può determinare un miglioramento clinico (risposta placebo) come anche provocare l'insorgenza di effetti indesiderati (risposta nocebo). Le brillanti indagini sull'argomento hanno trasformato questi effetti da fenomeni misteriosi, sorprendenti e poco comprensibili (come può una sostanza inerte agire sul corpo?) a modelli paradigmatici della relazione fra mente e cervello, tra eventi immateriali e substrato materiale<sup>24</sup>. Proprio l'interazione verbale che si verifica

23. A. Del Casale et al., *Functional neuroimaging in specific phobia*.

24. M. Piccirilli, *Quell'eterno bisogno umano di sollievo*.

durante la relazione terapeutica rappresenta la variabile più potente in grado di influenzare la risposta placebo/nocebo. L'affermazione che l'effetto terapeutico può essere positivo o negativo a seconda del tipo di relazione e comunicazione verbale che si instaura fra il paziente e l'operatore sanitario ha ormai basi scientifiche molto solide<sup>25</sup>.

L'esperienza corporea quindi non è più solo una risposta al contesto fisico. La risposta plastica del sistema nervoso agli stimoli immateriali presenta attraverso il linguaggio consente anche di trovare una soluzione all'enigma della causazione mentale: come può un evento immateriale influenzare un evento fisico? L'attivazione cerebrale innescata dal linguaggio in assenza del dato percettivo concreto agisce fattivamente sullo stato corporeo. Per generare esperienze equivalenti a quelle provocate da uno stimolo fisico, l'evocazione tramite il linguaggio è sufficiente: grazie all'intervento e alla mediazione del cervello, il corpo reagisce<sup>26</sup>.

Implicita nei meccanismi linguistici è la verbalizzazione degli stati corporei. James si chiedeva se scappiamo perché abbiamo paura o abbiamo paura perché scappiamo<sup>27</sup>. La risposta corporea predisposta per reagire a determinati stimoli viene verbalizzata come paura. Le Doux sottolinea che non dobbiamo imparare ad avere paura (la risposta è già pronta all'uso), ma impariamo di cosa avere paura<sup>28</sup>. In chi ha associato la reazione corporea della paura ad un'esperienza (ad esempio, la vista di un ragno), può essere sufficiente la parola ragno a scatenare la reazione corporea (tramite la corrispondente attivazione cerebrale): la presenza dello stimolo non è più necessaria. Viceversa, l'assenza di parole per definire il proprio stato emotivo può generare gravi difficoltà comportamentali, come suggerito dalla definizione di ipocognizione<sup>29</sup> nello studio sui suicidi dei tahitiani e di alessitimia nella nosografia psichiatrica.

Inoltre, l'eliminazione del referente fisico lascia la libertà di creare mondi possibili, anche senza averne esperienza diretta. In assenza dell'elemento percettivo concreto la realtà può non solo essere rappresentata e immaginata ma addirittura inventata (Pegaso è un cavallo alato). Le esperienze possono riguardare solo la mente e non corrispondere ad alcun evento fisico. Diventa allora possibile redigere un resoconto del proprio stato mentale e delle procedure che ne dettano le regole di funzionamento (metacognizione). Diventa possibile manipolare la realtà senza agire direttamente su di essa, apprendere senza necessariamente dover fare esperienza diretta ma usufruendo dell'esperienza altrui, trasmettere la

25. F. Benedetti, *L'effetto placebo. Breve viaggio tra mente e corpo*.

26. M. Richter et al., *Do words hurt?*

27. W. James, *What is an Emotion?*

28. J. LeDoux, *Emotional Brain*.

29. R. I. Levy, *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*.

conoscenza anche attraverso le generazioni. Così l'attività di gruppi sociali può essere coordinata concordando regole condivise, che però, in maniera diversa da quanto fanno le api o le formiche, possono essere incessantemente modificate e ri-concordate. La libertà illimitata del linguaggio può giungere a produrre effetti paradossali inducendo comportamenti in contrasto con la stessa sopravvivenza fino a interpretare il corpo come un ostacolo, una prigione.

A questo punto, per comprendere la mente serve una mente: il cervello è necessario ma non più sufficiente.

### *3.2 L'interprete: costruire la migliore storia possibile*

Grazie all'evoluzione autonoma del linguaggio, alla memoria delle procedure che conserva le informazioni su come svolgere compiti (ad esempio, allacciarsi le scarpe o disegnare) si affianca la memoria dichiarativa che consente di conservare informazioni riguardanti i fatti e gli eventi.

Alcune di queste informazioni divengono la conoscenza generale caratteristica della memoria semantica; i prodotti della mente si esternalizzano e si depositano in una cultura condivisa. Gli elementi culturali, interagendo a ritroso con il sistema nervoso, lo costringono a riorganizzarsi: il sistema nervoso non fa distinzione tra dati provenienti dall'esperienza dei sensi e informazioni provenienti dal mondo immateriale che caratterizza la sfera culturale. Stimoli che hanno un'origine non biologica ma storica e sociale trasformano aree cerebrali precedentemente indipendenti in componenti di un singolo sistema funzionale (principio della "organizzazione extracorticale delle funzioni mentali complesse"<sup>30</sup>), come ampiamente documentato ad esempio dagli studi sul training musicale<sup>31-32</sup> e sull'apprendimento della letto-scrittura, acquisizioni culturali che comportano mutamenti davvero drastici dell'organizzazione del sistema nervoso<sup>33-34</sup>.

Effetto ancora più rilevante dell'uso di un sistema linguistico è l'organizzazione della memoria episodica, che fa riferimento a eventi legati all'esperienza personale, definendone le coordinate temporali (quando), spaziali (dove) e contestuali. Ancora una volta è lo studio dei soggetti split-brain che può fornire gli elementi utili a comprendere il ruolo del linguaggio nel controllo del comportamento.

I due emisferi, resi indipendenti dalla sezione del corpo calloso, agiscono ognuno per proprio conto e, in modo stupefacente, non risentono minimamente

30. A. R. Luria, *Le funzioni corticali superiori nell'uomo*.

31. D. J. Levitin, *This is your brain on music*.

32. M. Piccirilli et al., *Music Playing and Interhemispheric Communication*.

33. S. Dehaene, *Inside the letterbox: How literacy transforms the human brain*.

34. M. Piccirilli, *Geneticamente analfabeti. Come la mente plasma il cervello*.

della mancanza dell’altro: ognuno vive nel proprio mondo come se fosse la totalità della realtà. Nella organizzazione standard, solo l’emisfero sinistro è dotato di linguaggio. Al contrario, ricevuto uno stimolo, l’emisfero destro riesce ad organizzare la risposta congruente alle informazioni ricevute, ma non può verbalizzare l’esperienza che ha vissuto. Ad esempio, inviando all’emisfero destro il comando di alzarsi, si può osservare effettivamente il soggetto che si alza; se a questo punto gli si chiede il motivo, la sua risposta potrebbe essere “mi è venuta sete, vado a prendere un bicchiere d’acqua”<sup>35</sup>.

Ciò che avviene è che, l’emisfero sinistro è ignaro delle informazioni che nell’emisfero destro hanno dato origine al comportamento (che invece in condizioni fisiologiche sarebbero state condivise, cioè, avrebbero potuto raggiungere l’emisfero sinistro attraverso il corpo calloso). L’emisfero sinistro però è l’unico in grado di fornire una risposta verbale: anziché limitarsi a prendere atto del comportamento manifesto (l’atto di alzarsi) ed affermare di non conoscerne il motivo, utilizza il vantaggio di poter manifestare le proprie esperienze tramite il linguaggio per fornire una spiegazione di quanto accaduto. In altri termini, l’emisfero sinistro linguistico attiva un processo che inserisce l’evento nell’ambito della storia personale, preservandone la coerenza e l’unità.

