



DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA

**SCUOLA DOTTORALE INTERNAZIONALE DI DIRITTO ED
ECONOMIA
“TULLIO ASCARELLI”
SEZIONE DI DIRITTO EUROPEO SU BASE STORICO
COMPARATISTICA
(XXIX CICLO)**

Tesi di Dottorato

GIUSTIZIA A-VENIRE

Dottorando

Paulo Henrique Teston

Tutor

Prof. Eligio Resta

Anno Accademico 2015-2016

“And so I think that the last lesson of life, the choral song which rises from all elements and all angels, is, a voluntary obedience, a necessitated freedom. Man is made of the same atoms as the world is, he shares the same impressions, predispositions, and destiny. When his mind is illuminated, when his heart is kind, he throws himself joyfully into the sublime order, and does, with knowledge, what the stones do by structure”.

(Ralph Waldo Emerson)

A mio padre, Ronaldo Francisco Teston.

A mia madre, Marlei Terezinha Sorgatto Teston.

Al mio amore, Isaura B. Ieisbick Teston.

Al mio amico, Jiddu.

Cântico negro¹
(José Régio)

“Passa di qui”- dicono alcuni con gli occhi dolci
Porgendomi le braccia e sicuri
Che sarebbe un bene se io gli ascoltassi
Quando mi dicono, “Passa di qui!”
Ed io gli guardo con gli occhi stanchi,
(C’è, nel mio sguardo, ironie e fatiche)
E incrocio le braccia,
Per non andare mai là...

La mia gloria è questa:
Creare disumanità!
Non seguire nessuno.
Poiché vivo con la stessa non volontà
Voglia lacerata dal ventre di mia madre

No, io non ci sto! Andrò solo dove
Porteranno i miei passi...
Se ciò che cerco nessuno saprà rispondere.
Perché mi ripetesti? Passa di qui?

Preferisco scivolare nei vicoli fangosi,
In venti vorticosi,
Con stracci, trascinando piedi sanguinanti,
e andare in giro...
Se sono stato messo al mondo, fu, solo
per deflorare foreste vergini,
e disegnare i miei piedi nella sabbia inesplorata
Qualunque cosa faccio non vale nulla.

Come, poi, sarete voi
Che mi darete impulsi, strumenti e coraggio
Per far cadere i miei ostacoli?...
Scorre nelle tue vene, sangue vecchio dei tuoi nonni.
E voi amate ciò che è facile!
Io amo il Lontano e il Miraggio.

Amo gli abissi, torrenti, deserti...

Vai! Ci sono strade,
ci sono giardini, aiuole coltivate,
E tu hai regole, e trattati, e filosofi e saggi...
Io ho la mia follia!
Che alzo, come una torcia, che brucia nel buio della notte,
E si sentono schiuma, e sangue, e cantilene sulle labbra...
Dio e il Diavolo stanno guidando e nessun altro!
Tutti avevano un padre, tutti avevano una madre;

Ma io, che mai inizio e mai concludo,
Nacqui dell’amore che c’è tra Dio e il Diavolo.

Ah che nessuno mi dia pie intenzioni,
Nessuno mi chieda impostazioni!
Nessuno mi dice “Vieni qui!”
La mia vita è una tempesta che si scatenerò,
E’ un’onda che si sollevò,
E’ un atomo in più che si risvegliò...
Non so dove sto andando,
Non so dove andrò
So che non passerò di lì,

So che non ci sto!

¹ MOISÉS. M., *A literatura portuguesa através dos textos*. 29. ed. São Paulo: Cultrix, 2004. p. 497.



2

² DALÌ DOMENECH, Salvador Domingo Felipe Jacinto. **La tentazione di Sant'Antonio**. Olio su tela, 90 x 119,5cm. Museo reale delle belle arti, Bruxelles, Belgio, 1946.

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO I IL VIVENTE: TRA GIUSTIZIA E DIRITTO	10
1.1 Il Pensiero Occidentale: filosofia e giustizia.....	10
1.1.1 Il detto di Anassimandro.....	12
1.2 Giustizia, natura e vivente.....	21
1.2.1 Processi di individualizzazione.....	25
1.2.2 Gilbert Simondon: ricerche ed influenze.....	27
1.3 L'essere relazionale: singolare/ molteplice.....	31
1.4 Breve riflessione sul concetto di divenire.....	38
1.5 Il diritto vivente.....	40
1.6 Gnothi seautón e genói hoios essi mathon.....	45
CAPITOLO II GIUSTIZIA E LIBERTÀ ETICA	49
2.1 Fondamenti.....	50
2.2 Il lavoro Jacques Derrida: khôra.....	52
2.2.1 Messianicità senza messianismo.....	55
2.2.2 Dio a-venire.....	60
2.2.3 Événement.....	64
2.2.4 Aporie.....	68
2.3 Baruch Spinoza.....	72
2.3.1 Attraverso il pensiero spinoziano.....	74
2.3.2 Alcune considerazioni iniziali: prima parte.....	76
2.3.3 Sulla seconda e terza parte.....	86
2.3.4 Sulla libertà.....	89
2.4 Perseverare in esse suum.....	95
2.5 Libertà a-venire.....	101
CAPITOLO III GIUSTIZIA A-VENIRE	107
3.1 Estetiche dell'esistenza.....	108
3.1.1 Etica ed Estetica.....	123
3.2 Ritorno all'êthos.....	127
3.3 A-venire e giustizia.....	140
3.4 Le possibilità della giustizia.....	148
3.5 Per un diritto e una giustizia vivente.....	154
CONCLUSIONE.....	159
BIBLIOGRAFIA.....	167

INTRODUZIONE

Il presente lavoro affronta tematiche che, seppur apparentemente lontane, finiranno per intrecciare relazioni complesse e significative. La stessa espressione *Giustizia a-venire*, che dà per altro titolo a questo studio, ne è un esempio lampante. Tale formula richiama infatti alcuni nodi centrali che, seppur *in nuce* presenti fin dall'origine del pensiero filosofico, solo dal Novecento in poi diverranno oggetto di una più completa concettualizzazione.

Primo tra tutti la copresenza, dentro il termine Giustizia, di differenti sfumature di senso non sempre tra loro compatibili. Parlare di Giustizia infatti richiama sia una dimensione prettamente contingente, che nei vari passaggi si sedimenta nel suo sinonimo di Diritto, sia una dimensione universale, eterna, espressa perfettamente dal principio dell'antica *dike*.

Sarà il filosofo Jacques Derrida a porre l'attenzione su questa frammentazione e a riferirsi al binomio giustizia-diritto, come ad una relazione di *eterogeneità senza opposizione*³.

Dal momento infatti in cui la giustizia smette di essere collegata all'Infinito, all'eterno, al divino e desacralizzata finisce nelle mani dell'uomo, se ne scopre tutta la sua vulnerabilità, tutta la sua contingenza. Al posto del principio perfetto, dell'*archè*, si sostituirà un diritto che sempre più si allontanerà dalla sua prima accezione, finendo per essere tecnica, procedimento normativo, che però non smetterà mai di condividere con la Giustizia la naturale dipendenza dal *vivente*

Mentre la giustizia però si lega al vivente fin dall'origine, creando per l'appunto una connessione tra ontologia e giustizia che non potrà più essere spezzata, nel diritto la questione si complicherà enormemente. Il diritto infatti pur avendo ad oggetto il vivente e pur essendo questo a dare al diritto stesso la sua forma, vedrà comparire la precisa formula *diritto vivente* solamente agli inizi del secolo scorso.

³ J. DERRIDA, *Forza di legge, Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

Esso, pur autocostruendosi come eterno ed immutabile, si scoprirà invece *contaminato* da una potenza infinita. Fin dagli esordi infatti la giustizia, poi confluita nella legge, aveva intessuto un solido rapporto con la dimensione della vita, del vivente, nel doppio senso di tentare di rappresentare la vita e di essere per se stessa vita. Un infinito intrattenimento quello che intercorre tra il diritto e la vita⁴, che non smette di alimentarsi, ma al contrario gioca continuamente su alterne fasi di incorporazione e rifiuto, di chiusura e apertura al nuovo. L'ambivalenza è infatti il vero connettore tra diritto e vita e rappresenta la sonda migliore per indagare cosa realmente sia il "vivente".

L'uomo è contemporaneamente sia l'essere vivente che compone il mondo, che il mondo stesso, è sia l'oggetto della natura che crea, sia parte della natura stessa. La natura e l'uomo non sono in relazione causa-effetto o anche di compressione ed espressione, fanno parte della stessa realtà di prodotto e produttore, produttore e prodotto⁵. Si comincia così a pensare al mondo secondo una precisa metafora organicistica, riproducendo la dualità interna all'uomo, anche all'esterno. Proprio il *vivente* perciò sarà il concetto su cui simuoverà l'intero costruito concettuale, alimentando, come un fiume sotterraneo, gli avvicinamenti e gli allontanamenti tra vita, giustizia, etica e diritto.

Ma ancora qualcosa, oltre il vivente, comporterà il corto circuito della relazione diritto e giustizia, ovvero le categorizzazioni spazio-temporali. Mentre il diritto è necessariamente legato ad una contingenza precisa, ad una storicizzazione che ne rafforza il potere, la giustizia vivente si mostra libera da vincoli spaziali e temporali. Essa trova infatti luogo, in un non-luogo, lì dove la previsione normativa non domina, dove si deve decidere *senza la legge*, al di là della legge. Così come trova il suo tempo in una dimensione a-temporale, indifferente alla contingenze del tempo come il fiume di Eraclito. Si disvela in tal modo, nonostante l'imperatività dominante del diritto, una possibilità di vita per la giustizia, o meglio per una *giustizia a-venire*. Perché mentre *l'essere vivente* detiene l'*a-venire*, esso detiene la giustizia, ovvero una *giustizia a-venire* che non smette di essere scoperta, costituita, che non smette mai di essere una promessa.

⁴ RESTA E., *Diritto vivente*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

⁵ DELEUZE GILLES- GUATTARI F., *O anti-Édipo*, trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo, 2010, p. 15.

La *Giustizia a-venire* allora si presenta come una pratica continua alla ricerca della propria effettività. In quanto tale non si sa quando sarà possibile, non sarà prevedibile la sua venuta. Essa infatti si definisce come evento impossibile da un lato, come evento del tutto libero dall'altro.

Nel primo caso infatti la giustizia è l'evento (im)possibilità. In breve, è la giustizia che non è destinata a un fine prestabilito o ad un accadimento preciso, ma è solo destinata a mantenere aperta una possibilità. *Affinché un evento abbia luogo, affinché sia possibile, è necessario che sia, in quanto evento, in quanto invenzione, la venuta dell'impossibile*⁶.

Nel secondo caso la giustizia, che sarà sempre un a-venire, un progetto ed una promessa da mantenersi, si incentra sul libero volere. Ritorna perciò, come in un circolo virtuoso, la presenza del vivente e la sua possibilità di progettare una giustizia solo nel momento in cui, libero, si autodetermina, assumendo, al di là delle regole e delle costrizioni giuridiche, una responsabilità.

In poche parole, la *giustizia a venire* è potenza che si mostra effettiva in misura corrispondente alla libera manifestazione dell'essere, come non condizionata dalle fredde assunzioni del diritto, ma destinata a mantenere aperta una possibilità, una possibilità infinita.

Pertanto, si deve chiarire e sottolineare che ripartire dal concetto di Infinito, che per altro nel tempo ha assunto molteplici definizioni come principio, sostanza, natura, Dio, sembra essere l'unica strada percorribile. Proprio grazie all'apertura di questa nuova e più grande prospettiva infatti è possibile tornare a vedere la giustizia così com'è, ovvero non un freddo concetto ma una creazione, un cambiamento perpetuo sottoposto alla legge del divenire. *l'essere vivente* è contemporaneo un essere se stesso e di se stesso, ma anche un essere oggetto del processo vitale in divenire. Vivere è il *perpetuare un nascere relativo e permanente*⁷, che, passando da una dimensione singolare ad una relazionale, mostrerà il vero volto della giustizia vivente.

⁶ J. DERRIDA, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997.

⁷ ESPOSITO R., *Bíos: Biopolitics and philosophy*, (Trad. e intro a di Timothy Campbell), University of Minnesota press. Minneapolis, 2008, p. 181.

Come la metafora organicistica suggerisce, la Natura pulsante anima il corpo dell'uomo, facendolo così appartenere misteriosamente ad una dimensione universalistica e ad una individualistica. Allo stesso modo la giustizia si presenterà nell'unicità della propria infinita essenza e nel multiversum delle sue contingenti manifestazioni. Essa infatti non è mai statica, mai pura astrazione, ma si svelerà piano piano come un processo continuo, una pratica quotidiana, dipendente dal soggetto più di quanto si possa credere.

La Giustizia sveste i panni del principio sacrale e torna ad essere viva e vivente solo se praticata. Essa diviene in tal modo *Giustizia a-venire* e si rivolgerà solo a coloro che vorranno renderla effettiva, estenderne la mano creativa.

Detto questo si è pensato di organizzare il presente lavoro in tre capitoli.

Nella prima parte verranno forniti gli elementi essenziali per procedere all'indagine della *giustizia a-venire*. A tal fine sarà si è pensato di ripartire dal pensiero greco, nello specifico dal famoso detto di Anassimandro, punto di passaggio tra la visione della *dike* divina e la sua entrata nel mondo del *vivente*. Giusto ed ingiusto co-apparterranno alla questione della giustizia tutta, così come il bene ed il male apparterranno agli individui tutti.

Nella seconda parte invece ci serviremo della tecnica decostruzionista, tipica di Jacques Derrida, per smantellare il campo dall'usuale, dal già detto ed aprirlo a nuove prospettive. Ad essere l'oggetto preferenziale di questa teorizzazione sarà l'uomo e la sua duplice dimensione di parte e di Tutto. Ovvero si scoprirà un vivente che, in maniera ambivalente, apparterrà alla Natura infinita, ma sarà anche il prodotto della sua individualità, della sua contingenza spazio-temporale. La sua stessa libertà, che Spinoza fa discendere dalla potenza della vita, si mostrerà contemporaneamente *eterodiretta* ed *autodiretta*, indipendente da se stesso o individuata e scelta.

Nell'ultima parte infine la giustizia, che vivrà solo nel suo a-venire, tenterà di rendersi effettiva, praticabile. Per questo chiamerà in causa l'*estetica dell'esistenza* e la sua relazione con l'Etica. Solo il ritorno al modello etico-politico Aristotelico, legato ad una dimensione plurale, relazionale, aperta all'altro sarà in grado di garantire non tanto la giustizia quanto la possibilità di una giustizia a-venire.

Il presente studio perciò, nel tentare di congiungere la *giustizia* e *l'essere vivente* in quanto entrambi hanno *in sé* il proprio avvenire, tenterà di porre domande, procedendo con un approccio in parte decostruzionista, in parte possibilista, tendendo però sempre più che a fornire certezze, a scoprire falle nel sistema del diritto, a porre l'attenzione su incertezze e aporie della giustizia. Si dovrà perciò procedere con cautela, consapevoli che la necessità di indagare la giustizia oltre le solite prospettive, decostruendo *il già detto*, *il già pensato*, così come le categorie del pensiero già sedimentate, rappresenta un terreno scivoloso. L'apertura di una prospettiva che sia volta all' *a-venire*, comporta necessariamente nodi interpretativi e difficili decifrazioni. Eppure il senso della giustizia, di una giustizia *a-venire* risiede anche nella sua indecifrabilità, nella sua im-possibilità.

CAP.I

IL VIVENTE TRA GIUSTIZIA E DIRITTO

“This relation between the mind and matter (...)
It is the standing problem which has exercised the wonder and the study of every fine genius since the world began; from the era of the Egyptians and the Brahmins, to that of Pythagoras, of Plato, of Bacon, of Leibnitz, of Swedenborg. There sits the Sphinx at the road-side, and from age to age, as each prophet comes by, he tries his fortune at reading her riddle⁸”.

(R. W. Emerson)

1.1 Il Pensiero Occidentale: filosofia e giustizia

Tutti gli uomini- scriveva Aristotele- per natura aspirano al sapere⁹, cominciando a filosofare proprio a causa del forte sentimento di meraviglia (dia to thaumazein)¹⁰, a causa cioè dello sgomento verso la natura del cosmo. Si affideranno all'inizio alle narrazioni mitiche, ai poeti, ma trovandosi insoddisfatti, cercheranno rifugio nella scienza, in un sapere capace di approssimarsi alla certezza.

⁸ EMERSON R.W., *Nature, Addresses & Lectures*, volume I, disponibile in: <http://rwe.org/chapter-iv-language/>.

⁹ ARISTOTELE, *Metafisica* I,1, 980 a,1.

¹⁰ ARISTOTELE, *Metafisica* I,2, 982b, 13-17.

Fin dal principio troviamo così collegati tra loro aspetti che, in un modo o nell'altro, condizioneranno lo stesso pensiero dell'uomo. Gli elementi fisici, legati alle scoperte teologiche-cosmologiche così come alla stessa dimensione ontologica, intrecceranno relazioni continue con gli aspetti gnoseologici per confluire infine in quelli etici. Ed è esattamente dallo studio della vita, dell'uomo singolo e della vita dell'uomo associato che nasceranno le questioni più propriamente politiche. Esiste perciò una forte relazione tra le prime questioni filosofiche e le questioni che il moderno ancora si trova a dover risolvere. Parlare di giustizia, dell'universo e dell'essere non sarebbe possibile se non si fossero già tracciate quelle linee che la filosofia pre-socratica ha reso indelebili, se non si fossero già poste le prime domande sull'origine dell'uomo e del cosmo stesso¹¹.

Non è un caso che il pensiero dell'Occidente¹² sia segnato dalla comparsa di due ordini di problemi tra loro fortemente connessi, ovvero la ricerca ed i metodi della ricerca stessa. Sarà molto più tardi Sigmund Freud, nella sua prospettiva teorica, a mettere in correlazione il desiderio inconscio come pulsione vitale e la conoscenza cosciente della ragione¹³. Tra questi due aspetti si sviluppa un rapporto di complicità rivale, esattamente come quello tra corpo e mente, un rapporto di conflitto ed insieme di necessaria correlazione.

Il desiderio di conoscenza, che l'uomo indirizzerà a se stesso e al mondo che si troverà di volta in volta ad abitare, dovrà sempre conciliare la forma universale delle verità razionali con la conoscenza sensibile, la logica del sapere razionale e l'inconoscibilità della natura del suo oggetto. Questi ed ancora altri problemi restano aperti e continuano a sollecitare uno sforzo interpretativo. Se il diritto come il

¹¹ GRAHAM DANIEL W., ed. and trans, *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics. Parts 1 and 2*, Cambridge University Press, 2010, p. 5.