In definitiva, i soggetti split brain spiegano il loro comportamento ignorando la causa reale. Non si tratta di una menzogna o di una giustificazione, ma di un meccanismo ricostruttivo che Gazzaniga ha fondatamente definito “interprete”: automaticamente viene costruita la migliore storia possibile sulla base delle informazioni disponibili<sup>36</sup>. In fondo l’interprete non fa altro che riempire dei vuoti, come a livello più periferico avviene nel fenomeno di completamento della macchia cieca del campo visivo. Così tutto il comportamento viene ricondotto ad un modello unitario e coerente. L’essere autoconsapevoli è uno strumento adottato per fornire una versione coerente di sé, degli altri e del mondo, che rende gestibile l’esperienza e incrementa le probabilità di sopravvivenza.

Tuttavia, in questo modo viene eliminata ogni traccia dell’attività indefessa associata alla scelta comportamentale: impedendo a un gran numero di informazioni un accesso consapevole, viene mascherata sia l’ignoranza sull’origine del comportamento intrapreso che la consapevolezza di ignorarla. L’interprete dell’emisfero sinistro opera cioè una dissociazione tra memoria procedurale e memoria episodica, fenomeno comunque molto frequente nella patologia.

Alcuni pazienti non riescono a trattenere in memoria alcuna nuova informazione e quindi ad esempio non riconoscono il medico pur avendolo visto numerose volte, negano esplicitamente di essere mai stati nel suo studio in

35. M. S. Gazzaniga, *Human: The Science Behind What Makes Us Unique*.

36. M. S. Gazzaniga *L’interprete. Come il cervello decodifica il mondo*.

precedenza e così via. Dopo aver visitato una di queste pazienti, un giorno il medico nascose una puntina nel palmo della sua mano, in modo da pungerle leggermente un dito al momento di salutarla. La paziente rimase sorpresa dal dolore ma ovviamente dimenticò completamente l'accaduto. Tuttavia, quando, dopo una settimana, il medico la incontrò di nuovo, lei si rifiutò di stringergli la mano. Richiesta del motivo di un rifiuto così insolito, rispose: "Una donna non ha il diritto di negare la propria mano ad un gentiluomo?"<sup>37</sup>. La paziente aveva mantenuto la memoria procedurale (la risposta al dolore) e la memoria semantica (la spiegazione del rifiuto), ma in assenza della memoria episodica non mostrava alcuna consapevolezza del motivo del suo comportamento.

Solo la conoscenza mediata dal linguaggio domina la vita cosciente ed è disponibile all'introspezione. Come suggerisce anche l'amnesia infantile, la memoria episodica non si organizza senza il sostegno fornito dalla parola e la consapevolezza di essere consapevole viene acquisita solo quando diventa possibile narrare una storia che dia ordine agli eventi e fornisca una rappresentazione coerente di sé (e degli altri).

L'interprete, presente nell'emisfero sinistro, ha la funzione di dare un senso all'esperienza e il senso viene fornito dalla capacità di costruire una storia grazie al linguaggio.

Apparentemente un essere vivente per essere autoconsapevole deve essere munito di strumenti linguistici. Come scrive Gabriel Garcia Marquez<sup>38</sup>, "la vita non è quella che si è vissuta, ma quella che si ricorda e come si ricorda per raccontarla".

### 3.3 *La finzione necessaria*

Il comportamento può essere considerato un processo di soluzione dei problemi posti all'organismo dall'ambiente in cui vive. Quando i comportamenti dettati dall'esperienza prevalgono rispetto a quelli precostituiti e immediatamente disponibili all'occorrenza per fronteggiare le esigenze dell'ambiente, quando aumentano i gradi di libertà comportamentale, diventa necessario un sistema di controllo. Alla funzione innata, di tipo protettivo, di rispondere rapidamente ad uno stimolo si aggiunge una funzione acquisita che consente di ritardare la risposta per avere il tempo utile a preparare una soluzione non pre-costituita e per quanto possibile più conveniente. In situazioni usuali il comportamento appropriato è già pronto per essere utilizzato; altre situazioni richiedono però un controllo perché le risposte abituali (automatiche o apprese)

37. J. Panksepp, L. Biven, *The archaeology of mind*.

38. G. G. Marquez, *Vivir para contarla*.

o non sono sufficienti (novità) o non sono adeguate (difficoltà, pericolosità) o non si sono rivelate efficaci (errore). In queste situazioni è utile avere a disposizione un sistema decisionale.

Essere inconsapevoli del modo con cui si giunge ad una decisione e ritenere di esserne responsabili è un meccanismo vincente che consente di mantenere il controllo sulla realtà. Attribuire la causa di un'azione alla propria volontà può essere considerato il risultato di un meccanismo adattativo, funzionale a dare una spiegazione coerente al proprio comportamento e a distinguere le azioni proprie dalle altrui.

Ai fini della sopravvivenza, la demarcazione netta, tra mondo materiale (fisico) e mondo immateriale (mentale) è necessaria. Una mente che non si fosse liberata dei vincoli biologici e dovesse rispondere alle leggi che regolano il corpo non sarebbe stata compatibile con i comportamenti che differenziano l'essere umano dagli altri esseri viventi.

Secondo la leggenda, il giovane Muzio Scevola aveva in mente di uccidere il re degli etruschi, Porsenna, e liberare così Roma dall'assedio; per errore, invece del re, egli pugnalò a morte il suo attendente. Catturato e portato di fronte al sovrano etrusco, Muzio mise la mano destra su un bracciere lasciandosela bruciare e dicendo “La mia mano ha sbagliato e ora la punisco”.

Solo la possibilità di bloccare la risposta spontanea di allontanamento dallo stimolo doloroso consente a Muzio di agire secondo la propria volontà. Una mente che non sia svincolata dalle esigenze del corpo e che sia costretta a rispondere alle leggi fisiche della materia non potrebbe garantire un comportamento come quello che ha reso leggendario Muzio Scevola. La mente per svolgere il suo compito non può preoccuparsi di rispettare le regole che guidano il mondo fisico.

In definitiva, il valore di facilitazione della sopravvivenza delle entità immateriali incluse tra i significati del termine mente può essere riferito alla necessità di gestire la complessità del mondo. Dotandosi di strumenti che non dipendono dall'analisi attraverso i sensi, l'essere umano ha rinunciato alla sicurezza di comportamenti preconfezionati, accettando l'incertezza derivante dal dover scegliere di volta in volta il comportamento più conveniente. Per questo è necessario rendere coerente il mondo, interno ed esterno, evitare contraddizioni, dissonanze, ambiguità: il possesso di certezze, anche se provvisorie, rende il mondo comprensibile e di conseguenza gestibile.

#### *4. Dividere l'indivisibile*

È difficile sfuggire all'impressione di essere costituiti da due componenti, il corpo e la mente, e soprattutto che queste due componenti siano

costituzionalmente diverse l'una dall'altra. L'argomento ha dato origine ad un incessante dibattito. Qualunque ipotesi interpretativa lascia aperte, insolute (e forse irrisolvibili) una grande quantità di questioni<sup>39</sup>. Ma l'equivoco fondamentale sta nel considerare queste componenti come entità separate. Ne deriva una contrapposizione tra natura e cultura, innato ed acquisito, geni ed ambiente che si rivela falsa: la mente non si sviluppa in assenza di un sistema nervoso organizzato e il sistema nervoso non si organizza in assenza dell'ambiente culturale creato dai processi mentali.

La mente è uno strumento associato ad una peculiare configurazione del sistema nervoso, ma non compare già pronta all'uso, come Minerva dalla testa di Giove: al contrario, è il risultato di un processo lungo e laborioso. Ad esempio, il convincimento che sia la mente a guidare i comportamenti fa la sua comparsa solo ad un certo momento della vita di un individuo, solitamente non prima dei tre anni: il bambino comincia a “fare finta”, usa un pezzo di legno come se fosse un'automobile. Non valgono più le regole che valgono per il mondo fisico ma solo quelle che legano tra loro i significati. Il mondo si sdoppia: il pezzo di legno continua ad essere tale, ma contemporaneamente è un'automobile, presente solo nella mente.

Già nello sviluppo del singolo individuo si può quindi rintracciare una progressione che da comportamenti dapprima esclusivamente riflessi passa a comportamenti preorganizzati non consapevoli, preorganizzati consapevoli e infine autoconsapevoli (demarcazioni ovviamente non definite in modo netto, ma embricate e interdipendenti per cui ogni livello di organizzazione, inglobando quello precedente, lo modifica conservando e perfezionando ciò che è già funzionale).