¹² Fermo restando che l'obiettivo è lo sviluppo del pensiero occidentale, non si dovrebbe dimenticare di prendere in considerazione fatti e studi sulle interrelazioni tra Occidente e Oriente nelle sue varie forme. In altre parole, non si può concepire l'evoluzione greca senza il contatto con l'esterno, vale a dire, con le civiltà così chiamate orientali. A titolo esemplificativo, ricordiamo i misteri orfici dionisiaci ed elitari; Pitagora e le scuole mistiche, e, infine, l'influenza orientale in tragedie, drammi, prosa e poesia, così come la chiara influenza orientale della filosofia di Talete di Mileto e di i suoi discepoli negli scritti di Proclo Licio sulla conoscenza nell'Antichità: "*Thales after first going to Egypt brought back to Greece this science (...) instructed his successors in the principles of many things (...)*" GRAHAM DANIEL W., ed. and trans, *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics. Parts 1 and 2*, Cambridge University Press, 2010, p. 27.

¹³ Cfr. H.G. FURT, *La conoscenza come desiderio: saggio su Freud e Piaget*, Roma, Armando, 1993.

moderno lo conosce è da inserire nella sfera della tecnica, della costruzione di una scienza (quasi) esatta, ci si domanderà in tale elaborato come esso si potrà relazionare con ciò che di più modificabile ed inafferrabile esiste: ovvero la natura del vivente.

La famosa domanda che Socrate, nei suoi dialoghi, pose ad Alcibiade, ovvero “*Bene, allora, che cos’è la natura umana?*”, continua ad essere inevasa, potendosi avvicinare sempre di più alla sua definizione, senza poterla del tutto afferrare. L’esperienza del vivente è infatti necessariamente legata al mondo che abita per cui la sua stessa descrizione dipende da fattori interni così come da fattori esterni.

L’uomo si trova ad essere parte di un tutto, così come elemento fortemente individualizzato. Esso sarà cioè sia il soggetto che l’oggetto della propria ricerca, scoprendo pian piano di essere impotente di fronte alle smisurate forze del *kosmos*. L’armonia che i greci attribuivano alla natura, all’infinito smetterà di essere visibile, smetterà di appartenere agli Dei e dovrà perciò essere ricostruita dagli uomini. La *technè*, l’arte solamente sarà in grado di ricreare l’ordine del mondo. Ma lo farà come meglio potrà, mostrando tutti i paradossi di una tale operazione.

Ed è proprio in questi passaggi iniziali che troviamo l’avvio della lunga storia della giustizia e della sua relativa decostruzione.

1.1.1 Il detto di Anassimandro

È proprio nella frase di apertura del pensiero occidentale che si trova la parola *diké* (giustizia), ovvero nel famoso frammento lasciatoci in eredità da Anassimandro¹⁴. Esso, nella sua formula scarna ed enigmatica¹⁵, rappresenta il

¹⁴ Anassimandro in base alle notizie a noi giunte indirettamente attraverso gli scritti di Aristotele, Simplicio, Diogene Laerzio, Apollodoro, per citarne alcuni, sarebbe stato dunque un filosofo, astronomo, geografo, politico e astronomo pre-socratico, discepolo di Talete, che visse nel VI secolo a.C. (610 a.C. - 546 a.C.), in un’antica città dell’Asia Minore chiamata Mileto; regione che oggi è parte della Turchia. MAGEE E. B., *História da Filosofia*, trad. Marcos Bagno, 6 ed. São Paulo, Edições Loyola, 2013, p. 12.

punto inaugurale del pensiero occidentale, la prima forma scritta di un pensiero altamente filosofico. Esso racchiude in poche parole il mistero dell'origine dell'uomo, dell'universo e della stessa giustizia, unendo definitivamente la storia dell'ontologia a quella della giustizia.

*Da dove gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo*¹⁶.

Anassimandro ammette l'esistenza di un principio in quanto *apeiròn* da cui gli esseri hanno origine ed in cui ritrovano distruzione. Esiste un duplice processo di derivazione e di ritorno che si alterna secondo necessità, ovvero ineludibilmente. Per questo la giustizia non rappresenta più solamente il principio infinito, eterno, ma anche la singola vicenda legata alla temporalità. In altre parole Anassimandro, come già abbiamo sostenuto, dà l'avvio ad una riflessione dalla forte connotazione etica. Il processo di ritorno, di distruzione secondo l'ordine del tempo infatti, può essere letto come una forma di espiazione di una ingiustizia. Il perire delle cose, è infatti una giusta espiazione per la separazione dall'infinito.

Il concatenamento tra il mistero dell'origine dell'uomo, dell'universo e della stessa giustizia risulta talmente evidente da essere al centro anche di due importanti interpretazioni del detto stesso, quella di Martin Heidegger e quella di Friedrich Wilhelm Nietzsche che, nella sua opera *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, definisce Anassimandro come il primo scrittore filosofico dell'antichità¹⁷. Nietzsche propone l'intera lettura del frammento di Anassimandro non in termini meramente

¹⁵ A titolo informativo, si vuole rilevare che al tempo di Simplicio, filosofo neoplatonico del VI secolo, si attribuiva al frammento un valore poetico, aprendo già da principio il problema relativo all'interpretazione del testo stesso. GRAHAM D. W., ed. and trans. *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, Parts 1 and 2. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 51

¹⁶ Anassimandro, fr.1. Esistendo però di tale frammento una pluralità di traduzioni differenti, si ritiene corretto riportare la trascrizione originale in greco, giunta a noi attraverso il *De Physica* (24,13) di Simplicio, commentario della *Fisica* di Aristotele: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ το χρῆμα • διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

¹⁷ NIETZSCHE F. W., *A Filosofia Na Era Trágica Dos Gregos*, Trad. Fernando R de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008, p. 49.

fisici ma apertamente etici¹⁸. L'indagine sull'origine delle cose, sottesa nel testo, non è fine a se stessa, ma tende alla scoperta del reale destino dell'uomo nella sua dimensione ontologica.

Scorgendo nella molteplicità delle cose giunte a nascimento la somma di ingiustizie da espiare [...] nodo del più profondo problema etico¹⁹.

La vita ed il destino dell'uomo, nel loro originario emanciparsi dall'*apeiron*, rappresentano la caduta dall'unità originaria e quindi possono dirsi già meritevole di castigo. L'uomo perciò, dal momento stesso in cui viene ad esistenza, si trova condannato ad una sorta di maledizione di vivere espiando la colpa di *essere*. Egli considera cioè il venire ad essere come un'emancipazione dell'eterno "degnata di punizione", qualcosa di non giusto e che deve essere pagato con il declino²⁰.

Nietzsche concepisce Anassimandro come il primo autore pessimista che considera l'espiare le proprie colpe come una necessità, dando l'idea che, in un certo senso, vi è una certa vicinanza alla sua - successiva - idea dell'*Eterno Ritorno*.

Anassimandro si mette in fuga verso una roccaforte metafisica su cui, ricurvo, ora lascia il suo sguardo ruotare nella spaziosità per dirigersi, alla fine della giornata, dopo il silenzio meditativo, alla successiva domanda posta a tutti gli esseri: a cosa vale la vostra esistenza? E, se è inutile, quindi, a quale scopo ci sei? Per colpa vostra, da quanto mi pare di osservare, permango in questa vita. Si dovrà espiarla con la morte. (...) Ma, ancora, tale mondo dalla caducità riuscirà sempre a ricostruirsi: chi potrebbe riscattare voi dalla maledizione del divenire?²¹

Anche per Martin Heidegger, che traduce il Detto di Anassimandro

¹⁸ Un'altra traduzione che si è data è la seguente: «tutte le cose svaniscono dove ebbero origine, secondo necessità; perché pagano a vicenda la punizione e l'espiatione per l'ingiustizia, così come determinate dal tempo». (BORNHEIM G. A., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Cultrix, São Paulo, 1998, p. 25).

¹⁹ F. Nietzsche "La filosofia nell'età tragica dei greci, in *Nietzsche. Opere 1870/1881*, Newton, 2008, p.213

²⁰ NIETZSCHE F. W., *A filosofia*, cit., p. 51.

²¹ Ivi, p. 53.

*Whence things have their origin, there they must also pass away according to necessity; for they must pay penalty and be judge for their injustice, according to the ordinance of time*²²,

risulta in esso chiaramente visibile una forte implicazione etica, sottolineando per altro come esso simboleggi il vero processo di emersione del sapere. Come già sperimentato da Aristotele prima di lui, partire dal noto per cercare di approssimarsi all'ignoto, al non conoscibile non farebbe che riconfermare una forte implicazione umana nella descrizione del funzionamento della Natura stessa.

*È per questo che la sentenza di Anassimandro parla di giustizia e ingiustizie nelle cose, di punizione e di penitenza, di espiatione e pagamento. Nozioni morali e giuridiche si fondono nell'immagine della natura*²³.

Ovviamente sarebbe un errore pensare di attribuire ai pre-socratici una conoscenza scientifica del cosmo, immersi come erano nella copresenza di *pistis* e conoscenza, filosofia e scienza. Eppure emergevanogìa delle veri e propri tentativi di rappresentare il mondo nella sua interezza²⁴, facendo convivere insieme, come già sostenuto, l'infinito ed il finito, il molteplice e l'uomo, il senza tempo dell'*apeiron* e la necessaria temporalizzazione di ogni singolo ente (*ta onta*).

Un altro aspetto che pare unire i due filosofi di cui abbiamo parlato, ovvero Nietzsche e Heidegger, sarebbe attribuibile alla cautela con cui, secondo gli autori, si dovrebbe affrontare l'interpretazione del testo²⁵. Heidegger nello specifico esplicita l'impossibilità di «dimostrare scientificamente la traduzione, [...]non possiamo crederci, sulla base di una qualche autorità²⁶». L'oscurità delle parole e la formulazione poetica dei primi filosofi impone, per rigore teorico, di

²² HEIDEGGER M., *Early Greek Thinking*, trad. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York, HarperCollins, 1984, p.13.

²³ HEIDEGGER M., *A sentença*, cit., p. 24.

²⁴ HEIDEGGER M., *A sentença*, cit., p. 23.

²⁵ VERNANT riporta anche l'avvertimento di John Bunet, profondo conoscitore del linguaggio greco che, nella sua opera *Early Greek Philosophy*, sottolinea come un altro punto da considerare, rilevante per l'interpretazione, è il fatto dell'esistenza di una serie di motivazioni che avrebbero potuto modificare le traduzioni già note, come ad esempio il fatto che è raro per uno scrittore greco principiare con una citazione letterale, per cui ci sarebbe potuto essere stato qualche parte a noi non giunta²⁵. VERNANT JEAN-PIERRE, *Mito e pensiero entre os gregos*, Trad. H. Sarian. São Paulo, Difel, Edusp, 1973, p. 29

²⁶ HEIDEGGER M., *A sentença*, cit., p. 47

non prendere per assodato una sola interpretazione, ma di porre a confronto le differenti traduzioni che nel tempo di questo frammento sono state offerte²⁷. Emerge in tal senso l'attenzione alla questione della *complessità*²⁸. Riuscire a comprendere il succitato Detto di Anassimandro ricorrendo esclusivamente ad un approccio analitico appare una operazione insufficiente a garantire la reale comprensione di una svolta epocale. Il passaggio *da una forma di pensiero mitico-religioso ad una di tipo logico-formale*, si rende comprensibile solo invocando, accanto alla ricerca analitica del testo, una integrazione di strumenti aggiuntivi, siano essi relativi alla ricerca della semantica nascosta nell'etimologia delle singole parole, siano essi veri e propri approcci sistemici. Sarà utile perciò valutare l'importanza di tale passaggio concettuale di Anassimandro sia nella sua interezza, sia dando risalto alla semantica nascosta dietro ogni singola parola. In particolare ci concentreremo sui concetti di *ápeiron* e *diké*²⁹.

a) *ápeiron*

L'ápeiron indica principalmente l'infinito, inteso come mancanza di limite. Omero utilizzò lo stesso termine, per parlare del mare, dando l'idea della vastità infinita, di una certa materia, non-materia infinita³⁰.

*Prima del mare e della terra e del cielo che tutto ricopre, unico ed indistinto era l'aspetto della natura in tutto l'universo, e lo dissero Caos, mole informata e confusa, nient'altro che peso inerte, ammasso di germi discordi di cose mal combinate*³¹.

²⁷ Si riporta a titolo esemplificativo la versione proposta da José Cavalcante de Souza << (...) Principio degli esseri (...) ha detto (di essere) l'illimitato (...) Per cui la generazione è per gli esseri, è anche il luogo dove la corruzione si genera secondo il necessario; poiché ad essi concede giustizia e rispetto gli uni verso gli altri per conto dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo>> CAVALCANTE DE SOUZA J. (a cura di), *Os pre-socráticos, Fragmentos, doxografia e comentários*, 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 20.

²⁸ A tal riguardo, viene segnalata l'idea che un autore come Jean-Pierre Vernant, ha nei confronti dell'intera filosofia antica. <<Gli insegnamenti della saggezza, come la rivelazione dei segreti, intendono trasformare l'uomo nell'intimo, elevarlo ad una condizione superiore, fare di lui un essere unico, quasi un dio, un theios anér (...) (la saggezza) esprime certamente il segreto, la formularlo in parole, ma la gente non può coglierne il significato. >>VERNANT JEAN-PIERRE, *Mito e pensiero entre os gregos*, Trad. H. Sarian. São Paulo, Difel, Edusp, 1973, p. 40-41.

²⁹ *Boundless* o illimitato [NdA].

³⁰ BARNES, J., *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, 1979, pp. 35-37.

³¹ OVIDIO, *Metamorfosi* I, 5-9

Qui Ovidio cerca di descrivere cosa potesse essere prima dell'universo, interpretando in una chiave poetica, comune ai primi pensatori pre-socratici, non solo l'aspetto pieno, materico del mondo, ma una certa inquietudine che connatura l'uomo. La posizione che l'uomo ricopre nel mondo infatti sembra fin dall'inizio segnata da una matrice di inconoscibilità, da una ambivalenza che lo pone sul confine tra l'infinito ed il finito. Tra l'appartenenza all'*apeiron* e la sua totale contingenza e temporalità terrena.

Apeiron è il “*senza limite*”³², come una sorta di cielo lontano, che viene anche prima di Dio, un *luogo* in cui gli oggetti esistenti vengono a essere – così come gli stessi vanno a dissolversi³³. Esso rappresenta insieme la mancanza di successione temporale e l'infinita alternanza tra nascita e distruzione delle cose che vengono a generarsi³⁴

*According to what must be: for they give recompense and pay restitution to each other for their injustice according to the ordering of time*³⁵.

Secondo Anassimandro quindi, la nascita delle cose avviene non in seguito all'alterazione dell'elemento, ma per distacco dai contrari [dall'infinito] a causa dell'eterno movimento. Il mondo è costituito da una serie di contrari che tendono a sopraffarsi l'un l'altro (caldo e freddo, secco e umido..). L'ingiustizia consisterebbe in tale sopraffazione. Il tempo invece come un giudice, in quanto assegna un limite a ciascuno dei contrari, ponendo termine al predominio dell'uno a favore dell'altro e viceversa. Ma è ingiustizia lo stesso esserci dei contrari ,perché per ciascuno di essi il nascere implica immediatamente un contrapporsi all'altro contrario³⁶.

Gli stessi fenomeni ciclici sono spiegati come se governati da una legge che sfugge alla piena comprensione dell'uomo. Questi osserva dall'esterno, pur

³² Sarebbe interessante approfondire, con le dovute cautele, le similitudine tra le versioni occidentali ed orientali di giustizia e di infinito. Il *Dharma* e la sua dimensione di ordine immutabile si intreccia con la nozione di *Karma*, di un eterno ritorno che rimetterebbe nell'asse ciò è senza limite, fuori connessione. TRAINOR K., *Budismo: principios, práctica, rituales y escrituras sagradas: aspectos históricos, religiosos y culturales*, Barcelona, Blume, 2007, p. 238.

³³ GRAHAM D. W., *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, Parts 1 and 2, Cambridge University Press, 2010, p. 51.

³⁴ ASMIS E., *What is Anaximander's Apeiron?*, Journal of the History of Philosophy, 19. no. 3 July 1981, pp. 279-297.

³⁵ GRAHAM D. W., *The Texts of Early Greek Philosophy*, cit., p. 51.

³⁶ REALE G. ANTISERI D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La scuola, Brescia, 1992, pp.19-20.

facendone parte i processi ciclici che emergono e muoiono, l'alternarsi dello statico e del dinamico, ovvero l'inarrestabile. La fissità è perciò solo apparente, è una singola fase di un intero processo inarrestabile. Tale concezione della natura permarrà fino a noi, sotto forma di consapevolezza della matrice ambivalente di una natura che è sia materia che processo infinito.

Stando così le cose, l'universo in equilibrio corrisponderebbe ad un senso di giustizia cosmica, in cui tra gli opposti esiste una relazione inevitabile, come tra unità e molteplicità; multiplo e uno; costruzione e distruzione. “gli opposti pagano reciprocamente le ingiustizie commesse” attraverso compensazioni, sarebbe la costruzione primordiale del concetto di equilibrio universale per regolare gli eccessi. In un certo senso, gli opposti si equilibrano e si compensano con le ingiustizie: in quanto *rigenerati* come i propri opposti riescono a mantenere l'equilibrio, l'armonia, la giustizia tra le parti. Tutto ci conduce al secondo concetto che vorremmo analizzare ovvero la giustizia.

b) *dike*

Avevamo già accennato che la vera portata innovativa del Detto di Anassimandro fosse l'aver congelato il passaggio epocale da una idea *da una forma di pensiero mitico-religiosa ad una di tipo logico-formale*.

Dike ed *adikia* apparterranno entrambi e contemporaneamente al vivente, finendo per dar luogo ad un infinito rapporto di complicità rivale. Si scopre da subito la paradossalità originaria nel cuore segreto della giustizia vivente che non potrà mai essere priva di ingiustizia, non potrà cioè più ricostruirsi come Giustizia piena. Tutto sarà giocato su un terreno umano, di per se stesso segnato da forze in perenne conflitto, nel tentativo di sanare l'ingiusto come meglio è possibile, cercando di trovare una ri-composizione all'interno della quale però non potrà sparire l'ambivalenza del suo opposto. Una Giustizia che smetterà di essere principio eterno e diventerà giustizia meccanica, basata non più sull'infinito *àpeiron* ma su un ordine del tempo concepito a sua volta concepito come insieme di giustizia e ingiustizia. Più nello specifico per Heidegger la *diké* è uno *stare in accordo*, un concetto

diametralmente opposto ad *adikía*, allo stare cioè *fuori asse*³⁷. Il pensatore tedesco considera questa la forma migliore per comprendere il significato impiegato da Anassimandro, qualcosa di vasta portata, perché le cose si articolano - *didónai díken* - a fronte di una già avvenuta dis-articolazione.

Nello stesso senso si pronunciano Kirk, Raven e Schofield, secondo i quali la

*(...) Metafora legalistica derivata dalla società umana: la prevalenza di una sostanza a discapito del suo contrario è la "ingiustizia", e la reazione viene verificata applicando la pena, come il ripristino della uguaglianza - qualcosa di più della uguaglianza, pertanto l'autore del reato viene anche privato di una parte della sua sostanza originaria. Questa è data alla vittima, al di là di quanto apparteneva a lui, ed a sua volta conduce all'eccesso, dalla prima vittima, la quale va a compiere un'ingiustizia contro l'ex aggressore*³⁸.

In verità Anassimandro non specifica quali meccanismi siano in grado di mantenere l'equilibrio, ma l'interpretazione a cui presta il fianco fornisce una indicazione ben precisa. La giustizia terrena, ormai esclusivamente finita nelle mani dell'uomo, atterrà ad un procedimento, a ciò che nel tempo diventerà un vero e proprio processo normativo³⁹. Il diritto si mostra fin dal principio come tecnica di ricomposizione di un equilibrio turbato, di una cattiva sintesi tra giusto ed ingiusto, come un processo che si autoregola e mantiene ciò che esiste, governandolo con una legge imitazione umana di quella legge immutabile che l'antica *dike* racchiudeva.

Questa interpretazione si basa sull'ordine, sull'ordine del tempo che ricompone per compensazione ciò che fu irregolare o ingiusto. L'antica *diké* - concepita nel senso di legge universale- trattiene in sé un ordine che l'uomo può solo provare a riprodurre, ormai contaminato dalla copresenza di giusto ed ingiusto.

Didónai díken tes adikías, ovvero rendere giustizia all'ingiustizia abbiamo mostrato come fin dall'origine sia il luogo di una contrapposizione dialettica ineludibile. Solo l'infinito ne è privo, ma ogni cosa che nasce entra nella dinamica dell'imperfezione, della copresenza di giusto ed ingiusto. Non vi può essere giustizia se non in riferimento alla ingiustizia, non si potrebbe infatti rendere giustizia se

³⁷ IVI, p. 38.

³⁸ KIRK G. S. - RAVEN J. E. - SCHOFIELD M., *Os filósofos pré-socráticos*, trad. Carlos A. L. Fonseca. 4. ed. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1994, p. 119.

³⁹ IVI, p. 67.

qualche ingiustizia non sifosse compiuta. Si scopre in tal senso la paradossalità originaria nel cuore segreto di una giustizia vivente, terrena, che non potrà mai essere priva di ingiustizia.

Tutto sarà giocato su un tentativo continuo di sanare l'ingiusto, ineludibile, come meglio è possibile. Perché il compito della giustizia sarà infatti quello di trovare una ri-composizione all'interno della quale però non potrà sparire l'ambivalenza del suo opposto. Il mondo costituito da forze opposte in perenne conflitto e disordine dovranno necessariamente essere assoggettate ad una regola di giustizia compensativa, ad un ordine: ovvero ad una forma dissipata di *Dike*, non eterna ma soggetta all'ordine del tempo. Riparare l'ingiustizia spetta alla Giustizia che da questo momento in poi non sarà più principio cosmico-divino, ma regola (*nomos*) di giustizia.

Fin dall'inizio del pensiero occidentale perciò, l'intreccio della giustizia con il mistero dell'esistenza si mostra inevitabile, simultaneo e coesistente.

Viene perciò chiamato in causa il problema del tempo, che non può essere intrappolato in specifiche categorie. Riconoscere la molteplicità delle qualità che la temporalità può esprimere, nonché comprenderne le diverse relazioni che giustizia e diritto con esso intrattengono, può facilitarne la sua stessa comprensione.

Gaston Bachelard già poneva il tempo pensato al di là del tempo vissuto, nel senso che per l'autore il tempo, così come lo spazio, sono fatti di ragione. Egli considerava il tempo pensato come la forma di tempo più libera, capace di essere interrotto e ripreso facilmente. Inseriva le invenzioni degli esseri in questa circoscrizione idealizzata: una forma temporale che prepara che si prepara e passa ad agire sulle incarnazioni, sulle concretizzazioni dell'essere⁴⁰. Da questo ne deduceva poi che la coscienza potesse essere direttamente dipendente dagli istanti, non nel senso di essere da questi governata, ma al contrario di poterli usare attivamente e definire.

La coscienza è l'idea di un progresso intimo, personale nel quale, si badi, il processo può essere effettivo, imitato o finanche sognato⁴¹.

La coscienza appare allora come il connettore di una frammentazione dell'essere, come il *continuum*.

⁴⁰ BACHELARS G., *A dialética da duração*, São Paulo, Ática, 1994, p. 24

⁴¹ BACHELARS G., *A intuição do instante*, Campinas, Verus ed., 2007, p. 86.

A indicare il problema ci sono alcune parole, le quali segnalano un non-pensato da pensare. Anzitutto quello di una “costituzione pre-teoretica”, incaricata di render conto delle “pre-datità”, dei nuclei di significato intorno ai quali gravitano il mondo e l’uomo, e di cui si può dire indifferentemente (come Husserl ha detto del corpo) che sono sempre per noi “già costituiti”, o che non sono “mai completamente costituiti”: insomma, che nei loro confronti la coscienza è sempre in ritardo o in anticipo, mai contemporanea. È certo pensando a questi esseri singolari che Husserl evocava altrove una costituzione che non procederebbe cogliendo un contenuto come esemplare di un senso o di un’essenza (Auffassungsinhalt-Auffassung als...), una intenzionalità fungente o latente come quella che anima il tempo, più vecchia degli atti umani⁴²

Secondo il filosofo francese nel flusso temporale si costituiscono sintesi che hanno un nucleo non originario ma fluente, che nasce da una presenza percettiva allargata, originariamente pratica e risultante dall’attività vivente. L’essere vive di istanti senza-fine, ma è la coscienza a coglierli. Nel flusso temporale la pre-datità del mondo e l’essere vivente si intrecciano fino a costituire un flusso vivente

Merleau-Ponty sostiene che è assolutamente necessario collegare i risultati ai dispositivi che li misurano. In altre parole, le condizioni temporali di misura devono essere considerate come se limitassero la natura del tempo⁴³.

Come dire che a fronte della misura del tempo monologante del diritto, si contrapponesse un tempo differente, un non- tempo, una costruzione anacronistica capace di rendere possibile proprio la giustizia a-venire.

1.2 Giustizia, natura e vivente

Giustizia e *vivente* sembrano segnati da un intreccio inestricabile. O meglio la giustizia ormai resa terrena, scorporata cioè dalla sua originaria dimensione cosmica, finisce nelle mani dell’uomo che tende a riportarla alla sua dimensione di superiorità

⁴² MERLEAU-PONTY M, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, Il saggiatore, Milano 1967, p. 218.

⁴³ MERLEAU-PONTY M., *A natureza*, 2^a ed., São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 172.

senza poterlo fare. Innumerevoli sono le relazioni che uniscono l'antica *dike*, che i latini trasformarono in *ius*, con l'essere. L'uomo si muove, si realizza e dialoga sempre nella comprensione dell'*essere*⁴⁴. In una ambivalente correlazione il vivente diviene l'oggetto che deve essere ordinato secondo giustizia ed il soggetto che crea il sistema della giustizia terrena.

Il vivente a sua volta si riferisce sia alla Natura nel suo insieme, che al singolo essere che si fa vivo, risultando perciò dotato di vita, vitale, animato⁴⁵, vivente per l'appunto. Cartina di tornasole di tale complessa relazione è la questione del tempo. Esso, esattamente come la giustizia, può essere misurato, regolato, organizzato, esclusivamente nella dimensione terrena.

L'*apeiron*, come è stato evidenziato, riporta ad un non luogo, ad una continuità infinita in cui misure e contabilità non trovano posto. Nonosante la questione sia sorta già ai primordi dello stesso pensiero filosofico, sarà a partire dal secolo XIX che la scienza, filosofia e le scienze in generale presero, sempre più, a interrogarsi sulle dimensioni temporali dell'esistenza umana⁴⁶. Dilemmi che pongono sempre l'uomo su una linea di confine tra la metafisica e la fenomenologia⁴⁷. Tra una dimensione infinita e la contingenza spazio/temporale che lo descrive. Esattamente come per la giustizia, la verità, la bellezza, l'armonia, le forme di cui l'uomo tratta non solo altre che ricostruzioni di una natura pulsante ed inafferrabile.

L'uomo è contemporaneamente sia l'essere vivente che compone il mondo, che il mondo stesso, è sia l'oggetto della natura che crea, sia parte della natura stessa. La natura e l'uomo non sono in relazione causa-effetto o anche di compressione ed espressione, fanno parte della stessa realtà di prodotto e produttore, produttore e prodotto⁴⁸.

Si comincia così a pensare al mondo secondo una precisa metafora organicistica, riproducendo la dualità interna all'uomo, all'esterno. L'essere composti di due nature differenti come l'anima ed il corpo, fa sì che si possa leggere

⁴⁴ HEIDEGGER M., *Ser e Tempo*, trad. CAVALCANTE SCHUBACK M. SÁ, Rio de Janeiro, Vozes, 2005, p. 31.

⁴⁵ RESTA E., *Diritto vivente*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. IX.

⁴⁶ pensatori come Hegel, Husserl, William James, Bergson e Whitehead ne sono esempi concreti.

⁴⁷ VARELA F. J., *A Mente Incorporada: Ciências Cognitivas e Experiência Humana*, Francisco J. Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch; trad. Maria Rita Secco Hofmeister, Porto Alegre, Artmed, 2003, p. 13.

⁴⁸ DELEUZE GILLES- GUATTARI F., *O anti-Édipo*, trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo, 2010, p. 15.

il mondo stesso come composta da una duplicità misteriosa ed inafferrabile. Il corpo della natura, la sua materialità, insieme, e mai senza, il suo aspetto di principio universale, è trasferibile sia nel caso della giustizia, condividendo la dis-giunzione tra antica dike e diritto, sia nel caso dell'uomo, parte della natura indeterminata e frutto di una temporalizzazione ben determinata. In entrambi i casi si tratta di forme differenti di una unica natura vivente⁴⁹, di ciò che Roberto Esposito definisce *unificamente frammentato*⁵⁰. Un tutto che è molto più delle singole parti che lo compongono, perché *ciascuno di noi è di per sé un tutto*⁵¹.

Merleau-Ponty, nel suo testo *Lezioni sulla Natura*, parla della Natura come di qualcosa di non-istituito, avvicinandosi alla nostra interpretazione di *àpeiron*

*La Natura è il primordiale, cioè il non-costituito, il non-istituito; di qui l'idea di un'eternità della natura (eterno ritorno), di una solidità. La Natura è un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi. È il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene*⁵²

Per poi proseguire

*C'è natura ovunque ci sia una vita che ha un senso, ma in cui, tuttavia, non c'è pensiero; di qui la parentela con ciò che è vegetale: natura è ciò che ha un senso, senza che questo senso sia stato posto dal pensiero. È l'autoproduzione di un senso. La Natura è dunque diversa da una semplice cosa; ha un interno, si determina dal di dentro; di qui l'opposizione tra "naturale" e "accidentale"*⁵³.

La Natura si differenzia dalla pura exteriorità perché rinvia a un'ulteriorità di senso che pure le coappartiene: la vita. Così l'uomo, in una forma riflessa, è sia la sua exteriorità temporalizzata che ulteriorità inesplicabile. La singola vita è parte della natura, ma al contempo anche altro da essa, in una relazione di reciproca immanenza. Ponendo la natura come autoproduzione di senso, quindi, Merleau-Ponty esalta la potenza della vita nella sua mobile immobilità, come un processo in

⁴⁹ MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 14.

⁵⁰ ESPOSITO R. B., *Biopolitics and philosophy*, Trad. Timothy Campbell, University of Minnesota press. Minneapolis, 2008, p. 11.

⁵¹ *Ivi*, p. 93.

⁵² M. Merleau-Ponty, *La nature*, Édition du Seuil, Paris 1995; tr. It. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 4.

⁵³ *ibidem*

cui si ha una «materializzazione» della materia in un progressivo emergere nella «coscienza»,

*[...] la Natura come l'altro lato dell'uomo*⁵⁴.

L'essere vivente diviene il centro di indagine complesse, tra loro spesso in conflitto, ma necessarie le une alle altre per comprendere il senso nascosto della giustizia. L'approccio storico-concettuali⁵⁵ si scontra con quello tecnico-scientifico⁵⁶, come il soggetto della ricerca si scontra e si sdoppia nell'oggetto ella sua stessa ricerca.

Secondo il filosofo Simondon esiste un collegamento tra la natura vivente, preindividuale, senza limiti e la concezione dell'apeiron contenuta nel detto di Anassimandro. Ad essa appartiene l'idea di una natura infinita, indeterminata, luogo del possibile, in cui le diverse entrano come contingenze soggette alla temporalizzazione e alla spazializzazione, ma che non elimina mai l'appartenenza a quella natura infinita.

Si potrebbe chiamare natura questa realtà preindividuale che porta con sé, sforzandosi di ritrovare nella parola natura il significato che le attribuivano i filosofi presocratici: i Fisiologi ionici vi cosglievano l'origine di tutte le specie di essere, anteriore all'individuazione; la natura è realtà del possibile, con le fattezze di quell'apeiron da cui Anassimandro fa scaturire ogni forma individuata. La Natura non è il contrario dell'uomo, ma la prima fase dell'essere, là dove la seconda è l'opposizione tra l'individuo e l'ambiente.

⁵⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; tr.it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969, N. L. *Il mio Piano: I Il visibile II La Natura III Il Logos*, marzo 1961, p. 285.

⁵⁵ Un esempio può essere dato nei confronti tra Merleau-Ponty e Gilbert Simondon in merito alla percezione e al modo di costruzione di ciò che *esiste* ovvero è.

⁵⁶ Sul punto, l'esempio si riassume intorno ad Habermas e Sloterdijk quanto all'ingegneria genetica. Si veda SLOTERDIJK P., *Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*, São Paulo: Estação Liberdade, 2000, nonché HABERMAS J., *O Futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

1.2.1 Processi di individualizzazione

Gilbert Simondon⁵⁷ ripensa l'intera tradizione metafisica occidentale, dove per metafisica non si intende solo il discorso sull'essere, ma anche sul soggetto che pone la domanda sull'essere. Secondo l'autore infatti la tradizione ontologica occidentale mescola elementi metafisici in senso stretto con riflessioni metodologiche e gnoseologiche.

In altre parole risultaimpossibile separare l'oggetto della riflessione scientifica sia dall'insieme nel quale è contenuto e del quale è espressione, sia dal percorso di pensiero e di ricostruzione che lo ha prodotto. Per procedere verso questa nuova rilettura, sempre secondo l'autore, sarebbe necessario affrontare primariamente il problema dell'essere in quanto individuo.

Dopo aver riportato l'attenzione sulla natura ambivalente del vivente, che risulta sempre sulla linea di confine tra nature disomogenee, risulta utile, per arginare il multiversum che lo connatura, ripartire dalla teorizzazione proposta da Simondon sulla *individuazione*.

Tale teorizzazione riparte proprio *dagli esseri che vengono ad esistenza* del detto di Anassimandro, perché il *venire all'essere*, ovvero le forme di temporalizzazione dell'uomo e del suo essere perciò osservato nella sua individualità, non esaurisce la carica potenziale del vivente. Tutto questo vale sia che si affronti il problema da un punto di vista prettamente fisico che "politico". Si conserva una eccedenza, una potenzialità inespressa e preindividuale, essendo lo stesso processo di individuazione qualcosa di continuo e mai definitivamente determinato, sempre soggetto a nuove forme di individuazione.

⁵⁷ Studia a Parigi, Gilbert Simondon, ebbe modo di relazionarsi con pensatori come Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Jean Wahl, Raymond Aron, Georges Canguilhem, Paul Ricoeur, Paul Fraise tra gli altri. I suoi studi di filosofia furono completati ponendo attenzione ai presocratici, sotto la guida di Martial Guéroult. Concentrò i suoi studi filosofici sulla questione dell'individuo e le relazioni psicofisiche, privilegiando una lettura comparata degli aspetti filosofici e scientifici. L'autore, infatti, scelse un modo di riflessione in cui ci fosse una relazione tra filosofia e scienza. Più ingenerale sulla vita dell'Autore, si veda Biography (voce), *Some Reflections on the Life and Work of Gilbert Simondon*, disponibile in gilbert.simondon.fr/content/biography.

Insomma, dal punto di vista ontologico: l'essere non è sostanza, né unità né identità, perché l'essere è "unità trasduttiva", trasborda dal proprio centro, è in divenire e non già individuato⁵⁸.

Fermo restando che comprendere la totalità che forma l'individuo l'ambiente non è autosufficiente.

Si vuole dire che non si può spiegare l'individuo per l'ambiente in cui si trova, né l'ambiente attraverso l'individuo. Non si può ridurre l'uno all'altro - c'è una bellezza in questa incertezza. L'individuo e l'ambiente appartengono entrambi ad una fase di *brodo primordiale*. Per esso è la riscoperta di una intuizione ionica, principalmente in Thales⁵⁹.

Ebbene, la pubblicazione della sua opera "*l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*" è datata 1964. Simondon era a conoscenza dei problemi legati alla tecnologia e all'uomo. Questo è stata fonte di ispirazione che portò, nel 1958, e guidato da Georges Canguilhem a sostenere "*Du mode d'existence des objets techniques*".

Per Simondon la tecnofobia e la tecnofilia sono due estremi gravi, attraverso forme come due malintesi. Il suo compito, allora, era quello di aprire alla possibilità di una adeguata riflessione sulla tecnologia e sul rapporto di questa tecnologia con i campi sociali e culturali⁶⁰.

Pertanto, il resto della carriera di Simondon può essere immaginato come un arricchimento dei suoi primi lavori, approfondimenti di quello che man mano lo stimolava. Un'ultima considerazione da spendere sulla vita dell'autore che ora rileva è la sua originalità isolata.

Tuttavia, nella filosofia, la reputazione del suo lavoro ha avuto un ritardo notevole. La dimensione ontologica del suo lavoro si manifestò lentamente, onde Gilles Deleuze contribuì a che il suo lavoro si rendesse più noto in tutto il mondo⁶¹. Ciò detto, giova ora ripercorrere il pensiero di Gilbert Simondon.

⁵⁸ SIMONDON G., *L'individuation alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Mimesis, Milano 2011. In una direzione opposta è possibile, secondo la teorizzazione di Simondon, ricondurre l'individuo all'essere attraverso tre livelli, quello fisico, quello biologico-vitale, quello psichico-collettivo.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

1.2.2 Gilbert Simondon: ricerche ed influenze

Nella introduzione de “*Du Mode d'Existence des Objets Techniques*”⁶² Gilbert Simondon sviluppa principal due propositi.

In primo luogo, superare il cosiddetto *facile umanesimo*⁶³ attraverso una possibile coesistenza di cultura e tecnica, smentendo l'ostilità e la paura che l'uomo ha per i cambiamenti che si verificano anche senza lui se ne accorga, contrapponendo una esistenza in continuo rapporto con la natura stessa⁶⁴.