Lo sviluppo della mente, inoltre, non è un prodotto garantito dalla presenza del sistema nervoso. Ogni volta si tratta di un esperimento inedito: la realizzazione effettiva del progetto dipende dalle modalità di interazione con l'ambiente. Se le condizioni ambientali cambiano, cambierà anche l'organizzazione anatomica e funzionale del sistema nervoso. Bisogna infatti tenere ben presente che la neuroplasticità non è necessariamente adattativa, non persegue alcun progetto né uno scopo finale, ma rappresenta di fatto solo una modalità di interagire con l'ambiente. Ad esempio, l'assenza di altri esseri umani che si esprimono parlando impedirà lo sviluppo del linguaggio, anche se la struttura cerebrale è integra. Come scriveva Itard<sup>40</sup>, “Gettato su questa terra... l'uomo diventa capace di occupare la posizione eminente conferitagli dalla natura solo entrando a far parte della società; senza la civilizzazione, l'uomo sarebbe uno degli animali più deboli e meno intelligenti”.

39. R. L. Kuhn, *A landscape of consciousness: toward a taxonomy of explanations and implications*.

40. J. M. G. Itard, *Il giovane selvatico*.

Proprio perché mente e cervello vengono a costituire un sistema inestricabilmente connesso e interdipendente, l'essere umano è educabile solo in presenza di altri esseri umani che fungono da mediatori. Non è sufficiente l'esposizione agli stimoli, è necessaria l'interazione con chi può filtrare l'esperienza in modo da renderla utilizzabile. Per lo stesso motivo ogni cervello è unico e irripetibile e non può essere clonato: le esperienze successive alla clonazione lo modificherebbero immediatamente.

I processi mentali non sono quindi identificabili con i meccanismi cerebrali. D'altra parte, il sistema nervoso può esistere senza necessariamente produrre un sistema linguistico ed una mente autoconsapevole; viceversa, un sistema linguistico può esistere in modo autonomo, indipendentemente dal sistema nervoso, come sembrano dimostrare anche gli attuali prodotti dell'intelligenza artificiale, che sono in grado di produrre linguaggio pur in assenza di una mente.

È solo la coevoluzione di mente e cervello in un processo ricorsivo a spirale in cui causa ed effetto si scambiano continuamente di ruolo, è solo il continuo processo di riorganizzazione reciproca che consente lo sviluppo individuale fino all'autoconsapevolezza. I processi mentali, immateriali, non rappresentano una "res cogitans", piuttosto agiscono come una "res plasmans", cioè, modificano l'attività del sistema nervoso. Dal momento però che questa attività non è percepibile con i sensi, il trucco riesce perfettamente: la mente appare svincolata dalla materia. Scorporare la mente è la più riuscita delle illusioni<sup>41</sup>.

L'incompatibilità tra mente e cervello è solo apparente. La mente ed il cervello possono essere esaminati come entità differenti ma bisogna mantenere la nozione che ognuna delle due componenti assume senso solo grazie all'altra. Si può usare la metafora di ciò che avviene in una lega tra due metalli, come rame e zinco: il materiale risultante – l'ottone – ha proprietà differenti da quelle dei singoli costituenti. Separarli è possibile, ma il risultato sarà di non avere più a disposizione l'ottone. Come ha scritto Walter Kistler<sup>42</sup>: "Il fenotipo non è il risultato di "natura + cultura" ma di "natura x cultura" perché se l'una o l'altra sono uguali a zero anche il risultato è uguale a zero".

### Riferimenti bibliografici

Baddeley A., *Exploring Working Memory: Selected works of Alan Baddeley*. Routledge Ed., London 2020.

41. M. Piccirilli, *Geneticamente analfabeti. Come la mente plasma il cervello*.

42. W. Kistler, F. Miele, *Reflections on life*.

- Benedetti F., *L'effetto placebo. Breve viaggio tra mente e corpo*, Carocci Ed., Roma 2018.
- Churchland P. S., *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1989.
- Darwin C., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, tr. it. di F. Bianchi Bandinelli, Bollati Boringhieri Ed., Torino (1872) 2012.
- Dehaene S., *Inside the letterbox: How literacy transforms the human brain*, in *Cerebrum* (2013), 7 2013.
- Del Casale A., Ferracuti S., Rapinesi C., Serata D., Piccirilli M., Savoja V., Kotzalidis G. D., Manfredi G., Angeletti G., Tatarelli R., Girardi P., *Functional neuroimaging in specific phobia*, in «Psychiatry Research», (2012), 202, pp.181-97.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani Ed., Milano 2005.
- Dolezal H., *Living in a world transformed: perceptual and performatory adaptation to visual distortion*, Academic Press, New York 1982.
- Edelman G. M., *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Group Selection*. Basic Books, NY 1987.
- Foucault M., *Les mots et les choses*, Editions Gallimard, Paris 1966.
- Frith C., *Making up the Mind: How the Brain Creates Our Mental World*. Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ) 2009.
- Gazzaniga M. S., *Human: The Science Behind What Makes Us Unique*, Ecco/ HarperCollins Publishers, NY 2008.
- Gazzaniga M. S., *L'interprete. Come il cervello decodifica il mondo*, Di Renzo Ed, Roma 2011.
- Haggard P., *Sense of agency in the human brain*, in «Nature Review Neuroscience», (2017), 18, pp. 196-207.
- Haynes J. D., *Brain reading*, in Richmond S., Rees G., Edwards S. J. L. Eds., *I Know What You're Thinking: Brain imaging and mental privacy*. Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 29-40
- Ippocrate, *De morbo sacro*, in Vegetti M. (a cura di) *Opere (Corpus Hippocraticum)*, Utet Ed., Milano 1965.
- Itard J. M. G., *Il giovane selvatico* (1801), tr. it. di G. Mariotti, Ricci F. M. Ed., Parma 1970.
- James W., *What is an Emotion?*, in «Mind», (1884), 9, pp. 188-205.
- Johansson P., Hall L., Sikström S., Olsson A., *Failure to detect mismatches between intention and outcome in a simple decision task*, in «Science» (2005), 310, pp. 116-119.

- Kandel E. R., *Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*, W.W. Norton & Company, New York 2007.
- Kistler W., Miele F., *Reflections on life: science, religion, truth, ethics, success, society*. Foundation for the Future Publ., Bellevue (WA) 2003.
- Kuhn R. L., *A landscape of consciousness: Toward a taxonomy of explanations and implications*, in «Progress in Biophysics and Molecular Biology», (2024), 190, 20-169.
- LeDoux J., *Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Simon & Schuster, NY 1996.
- Levitin D. J. *This is your brain on music*, Dutton/Penguin Random House Ed, Boston (Mass.) 2006.
- Levy R. I., *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*, University of Chicago Press, Chicago 1975.
- Lhermitte F., *Human autonomy and the frontal lobes. Part II: Patient behavior in complex and social situations: The “environmental dependency syndrome”*, in «Annals of Neurology» (1986), 19, pp. 335-43.
- Libet B., *Mind time. The temporal factor in the consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2004.
- Luria A. R., *Le funzioni corticali superiori nell'uomo*, Giunti Ed., Firenze 1967.
- Marquez G. G., *Vivir para contarla*, De bolsillo Ed., Granada 2002.
- Müller-Lyer F. C., *Optische urteilstäuschungen. Archiv für Anatomie und Physiologie*, in «Physiologische Abteilung», (1889) 2, pp. 263-270.
- Panksepp J., Biven L., *The archaeology of mind: Neuroevolutionary origins of human emotion*, W.W. Norton & Company, NY 2012.
- Piccirilli M., *Dal cervello alla mente. Appunti di neuropsicologia*. Morlacchi University Press, Perugia 2006.
- *Quell'eterno bisogno umano di sollievo*, Morlacchi University Press, Perugia 2014.
- *Geneticamente analfabeti. Come la mente plasma il cervello*, Armando Ed., Roma 2020.
- *Il cervello emotivo*, Psychiatry on line 10/10/2012 available at <https://www.psychiatryonline.it/neuroscienze/il-cervello-emotivo/>
- Piccirilli M., Palermo M. T., Germani A., Bertoli M. L., Ancarani V., Buratta L., Dioguardi M. S., Scarponi L., D'Alessandro P., *Music Playing and Interhemispheric Communication: Older Professional Musicians Outperform Age-Matched Non-Musicians in Fingertip Cross-Localization Test*, in «Journal of International Neuropsychological Society», (2021), 27, pp. 282-92.
- Pinker S., *How the Mind Works*, W.W. Norton and Company, NY 1997.