Il secondo proposito parte dal suo interesse per la filosofia, ed in particolare alla sua riflessione sull'individuo, che pensa e sviluppa continuamente ciò che l'autore stesso definisce *trasduzione*, ovvero un particolare modo dell'uomodì conciliare il pensiero con il pensiero sulla tecnologia.

Non è un caso che l'attenzione su Gilbert Simondon avvenga relativamente tardi, negli anni novanta, quando la cultura in generale riconosce la necessità di una comprensione del problema della costituzione dell'essere nell'ambiente tecnologico emergente. La tecnica si lega sempre di più alla vita ed al vivente, dando spazio ad ampie riflessioni sulla biotecnologia, che meglio e più di altri campi incorpora tecnica e vita⁶⁵.

All'interno della teorizzazione di Simondon, l'individuo è relativo in più di un senso, non avendo alcuna possibilità di mostrare l'essere nel suo intero, ma mostrandosi all'esterno solo come il risultato di uno stato temporaneo e particolare dell'essere *tutto*. Di nuovo la sua idea sembra nascondere le tracce di un discorso antico, di una caduta dell'apeiron- senza-limite- indifferenziato, nella parzialità ed individualizzazione⁶⁶ dell'essere che diviene ente. Trattasi, dunque, di singolarità che si trovano in stato di potenza, non decretate *a priori* dalla forma finale. Quindi,

⁶² SIMONDON G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier, 1958

⁶³ Andrebbe considerata l'influenza, nello sviluppo progressivo della sua teorizzazione, del fisico-matematico d'Alembert e degli altri *enciclopedisti*. BARTHÉLEMY H., *Simondon ou l'Encyclopédisme Génétique*, Paris: PUF, 2008, p. 07.

⁶⁴ SIMONDON G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier, 1958, p. 9.

⁶⁵ MASSUMI B., *Technical Mentality, revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon*. In: *Parrhesia*, New York, n. 7, pp. 36-45, p. 37.

⁶⁶ SIMONDON G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, 1 ed. Buenos Aires, Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009, p. 26.

anche se non si può immaginare che cosa sia l'*apeiron*, tuttavia è passibile di percezione dell'uomo concepire i rapporti, perché ciascuna di queste ha rispettivi statuti dell'*essere*, in ragione del fatto che questa relazione deve essere sempre all'interno di una nuova relazione⁶⁷; individuazione che non cessa mai, che è oltre la mera generazione materiale-formale, ma si estende a relazioni di intensità.

Non si tratta di oggetti separati, ma non si tratta nemmeno di un tutto.

*Simondon is negating all attempts to make absolute the normative system. That such a system is likened to an individual in perpetual motion from the preindividual to the postindividual indicates that there is never a moment in which the individual can be enclosed in himself or be blocked in a closed system, and so removed from the movement that binds him to his own biological matrix*⁶⁸.

Senza dubbio è importante ricordare che uno dei pochi rinomati filosofi a lavorare sugli scritti di Simondon dopo la sua pubblicazione fu Gilles Deleuze, che nel 1969, nei suoi scritti "*Logique du sens*" sostiene che gli scritti di Gilbert Simondon possiedono grande rilevanza per le teorie della genesi dell'individuo e del soggetto cosciente⁶⁹.

Gilbert Simondon rifiuta sia la via sostanzialista venerata da molti pensatori del suo decennio, nche quella legata a posizioni ilemorfiche – incontro della forma con la materia⁷⁰, entrambe incapaci di prendere atto di di ciò *non stava nell'individuo*.

Il concetto chiave qui è quello di incentrarsi sull'individuo, sull'esito di un processo dinamico che non possiede nessun punto di partenza o di arrivo. Il vivente si trova così in un intervallo, in un contrattempo non pre-individuato, ma solo successivamente oggetto di continui processi di individuazione⁷¹.

⁶⁷ SIOMONDON G., *L'Individuation à La lumière des notions de forme et d'information*, France: Jérôme Millon, 2013, p. 29.

⁶⁸ ESPOSITO R., *Bíos: Biopolitics and philosophy*, trad. CAMPBELL T., University of Minnesota press. Minneapolis, 2008, p. 188.

⁶⁹ DELEUZE G., *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Moinuit, 1969, p. 126

⁷⁰ SIMONDON G., *A gênese do individuo*, trad. MEDERIO I., *O reencantamento do concreto. Cadernos de Subjetividade*, São Paulo: Puc: Hucitec, 2003, p. 98.

⁷¹ SIMONDON G., *L'individuation*, cit., p. 24.

In poche parole, Simondon adotta un modo di pensare in cui l'individuo e i suoi processi di individuazione sono subordinati al divenire, allo stesso processo che non cessa⁷².

Tuttavia, è importante notare che vi è differenza tra un assoluto Manifesto ed uno Immanifesto; ed è in questa differenziazione che risiede la possibilità di una prossimità tra Simondon e Spinoza, che avrebbe bisogno di essere lungamente indagata. Più in generale è però possibile parlare di una messa in crisi delle soluzioni esclusivamente moniste o dualiste esistenti.

Il pensatore Gilbert Simondon pone attenzione al movimento sempre incompleto di ontogenesi manifestata. Sia in ambito fisico, biologico o sociale, l'individuo è la creazione di un *pre-individualismo* in grado di ricreare possibilità, senza però giungere a conformazione definitiva⁷³.

Si potrebbe asserire che ogni struttura, ogni ente non si stabilizza, se non come fase temporanea di un processo che continua a progredire. Come una soglia temporanea, posta per essere di nuovo superata. Continui livelli di individuazione che si presentano come incompleti, sempre cioè nel loro interno muniti di un nucleo di indeterminatezza. Nessuna posizione potrà essere di nuovo ricoperta, nessuna ripetizione dell'identico sarà possibile, procedendo ogni cosa secondo un movimento di costruzione perenne⁷⁴.

⁷² In questo senso, addentrandosi in un modo più incisivo, si veda ESPOSITO R., *Bíos, Biopolitics and philosophy*, Trad. di Timothy Campbell, University of Minnesota press. Minneapolis, 2008. p. 186-187, in cui l'A., con gli occhi puntati su Spinoza, spiega che «(...) it's worth paying attention to the resistance of the philosophy or natural right [diritto] as whole to think the norm together with life: not over life nor beginning from life, but in life, which is to say in the biological constitution of the living organism. This is why the few hers of the Spinozian juridical naturalism (consciously or unconsciously) are to be found less among philosophers of natural right than among those who have made the object of their research the development of individual and collective life. Or better: the moving life that runs from the first to the second, constantly translating the one into the other. As we know it's what Simondon defines with the term and the concept of "transindividual". It is no coincidence that, beginning with Simondon, Spinoza has been interrogated, but not (as Étienne Balibar believes) because Spinoza negates individuality as such. Rather, we can say that for Spinoza nothing other than individuals exists. These individuals are infinite modes of a substance that does not subtend or transcend them, but is that expressed precisely in their irreducible multiplicity; only that such individuals for Spinoza are not stable and homogenous entities, but elements that originate from and continually reproduces a process of successive individuations».

⁷³ ESPOSITO R., *Bíos: Biopolitics and philosophy*, Translated and with an introduction by Timothy Campbell, University of Minnesota press. Minneapolis, 2008, p.179 -180.

⁷⁴ DAMASIO A.R., *O erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano*, Trad. Dora Vicente, Georgina Segurado, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 188.

L'essere cioè è in continua evoluzione, passando da uno stato all'altro, cancellando se stesso e creando altro/i⁷⁵. Una sorta di autocreazione dovuta all'individuazione e contemporaneamente di una creazione indipendente dall'individuo stesso. Non esiste solo un adattarsi – in rapporto con l'ambiente - ma anche – e questo preme evidenziarlo - un modificarsi, producendo nuove strutture all'interno di sé⁷⁶.

Mentre l'individuo fisico è sempre fuori centro, fuori dal suo asse, realizzando al più *habitus*, senza poter far propri reali processi di interiorizzazione, il *vivente*, a sua volta, possiede una interiorità reale, perché, in linea di principio, l'individuazione si realizza all'interno.

Ciò significa che

*nell'individuo vivente l'interiore è anche parte costituente, mentre nella persona fisica solo il limite è costituente, che è topologicamente interno è geneticamente anteriore*⁷⁷.

Stando così le cose allora si può asserire che l'essere vivente è contemporaneo un essere se stesso e di se stesso, ma anche un essere oggetto del processo vitale in divenire.

Ogni processo di individuazione consiste nella nascita di una *forma di vita*; la vita come fenomeno dell'atto di nascere. Roberto Esposito mette in luce la vita e la nascita nel lavoro del filosofo francese come sovrapposti e inseparabili. Vivere è il *perpetuare un nascere relativo e permanente*⁷⁸.

Sempre secondo non solo le individuazioni sono molteplici, ma al loro interno sono composte da differenti cause. Ciascuna di esse pone in essere una serie di relazioni proporzionate a differenti ordini di grandezza⁷⁹. Ciò dimostra che non esiste una sostanza definitiva, ma in divenire. Pertanto, non esiste un *tempo x* per il

⁷⁵ SIMONDON G., *A gênese do individuo*, (Trad. Ivana Medeiros), *O reencantamento do concreto*. Cadernos de Subjetividade. São Paulo: Puc: Hucitec, 2003, p. 110

⁷⁶ SIMONDON G., *ult op cit.*, p. 105.

⁷⁷ *IVI*, p. 105.

⁷⁸ ESPOSITO R., *Bíos: Biopolitics and philosophy*, (Trad. e intro a di Timothy Campbell), University of Minnesota press. Minneapolis, 2008, p. 181.

⁷⁹ SIMONDON G., *L'individuation à La lumière des notions de forme et d'information*, France: Jérôme Millon, 2013, p. 25.

passaggio dalla fase A alla fase B, così come nella trasformazione di A in B, quanto una relazione un cambiamento.

Nello specifico si creano relazioni di reciproco cambiamento, come un ambivalente connessione tra modello e modellato. La relazione stessa si ritrova nel mezzo del divenire, esito di quella *trasduzione*, ovvero di una operazione generale che si costruisce solo attraverso una serie continua di fasi⁸⁰, una messa in relazione continua, che prende nella fase interna il nome di risonanza (*risonanza interna*)⁸¹ da cui prendono vita nuovi processi di individuazione creati a fronte delle nuove realtà individuali e pre-individuali.

1.3 L'essere relazionale: singolare/molteplice

Vale la pena sottolineare che quanto detto in generale per i vari stati dell'essere, vale anche per il singolo individuo, che, seppur apparentemente separato in psichico e somatico, risulta sempre esito di un unico processo di individuazione⁸². Per tale motivo l'essere vitale e la sua individuazione non si verificano *dopo* la fase fisica-chimica, bensì nel corso di tale individuazione, e questo rende il processo in grado di diffondersi, indipendentemente dalle differenti ripetizioni. Per effetto di questo continuo movimento si conserva nell'individuo vivente qualcosa di inquieto, di pre-individuale, una forma di inter-comunicazione tra gli ordini estremi di grandezza⁸³.

Alla luce di quanto esposto dal nostro filosofo di riferimento, potremmo asserire *che l'essere vivente* sia contemporaneamente un sistema “individuantesi”, sistema “individuante” e non in ultimo un sistema “di individuazione”⁸⁴. Ciò che

⁸⁰ SIMONDON G., *op. ult. cit.*, p. 32.

⁸¹ *Ivi*, p. 33.

⁸² *Ivi*, p. 181.

⁸³ SIMONDON G., *L'individuation à La lumière des notions de forme et d'information*. France: Jérôme Millon, 2013, p.152.

⁸⁴ SIMONDON G. *L'individuation, cit.*, p. 28.

vive è *in sé*, è l'ordinamento attivo, frutto di un processo che non si esaurisce, ne si esaurirà, vivendo indipendentemente dal singolo individuale vivente.

*(...) the individual is nothing but the momentary derivation of a process of individuation, which at the same time produces it and is its product, this indicates as well that the norms that the individual expresses vary according to his or her different composition. As the human body lives in an infinite series of relations with the bodies of other, so the internal regulation will be subject to continuous variations*⁸⁵.

Il vivente viene individuato, finendo per far convergere una dimensione temporale e spaziale determinata. Eppure la temporalizzazione o la spazializzazione rappresentano sempre un equilibrio instabile. Una metastabilità⁸⁶, una condizione di possibilità dell'individuazione che prescinde dal vivente tutto. Come dire che contemporaneamente si è parte e si è tutto. Ed è la parte ad esprimere quel tutto, come il tutto imprime in una forma contingente proprio l'indeterminato, l'*apeiron*, ossia la realtà del possibile che precede la singolarità.

Ma la parte ed il tutto si collegano anche per via di una differente forma di individuazione, che, con un forte accento ossimorico, prende il nome di individuazione collettiva. Proprio attraverso questo passaggio comincia a rendersi visibile una accezione socio-politica, costituendo il luogo in cui può finalmente esplicarsi ciò che in ogni vita umana è incommisurabile e irripetibile⁸⁷.

Il tutto, in tale dimensione socio-politica assume perciò la declinazione di *collettività*, che si sopraeleva, come un collegamento senza-fine di nessi tra l'*essere vivente in sé* e gli altri esseri. Simondon cerca però di sfuggire ai dualismi classici e

⁸⁵ ESPOSITO R., *Bíos*, cit., p. 187-188

⁸⁶ CARROZZINI G., Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Lecce, Manni, 2007. Corazzini defisce metastabile lo stare in un equilibrio instabile, che consiste in una magmatica riserva di potenze non rese in atto, ma attuabili.

⁸⁷ VIRNO P., *Moltitudine e principio di individuazione*, in *Essais*, Riv di Filosofia, p.12 Virno, nella sua interpretazione di Simondon, riscontra in questa accezione socio-politica la base di una democrazia non rappresentativa, in cui l'irripetibile esiste e non può essere delegato. Il tutto non stringe patti, né trasferisce diritti al sovrano(uno), perché è come un collettivo di singolarità individuate: *per esso infatti l'universale è una premessa, non una promessa*. Sempre in una dimensione socio-politica la collettività, il tutto parte da reciproche individuazioni. *La collettività e lo psichico partono da individuazioni reciproche; cioè a dire, generano una cosa sola*. COMBES M., *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris: Dittmar, 2013, p. 67.

alle polarità del'essere vivente/ambiente del vivente⁸⁸, così come relazione univoca tra individuale/collettiva, uno/tutto, naturale/sociale. Sfuggendo da relazioni oppositive, da contrapposizioni puramente dialettiche, tutto diviene un *unicum* – composto da continui molteplici⁸⁹. E questi molteplici possono costituire un *tutto*, ma sempre rimanendo parte di processi di individualizzazione che li generano⁹⁰.

*L'individuazione sotto forma di collettivo fa dell'individuo un individuo di gruppo, associato al gruppo tramite la realtà preindividuale che esso porta in sé e che, unita a quella di altri individui, si individua in un'unità collettiva. Le due individuazioni, psichica e collettiva, sono reciproche l'una in rapporto all'altra; queste permettono di definire una categoria di transindividuale che consente di rendere conto dell'unità sistematica dell'individuazione interiore (psichica), e dell'individuazione esteriore (collettiva)*⁹¹.

Il carattere relazionale del *vivente* è essenziale per la comprensione dei processi di individuazione presenti nell'essere. Questo è ancora più evidente nel campo della *Alagmática*, concetto coniato a partire dal greco *allatein* (scambio, modifica), lo studioso francese denuncia l'opposizione di strutture ed operazioni: ogni relazione è sostituito dallo stato di essere⁹².

Un vivente è Un *vivente* nonostante possa apparire vuoto di struttura, ha in realtà colmo di potenzialità, che non afferiscono solo al singolo ma anche alla sua relazionalità. Tutto è singolare e collettivo, unico e molteplice, descritto dalle innumerevoli e continue reciprocità. In aggiunta a quanto detto, si nota come il carattere relazionale dell'*essere vivente* assuma dimensione degna di lode. Per

⁸⁸ Il neuroscienziato portoghese Antonio Damasio incontra il filosofo francese quando spiega che l'organismo dell'uomo non è separato in alcun modo da una interazione con l'ambiente. Si può comprendere un fenomeno mentale, per esempio, quando inserito nel contesto della interazione dell'ambiente in cui vive- punto di vista che verrà discusso nella sezione successiva. DAMÁSIO A. R., *O erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano*, trad. VICENTE D.-SEGURADO G., Companhia das Letras, 1998, p. 17.

⁸⁹ Cfr. DIOTALLEVI G., *Future generazioni*, Arcadia E-press, 2013, p. 85

⁹⁰ Per curiosità, si noti che pensatori come Henri Atlan che si rifà a fattori socio-culturali e alla modificazione del patrimonio genetico, in particolare nella creazione di nuovi ambienti che funzionano come zone di pressioni a carattere selettivo⁹⁰, contribuiscono in modo significativo alla comprensione delle moderne teorie dell'individuo. ATLAN H., *Entre o cristal e a fumaça: ensaio sobre a organização do ser vivo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1992, p. 152. Così come il neurobiologo cileno Humberto Maturana espone in maniera semplice la corporeità umana come fenomeno del divenire, corollario di un vivere in conversazioni e non per sbaglio. MAURANA H., *Cognição, ciência e vida cotidiana*, UFMG, 2001, p. 193. Sperimenta, così, un oltre di fronte alle teorie prevalenti.

⁹¹ SIMONDON G., *L'individuation à La lumière*, cit., p. 12

⁹² SIMONDON G., *L'individuation à La lumière*, cit., p. 32.

Gilbert Simondon, conformemente agli studi di Muriel Combes, la collettività e lo psichico partono da individuazioni reciproche; cioè a dire, generano una cosa sola⁹³.

Tale forma di individuazione è un prolungamento di ciò che vive, ha bisogno del *vivente*; non è una creazione, ma frutto di una serie infinita di movimenti e trasformazioni.

Singolare e plurale, individualizzato e relazionale, dell'*essere vivente* in sé e con gli altri esseri, si collegano tra loro senza-fine

Il naturale e il sociale non si dissociano e diventano chiaramente un *unicum*. E questi molteplici possono costituire un *tutto*, ma sempre rimanendo parte di processi di individualizzazione che li generano.

In questa parte del lavoro non è il funzionamento di ogni processo che importa, bensì il sottolineare l'importanza di una delle diagnostiche di Deleuze, "(...) ciò che Simondon elabora è un'intera ontologia, secondo cui l'Essere non è mai Uno"⁹⁴. Guattari e Deleuze in *Mille Plateaux* spiegano che le molteplicità sono la realtà stessa.

Non si può supporre l'unità o la totalità ovvero rimettere il multiplo a un soggetto; totalizzazioni, soggettivazioni ed unificazioni sono, infatti, processi che avvengono e si producono nelle molteplicità⁹⁵. E come accennato, questi processi sono anche *transindividuali*.

Va compreso come la chiave di volta di questo paradosso risieda nelle differenti percezioni che però permettono il continuo movimento.

Senza questa consapevolezza la coscienza, per esempio, sarebbe un mero prodotto accidentale o un fenomeno accessorio, relegando al comportamento un carattere secondario; in altre parole, la comprometterebbe per gli effetti della connettività rendendo il flusso di conseguenze un qualcosa senza antecedente. Simondon utilizza l'*affezione* e l'*emotività* per la comprensione del rapporto nell'individuo, rapporto che si dà con se stesso e con il mondo che percepisce⁹⁶.

⁹³ COMBES M., *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris: Dittmar, 2013, p. 67.

⁹⁴ DELEUZE G., "Gilbert Simondon, o indivíduo e sua gênese físico-biológica", in "A ilha deserta", Perspectiva, 2006, p. 117-121.

⁹⁵ DELEUZE G-GUATTARI F., *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, São Paulo, 34. Vol. 1, 1995, p. 8.

⁹⁶ SIMONDON G., *La individuación*, cit., *passim*.

Affezione e emotività, oltre al significato usuale, si intendono anche inseriti nel senso di qualcosa che è *inclina* che incorpora una propensione⁹⁷.

Il carattere relazionale del *vivente* è essenziale per la comprensione dei processi di individuazione presenti nell'essere. Questo è ancora più evidente nel campo della *Alagmática*, concetto coniato a partire dal greco *allatein* (scambio, modifica), lo studioso francese denuncia l'opposizione di strutture ed operazioni: ogni relazione è sostituito dal stato di essere⁹⁸. Non c'è - come indicato dai sostanzialisti - un "mezzo" tra le individuazioni, per esempio.

La relazione è data dal riverbero, ove conoscere non è concepire un legame tra sostanze⁹⁹; la conoscenza è il relazionale su relazioni di soggetto/oggetto, cioè a dire che sapere è individuazione. Conoscere nel proprio divenire è l'atto di ciò che vive - dell'*essere vivente* - in quanto conosce la vita in se stesso.

Si mette in evidenza l'importanza dei concetti di *relazione* e *conoscenza*¹⁰⁰. L'*essere vivente* è relazionale e il relazionale non esiste senza l'attività conoscitiva che, a sua volta, è legata al puro divenire. La vita, in sé, è relazione; *bios* infatti significa non solo qualcosa di naturale o fisico, ma anche di relazionale¹⁰¹, perché in fondo il vivente è sempre e contemporaneamente frammentato e unitario.

Si mette in evidenza l'importanza dei concetti di *relazione* e *conoscere*. L'*essere vivente* è relazionale e il relazionale non esiste senza l'atto di conoscere che, a sua volta, è puro divenire - il *conoscere nel proprio divenire* che come già detto sarà approfondito nei successivi passaggi. La vita, in sé, è relazione; *bios* infatti significa non solo qualcosa di naturale o fisico, ma anche di relazionale¹⁰².

Così, nel legame al "*io vivo con*" - *convivere* - appare saggio notare come il convivio sociale odierno è, quindi, cambiamento nel relazionale primordiale.

⁹⁷ DAMÁSIO A. R., *O erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano*, trad. VICENTE D.-SEGURADO G., Companhia das Letras, 1998, p. 17.

Il neuroscienziato portoghese Antonio Damasio incontra il filosofo francese quando spiega che l'organismo dell'uomo non è separato in alcun modo da una interazione con l'ambiente. Si può comprendere un fenomeno mentale, per esempio, quando inserito nel contesto della interazione dell'ambiente in cui vive⁹⁷ - punto di vista che verrà discusso nella sezione successiva

⁹⁸ SIMONDON G., *L'individuation à La lumière*, cit., p. 32.

⁹⁹ COMBES M., *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris, Dittmar, 2013, p. 52.

¹⁰⁰ COMBES M., *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris, Dittmar, 2013, p. 52.

¹⁰¹ ESPOSITO R., *Bíos: Biopolitics and philosophy*, Trad. e intro a cura di CAMPBELL T., University of Minnesota press. Minneapolis, 2008, p. 16-17.

¹⁰² ESPOSITO R., *Bíos: Biopolitics and philosophy*, Trad. e intro a cura di CAMPBELL T., University of Minnesota press. Minneapolis, 2008, p. 16-17.

Tempo addietro necessario alle teorie sociologiche, la differenziazione accurata, il riconoscimento succinto di questo fenomeno come sopra detto è un meccanismo adatto allo scopo da parte dell'individuo relazionale nel disegno dell'*essere vivente*.

Richiamando nuovamente l'ontologia, è fondamentale per comprendere le seguenti pagine - soprattutto i primi argomenti del secondo capitolo - che il *vivente* è frammentato e unitario; non vi è epicentro di una conoscenza, della creazione di un processo o anche di un mezzo che possa determinare l'arresto successivo. Ma, nell'assenza di un epicentro dell'*essere* che c'è comprensione di sè o la conoscenza di se stesso - argomento che invero in Occidente fu poco esplorato¹⁰³

Da quanto sopra esposto possiamo desumere che il vivente è sempre in divenire, costituito da una potenzialità inespressa che prende forma nel singolo individuato e che la sua dimensione non è mai isolata ma sempre relazionale. La correlazione di infinito e finito, *apeiron* ed ente temporalizzato, si riflette sia all'interno dell'uomo, costituito dalla materialità del corpo e dallo spirito vitale, che all'esterno. Cervello e corpo presuppongono una stessa realtà inseparabile, rete che regola ed è regolata da agenti biochimici e neurologici che interagiscono, ovviamente, in una via a doppio senso¹⁰⁴. Le parti individuali non sono indipendenti, ma costituiscono degli apporti al funzionamento di complessi sistemi operativi, che, a loro volta, si costituiscono per composizione delle stesse parti individuali¹⁰⁵.

Dobbiamo a Merleau-Ponty¹⁰⁶ l'utilizzo del concetto di carne, per esplorare la relazione tra individuo e mondo. Soltanto il Corpo *in situazione nel mondo* restituisce il vincolo originario con la Natura e costituirà l'oggetto/soggettopiù profondo del proprio radicamento nel mondo. Sempre secondo l'autore qualsiasi esperienza umana altro non è che la produzione di linguaggi che trovano nel corpo stesso il loro ancoraggio. Il Corpo, massa interiore travagliata, trova il suo fondamento nella carne del mondo (*chair du monde*). È il radicamento nella carne che fa sì che il Corpo sia *nel mondo*, essendo *del mondo*, proveniendo esso stesso *dal mondo*.

¹⁰³ VARELA F. J., *A Mente Incorporada: Ciências Cognitivas e Experiência Humana*, trad. SECCO HOFMEISTER M.R., Porto Alegre: Artmed, 2003, p. 23.

¹⁰⁴ DAMASIO A. R., *O erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano*, Trad. Vicente D., Segurado G, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 17.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 35.

¹⁰⁶ MERLEAU-PONTY M.-LEFORT C., *The visible and the invisible*, Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 249.

Merleau-Ponty in *Visible et l'invisible* prefigurò che la *carne* presente nell'essere è la stessa carne che compone il mondo, la carne del vivente e la carne del mondo in quanto (con)divisi creano un rapporto carne/stato, tessuto delle relazioni tra l'esistenza e il mondo¹⁰⁷. Esiste cioè una unità costitutiva, un corpo inscindibile¹⁰⁸, così come in una sorta di metafora organicistica, un vero e proprio corpo sociale.

*(...) il legame sociale vive di possibilità: questa zona sta nello spazio irrisolto, ma strettamente connesso, che separa conoscenza dal riconoscimento. (...) Si potrebbe dire che la genesi dell'amicizia è nello stesso istante contingente e trascendente: (...) come mondo di possibilità, indipendentemente dal gioco suo manifestarsi*¹⁰⁹.

La comunicazione con il mondo, allora, si verifica perché il vivente è presente in esso. Come insegna Merleau-Ponty, il tempo intero se è presente in sé, lo è perché è presente nel mondo¹¹⁰. Non esiste perciò reale separazione tra un esterno ed un interno, ma una continua interrelazione. Risulta possibile accogliere una concezione relazionale tra l'esistenza, il mondo e il modo in cui la relazione stessa si dà, una possibilità di costruire un sistema dinamico, basato su una stabilità instabile¹¹¹.

Tutto questo influisce sulla concezione generale che si ha del mondo e delle leggi che lo regolano. Queste ultime infatti manifestano non più certezze ma possibilità¹¹² che si riflettono sulle presunzioni di scienze che parlano in termini di obiettività, anche se in fondo sempre relativa¹¹³.

¹⁰⁷ ESPOSITO R., *Bíos: Biopolitics and philosophy*, cit., p. 160.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 114.

¹⁰⁹ RESTA E., *Il diritto fraterno*, Editori Laterza. Roma-Bari, 2011, p. 5.

¹¹⁰ MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 569.

¹¹¹ PRIGOGINE I., *O Fim das Certezas: tempo, caos e as leis da natureza*, trad. Leal Ferreira R. – São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996, p. 12.

¹¹² PRIGOGINE I., *O Fim das Certezas*, cit., p. 13.

¹¹³ DAMASIO A.R., *O erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano*, trad. VICENTE D., Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 18.

1.4 Breve riflessione sul concetto di divenire

Non pare proficuo proseguire senza soffermarsi sul concetto di *divenire*. Si tratta di un elemento chiave all'interno delle analisi proposte e di quelle che qui si proporranno. Tale concetto è infatti in grado di mostrare l'avvento della giustizia, il passaggio cioè dalla sua antica forma di *dike*, alla giustizia terrena come noi la conosciamo. Si deve, a tal proposito, ripartire dalla concezione di *apeiron* di Anassimandro con cui l'uomo cerca di spiegare da dove provenga l'essere ed il suo rapporto con la giustizia. Quest'ultima è segnata fin dall'origine da un processo di trasformazione, di incorporazione nello specifico, dalla dimensione sacrale a quella prettamente contingente. La giustizia prende perciò l'avvio da quell'infinito in cui i principi non sono misurabili, né descrivibili. Ontologia e giustizia dividono e condividono il loro cammino.

Eraclito¹¹⁴ affronta per primo la questione del divenire, tematizzando l'universale dinamismo delle cose che nascono e periscono. Il divenire¹¹⁵ risulta infatti il principio che genera e riassorbe tutte le cose. *Tutto si muove, tutto scorre (panta rhei)*, nulla resta immobile e fisso, tutto cambia e trasmuta senza eccezione. Nei suoi famosi frammenti leggiamo

*On those stepping into rivers staying the same other and other waters flow*¹¹⁶.

¹¹⁴ Eraclito di Efeso detiene il titolo di *oscuro*. Presente, *ad esempio*, negli scritti del filosofo, geografo e storico greco Strabo (64/63 a.C. – 24 a.C). GRAHAM W. D., *The Texts of Early Greek*, cit., p. 135. "(...) *humanist interested above all in the human condition? Is he an empiricist or a mystic or an intuitionist in his view of the sources of knowledge? Is he a Material Monist as the Milesians are thought to be, or he as a process philosopher? Is he a philosopher with a positive program, or mainly a critic of other theories? Insofar as he has a theoretical position of his own, is it coherent or self-contradictory? In the presentation of his thought, did he present an argument, or merely a collection of maxims and epigrams loaded with imagery and puzzles? In his cosmology, does he believe in a stable world, or in a cosmic cycle in which each world perishes in a cosmic conflagration, only to be regenerated as a new world?*"

¹¹⁵ GRAHAM D. W., *The Texts of Early*, cit., p. 179. Radicato nell'essere – il venire ad essere – il divenire è dunque l'esposto nel frammento di Eraclito: "*Life [or: eternity] is a child at play, moving pieces in game: the kingdom is a child's*"¹¹⁵". L'eternità vista come un bambino che gioca. La difficoltà è il processo di interiorizzazione dell'uomo visto prima, *essere il vivente innanzi a ciò che accade con se stesso*.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 159.

Tutto è solo apparentemente sempre lo stesso, noi siamo e non siamo poiché per essere ciò che siamo in un determinato momento, dobbiamo non-essere –più quello che eravamo nel momento precedente, così come per continuare ad essere, dovremo continuamente non-essere-più quello che siamo stati in ciascun momento. Bisognerebbe conoscere ciò che si è, ripartendo proprio da una indagine etimologica in cui *gignosko* è sempre un'azione del conoscere, del sapere, è, più che semplice conoscenza, un processo di conoscenza. La radice *gen-* indica un'azione, *gen-gn*, nella lingua greca antica, appare in tutte le parole tutte collegate ad una *nascita*, ad un *generare* o anche allo stesso *diventare*. Per esempio, la parola *gignomai* significa *diventare, venire a essere*¹¹⁷. Di talchè se ne dovrebbe dedurre che la radice *gen* - è incorporato un *conoscere* e anche un *divenire*. Nell'esempio di colui che compie la giustizia: realizzata la giustizia - o almeno il suo *processo* - l'uomo necessita di essere altro per produrla un'altra volta, necessita di ritornare a scoprirsi impegnato in un movimento continuo¹¹⁸.

Che cosa è questo movimento che non si ferma mai, che agisce sull'*essere vivente* come legge universale? Si dissolve, crea e trasforma la realtà, senza eccezioni alcune. Se vale per ogni realtà, vale anche per l'uomo e per la sua relazione con la giustizia. L'essere *vivente* risulta così inseparabile dalla giustizia presente, dalla sua congiunzione di giusto ed ingiusto, così come da ogni giustizia che dovrà venire ad esistenza. Si perde il carattere assoluto, infinito della giustizia sacrale e ci si trova in una realtà terrena, in cui la giustizia non smette di essere contemporaneamente ingiustizia, non smette di essere tale solonella sua forma del divenire, del venire ad esistenza: in altre parole nella forma di una giustizia a-venire.

¹¹⁷ La presente analisi é sostenuta nel *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine. Cfr. CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, (édition mise à jour), 1999.

¹¹⁸ NIETZSCHE F.W., *Ecce Homo*, cit., 2007. p. 31. "At this point I can no longer avoid giving the actual answer to the question of how to become what you are. And with this I touch on the master-stroke in the art of self-preservation—of egoism... For if you assume that your task, your destiny, the fate of your task lies considerably beyond the average measure, then no danger would be greater than facing up to yourself with this task. Becoming what you are presupposes that you have not the slightest inkling what you are. From this point of view even life's mistakes have their own sense and value, the temporary byways and detours, the delays, the 'modesties', the seriousness wasted on tasks which lie beyond the task. Here a great ruse, even the highest ruse can be expressed: where nosce te ipsum would be the recipe for decline, then forgetting yourself, misunderstanding yourself, belittling, constricting, mediocritizing yourself becomes good sense itself".

1.5 Il diritto vivente

Ci troviamo su un terreno scosceso ed incerto, in cui le certezze si fanno labili. Collegare il divenire, il vitalismo al vivente, significa osservare i fenomeni della vita come del tutto peculiari, ovvero considerarli come irriducibilità a semplici fenomeni meccanici o a dinamiche puramente fisico-chimiche del mondo inorganico. Se già tale proposito appare difficile, ancor più complesso si dimostra prospettare l'entrata in tale discorso del diritto. Seppur ci si ritroverà a parlare di diritto vivente, esso sarà infatti influenzato da dinamiche e premesse che abbiamo cercato di mostrare ed elaborare.

Il diritto vivente tenta di superare il mero formalismo del diritto, per incorporare e trasformare ciò che vive fuori e dentro la logica formale che sembra, soprattutto nel diritto contemporaneo, essere la posizione dominante.

La formula *diritto vivente* compare nella cultura europea degli inizi del secolo scorso ma affonda le sue radici nel pensiero filosofico greco. Fin dagli esordi infatti la giustizia, poi confluita nella legge, aveva intessuto un solido rapporto con la dimensione della vita, del vivente, nel doppio senso di tentare di rappresentare la vita e di essere per se stessa vita.

Un infinito intrattenimento quello che intercorre tra il diritto e la vita, che non smette di alimentarsi, ama al contrario gioca continuamente su alterne fasi di incorporazione e rifiuto, di chiusura e apertura al nuovo. L'ambivalenza è infatti il vero connettore tra diritto e vita e rappresenta la sonda migliore per indagare cosa realmente sia quel "*vivente*" nel compare ed anima il diritto vivente. L'ambivalenza torna nella concezione del vivente in quanto vitale, in quanto capace di parlare delle cose del diritto, ma contemporaneamente del diritto stesso.

Per poterci addentrare, seppur con cautela, nel discorso del diritto vivente, secondo Eligio Resta sarebbe necessario scavare intorno al linguaggio giuridico ed al senso suggerito da questo singolare rapporto tra la vita ed il diritto, nella doppia versione della *vita nel diritto* e della *vita del diritto*.

Tra la vita ed il diritto si crea una rapporto biunivoco ed ambivalente per cui

*il dispositivo di auto descrizione diventa lo stesso strumento di regolazione. Da prodotto della vita, il diritto diventa il regolatore della vita stessa*¹¹⁹.

Ed è proprio in questa dimensione che il diritto si ritrova a dover decidere su questioni della vita, su ambiti che non gli dovrebbero appartenere e che per poter regolare deve incorporare e trasformare nel proprio linguaggio rilevante.

Ecco allora che, come si è visto in precedenza, se ciò che vive è puro divenire e il diritto lo accompagna in un gioco singolo - mettendo da parte l'idea che la vita è regolata dal diritto - come sarebbe possibile fare il vivente oggetto di normazione, abbracciare finanche il futuro?

Prima però di procedere a definire il diritto vivente dovremo ricercare quelle tracce nascoste che ci riportano all'esordio del pensiero pre-socratico. Lì dove l'armonia cosmica connetteva le parti al tutto, dove per primo si ritrova la correlazione tra anima e corpo. Ed è qui che si inserisce il diritto, dopo aver perso la sua dimensione eterna di giustizia, finirà infatti per incorporarsi nel corpo della legge. Lungo tale percorso, attraverso la metafora viva dell'incorporazione dell'anima nel corpo, si scopriranno e si ritroveranno i grandi temi della politica e del diritto, della sovranità della norma, sia essa nelle mani degli uomini o della legge stessa.

La Giustizia *dike* è contesa *erin* perciò tra una dimensione sovrumana e una umana, tra la Legge eterna e ad una legge contingente e necessaria per il governo della città così come tra la sovranità della legge e il carattere umano della politica. Il punto di partenza di tale opposizione si ritrova nel raffronto tra due modi del tutto speculari di interpretare la legge che si svilupparono nella Grecia del V sec. a.C.