- Platone, *Protagora*, Mondadori, Milano 1948.
- Richter M., Eck J., Straube T., Miltner W. H. R., Weiss T., *Do words hurt? Brain activation during the processing of pain-related words.* in «Pain» (2010) 148, pp. 195-208.
- Sperry R. W., *Hemisphere disconnection and unity in conscious awareness*, in «The American Psychologist», (1968), 23, pp. 723-33.
- Wegner D. M., *The mind's best trick: How we experience conscious will*, in «Trends in Cognitive Sciences» (2003), 7, pp. 65-69.
- Weiskrantz L., *Blindsight. A case study and implications*, Oxford University Press, Oxford 1990.

### **ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA**

---

# Réduction

JEAN-MARC TRIGEAUD

*Professeur émérite de l'Université de Bordeaux*

DOI: 10.57610/cs.v10i14.552

**Résumé:** Il y a un processus d'évolution réducteur qui affecte un réalisme ontologique d'origine et qui le ramène à un idéalisme constitué par des représentations conceptuelles et abstraites, de sorte qu'une certaine subjectivité l'emporte historiquement sur l'objectivité du sens de la vérité. Mais, prolongeant ce phénomène, il importe d'en observer les répercussions à travers le langage du droit (*ius*) comme structure d'interprétation de la justice en société. Le droit, qui traduit à la fois le bien à protéger en sa dignité et la règle égale qui s'y applique, finit par s'entendre au cours des temps de la simple loi (*lex*). Or la loi émane, non pas de l'intelligence du juste, mais d'une volonté instituée (politique ou judiciaire): la volonté d'imposer l'idée que l'on s'en forme ; et l'on passe dès lors de l'indicatif à l'impératif; d'où l'oubli des dignités réelles et des égalités qui les servent. Diverses réglementations en découlent. Elles enferment le droit dans des procédures formelles et sectorielles et dénaturent notamment le « droit international » comme *ius commune* ou *common law* en l'assimilant à des conventions de contexte circonstanciel et abusivement généralisées qui ne réunissent parfois que quelques États idéologiquement coalisés entre eux.

**Mots clés:** Réduction, droit, loi, justice, vérité

**Abstract:** There is a reductive evolutionary process that affects the original ontological realism and reduces it to an idealism constituted by conceptual and abstract representations, so that a certain subjectivity historically prevails over the objectivity of the meaning of truth. However, extending this phenomenon, it is important to observe its repercussions through the language of law (*ius*) as a structure for interpreting justice in society. The law, which reflects both the good to be protected in its dignity and the equal rule that applies to it, ends up being understood over time as simple legislation (*lex*). However, the legislation does not emanate from an understanding of what is just, but from an established will (political or judicial): the will to impose the idea that we form of it; and we thus move from the indicative to the imperative, hence the neglect of real dignities and the equalities that serve them. Various regulations result from this. They confine the law to formal and sectoral procedures and distort, in particular, “international law” as *ius commune* or *common law* by assimilating it to circumstantial and abusively generalised conventions that sometimes bring together only a few ideologically allied states.

**Keywords:** Reduction, law, legislation, justice, truth.

**Riassunto:** Esiste un processo evolutivo riduttivo che influisce sul realismo ontologico originario e lo riduce a un idealismo costituito da rappresentazioni concettuali e astratte, cosicché una certa soggettività prevale storicamente sull'oggettività del senso della verità. Ma, prolungando questo fenomeno, è importante osservarne le ripercussioni attraverso il linguaggio del diritto (*ius*) come struttura di interpretazione della giustizia nella società. Il diritto, che traduce sia il bene da proteggere nella sua dignità sia la regola uguale che vi si applica, finisce per essere inteso nel corso del tempo come semplice legge (*lex*). Ora, la legge non deriva dall'intelligenza del giusto, ma da una volontà istituita (politica o giudiziaria): la volontà di imporre l'idea che se ne forma; e si passa quindi dall'indicativo all'imperativo; da qui l'oblio delle dignità reali e delle uguaglianze che le servono. Ne derivano diverse regolamentazioni. Esse racchiudono il diritto in procedure formali e settoriali e snaturano in particolare il «diritto internazionale» come *ius commune* o *common law*, assimilandolo a convenzioni di contesto circostanziale e abusivamente generalizzate che a volte riuniscono solo alcuni Stati ideologicamente coalizzati tra loro.

**Parole chiave:** Riduzione, diritto legge, giustizia, verità.

## 1. Introduction

Tout porterait à croire que le mouvement de la vie et de l'histoire qui traverse l'esprit et le cœur des hommes amène à des élargissements, voire à des universalisations incessantes. Or c'est assez mystérieusement le contraire que l'on observe, avec tout le recul qu'exige une réflexion philosophique. Ce qui ne préjuge en rien d'évolutions de progrès et d'ouverture enrichissantes qu'ont pressenties par exemple Rosmini et Bergson, mais dans l'ordre, disons, des concepts qui se perfectionnent, et non des idées. Il s'agit de regarder plutôt ici les attitudes souvent spontanées qui visent à une sorte de réduction constante. Ce qui prive toujours d'un élément antérieur, lequel se trouve comme résorbé à l'intérieur de celui qui s'est de proche en proche détaché de lui.

## 2. Du réalisme à l'idéalisme

D'une certaine manière, l'on est conduit à interpréter en ce sens la tendance à la réduction progressive qui a amputé la philosophie de la métaphysique, puis qui a anéanti cette dernière, mais il suffit de relever déjà ce qui tient à l'oscillation entre réalisme et idéalisme au plan ontologique, gnoséologique et axiologique. Et les conséquences, quant à la représentation de la personne humaine, d'un tel

phénomène sont décisives. Les réductions qui ont frappé à notre époque cette même personne ne sont que l'effet des réductions primitives qui l'ont très tôt affectée. Quiconque se prête dès lors à réfléchir avec instinct théorique, en vient à pratiquer, négligeant toute histoire, toute généalogie de pensée, une réduction, une réduction que l'on pourrait ne pas hésiter à qualifier de mal ou d'injustice, car elle introduit un manque ou une suppression de ce qui n'avait nul besoin d'être ainsi supprimé, si ce n'est dans le contenu, du moins déjà dans la forme.

Les émergences natives s'augmentent sans déperdition au cours des temps. Tel est le passage de Platon à Aristote et aux Stoïciens. Mais, très vite, des retournements réducteurs se produisent aussi. Dès que, sans doute, une interprétation s'impose, et dès que la subjectivité s'immisce. Le vieux débat, justement, entre réalisme et idéalisme l'a démontré. Partir d'une chose tenue pour existante et subsistante, d'un réel donné, semblait indiquer une vérité admise communément, dotée d'un indice existentiel majeur, assurait Gilson, mais reconduire à l'activité pensante de l'objet a fait apparaître la possibilité d'écluder le fondement de l'apparaître à la représentation du sujet et a fini par emporter l'être derrière une apparence autrement conjuguée et perçue comme expression de soi-même quoiqu'il s'agisse de son instance transcendentale profonde. En réalité, discuter de l'être relatif à l'Idée platonicienne ou à l'essence aristotélicienne permet dès l'origine de fausser la perspective, si l'on se fonde sur des préconceptions formées à partir du nominalisme et du cartésianisme puis du kantisme, dont toute notre culture, surtout française, est embuée durablement ; si l'on ne peut admettre l'humilité qu'un élément irrésistible ou réfractaire primitivement à notre pensée se manifeste hors d'elle. Il ne suffit pas de dissocier l'esprit et la raison, d'ergoter sur les capacités intellectives et intuitives de l'une et les aptitudes abstractisantes et logiques et l'autre, pour conclure que la saisie de l'être assimilé à un en soi convenu est bel et bien la source de l'analyse entreprise, commandant aux phénomènes et autres représentations intra-subjectives. Il ne suffit pas non plus d'avoir repris le langage de tous les registres, à commencer par le grec, en s'évertuant à dégager la contemplation inhérente à l'acte noétique et en s'efforçant de capter l'intelligibilité de la vérité objective et universelle à laquelle il identifie d'emblée l'être. Et il ne suffit pas d'ajouter à cela toutes les vertus des distinctions de la tradition, en termes d'acte et de puissance, de forme et de matière, d'énergie et de réceptivité, pour prétendre avoir séparé le premier mot, réalisme, du second, idéalisme, quand force est de constater que le second a déjà absorbé quasiment le premier dans l'interprétation reçue dans la modernité d'auteurs antiques dont le vocabulaire qu'ils utilisent cesse d'être compris en dehors des prismes de la subjectivité herméneutique, en un inévitable *perspectivisme* dans le fond qui renvoie à la