Da un lato il pensiero di Pindaro¹²⁰ secondo il quale l'uomo è privato del potere di decidere ciò che è legge restituendo questa ultima ad un mondo

¹¹⁹ RESTA E., *Diritto vivente*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2008. p. XI

¹²⁰ VIESENTEINER J. L., *O problema da intencionalidade na fórmula "como alguém se torna o que se é" de Nietzsche*, in *Revista Dissertatio*, v. 31, pp. 97-117, p. 101. La massima di Pindaro influenzò Nietzsche in diversi passaggi delle sue opere; il pensatore tedesco, infatti, lo utilizzò come strumento di lavoro. Nei passaggi in cui si può notare tale influenza, si rileva l'uso di sottotitolo del suo *Ecce homo*, Riappare, invece, in forma leggermente diversa, nel suo famoso *Così parlò Zarathustra* nella sezione: "Il convalescente": "*wer du bist und werden musst*", nonché in altre due sezioni del *Zarathustra*: "la sanguisuga", sotto forma di "ich bin, der ich sein muss" e "Il sacrificio del miele" nella quarta parte di *Zarathustra*: "*Werde, derdu bist!*". E, infine, anche negli aforismi 270 e 335 di *Die fröhliche Wissenschaft*, rispettivamente: "*Du sollst der werden, der du bist*¹²⁰" e "*Wir aber wollen Die werden, die wir sind*". In tutti i casi in cui Pindaro scrive: "*'Genoi' hoios essi mathon*", Nietzsche

incorruttibile, intangibile. Al *nomos* è conferito un valore quasi universale, imperituro e perfetto. Viene così sottratto alla contingenza umana e alla sua inevitabile defettibilità. Dall'altro il pensiero di Protagora che sottrae il *nomos* alla perfezione consegnandolo al relativismo umano. L'uomo è misura di tutte le cose.

In quest'ottica, per comprendere il contributo significativo che il diritto vivente apporta alle scienze giuridiche nel loro complesso, è necessario cogliere il passaggio cruciale dal *nomos basileus* al *nomos èmpsychos*.

a) *Il nomos basileus*

L'idea di *nomos basileus* si presenta come *nomos*, prima che *basileus*, dotato di anima (*èmpsycho*), capace di agire, di aver vita: è solo per paradosso che poi l'anima venga ad indicare il processo di incorporazione. Espressione che fu ampiamente utilizzata dai normativisti. Per loro, in particolare Carl Schmitt attribuisce all'espressione *nomos basileus* o *nomos-rei* il significato che solo la legge può controllare e/o governare¹²¹.

Il diritto viene, quindi, immaginato come un sovrano che ha capacità di ristabilire l'ordine, o di ordinare, ovvero di creare un ordinamento. La norma si colloca espressione della sovranità della legge. Esiste un breve racconto di Kafka, *Before the law*¹²², che è utile riportare come esempio chiarificatore di cosa si intenda con l'espressione di un potere della sovranità, di una legge sovrana.

Before the law stands a doorkeeper. To this doorkeeper there comes a man from the country and asks to be admitted to the law. But the doorkeeper says that he cannot at present grant him admittance. The man considers, and then asks whether that means he may be admitted later on. 'It is possible' says the doorkeeper, 'but no at present.' The man from the country has not expected such difficulties; the law, he thinks, should be accessible to everyone at all times; as he now takes a closer look at the

traduce dando sempre risalto alla forza - cioè - alla parola *mathon*. La parola *mathon* dà origine al concetto di qualcosa che accade *nel mentre, man mano che*, e in essa è presente la forza del sapere.

¹²¹ SCHMITT C., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, 1972, p. 261.

¹²² KAFKA F., *The Transformation ('Metamorphosis') and Other Stories*, trad. PASLEY M., London: Penguin Classics, 1992. La storia si incentra su un uomo senza nome che passa la vita nella speranza e in attesa della legge. Il guardiano della legge non gli permise mai di entrare e durante l'attesa muore.

doorkeeper in his fur coat, at his large pointed nose, his long, sparse, black tartar beard, he decides that it is better, after all, to wait until he receives permission to enter. The doorkeeper gives him a stool and lets him sit down to one side of the door. There he sits for days and years"¹²³.

Secondo la storia il diritto ha bisogno di guardiani, di custodi. Chi sono i custodi del diritto, che cosa è il diritto? L'uomo vuole entrare, ma non può, perché si trova al di fuori del "regno" della legge.

Così, la vita di un uomo è spesa implorando richieste di esercizio della legge. Tuttavia, il senso è quello di mostrare come la sovranità influenzi la vita. Anche senza l'uomo non si trova nella stanza della legge, la sua vita è regolata dalla legge stessa. Quest'ultima è in vigore proprio per lui pur se egli non sa di trovarsi sotto la sua giurisdizione.

b) nomos èmpsychos

Il concetto di *nomos èmpsychos* è ciò che è capace di dare la vita, di agire¹²⁴. Prima ancora di identificare il *dikaion* con *ius*, Aristotele – e quanto è emerso dal suo pensiero - identificava una nozione di giusto – nella legge – come *èmpsychon*¹²⁵. Eppure, da Platone a Seneca l'anima del diritto è intesa come qualcosa che va oltre il suo carattere materiale ed eventuale. In altre parole la *psychè* del diritto va intesa letteralmente come anima (di un certo corpo), anima che appunto da Platone in poi indicherà quel mondo che vive di autonomia rispetto alla sua determinazione materiale e contingente. Può pensarsi come qualcosa che mantenga una dimensione di universalismo contro la contingenza di un corpo, secondo un gioco che abbiamo cercato di rappresentare tra le parti ed il tutto, tra l'uno ed il molteplice.

Ed è proprio l'aver incorporato la legge dentro la relazione di *psyche* e *soma*, di anima e corpo, ad aver permesso al diritto e soprattutto alla giustizia di essere declinate nella dimensione del vivente. Se oggi possiamo parlare di giustizia avvenire, di giustizia che possiede ancora una sua attualità è solo merito della sua

¹²³ KAFKA F., *The Transformation ('Metamorphosis') and Other Stories*, trad. PASLEY M., London: Penguin Classics, 1992, p. 162.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ivi*, p. 5.

incorporazione dentro il gioco corpo/anima, è la sua declinazione nel gioco del vivente.

Il vivente, dunque, rimanda a quel gioco della vita in cui corpo e anima saranno non soltanto rappresentazioni, come anche il discorso platonico non sembra escludere, ma luoghi in cui si incarna il diritto con tutte le sue complessità e le sue contraddizioni¹²⁶.

Pertanto, il *vivente* delle leggi appartiene al sapere mai dimenticato e mai risolto da parte di una eterna relazione tra "anima e corpo"¹²⁷.

La legge sta all'anima e alla vita (psychè kai bios) come la musica sta all'udito e alla voce; come infatti la legge educa l'anima e organizza la vita in maniera unitaria. E dico che ogni comunità (koinonìa) dipende da chi comanda e chi ubbidisce e in terzo luogo dalle leggi. Delle leggi, infatti, quella vivente (èmpsychos) è sovrana, la legge inanimata (àpsychos) è la norma scritta¹²⁸.

Le ambivalenze che abbiamo menzionato e che descrivono il rapporto tra diritto e vita, riflettono a loro volta l'ambivalenza di essere tra loro necessari e dannosi. La differente natura che li unisce, tende spesso a separarli. La loro relazione andrebbe sempre calibrata, cercando di non turbare il diritto con elementi ad esso estranei, così come non permettendo al diritto di legiferare sulla parte più sensibile dell'esistenza. Eligio Resta utilizza un termine, di chiaro riferimento Platonico, per indicare questa difficile misurazione: *phármakon*. La preoccupazione dell'autore insieme alla necessità del compromesso - di un equilibrio - è trovare una soluzione, seppur sempre temporanea, all'insidia di questa ambivalenza¹²⁹.

Non è affatto facile coniugare il divenire incessante del vivente, della natura e la loro naturale propensione al cambiamento, con un sistema, come quello del diritto, che sia autodefinesce stabile. In questo modo, la vitalità del diritto e, quindi, il suo non cessare, è argomento che presuppone un ordinamento giuridico sempre obsoleto, fuori asse - così, e quindi deve essere, non vi è alcun rinnovamento nella staticità, se non da parte della stessa burocrazia che lo crea.

¹²⁶ RESTA E., *Diritto vivente*, cit., p. 7.

¹²⁷ *Ibidem*

¹²⁸ *Ivi* p. 13.

¹²⁹ *Ivi*, cit., p.175.

Con ciò è chiaro che in questo caso il diritto vigente non riproduce il quadro più pallido di quello che realmente accade nella vita. Per questo, in svariati modi, la scienza e l'insegnamento possono limitarsi a spiegare ciò che è scritto nella legge; essi dovrebbero indagare le configurazioni attuali, che sono diverse in ogni classe sociale e ogni regione, ma che possiedono una essenza uniforme e tipica¹³⁰.

E le attuali configurazioni del diritto si trovano troppo spesso a non essere in grado di organizzare la vita, i cambiamenti che la società impone, le domande di giustizia che le nuove tecniche impongono. Tutto questo perché in fondo la vita è sempre eccedenza rispetto al diritto, difficilmente incorporabile in un sistema chiuso ed artificioso quale il diritto si mostra.

(...) la vita sarà sempre in eccedenza rispetto al diritto e un buon modello di convivenza giuridica deve evitare di colonizzare sempre e a tutti i costi l'intimità, lasciando spazio alla "sovranità" di ognuno su se stesso: non la sovranità centralistica di uno Stato, di una maggioranza, di un potere di governo, ma quella dissipata di ognuno sulla propria vita. Il campo aperto della bioetica è, da questo punto di vista, una prova estremamente difficile e interessante¹³¹.

1.6 Gnothi seautón e genói hoios essi mathon

Il presente argomento prende l'avvio da due note espressioni. Da un lato la scritta presso l'Oracolo di Delfi *gnothi seautón*, dall'altra la massima pindarica *Genói hoios essi Mathon*¹³²

¹³⁰ Ivi, p. 377.

¹³¹ RESTA E., *Il diritto fraterno*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011, p. XV.

¹³² (Γένοιο ὄιος εἶ) presente nelle Pitiche (II, 72). Tra le sue interpretazioni *chi sei, diventa tale come tu sei; sii fedele a te stesso, conosci l'uomo che è in te; o, ancora, sia ciò che tu sai di esser; conosci per essere ciò che sei*. [NdA] Tale massima di Pindaro influenzò Nietzsche, tanto da ritrovarla disseminata in alcuni suoi scritti. Si rileva l'uso di sottotitolo del suo *Ecce homo, Wie man wird, was man ist*, cioè a dire "diventa ciò che sei". [Traduzione libera] Riappare, invece, in forma leggermente diversa, nel suo famoso *Così parlò Zarathustra* nella sezione: "Il convalescente": *wer du bist und werden musst*. Che sia tu e non chi devi diventare. Compare anche in altre due sezioni del Zarathustra: "la sanguisuga", sotto forma di "ich bin, der ich sein muss"; e "Il sacrificio del miele" nella quarta parte di Zarathustra: "Werde, derdu bist!". E, infine, anche negli aforismi 270 e 335 di *Die fröhliche*

Due modelli diversi e contrapposti del rapporto col sé. Il primo modello consiste nel cercare il proprio sé, ancora oscuro ed inesplorato, il secondo mira invece alla realizzazione di ciò che già si ha in potenza. Nell'interpretazione che Nietzsche fa di questa seconda espressione, si basa su un particolare valore che attribuisce al termine *mathon*. Esso, come sottolineato anche da Deleuze si riferisce a qualcosa che accade *nel mentre, man mano che*, e in essa è presente la forza del sapere.

Come dire: “Conosci affinché diventi quello che sei”, oppure “conoscere per diventare quello che si è”¹³³. Ebbene, proprio Nietzsche nel suo *Ecce homo*, raffronta la massima di Delfi attribuita a Socrate: *gnōthi seautón* o *nosce te ipsum*, conosci te stesso, con la massima di Pindaro.

“At this point I can no longer avoid giving the actual answer to the question of how to become what you are. And with this I touch on the master-stroke in the art of self-preservation—of egoism... For if you assume that your task, your destiny, the fate of your task lies considerably beyond the average measure, then no danger would be greater than facing up to yourself with this task. Becoming what you are presupposes that you have not the slightest inkling what you are. From this point of view even life's mistakes have their own sense and value, the temporary byways and detours, the delays, the 'modesties', the seriousness wasted on tasks which lie beyond the task. Here a great ruse, even the highest ruse can be expressed: where nosce te ipsum would be the recipe for decline, then forgetting yourself, misunderstanding yourself, belittling, constricting, mediocritizing yourself becomes good sense itself”¹³⁴.

Prima di procedere al confronto tra la massima di Pindaro e il simbolo delfico, si rende necessario comprendere la parola greca usata per la conoscenza: *gignosko*

Nella lingua antica, particolarmente in quella greca, ci sono tempi verbali che fino ad oggi sono causa di conflitto tra filologi. Così, la traduzione diventa ancora più ardua. Quello che però giova tenere a mente è che *gignosko* trasmette un processo di conoscenza; è sempre un'azione del conoscere, del sapere.

Così, quando viene visualizzata la frase dell'oracolo, la radice è *gen-*. La prima parola indica un'azione. La radice *gen-gn*, nella lingua greca antica, appare in

Wissenschaft, rispettivamente: “*Du sollst der werden, der du bist* e “*Wir aber wollen Die werden, die wir sind*”.

¹³³ VIESENTEINER J. L., *O problema da intencionalidade na fórmula “como alguém se torna o que se é” de Nietzsche*, in *Revista Dissertatio*, v. 31, pp. 97-117, p. 101.

¹³⁴ NIETZSCHE F.W., *Ecce Homo*, cit., 2007. p. 31.

una vasta origine di parole – quale è il concetto di conoscenza, ad esempio –, e in tutte quelle collegate ad una *nascita*, ad un *generare* o anche lo stesso *diventare*. Di solito è attribuita all’ereditarietà, al ceppo o alla famiglia.

La radice *gig-*, per esempio, nella parola *gignomai* significa *diventare, venire a essere*¹³⁵. Di talchè se ne dovrebbe dedurre che la radice *gen* - presente negli aforismi studiati – è strettamente connessa con la nozione di un *sapere* e di un *venire a essere*, un *divenire*. Ciò significa che in esse è incorporato un *conoscere* e anche un *divenire*.

D’altra parte, nell’opera di Nietzsche la massima di Pindaro, oltre a non contenere la parola *mathon* che rende il suo significato un po' più *povero* in senso filologico, è posta in latino, il che, in un modo o nell’altro, fa *perdere* un certo riconoscimento della radice.

Fatte queste dovute precisazioni, riprendendo la massima di Pindaro (522 a.C. - 443 a.C.), che era noto anche come Pindaro di Cinoscefale o Pindaro di Beozia, egli aveva il suo studio a Delfi - prima che filosofo era, infatti, poeta. Dunque: anche il suo *genoi hoios essi mathon* possiede la radice *gen*.

Di tutto questo ciò che si vuole estrarre è il visibile avvicinamento – e non un allontanamento come voleva Nietzsche, forse per un qualche timore a Socrate - tra il concetto di “*conosci se stessi*” - *gnothi seauton, e sai ciò che sei, sai cosa sei - genoi hoios Essi Mathon* – che ammette, a questo punto della tesi, più di un significato.

Anche nella seconda frase, se si tiene in conto della vicinanza del “te stesso” con “ciò che sei, le frasi diventano simili. Non nel senso letterale, naturalmente, perché identici non sono; piuttosto, nello studio delle loro accezioni/interpretazioni.

Tutto ciò perché la conoscenza, che consiste in un lungo ed ininterrotto “processo “ di conoscenza. Innegabilmente, produrre conoscenza o giustizia, mai potrà scollegarsi da un venire ad essere e da un essere. Creazione di conoscenza e giustizia è, al tempo stesso, *essere e venire ad essere*; mentre non sono mai scollegati dalla dimensione del *vivente* e del suo, già studiato, immanente *non-cessare*.

¹³⁵ La presente analisi é sostenuta nel *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine. Cfr. CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, (édition mise à jour), 1999.

Detto questo, se l'*essere vivente* è posto come multiplo, cioè a dire, in un senso relazionale con l'ambiente in cui vive - e che si trova pure in divenire – il che significa che è un processo di conoscenza di venire ad essere, la giornata attraverso cui passa il creare che rappresenta un'interiorità non è semplice dal punto di vista del giusto; contempla l'Altro.

Ecco che, quando crea, o quando viene ad essere, è creato e fa divenire quello che lo crea subito dopo - in senso relazionale. Il rapporto di reciprocità con l'ambiente non sfugge dal divenire nel senso di venire ad essere o diventare. Quindi, essere giusto, o chiedere giustizia, anche se si tratta di un processo permanente, è continuità.

CAP II

GIUSTIZIA E LIBERTÀ ETICA

“A maior riqueza do homem é a sua incompletude. Nesse ponto sou abastado. Palavras que me aceitam como sou – eu não aceito. Não aguento ser apenas um sujeito que abre portas, que puxa válvulas, que olha o relógio, que compra pão às 6 horas da tarde, que vai lá fora, que aponta lápis, que vê a chuva, etc, etc. Perdoai Mas eu preciso ser Outros Eu penso renovar o homem usando borboletas¹³⁶”.

(BARROSO M., *Retrato do Artista Quando Coisa*,)

Si procederà ora a mettere a tema quegli elementi che abbiamo analizzato nel primo capitolo e che mostreranno pian piano come sia possibile parlare di *giustizia a venire*.

¹³⁶ “La maggiore ricchezza dell’uomo è la sua incompiutezza. In questo sono ricco. Parole che mi accettano come sono – ed che non accetto. Non sopporto di essere solo un individuo che apre porte, che aziona valvole, che guarda l’orologio, che acquista il pane alle 6 del pomeriggio, che va là fuori che tempera la matita, che vede la pioggia, ecc, ecc Perdonami, ma ho bisogno di essere Altri. Credo che rinnovare l’uomo con le farfalle”. [Trad. libera dell’A.]. BARROSO M., *Retrato do Artista Quando Coisa*, São Paulo: Record, 1998, p. 79.

2.1 Fondamenti

Aristotele per primo tematizza l'idea di una giustizia di tipo politico, declinata al plurale, ad una dimensione . Se infatti la riflessione sul valore della giustizia era presente fin dall'origine del pensiero¹³⁷ e riceve con Platone¹³⁸ un carattere universale¹³⁹, dobbiamo ad Aristotele la prima ricerca sul carattere della giustizia attinente alla sfera etica¹⁴⁰. Il suo compito principale resta l'individuazione del bene supremo dell'uomo, tuttavia cade la pretesa platonica di quel Bene unico, che Aristotele criticherà, principio etico e metafisico, trascendente il sensibile e pertanto impraticabile.

Il fatto che Aristotele parli dell'agire umano improntato ad una ricerca morale il cui obiettivo è il bene infatti non lo accosta alla visione platonica dell'idea di bene, ma al contrario ne sottolinea l'aspetto dell'azione, della prassi. La relazione complessa tra giustizia e norme che la rendono effettiva, finirà rendere le due sfere ancora più confuse ed inestricabili.