leçon nietzschéenne du XIXe, mais foncièrement à ce qu'il faut bien appeler en Occident la tyrannie kantienne. Il eût fallu en effet reconnaître peut-être la nécessité dans l'être comme exister d'un *tout autre* à la pensée, et au-delà même des approches dont les méthodes éprouvées dans les commentaires de l'Alcibiade ou du Sophiste ont révélé la portée, lorsqu'il s'agit principalement de s'entendre sur une altérité qui précèderait une ressemblance, et, en somme, une universalité avant une généralité et ses spécifications ou particularisations. Par cette seule porte, s'engouffre alors toute la réflexion qui rétablit une existentialité du mouvement actif et de la vie et qui anticipe sur ce que tout le mouvement des philosophies dites justement de la vie ou de l'expérience vécue ont cru pouvoir retrouver dès la fin du XIXe et dont l'histoire de l'art est de même porteuse dans l'analyse de la succession dialectique des formes esthétiques.

La transition de la question *an sit* à la question *quid sit* constituait déjà une piège. Répondre à la demande de savoir ce qu'est l'essence intelligible à l'esprit de ce qui est entraînait aisément la première réduction fatale, le second terme s'incluant dans le premier et l'incluant en retour. Inutile de dire que ce sera une pente averroïste aussi ancienne que le Moyen Age, ce que personne ne saurait plus percevoir, à une époque que beaucoup d'esprits naïfs souhaitent que l'Islam tende à accéder enfin à la pensée des Lumières, celle de la raison en son autonomie dix-huitième, alors que l'on ignore qu'il en est, ne serait-ce qu'à travers le maître de Cordoue, l'initiateur historique, communiqué ensuite aux foyers écossais notamment qui en assurent la diffusion européenne. Le *De monarchia* de Dante, comme le jansénisme à sa façon en révèlent les inspirations cachées. Sans compter les séparations qu'il force à concéder entre ce que Luther appellera les «deux glaives» (le second désignant finalement le dépassement de l'esprit vers l'absolu transcendant), puis entre ce que Hegel et Weber présenteront comme la «morale» et l'«éthique», la «conviction» et la «responsabilité». C'est qu'au fond bien des catégories se réinventent à l'intérieur d'une structure qui s'est idéalisée et subjectivisée, *sans voir que le processus qui avait conduit à ce phénomène avait congédié leurs références hiérarchisées dans un ordre de l'être radicalement extérieur à l'esprit*.

Parallèlement, enfin, à cette évolution, s'est opérée celle d'une pensée métaphysique chrétienne qui a permis de reprendre la même terminologie que celle empruntée à un réalisme à l'antique en procédant à d'analogues manipulations sémantiques attachées aux mots que celles de la modernité, qui prétend pourtant s'affranchir de l'histoire des conceptions quand elle aborde les sources. Parce que l'esprit connaissant aurait pu recouvrir l'acception de ce que l'on entend par «*pneuma*» et que préfigurent des textes profanes, sans s'en tenir au seul «*nous*», l'on feint de ne pas savoir que le terme désigne aussi bien alors un

principe bio-spirituel, en l'occurrence très ontologiquement sous-jacent aux êtres vivants et qui se situe dans le cœur même de leur objectivité, ou «*pro-blématicité*» soumise à l'interprète, et ne renvoie pas uniquement à des facultés cognitives supérieures, douées de la force de pouvoir s'engager au-delà des phénomènes manifestés, *meta-empiriquement*. Mais voilà un dédoublement difficile à faire saisir à la mentalité imbue d'idéalisme du monde contemporain. C'est exactement comme si un juriste expliquait que les éléments constitutifs de la possession d'un bien, à l'antique, tirée des *Institutes* de Gaius, signifiaient autant la position extérieure et visible d'un corps donné, d'une réalité corporelle et physiquement sensible, que la présence en lui d'une essence ou d'une fin immanente à laquelle il serait ordonné (le fameux «*animus domini*») et que le langage de l'anthropologie des «primitifs» maussiens ou lévybruhliens nommait esprit caché, dépouillé de toute subjectivité cognitive habituelle.

Nous avons eu réfléchi sur le sens et la portée originelle de l'«*ousia*», désignant la demeure rustique, prégnante des forces vives et organiques de la terre, fécondant le monde et source de toute propriété ou qualité propre d'appartenir à un existant humain. Et nous avions montré comment le langage ontologique des poètes et premiers physiciens puis juristes présocratiques s'y engrainait pour indiquer le plus simplement l'être: langage déjà d'Hésiode et d'Homère. Et l'être s'est fait mesure à la dimension de l'univers tout entier, et cette mesure a correspondu à une première valeur, traduisant l'idée que la justice en quelque sorte de l'être consiste *en son calcul de se situer entre deux extrêmes et d'en fixer l'équilibre*. Pas d'ontologie ainsi, sans *onto-dikè* qui ne soit *onto-nomique* et *iso-nomique*. Mais là s'est saisie une intelligibilité repoussant apparemment tout mystère et dévoilant une compréhension adaptée à la nécessité de pouvoir vivre en harmonie avec les objets de l'expérience. Autre chose a été de supposer derrière l'immense phénomène ce que l'on doit apprivoiser comme un mystère, qui se rebelle aux prises de l'intelligence la mieux préparée à s'approcher, souvent par la voie aporétique ou apophatique, du négatif surmonté, le cœur ontologique battant et vibrant qui se donne à percevoir en chaque rapport avec une extériorité signifiant la transcendance d'un «je ne sais quoi» (pour emprunter à Gracián), d'un invisible seul informateur de notre perception et qui ne saurait être soustrait à notre regard afin de ne pas entrer dans le lit de Procuste de nos concepts. Si nous en venons, sous l'alibi de l'opportunité pratique, à ne penser qu'en fonction de l'utile représentation à en tirer pour nos besoins vitaux, alors cette réduction introduit un mensonge, typique de l'idéalisme, qui est celui de l'enfermement dans un sujet. Mensonge qui aboutit à nier le lien de tout individu avec ce qui le dépasse et dont il ne doit pas s'affranchir parce qu'il découvre un monde métaproblématique qui reporte à une

dimension ineffable son activité prétendument, laquelle échoue à se procurer des objets, et s'épanche et s'évanouit dans un infini indomptable. Sans doute alors préfère-t-on s'arrimer à des représentations qui se subdivisent en catégories assimilables à une pensée théorique qui renverra à la pure matérialité empirique, en étendue mécanisable, ce qui lui est étranger, comme non susceptible de se référer à un ordre de l'être, de sa vérité et de sa valeur. C'est qu'il faudrait admettre que *l'altérité de cet être* qui se confond avec *l'acte d'existence* précédant tout essence, toute potentialité inscrite dans une matière réceptive, est le reflet *d'une singularité accédant à l'absoluité*, en son impensable fondement, ce qui contredit la notion de différenciation particularisante à partir de genres, de généralités, procédant de l'analyse d'une ressemblance de nature caractérisant l'essence immanente à un donné matériel et informé. Et certes l'information de notre connaissance provient de schémas subjectifs et transcendantalement préconstitués en nous, au sens kantien, mais elle n'empêche pas *la forme supérieure et objective du langage de l'être dans l'idée*, comme le témoignage platonicien, augustinien, bonaventurien ou rosminien, nous l'enseigne ; et elle ne saurait éliminer l'autre forme *informante* intrinsèquement ontologique et substantiellement singulière qui marque sa *sous-jacence* à tout phénomène rendu intelligible à travers son essence ou sa nature volontiers généralisable.