Meraviglia, al di là della distanza storica tra il pensiero antico e quello moderno, la saggezza pragmatica di Aristotele di aver compreso come la giustizia non avrebbe potuto prevedere e coprire tutti gli aspetti della realtà.

L'insieme delle relazioni che definiscono il mondo umano si sarebbero perciò dovuto regolare attraverso un metodo fenomenologico di giustizia in grado di indicare di volta in volta il comportamento migliore e più adatto ad una situazione data. Se da un lato tutto ciò avrebbe permesso una migliore efficacia della giustizia ad opera dell'uomo, dall'altra ne avrebbe mostrato il lato

¹³⁷ Nel paragrafo precedente si è parlato della sua comparsa nel pensiero presocratico, in particolare facendo riferimento ad Anassimandro ed Eraclito

¹³⁸ Platone tenta di ristabilire una concezione oggettiva della giustizia, senza la quale gli uomini non possono convivere. Nella *Repubblica* infatti Platone definisce la giustizia la suprema virtù ordinatrice, consistente nell'attribuire ad ogni elemento il posto che gli spetta, tanto all'interno dell'animo umano quanto dello Stato.

¹³⁹ Platone attribuisce alla giustizia un carattere universale, eterno (molti autori pensano che tali caratteri siano al meglio espressi nel *Minos*, opera che ancora oggi ha una dubbia attribuzione a Platone).

¹⁴⁰ *Se infatti la riflessione morale può dirsi antica quanto l'uomo, l'etica come scienza dell'ethos, ossia "degli usi e dei costumi umani", è invece una conquista di Aristotele.* L. Cardullo, *Aristotele*, Carocci, Roma, 2007, p. 112

cedevole. L'essere vivo e mutevole infatti permette la realizzazione del bene comune ma potrebbe allo stesso impedirlo. Verità e giustizia entrano nel discorso politico, sottostando però alla sua condizionabilità.

Lo stesso discorso su cui si innesta il diritto è, secondo Giorgio Agamben, il non-luogo, la sola condizione di possibilità del diritto stesso, così come lo è della possibile giustizia non della forma compiuta di giustizia. Agamben scrisse nel capitolo *Idea di giustizia*, contenuto in *Idea della prosa* (1985):

la "giustizia" è proprio la conservazione, nel linguaggio, della condizione di possibilità del linguaggio stesso.

L'uomo è un essere linguistico, ma come suggerito dallo stesso Agamben, la natura è tradita nel gioco del significante/significato¹⁴¹. In fondo lo ricordava Jacques Lacan che

«man is the subject captured and tortured by language»¹⁴².

Il linguaggio è un *phármakon*, vive di quella ambivalenza che connatura lo stesso diritto. Se infatti la giustizia è come la vita, è eccedenza, essa difficilmente potrà incorporarsi totalmente in una forma materiale. Eppure per Agamben, nella modernità, è diventato complesso concepire l'uomo e il suo vivere al di fuori delle politiche e delle strutture statali. Quindi, pensare l'umanità e la sua natura politica al di fuori dei concetti del diritto e dello Stato¹⁴³ è un pensiero possibile, ma sempre eventuale e soprattutto spostato in avanti. Come una pro-messa, si spinge al tempo futuro, come una sorta di *messiânismo*¹⁴⁴.

Nello specifico Agamben ricerca il fondamento del messianismo nella politica ed anzi è qui che va impegnato per ricercarne finalità, per risvegliare il senso di giustizia dentro leggi e percorsi politici che se sono del tutto allontanati. Al centro del discorso perciò troviamo l'intreccio – o separazione – di diritto, giustizia e messianismo. Sarà in particolare Jacques Derrida a tendere alla apertura delle

¹⁴¹ ID., *La Comunità che viene*. Torino: Bollati Boringheri, 2001, p. 49.

¹⁴² LACAN J., *The Psychoses*, trans. Russell Grigg. New York: W.W. Norton, 1993, p. 243.

¹⁴³ AGAMBEN G., *Mezzi senza fine*, note sulla politica. Torino: Bollati Boringheri, 1996.

¹⁴⁴ ID., *Il regno e la gloria*, Torino: Bollati Boringheri, 2007, p. 272.

possibilità, a dar vita, attraverso le sue operazioni di decostruzione del già noto, ad una nuova lettura del rapporto tra diritto e giustizia. La possibilità sarà posta in primo piano, ma affonderà le sue radici proprio nel divenire, nella natura mutevole e multiforme che risiede nello stesso vivente. In particolare ci occuperemo di due concetti che permetteranno poi di enucleare la concezione della giustizia a venire.

2.2 Il lavoro Jacques Derrida: *khôra*

Jacques Derrida propone un'indagine filosofica affidata alle parole ed alla loro decostruzione¹⁴⁵. Si serve in particolare del termine *chôra*, coniato da Platone come *triton ghenos*, terzo genere, all'interno del *Timeo*.

Derrida riprende questo termine dal *Timeo* platonico, dove appunto *khôra*¹⁴⁶ indica una regione che evoca paesaggi e territori lontani, ovvero uno spazio astratto, spazio che semplicemente non è. Luogo dove l'impossibile si dà, dove tutto va e niente è trattenuto. Ciò che possiamo leggere, sembra, di *chora* nel *Timeo* è che "qualche cosa", che non è una cosa, mette in causa queste presupposizioni e distinzioni: "qualche cosa" non è una cosa e si sottrae a quest'ordine delle molteplicità.

Secondo Derrida che ciò che Platone nel *Timeo* chiama *chôra*, sfugge alle categorie binarie della logica tradizionale. Platone presenta infatti la *chôra* come "un terzo genere" che non è assimilabile né ai paradigmi ideali, né alle cose sensibili: "ora bisogna spiegare un terzo e differente genere.

La traduzione di *Chôra*, è infatti più vicina a una magmatica sostanza, indifferenziata e pre-esistente alla Natura, emblema di tutti i nomi, occasione per un esercizio virtuoso di decostruzione. Essa si caratterizza quindi innanzitutto come un termine mediano: né sensibile, né intelligibile, né forma, né materia, essa non appartiene propriamente né al *logos*, né al mito, come preciserà Derrida più avanti,

¹⁴⁵ DERRIDA J., *Il segreto del nome*, trad. it. di F. Garritano, Milano, Jaka Book, 1997, pp. 50-54

¹⁴⁶ Nella sua sfumatura più poetica indica la spinta alla ricerca di un nome per un nascituro.

tanto che si può tentare di coglierla solo attraverso un ragionamento spurio, Essa eccede la legge naturale del logos, indica un luogo, ancora ignoto, che ci interroga sulla possibilità stessa di nominare qualche cosa. chora è uno spazio astratto – esiste senza esistere; il luogo, posto dove starebbe l'esteriorità di per sé, o assoluta¹⁴⁷.

Tuttavia la sfumatura che Derrida attribuisce al concetto si concentra interamente sulla nozione piena di luogo che non è luogo. Può essere il luogo di tutto e di niente allo stesso tempo perché non perde la condizione di dar luogo, anche se va, è al di là di tutti i giri e le circonlocuzioni. Questo dà luogo al pensiero impossibile nell'immanenza.

Khôra, l'épreuve de khôra serait, du moins selon l'interprétation que j'ai cru pouvoir en tenter, le nom de lieu, un nom de lieu, et fort singulier, pour cet espacement qui, ne se laissant dominer par aucune instance théologique, ontologique, ou anthropologique, sans âge, sans histoire et plus "ancien" que toutes les oppositions (par exemple sensible/intelligible), ne s'annonce même pas comme "au-delà de l'être", selon une voie négative. Du coup, khôra reste absolument impassible et hétérogène à tous les processus de révélation historique ou d'expérience anthropo-théologique, qui en supposent néanmoins l'abstraction. Elle ne sera jamais entrée en religion et ne se laissera jamais sacraliser, sanctifier, humaniser, théologiser, cultiver, historialiser. Radicalement hétérogène au sain et au sauf, au saint et au sacré, elle ne se laisse jamais indemniser. Cela même ne peut se dire au présent, car khôra ne se présente jamais comme telle. Elle n'est ni l'Être, ni le Bien, ni Dieu, ni l'Homme, ni l'Histoire¹⁴⁸.

Derrida si appropria del discorso platonico e situa khôra come un possibile, come il divario che passa tra dialettica e ontologia.

Per questo, Derrida ricorda che khôra in Platone, non è questo, ma allo stesso tempo, essa è questo e quello¹⁴⁹. Ed è proprio l'oscillare del concetto che permette di inserire nella logicità l'identità senza identità, la copia senza copia, la logica senza logica - e così via.

Ciò significa che in un primo momento il pensiero di Jacques Derrida vincola il concetto di khôra al luogo che dà luogo al luogo stesso, quello che dà origine alle differenze e all'opposizione che esiste. Lo stesso creare, che sia di un universo o di

¹⁴⁷ DERRIDA J., *Foi et Savoir – suivi de Le Siècle et le Pardon*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p. 34.

¹⁴⁸ DERRIDA J., *Foi et Savoir*, cit., p. 33.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 16.

un disegno. In altre parole attraverso questo concetto di scopre il senso della possibilità, l'andare oltre e al di là, come un deserto senza limiti¹⁵⁰.

È dunque un luogo singolare, originale che nessuna istanza può cogliere interamente, non questo, nè quello. Nulla di sostanziale può essere detto perché essa è prima-del-nome, è la stessa condizione di possibilità. E, tuttavia, *chora* sembra non lasciarsi neanche raggiungere o toccare, ancor meno scalfire, soprattutto sembra non farsi esaurire da questi tipi di traduzione tropica o interpretativa. Non si può neanche dire che essa fornisca loro il supporto d'un substrato o d'una sostanza stabile. *Chora* non è un soggetto. Non è il soggetto. Né il supporto (*subjectile*). I tipi ermeneutici non possono informare, non possono dar forma alla *chora* se non nella In conclusione la *Khôra* è il concetto che nell'opera di Jacques Derrida permette, rende possibile. La sua indeterminatezza infatti serve a rappresentare ciò che non c'è più, come il diritto fa con la giustizia, attribuendo un valore non alla verità assoluta ma al vero-simile, alla costruzione artificiale composta dall'uomo allo scopo di ritrovare quella perfezione ormai smarrita.

Derrida pone ad esergo del testo sulla *chôra* una citazione tratta da J.-P. Vernant in cui lo studioso francese chiede ai linguisti, ai logici e ai matematici di soccorrere il mitologo, poiché questi si trova sprovvisto di una logica adeguata all'investigazione del mito. *Il mito*, dice infatti Vernant,

per la sua comprensione necessiterebbe di una logica differente da quella di non contraddizione dei filosofi, "una logica dell'ambiguo, dell'equivoco, della polarità. [...] una logica che non sia quella binaria del sì o no, [...] una logica diversa dalla logica del logos"¹⁵¹.

Motivo che ha spinto alcuni autori a rintracciare un parallelo tra il concetto di *chora* in Derrida e quello di carne in Merleau-Ponty¹⁵². La differenza di impronta più globale tra il pensiero di Merleau-Ponty e quello di Derrida, che mantiene in fondo un impianto dualista, poiché pone appunto una separazione radicale tra il *logos* (con

¹⁵⁰ DERRIDA J., *Foi et Savoir*, cit., p. 34.

¹⁵¹ J.-P. VERNANT, *Ragioni del mito*, in *Mito e società nell'antica Grecia*, tr. it. di P. Pasquino e L. Berrini Paletta, Einaudi, Torino 1981, p. 43

¹⁵² Per un confronto tra Merleau-Ponty e Derrida che sviluppa questo tema in relazione alla diversa concezione dell'alterità espressa dai due filosofi mi permetto di rimandare a M. ARICI, *Derrida e Merleau-Ponty: due letture di Husserl a confronto*, in AV.VV., *Après coup – L'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma 2006, pp. 65-86.

le sue opposizioni) e il suo oltre (in questo caso la *chōra*), nonostante l'uno non possa darsi senza l'altro.

Merleau-Ponty invece, come si è visto, tenta di superare uno schema binario pensando ai due poli antitetici come reversibili, come i due lati di un unico essere “verticale”, dotato di una profondità che li connette senza mai sovrapporli in una coincidenza perfetta: mentre per Merleau-Ponty non è possibile concepire una discontinuità se non sullo sfondo di una continuità (per quanto “porosa” e “incerta”), Derrida parte da una scissione originaria.

2.2.1 Messianicità senza messianismo

Proseguendo nella trattazione, alla fine degli anni ottanta Jacques Derrida concepì, in un momento di crollo del totalitarismo di sinistra, il pensiero di un *messianicità senza messianismo*. Il suo pensiero generò una profonda e accesa discussione che diede alla luce il suo testo *Marx&sons*¹⁵³.

Questa messianicità *senza* messianismo affonda le sue radici nel messianismo ebraico, religioso, ma finisce per assumere una sfumatura differente, svuotata della parte sacrale, finisce per mostrare quel movimento sotterraneo, quella tensione impaziente verso l'avvenire di cui già abbiamo parlato.

*The following paragraph names messianism or, more precisely, messianic without messianism, a 'weak messianic power' (...) Let us quote this passage for what is consonant there, despite many differences and keeping relative proportions in mind, with what we are trying to say here about a certain messianic destitution, in a spectral logic of inheritance and generations, but a logic turned toward the future no less than the past, in a heterogeneous and disjointed time*¹⁵⁴.

¹⁵³ DERRIDA J., *Marx and sons*, cit., pp. 60-80.

¹⁵⁴ DERRIDA J., *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, & the New International.*, trans. Peggy Kamuf, New York: Routledge, 1994, p. 181.

Ciò che infatti cattura l'attenzione è l'interesse dell'autore per la *forma* del *messianismo*, escludendone le implicazioni prettamente dogmatiche, come ad esempio parlare di una vita in *cristianità senza cristianesimo*¹⁵⁵.

Messianicità senza messianismo è allora aprirsi al futuro, coinvolge la venuta dell'altro come evento di giustizia, ma senza la contemplazione di un'attesa o di una prefigurazione poetico-religiosa¹⁵⁶. Quindi non vi è alcuna prospettiva di una teologia o l'attesa di un Messia incarnato. Derrida chiarisce che si sta riferendo ad una messianicità spogliata di tutto – una fede senza dogmi che non può essere contenuta in nessuna delle opposizioni tradizionali che il linguaggio comporta, come ad esempio ragione e misticismo¹⁵⁷.

Il confine però è molto più labile di come si creda, ed è facile ricadere nella sua visione dogmatica. Ed è interessante notare come ciò che si dice per la messianità, è ugualmente riferibile alla giustizia. La religiosità, così come la giustizia, quando tenta di dimostrare la presenza di se stessa, si traduce in legislazione. Si deve sgombrare il campo dalle implicazioni mistico-religiose e approcciarsi alla giustizia come ad una possibilità, anzi ad una reale possibilità che si potrà realizzare. Non ora, non nel dato del presente, ma nel tempo futuro, n una apertura più ampia che consegna l'intera gamma delle possibilità. Quando l'evento impossibile della giustizia accade¹⁵⁸, l'impossibile si pone come possibilità di accadere. Non c'è un'attesa, nessuno ha l'ansia per l'avvenire, esso accade perché esso è. Ricordare che dal momento in cui c'è una speranza, cessa di essere ciò che è stato proposto, senza dimenticare la fluidità con cui si presenta:

*To affirm the coming of the event, its future-to-come (...) all of this can be thought (...) only in a dislocated time of the present, at the joining of the radically disjointed time, without certain conjunction. Not a time who's joining a relegated, broken, mistreated, dysfunctional, dis adjusted, according to days—of negative opposition and dialectical disjunction, but a time without certain joining or determinable conjunction (...) There would be neither injunction nor promise without this disjunction*¹⁵⁹.

¹⁵⁵ DERRIDA J., *Judéités: questions pour Derrida*, Paris: Galilée, 2003.

¹⁵⁶ DERRIDA J., *Foi et savoir, La Religion, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*, Paris: Seuil, 1996, p. 27.

¹⁵⁷ ID, *Faith and Knowledge: Two Sources of Religion at the Limits of Reason Alone*, 17-18 Religion, eds. Gianni Vattimo & Jacques Derrida. Cambridge: Polity Press, 1998, pp. 1-78.

¹⁵⁸ DERRIDA J., *Voyous*, Paris: Galilée, 2003, p. 123.

¹⁵⁹ DERRIDA J., *Specters of Marx*, cit., p. 33.

Risulta chiaro che il concetto di *Messianicità* è proposto per mezzo della decostruzione, anzi della possibilità di destrutturazione¹⁶⁰.

*The figures of messianism would have to be (...) deconstructed as 'religious', ideological, or fetishistic formations, whereas messianicity without messianism remains, for its part, deconstructible, like justice. It remains deconstructible because the movement of any deconstruction presupposes it*¹⁶¹.

Pertanto, nell'etica della destrutturazione di Derrida, l'alterità occupa un posto fondamentale, in quanto è l'apertura all'Altro, a ciò che esiste al di là di un *io*. Si cita questo perché è la forma in cui l'evento può verificarsi e la questione allora è la seguente: cosa fare davanti ad un accadere? Là dove l'accadere, che è permeato dalla trascendenza inscritta nella (im)possibilità, accade? Avevamo già parlato della co-presenza del giusto e dell'ingiusto nella giustizia terrena, di come nella possibilità del vivente esista anche la sua stessa degenerazione. La possibilità di una giustizia avvenire accoglie anche la possibilità che essa non si dia. Ciò significa che i due aspetti, che la giustizia accada e che essa non accada, sono esposti alla sorpresa dell'accadere, di ciò che l'evento porta con sé:

*The messianic exposes itself to absolute surprise and, even if it always takes the phenomenal form of peace or of justice, it ought, exposing itself so abstractly, be prepared (waiting without awaiting itself) for the best as for the worst, the one never coming without opening the possibility of the other. At issue here is a general structure of experience*¹⁶².

Ciò significa che questa possibilità/impossibilità dell'accadere è quello che c'è *tra* l'evento. Non si può discernere il suo apparire. Come ciò che appare e scompare, la comparsa è il suo stesso scomparire. L'im-possibilità è ciò che *può* o *non* può. Per meglio dire, l'indecidibilità non è legata al calcolo tra poli opposti, ma l'assenza di possibilità di calcolare - *à l'incalculable d'untout autre* - qualcosa di diverso: l'altro. L'arrivo di un altro. Questo arrivo è pura imprevedibilità; al di là di

¹⁶⁰ DERRIDA J., *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, & the New International*, (trans. Peggy Kamuf), New York: Routledge, 1994, p. 50.

¹⁶¹ *Ivi.*, p.253.