Là se trouve au fond le secret de ce qui touche à la personne humaine et au drame de la réduction dont elle est victime dans l'idée que s'en forme ceux qui essaient de la penser. Toute la difficulté de penser l'être s'y retrouve et y rencontre les mêmes apories et contradictions. Et comme s'il ne suffisait pas que l'histoire philosophique elle-même ne marque une évolution typique des progrès de l'idéalisme dans le monde occidental visant à la réduire, le sujet humain est symétriquement porté lui-même à se représenter de manière réduite, comme il se représente au fond son Dieu quand il s'agit d'y percevoir une personne. On sait comment l'on est passé de l'être existentiel en somme, à l'être essentiel, à l'être nature, puis de la singularité dans son aptitude à s'élever à l'universel, à une particularité qui s'enfonce dans les généricités successives, auxquelles n'échappent ni les marges de la dissémination derridienne, de la dispersion individualiste, et des formes qui ignorent l'esprit qu'elles recouvrent (la célèbre grammatologie de l'effondrement du commentaire *paraphrasique* de Platon), ni la pseudo conception dite du «genre» qui retombe dans le dogmatique *du même* qu'elle voulait fuir, mais détruit plus définitivement encore le sens de l'altérité respectable, voire aimable dans sa différence (puisque elle se relie à la différence d'un même supérieur lequel la commande par conséquent...). Mais les mêmes décompositions réductrices sont celles qui ont affaibli l'histoire de la philosophie occidentale (sans reprendre les critiques de la geste

«idéosophique» dont parlait Maritain ou de cette morphologie de divisions subjectivisantes à l'extrême à travers laquelle le puissant mouvement entraînant Berdiaev, Chestov, ou Soloviev a condamné l'idéalisme rationaliste occidental (celui que professe encore Brunschvicg de façon si saisissante, et, plus kantien que tous, comme le sera encore Ricoeur, à son corps défendant). Mais il ne s'agit pas de tomber dans une histoire particulière de la philosophie, ni d'établir comment certains, qui se sont démarqués de tant d'autres, ont restitué, tel surtout Marcel, un donné existentiel perdu, dont Heidegger avait eu au moins l'intuition que la pensée humaniste l'avait refoulé dans sa fameuse *Briefe über den Humanismus* si mal reçue... Il y a eu bien avant la pensée ontologique peu familière de Nicolaï Hartmann à sa façon... Symétriquement, il eut fallu montrer aussi que l'histoire théologique et l'histoire de l'art présentent les signes communs d'un effondrement idéaliste et subjectivistes qui a progressé à partir du moment où un Dieu transcendant s'est incarné, ou sa représentation si discrète a fait place à sa représentation incarné en tant qu'homme, comme y insiste après Elie Halevy ou René Huyghes, Malraux pour dégager au fond la réduction esthétique de la Renaissance, et comment, inéluctable, elle conduit à oublier et sacrifier la dimension divine pour ne retenir que la dimension humaine, et faire de ce Dieu l'objet du culte temporel positiviste dont Auguste Comte prédisait qu'il aboutirait à une confusion finale de son église de missionnaires positivistes avec celle installée à Rome, préférant d'ailleurs le langage de Saint Paul à celui du Christ (c'est le fulgurant ouvrage du card. Henri de Lubac publié en 1946: *Le drame de l'humanisme athée*, en l'occurrence confondu avec ce que prétend être un humanisme chrétien dès la fin du XXe s.).

De plus savants que nous traiteraient ou traiteront d'économie et de philosophie économique (nous aurions aimé prolonger ici Schumpeter...). De même, la psychanalyse a pu délivrer la psychologie classique de son enfermement idéalisant coupé de la réalité des profondeurs. Mais considérons plutôt l'histoire réductrice qui touche le droit et ce qu'il en est des stupéfiantes réductions contemporaines dans ce qu'il est convenu de nommer l'État de droit, où la signification des noms en vient à être elle-même inversée et appauvrie, dénonçant le même processus de réduction qui atteint l'histoire certes savante mais le plus ingénument les personnes elles-mêmes qui se mettent à penser de manière typiquement réductrice et, principalement, quand elles croient œuvrer politiquement, par exemple, à la restauration ingénue de quelque tradition (qu'au fond elles ignorent) d'un ordre qu'elles croient plus étendu ou plus universel, que l'ordre actuel des termes aurait bafoué, mais qui y est défini strictement à l'identique, issues d'une formation mentale et idéologique qui malheureusement participe des mêmes préjugés qu'elles combattent à leur insu et qui sont donc aussi les leurs.

### 3. Du droit à la loi

Autre champ à considérer où s'opère la plus spectaculaire des réductions: celui du droit et de la justice. À vrai dire, l'expression devenue familière d'«État de droit» dissimule le premier des malentendus de l'histoire. Il n'est guère de société sans organisation, aristotéliciennement parlant, ou pour reprendre Arendt, sans aménagement de moyens orientés vers une fin commune, gratuite ou désintéressée, qui vise à protéger les besoins transversalement communs à une nature servant elle-même de trait d'union à tous. La protection s'entendra de sa défense par la force, s'il le faut, afin de faire reconnaître *les biens* qui reviennent à tous comme à chacun et afin de déterminer l'identité *des sujets* qui peuvent s'en prévaloir. Autrement dit, *une forme* s'affirme ou s'impose en préservation d'*un contenu*: elle prend le nom d'État, et le contenu prend le nom de droit ou de chose juste. L'État est le «mur» qui protège, «*polis*» grecque, «*ciudad*» hispanique, et «*status*» romain manifestant l'assise solide sur laquelle repose l'ensemble des droits qui ne peuvent se défendre par eux-mêmes. «*Dikeopolis*» disent très tôt les textes des Tragiques pour désigner ce qui est conforme dans la cité au droit qu'elle est chargée de faire respecter. Dans cette perspective, il n'y a pas de société sans État, et pas de société sans droit, à moins de suivre l'interprétation de Pierre Clastres s'interrogeant sur les *guyaqui* d'Équateur ou les communautés avunculaires, dissidentes, certes, en tous points quant aux droits habituellement établis (propriété, mariage et filiation), mais profilant et structurant finalement l'équivalent de tels droits différemment. Même constat dans le structuralisme de Levi-Strauss lorsqu'il observe de troublantes analogies entre les masques *kwakiutl* de Colombie britannique et les symboles figurés de succession généalogique d'Anne de Bretagne: il y a des parentés gémellaires dans le formel de type linéaire et abstrait qui laissent peu de doute sur l'analogie inavouée à un juste naturel de référence.

Voilà donc qui part de la constatation d'un réel ontologique et qui conduit à admettre la relativité des dispositions subjectives, qu'il s'agisse de remonter des biens à leurs sujets qui les revendentiquent, ou du statut ou du politique à ceux qui ont la charge de l'administrer et de le promouvoir (du chef politique à celui d'une force policière ou armée); quant au magistrat, qui «dit» proprement le droit, il ne fait pas œuvre volontaire ni d'alignement sur le politique, et ses sanctions à l'encontre de ceux qui commettent quelques violations renvoient à des moyens qui ne relèvent pas en toute rigueur du droit, mais de sa politique au fond, pour recevoir une application effective. Aucun idéalisme ne s'introduit alors, et même pas à l'intérieur des droits dits pourtant «subjectifs», où ce sont les objets de droit qui font les droits et non pas leur sujet, et où il n'est de

droit (contrairement à ce que les politiques nomment «liberté») qu'à condition d'avoir pour limite l'obligation que suscite le respect du droit d'un autre: si je suis créancier de quelqu'un, c'est parce que le droit consiste en la chose due dont je ne puis réclamer plus. Pas de droit sans obligation d'en respecter la réciproque dans le droit d'autrui. Pas de créance sans dette. Pas de liberté proclamée qui ne se soumette, si elle veut devenir droit, à la limite de ne pas léser les biens reconnus à d'autres. Manifester sa religion peut être un droit, exprimé publiquement, mais n'en est plus un si ce droit tend à heurter ou à blesser le droit des autres, la religion des autres, de chacun comme de la l'ensemble formé avec d'autres. Si le tribunal de Paris a longtemps considéré en termes de qualification pénale qu'un certain journal *commettait un délit* en publiant des caricatures de la religion musulmane, parce qu'il contredisait la loi sur la liberté de la presse comme le code pénal ou le préambule de la Déclaration des droits de l'homme, et portait atteinte par un humour susceptible d'être mal reçu *in abstracto*, par tout homme, par un seul croyant ou une seule communauté, ce même tribunal n'a pas prononcé de sanction ou de peine parce que le préjudice provoqué était tout simplement estimé insuffisant dans sa teneur appréciable, un type de décision qui fut longtemps au programme d'études d'élèves avocats, ce qui ne veut nullement dire qu'il n'avait pas été délictuellement provoqué. Medias, politiques et responsables d'État ont cependant feint d'ignorer la réalité embarrassante pour l'opinion de la jurisprudence judiciaire.

Mais une telle approche objective et réaliste est subvertie depuis longtemps, et il a suffi que l'État devienne un sujet, une entité, dotée d'une sorte de pouvoir non limité par un droit préalable au sens objectif, à partir des temps modernes, avec l'avènement il est d'un certain nominalisme, pour que la conception de l'État de droit soit aussitôt renversée et que l'on en vienne à penser, de manière quasi absurde et inquiétante, que c'est un tel État *qui fait le droit et qu'il ne saurait être tenu par lui*. Et s'il le fait, c'est parce qu'une autre réduction s'est opérée en parallèle, *la réduction du droit à la loi*, du *ius*, de la «juris-prudence», à la *lex*, à la politique, domaine de l'*«auctoritas»*, qui la domine, de l'*indicatif* qui marque l'activité du juge à l'*impératif* qui caractérise celle du législateur, pur politique par définition. Faut-il reprendre l'expression de s. Thomas d'Aquin, dans la tradition hellénique aristotélicienne et romaine classique: la loi n'est qu'une «raison de droit», le juge interprète le droit *dans et par* la loi dans les pays, comme la France, où elle est une source formelle (non dans les pays romano-germaniques où la seule source tient à l'instance judiciaire et aux précédents de ses décisions, et à leurs livres d'élaboration théorique, et non pas à la loi: pays germaniques, anglo-saxons, et en partie hispaniques), mais il ne saurait, même à cet égard, «appliquer la loi» à proprement parler comme

l'enseigne l'opinion convvenue. Dès lors, la réduction amorcée progresse en tous sens et fait admettre que la loi, c'est le droit, et l'on en vient même à traduire faussement au cinéma le terme «*law*» des films anglo-saxons comme s'il désignait toujours une loi au sens français, alors qu'il s'agit plutôt de la *règle* («*rule*»), de la *mesure* du droit enseignée par les précédents judiciaires et par une doctrine savante dite de «droit commun», *ius commune*, (i.e. «*common law*», transposition du *ius commune* médiéval), l'on va jusqu'à cette confusion orchestrée ou délibérée prononçant l'éviction du vieil État de droit, du *droit* derrière la *loi*, et promouvant un législateur, autorité politique, à la place d'un juge relié à la stricte règle qui inspire les précédents.

Règle, *regula*, *canon* grec, n'est pas «*loi*», et l'«esprit» de la loi (Montesquieu), c'est la règle... Il est ainsi grave d'avoir fait basculer le droit dans la sphère subjective, en commençant par les revendications de libertés qui ne peuvent devenir des droits à *défaut d'un objet* traduisant une chose objectivement due à tous: un «*debitum*». D'avoir fait basculer l'objectivité réaliste du droit dans la subjectivité idéaliste de la loi, et du politique ; d'avoir enfin supprimé l'instance de la *iurisprudentia* romaine pour lui substituer celle de l'*imperium*, de l'*auctoritas*, d'un prince devenant au cours des temps plus empirique que transcendental et confondu avec l'opinion, voire avec la foule. Le peuple qui, au contraire, justifie le droit, justifie universellement et catégoriellement et généralement (la généralisation d'une opinion) l'observation objective et réaliste d'un droit. Le droit est populaire, la loi vient la foule. C'est pourquoi, enseigne Cicéron, en le paraphrasant, si l'on devait exposer l'histoire du droit comme histoire de la loi, étant donné que les lois, comme toutes les décisions volontaires, qu'elles émanent du souverain, des assemblées, ou des juges, sont nécessairement viciées de subjectivité interprétative, qui fait tomber la vérité à constater à l'indicatif dans celle à commander à l'impératif en transcrivant ce que l'on en comprend ; c'est pourquoi, donc, cette histoire étant celle de lois qui sont toutes aussi éloignées de la vérité et de la justice que le droit en est en soi la simple expression, c'est pourquoi donc cette histoire serait autrement celle du meurtre autorisé, du vol encouragé, de l'adultére d'incitation, de l'escroquerie, de l'abus de confiance, du détournement... Pas une seule loi qui, au fond, n'échappe dès lors au discrédit. D'où la scission entre *le droit* qui possède une forme d'immutabilité tenant à la règle ou à la mesure qu'il indique abstraitemment, et à ce qui en est fait et traduit dans *une loi* qui assume la contingence et la variation des critères seconds qu'elle introduit afin d'en permettre l'adaptation au gré de la volonté toujours changeante des hommes et caractéristique de leur nature: *natura hominis est mutabilis*, tandis que la personne en sa profondeur ontologique d'acte de vie singulier est à la fois universelle et identique dans son unicité.

D'une certaine façon, les facultés de droit sont devenues ainsi par rétrécissement des facultés de lois, et bientôt d'experts comptables donnant des magistrats qui leurs ressemblent et qui oublient le principe informant de leur activité, qui sacrifient sans *idée directrice* à une *idée constitutive*, kantinement, et source d'une bonne conscience terrifiante, car elle organise un néant structuré, programmé, et qui, en tout cas, conspire s'il en fut contre le fameux «État de droit», lequel est remplacé par l'«état» de la réglementation volontaire en cours et décidé par une coalition de politiques, ce qui avère, en même temps, un contresens sur ce que pourrait signifier une démocratie qui permet à tous de s'éclairer, de se former et d'accéder à l'intelligence d'un savoir objectif de droit unificateur et dont tous, sous le regard de leurs destinataires ou de leurs bénéficiaires, sont les interprètes lesquels ont mission de décider les solutions pratiques qui s'en tirent. Sinon toute injustice peut être professée sous forme pseudo-démocratique comme le craignait Jankélévitch accusant le changement de vocabulaire passant de l'antisémitisme à l'antisionisme pour accréditer le premier à travers le second.

#### 4. Décompositions finales

Ce devrait être un choc pour l'esprit réfléchi qui recueille l'héritage d'une culture séculaire, d'avoir à relever de telles évolutions réductrices qui obturent de proche en proche toute perception de la vérité inspiratrice d'origine. Elle paraît bien avoir cessé de susciter des représentations déclenchant l'œuvre historique du droit, qu'il soit savant et théorique, universitaire ou pratique, ou jurisprudentiel et entré dans les moeurs, et qu'il soit l'objet ou non d'une «spectacularisation» médiatique qui en procure une image convenue ou qu'il soit enfin confondu parmi d'autres produits d'une société consommatrice de divers moyens de survie à sa portée. Mais, du côté des victimes du mal et de l'injustice, la situation peut être différemment perçue, comme elle peut être différemment traitée du côté de ceux que la dissolution progressive de la pensée métaphysique de l'être en une pensée théorico-conceptuelle le démontre aussi, une pensée certes élaborée mais dont la technique a perdu les principes et les contenus les plus élevés à travers des actes mentaux stériles, répétitifs et épris de vains jeux verbaux, comme en témoignent les exemples déjà bien anciens, mais situés à une charnière décisive, de Rawls, Dworkin et Rorty, accomplissant finalement la prophétie de Marx d'une décomposition de tout le système pris dans sa matérialité nominaliste en signes, en mécanismes, en symboles fétichistes, abstraitemment noyés dans une immense subjectivité incapable de rejoindre un réel social, et entraînant invariablement une sorte de réaction populaire hostile.

Plus gravement encore, le malentendu sur un droit international, incompris quasi délibérément dans ses sources et assimilé à son tour à des réglementations fragmentaires issues de conventions qui le sont tout aussi bien, comme si une loi émanait de quelque État mondial mythique ou du moins d'une communauté imaginée par les journalistes, ce malentendu entretient les naïvetés de critiques injustes aux actes courageux de guerre qui visent à défendre parfois des populations en souffrance aux prises avec des phénomènes d'incontestables hégémonies cruelles ou de dictatures féroces fomentées par des groupes partisans et violents. L'histoire n'en a pas moins été le fait d'entreprises guerrières permettant une juste paix et bousculant même toutes les règles secondes ou mineures que la justice doit pouvoir négliger à l'instar de cette «morale qui se moque de la morale» de Pascal. À cet égard, aucun sentiment de réduction n'est pourtant perceptible dans le narratif de l'opinion véhiculée par l'actualité qui invoque sans cesse la conformité à un prétexte «droit», ou plutôt à des textes, comme le client d'un restaurant qui se demanderait si le chef cuisinier a respecté tous les protocoles habituels de son art, en assimilant ceux-ci à de pures conditions sanitaires fixées sur le papier et dont, bien sûr, il n'y a pas lieu de douter et qui ont leur place. Telle est l'identification abusive de tout acte de guerre à une pratique de crime contre l'humanité ou de génocide, en maniant de manière incontrôlée de faciles catégories plus idéologiques que scientifiquement reçues dans leur stricte acceptation de droit, mais sous l'égide d'instances internationales dont se sont emparées à l'occasion des factions souvent radicalisées aux mains de pays qui en pervertissent le sens.

Ce qui est juste, pour être juridique, n'est jamais forcément légal, et cette loi qui marque *la réduction du droit* et qui repousse toute exigence a priori de justice est bien semblable à celle qui dans l'acception paulienne devient «le dard de l'injustice». En tout cas, en tous domaines, ceux qui ont charge de faire respecter une loi là où elle existe, à défaut d'un droit immédiatement interprétable, paraissent oublier qu'au-dessus de tout pouvoir de type juridictionnel, ou plutôt, comme traduisant sa quintessence intrinsèque, se tient un *principe d'équité* qui désigne la supériorité de la justice *équitable* à la justice légale quand celle-ci pourrait la contredire dans son intime perception directe et intuitive de la mesure suprême que constitue l'*équitable*. Nul besoin d'aller chercher des tribunaux spéciaux sur ce point comme dans les pays de *common law*. La tradition en est acquise en droit continental de vieille source romaniste et aristotélicienne.

Il reste délicat de relier tous ces éléments entre eux et de développer l'interprétation d'une analogie entre des séquences proprement métaphysiques autour de l'être et des séquences plus juridiques autour de la prolifération du

concept de loi empiétant sur le domaine sacré d'un immuable seul susceptible au fond d'approche scientifique totale. Et il est malaisé de montrer que *le processus de la pensée individuelle entraînant à la réduction* ne fait que reproduire celui qui marque à échelle historique l'évolution culturelle des créations de l'esprit. Mais il appartient à l'universitaire, tant qu'il ne passe pas pour archaïsant, de pratiquer cette démarche qui est celle du jugement *synthétique*, celui que lui interdit la tendance analytique, elle-même réductrice, initiée par la spécialisation et par sa méthode résolument, mais légitimement en l'occurrence, positiviste. C'est que très vite il semblera n'exprimer que des opinions personnelles nimbées de subjectivité, sans que lui soit reconnue la possibilité de revendiquer *la science supérieure du savoir de synthèse*, obéissant aux réflexes plus intuitifs de l'intelligence universalisante des choses. Bien sûr, le détail doit être sacrifié. Seules les lignes essentielles qui manifestent l'orientation générale comptent dès lors. Mais l'on ne se déprend guère d'une impression de gêne, de s'être écarté du mouvement partagé par la plupart de s'engager dans une parcellisation à l'infini qui permet si bien d'oublier, pour paraphraser Foucault, une *provenance* et une *destination*, selon le vœu d'un savoir en quelque sorte archéologique et délimité comme des strates de fouilles, et de repousser l'idée qu'il y aurait un sens, voire un simple questionnement ontologique de base visant à formuler la plus risquée des demandes qui soit encore: pourquoi? Troubler ainsi le jeu d'une quête des parties qui ne va plus vers un tout ou un universel (*versus unum*) et n'en part pas davantage expose non seulement à la sanction au mieux d'être considéré comme plongé dans un idéalisme et un subjectivisme impénitent, mais après tout innocent, ou, au pire, d'être accusé de professer une propagande à l'encontre de la science elle-même. Un paradoxe, car n'est-ce pas par l'idéalisme, le subjectivisme, puis le dogmatisme positiviste de toutes les lois fulminant des censures, par mauvaise conscience de remplacer un droit d'une sérénité juste et pacifique, que l'on a adopté sans autre examen et en toute bonne conscience, cette inversion sophistique de raisonnement qui brandit sans cesse la menace d'une exclusion discriminante ? De fait, l'on ne renverrait plus maintenant Hitler, l'on «négocierait», mais l'on ne voit aucun inconvénient à traiter d'Hitler ceux qui récusent une telle méthode, en préférant s'associer, sans y regarder plus avant, à des organisations terroristes pourtant avérées au regard desquelles tout jugement est déclaré devoir être sen-tencieusement suspendu.

Le problème subsistant de la réduction ultime tient à l'opération de déconnection d'un réel existentiellement ressenti (et détaché de l'acception triviale de ce que l'on entend classiquement par là, et qui pourrait désigner une illusion, un déni de «vraie réalité»), à la façon même de Bonaventure ou de Berkeley,

ce qui ne préjuge donc d'aucun idéalisme philosophique, et qui aboutit à des formes d'impuissance ou de simple myopie aussi sincère que désastreuse. Ce qui se vérifie dans l'incapacité, idéologiquement inspirée, d'un ensemble de pouvoirs politiques à enrayer des guerres dont ils récusent de concert la lecture cependant lucide des causes intelligibles qu'ils refoulent, et à l'incapacité parallèle du sachant médical ne pouvant plus regarder *in vivo* un corps souffrant ou d'un garagiste ne pouvant plus observer un véhicule en panne en dehors des écrans d'une machine électronique. À l'image de ces coupures, des intervalles se creusent entre les individus pour ne pas dire entre les personnes, de véritables abîmes d'incommunicabilité s'ouvrent qu'aucun argument d'universalisation relativisante dans l'histoire ou dans l'espace ne permettra de résoudre, mesurant les limites des mondes, de Sénèque à Montaigne, de Leibniz à Rosmini... Si elle devait vraiment s'opérer, une telle réduction maximale ferait pénétrer dans une sorte de nuit des êtres, celle que déplorait en quelque roman Julien Green, celle dans laquelle Hegel, si perspicace, reproche à Schelling de nous introduire sous le nom de ce sombre absolu où «toutes les vaches sont noires».

**In questo numero  
sul riduzionismo**

**Editoriale**

**Introduzione. Il riduzionismo teoretico**  
Aldo Stella

**SAGGI**

**Riduzione del diritto ad altro?**  
Giampaolo Azzoni

**Critica del riduzionismo etico**  
Francesco Bellino

**Una nota sobre el reduccionismo en economía y sus raíces filosóficas**  
Ricardo F. Crespo

**La finzione necessaria: scorporare la mente**  
Massimo Piccirilli

**ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA**

**Réduction**  
Jean-Marc Trigeaud

**ISSN 2612-4629**

[www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com) | 15,00 euro