¹⁶² DERRIDA J., *Faith and Knowledge*, cit., p. 56.

ogni calcolo¹⁶³. C'è l'evento, si prostra come ciò che arriva, *cade su*, incapace di vedere, o almeno di essere in grado di vedere il suo avvicinarsi. Così, questo processo dell'evento non si pone come sicuro, perché non è ancora successo, ma è (im)possibilità¹⁶⁴. Nella dimensione dell'accadere, esiste la dimensione della comprensione del evento che si inserisce all'interno nello stesso livello di possibilità¹⁶⁵, in particolare di una possibilità - *a-venire* - futura - *futur*.

Ciò significa che l'avvenire di Derrida non *sta venendo* o *già è posto*¹⁶⁶. Non vi è una categoria astratta dell'*a-venire*. È l'evento della vita - *venue* – e il suo avvento – *avènement*¹⁶⁷.

Il decostruzionismo infatti, l'attenzione su alcuni concetti cardine del pensiero di Derrida, permettono di scoprire pian piano il nodo centrale, quell' *a-venire* in relazione *all'essere vivente* e della giustizia. Di conseguenza, nel lavoro dell'autore l'avvenire è ciò che è aperto, scorre attraverso quello che succede e quello che accadrà, e non presenta alcuna separazione tra la possibilità dell'accadere ed il suo progressivo mostrarsi come accadimento futuro. Permane cioè come uno stato intrinseco allo stesso *a-venire*, che non si può prevedere né tanto meno controllare.

L'*accadere* in Derrida trascende la forma della promessa – il futuro incerto che contiene l'attesa. Contemporaneamente, un futuro avvenire e un futuro-presente: la possibilità di un evento, non l'evento in *se stesso*¹⁶⁸. Solo in questo modo, pensando cioè alla giustizia come alla possibilità del suo evento, non al suo aspetto dogmatico, sarà possibile consegnare alla giustizia una possibilità, si potrà cioè procedere non per riduzione ma per apertura ad un *futuro-presente*.

¹⁶³ DERRIDA J. *Mémoires*, pour Paul de Man. Paris: Galilee, 1988, p. 133.

¹⁶⁴ DERRIDA J. Une certaine possibilité impossible. Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 97.

¹⁶⁵ *L'Humanité. Jacques Derrida, penseur de l'événement*, in <http://www.humanite.fr/node/299140>. (Accesso: 22 de settembre de 2015).

¹⁶⁶ DICKINSON C., *Between the Canon and the Messiah: The Structure of Faith in Contemporary Continental Thought*, London: Bloomsbury Academic, 2013, p. 71. Nonostante la nozione di tempo sia stata messa in discussione da diversi autori, come Giorgio Agamben. L'autore infatti mette il messianico di Derrida come un'attesa infinita, allo stesso modo del pensatore del *reale* François Laruelle.

¹⁶⁷ DERRIDA J., *Duffourmantelle*, De l'Hospitalité. Paris: Calmann-Lévy, 1997. *Il tout autre* di Derrida, è compatibile con la nozione di straniero che, ancora una volta, rientra nel suo concetto di ospitalità.

¹⁶⁸ DERRIDA J., *The Gift of Death*, (Trans. David Willis), Chicago: Chicago University Press, 1995, p. 49.

Non la promessa di una utopia giuridica, di una giustizia praticabile secondo misure e calcoli, ma una promessa di una possibilità che ciò sia realizzabile nel futuro. Nessuna garanzia, che altrimenti farebbe ricadere la giustizia nella rete del calcolo e della misura, ma una incerta apertura, una reale possibilità di ritrovare la giustizia oltre e fuori dalle strette maglie del diritto.

The self, the autos of legitimating and legitimated self-foundation, is still to come, not as a future reality but as that which will always retain the essential structure of a promise and as that which can only arrive as such, as to come¹⁶⁹.

Ecco cosa significa per Derrida affermare la im-possibilità della giustizia, vuol dire evitare qualsiasi inquadramento negli orizzonti politici di aspettative e ricompense, ma al contrario far sì che possibilità tornino ad esistere. Siamo nel tempo dell'assolutamente altro –*tout autre*– che deve essere inteso come evento unico in cui non c'è modo di anticipare, di vedere o calcolare; dove non c'è spazio per la mera razionalità. Al contrario si parla un linguaggio nuovo, ri-evoluzionario, che interrompe il noto, il programmato.

Questo significa che in quanto carattere eventuale, Jacques Derrida scommette su un evento che irrompe e interrompe la continuità¹⁷⁰. Evento possibile solo se viene dall'impossibile. Esperienza non simmetrica che ospita la (im)possibilità. Come insegna Derrida:

(...) le messianique s'expose à la surprise absolue et, même si c'est toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il doit, s'exposant aussi abstraitement, s'attendre (attendre sans s'attendre) au meilleur comme au pire, l'un n'allant jamais sans la possibilité ouverte de l'autre. Ils'agit là d'une "structure générale de l'expérience"¹⁷¹.

Non è solo la promessa di un evento *certo*, la possibilità di una giustizia che nel mentre che si manifesta temporalmente essa già non è più. Ciò che esiste, come accennato in precedenza, sono le *possibilità*, esiste il possibile.

¹⁶⁹ DERRIDA J., *Who's Afraid Of Philosophy?* (trans. Jan Plug. Stanford), Stanford University Press. 2002, p. 22.

¹⁷⁰ DERRIDA J., *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement.*, in *Dire l'événement, est-ce possible?*, L'Harmattan. Montreal-Paris: 2001, p. 89.

¹⁷¹ DERRIDA J., *Foi et, cit.*, p. 30-31.

2.2.2 Dio a-venire

Senza dubbio, sono stati i concetti di Jacques Derrida ad ispirare questo lavoro. Lo studio dei suoi concetti ha permesso, insieme alle altre opere, di pensare ad una rilettura di una *giustizia a-venire* che, in Derrida, è rivolta al *socius*, sotto un profilo eminentemente filosofico.

Tale prospettiva mostra rende possibile pensare la filosofia del diritto in relazione all'*essere vivente*, potendo in tal modo aprire la strada all'enucleazione della giustizia a-venire.

Ciò significa che è di fondamentale importanza valutare il terreno su cui si poggia la concettualizzazione stessa di giustizia con l'*a-venire*. Nello specifico, le nozioni di *a-venire* in Derrida derivano, principalmente, da quelle di *Dio a-venire*. L'intera opera di Derrida, con il suo approccio decostruzionista, si presta a destabilizzare il pensiero prettamente dialettico e dicotomico presente nella filosofia occidentale.

In Derrida, il concetto di *dio a-venire* è l'ultima forma di una possibilità di riconciliazione della giustizia con il diritto, una connessione tra sovranità e diritto, in grado di attribuire ad esso un potere di carattere salvifico. La connessione tra questi elementi si basa sul concetto generale di fede, nel senso di tenere in serbo la certezza di una possibilità anche nel caso della sua impossibilità.

“(…) ‘dieu à venir’ puisse convenir à une ultime forme de souveraineté qui réconcilierait la justice absolue avec le droit absolu, donc aussi, comme tout souveraineté et tout droit, avec la force absolue, avec une puissance salvatrice. On pourra toujours appeler “dieu à venir” l’institution improbable de ce que je viens d’évoquer dans ce paragraphe en parlant de la foi en la possibilité de cette chose impossible¹⁷²”.

Questa manifestazione di *fede* ha un motivo derivante da puntuali riflessioni, ovviamente. Nelle proposte di decostruire la *presenza* dell'essere, Derrida afferma

¹⁷² DERRIDA J., *Auto-immunités: suicides réels et symboliques*, in *Le concept du 11 septembre: Dialogues à New York*. Paris: Galilée, 2004, p. 117.

che *essere* umano significa *essere* erede. Essere, cioè, testimone. Ma non essere passivo davanti al momento di testimonianza. *Essere* erede implica essere responsabile.

Pertanto, l'eredità non è qualcosa di dato, ma è compito - una sorta di dovere. Prima di accettare o di proporsi di rifiutare, l'eredità di cui sopra si fissa davanti all'essere. *Essere come ereditare si allinea sempre con un divenire, perché il porsi in paragone è anche qualcosa che comporta il divenire*¹⁷³.

Quanto detto vuol dire che il compito di sentirsi gravati da una eredità si pone davanti l'essere in modo incondizionato e infinito. L'essere è tenuto a dare una risposta ovvero una riaffermazione che trasforma l'eredità stessa, la testimonianza in sé – in questo senso, si dice trattarsi di una alternativa di Derrida per spiegare come funziona il *diventare-erede* nell'essere. In questo modo, la fede di Jacques Derrida nel suo *Dio a-venire* è la concezione di un mondo di *giustizia a-venire*. Quando evoca l'*evento*, il pensatore chiarisce che non pensa ad una ontologizzazione, si allontana da una *heideggerizzazione*, e si rivolge verso il dislocamento, verso la differenza¹⁷⁴.

Detto più semplicemente, una giustizia che si misura con la possibilità di una *incommensurabilità*. Che può essere compresa oltre il semplice contrario. Qualcosa, dunque, in cui i problemi e i tentativi dovrebbero essere posti in modo infinito, perché sta sempre suscitando un *a-venire*. Infatti, è dall'analisi della sottrazione del termine *dikê* dal romano *jus*, che Heidegger propone la citata analisi sotto il concetto di *Versammlung*¹⁷⁵, da cui Derrida estrae il concetto di una *Versammlung* che parte dalla possibilità del diverso¹⁷⁶, dissociandosi, a suo vedere, dall'*armonia* nella quale

¹⁷³ DERRIDA J., *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 94.

¹⁷⁴ JANICAUD D., *Interview with Jacques Derrida*. Heidegger en France. Ed. by, 2 vols. Vol. II. Paris. Albin Michel, 2001, p. 116.

¹⁷⁵ Riunione, ritrovo, assemblea.

¹⁷⁶ Resta inteso, qui, che la divergenza di un pensatore rispetto all'altro è l'*Immanenza* e la *Trascendenza*. Nella *dikê*, infatti, si trova un carattere trascendente della giustizia, quasi una giustizia non manifestata che ricorda quella di tradizione orientale. Mentre nella parola *Jus* c'è un carattere manifesto che si pone come la giustizia dello Stato. Purtroppo non è tema che può essere trattato in questa sede, ma l'influenza dell'Oriente senza dubbio ha comportato grandi dicotomie nella civiltà occidentale che, nei suoi concetti, ha invero assorbito confusamente alcune interpretazioni. Pertanto, si rende sempre più necessario guardare a tutti gli *angoli del mondo*. È un peccato che il mondo accademico ancora non lo accetti in modo più aperto.

Heidegger pensava i concetti di giustizia¹⁷⁷. Pertanto, *Dio a-venire* nell'opera di Derrida non è un Dio di tradizione religiosa o filosofica. È un Dio alieno alle questioni di escatologia è al contrario il Dio della *nuova* trascendenza. Una trascendenza che è nello stesso tempo assente e ininterrotta. Il Dio si iscrive nel *momento* dell'immanenza, mentre è puro divenire, ciò che continua ad essere in ogni momento. Una *fede* che si unirebbe al diritto, alla giustizia e alla forza. Derrida afferma che questo tipo di riflessione, decostruttiva, opera per rifondare e ripensare assiomi e principi. Jacques Derrida è consapevole del carattere utopico del suo pensiero. Ma la sua proposta è che riesca ad uscire dalla pura utopia e che si configuri come possibilità di un evento in-possibile¹⁷⁸.

Quello che si vuole trarre dall'insegnamento di Derrida è la dimensione dell'*a-venire* presente. E il più grande problema di questo lavoro è il luogo dell'*a-venire* presente. Il suo venire ad esistenza, il suo manifestarsi corrisponde ad un tentativo di cambiare il luogo dell'inconcepibile, ovvero porsi in un non-luogo in cui il possibile possa avverarsi. L'essere vivente, dunque, sperimenta dunque la possibilità della giustizia e della libertà come forme di esperienze dell'*a-venire*¹⁷⁹. In questo modo, la rilettura qui suggerita comincia a prendere forma; si scambia l'infinito dell'orizzonte per l'infinito immanente nell'essere – presente nei suoi processi. In particolare, quello di libertà e di sapere – che, come visto in quello del sapere, è infinito, altrimenti smetterebbe di essere.

La *giustizia a-venire*, dunque, come estetica di esistenza comporta lo stesso rischio di perversione del *Dio a-venire* di Jacques Derrida¹⁸⁰. Non vi è alcuna possibilità o garanzia assoluta dell'adempimento di una promessa nell'*a-venire*. Non c'è sicurezza, il diritto non sarebbe in grado di fornirla. Pertanto, il tentativo è quello di utilizzare il sapere e la libertà come mezzi capaci di dar spazio alla giustizia.

¹⁷⁷ Interview with Jacques Derrida, Heidegger en France, Ed. by Dominique Janicaud, 2 vols. Vol. II. Paris. Albin Michel, 2001, p. 117.

¹⁷⁸ Ivi, p. 171.

¹⁷⁹ DERRIDA J., *Voyous*, p. 13.

¹⁸⁰ DERRIDA J., *Questions à Jacques Derrida*, in *La Philosophie au Risque de la Promesse*, dir. Marc Crépon e Marc de Launay, Bayard, Paris, 2004, p. 198.

Dalla rilettura dell' *a-venire* di Derrida, si apre un percorso ancora poco battuto¹⁸¹. Non vi è alcun modo di conoscere un cammino, idove ad essere conosciuto, e neanche garantito, è solo l'arrivo.

Non c'è alcun obiettivo da raggiungere, o meglio non c'è garanzia del raggiungimento dell'obiettivo né quando questo potrà avverarsi. L'*a-venire* infatti decostruisce anche la progettualità, l'organizzazione, a favore di un incerto futuro aperta. Tra i poteri che consentono l'*a-venire* della giustizia vi è proprio l'assenza di finalità, un processo che procede e solo mentre accade modifica il suo processo ed amplia le possibilità del suo futuro avverarsi. In tal modo, come nell'avvenire di Jacques Derrida, c'è un irriducibilità – modalità di giustizia estranea al diritto¹⁸² – innanzi all'eterogeneità dell'esistenza stessa.

Infatti, nello stesso appello al *dio a-venire* di Derrida non c'è speranza in sé per sé. Esiste, piuttosto, una potenza di *a-venire* che comporta lo stesso *a-venire* relazionale presente nell'esercizio di conoscenza e nello stesso *essere vivente*. Ciò che lo rende possibile è sì una potenza salvifica¹⁸³, ma che non possiede *salvezza* finché non prenderà forma la *responsabilità*. La fede che si ha è risultato della responsabilità – che non esiste senza essere libera – della comprensione che si assume di fronte all'*a-venire*.

Ma c'è un'ultima difficoltà, che riguarda il rapporto tra questo *accadere* e la *responsabilità* del soggetto. C'è sempre il rischio, infatti, di intendere questa legalità del possibile, questa struttura generale dell'esperienza, ovvero l'accadere, come un qualcosa che avviene semplicemente al soggetto, che gli si impone con un'evidenza tale da non comportare la deliberazione del soggetto.

Alla luce della teorizzazione di Jacques Derrida la *giustizia a-venire* è una promessa che deve essere mantenuta. Essa si concentra nell'*a-venire* che coinvolge l'esistenza come esistenza libera. La giustizia è un *Dio a-venire*, come lo stesso concetto di democrazia¹⁸⁴ enucleato da Derrida sulla democrazia. Sotto questo aspetto è chiaro il collegamento con il Dio di Spinoza, con quel Dio immanente, presente nell'uomo, garante della sua libertà. Il luogo in cui l'uomo non domina,

¹⁸¹ DERRIDA J., *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, p. 359.

¹⁸² DERRIDA J., *Voyous*, cit., p. 15.

¹⁸³ Saluto all'*a-venire*. Non si ha e non si pone speranza in esso: si vive. DERRIDA J., *Vadios–dois ensaios sobre a razão*, trad. Fernanda Bernardo et al, Palimage, Coimbra, 2009, p. 36.

¹⁸⁴ DERRIDA J., *Voyous*, cit., p. 113.

dove si deve decidere *senza la legge*, è il luogo della *giustizia a-venire*. Sono *protocose* che si articolano nel *venire* senza la capacità e la forza dell'uomo. Non vi è alcuna attuazione *là*. Dove si deve decidere senza legge è il luogo della legge proposta dal concetto di questo lavoro, nel senso che non esiste programmazione alcuna su *cosa fare* se non l'idea che la libertà è necessaria perché ci sia giustizia nel suo senso di avvenire.

In nessun modo la responsabilità per la decisione o per l'azione consente l'applicazione di una regola¹⁸⁵ senza aver riguardo per la libertà. Proprio lì, nel libero volere, nell'assunzione di una libera responsabilità risiede la vera possibilità della giustizia. La giustizia va oltre le norme infatti, è incondizionata e poggia su presupposti differenti. Dove esistono condizioni, norme, misure e regolamentazioni non si ha spazio per la giustizia che invece vive nel non contemplato, nel non regolato, nella libera responsabilità del soggetto.

Esiste poi una incondizionalità nella giustizia: essa va oltre le *norme*. Tuttavia, non si può negare l'inquietudine nella relazione giustizia-diritto. Questa preoccupazione è quella che innalza un muro ogni volta che si parla di giustizia nel diritto, ma l'incondizionalità rimane – in Jacques Derrida ha la stessa ampiezza della destrutturazione¹⁸⁶. Riunione della giustizia e del diritto che si perpetua sotto l'egida umana. La giustizia è, infatti, la stessa *cosa* che prende forma ogni momento nello stesso vivere. In poche parole, la *giustizia a venire* è potenza che si mostra effettiva in misura corrispondente alla libera manifestazione dell'essere.

2.2.3 *Événement*¹⁸⁷

Se il linguaggio è capace di mostrare significati nascosti, sensi sommersi eppure rilevanti, vale la pena indagare e declinare il concetto di *Giustizia a-venire* in

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ DERRIDA J., *Force de loi*, cit., p. 35.

¹⁸⁷ DERRIDA J., *Le 'monde' des Lumières à venir. Exception, calcul et souveraineté*, in Voyous–Deux essais sur la raison, Paris: Galilée, 2003, p. 197.

una serie di vocaboli affini. La famiglia concettuale improntata da Jacques Derrida investe la catena: *Divenire: à-venir, devenir, venir, venue, événement*.

Il termine “possibilità” trascina con sé tutta una serie di altri nomi e concetti, dal soggetto all’io, alla coscienza, al problema della genesi, al rapporto con l’esperienza e l’accadere, il dono, il problema del diritto e della legittimità della conoscenza, dell’indagine trascendentale, ma soprattutto della giustizia. D’altronde, come sappiamo, per Derrida, ogni concetto non è mai chiuso in sé, bensì rinvia inesorabilmente a tutta una catena di altri concetti, in una sostituibilità non sinonimica. La stessa parola Giustizia si lega a campi sistemici differenti, rendendo così difficile una sua precipua definizione. Essa risulta linguaggio rilevante per il diritto, ma ancor più lo è per ciò che non è nel diritto. Ci si chiede allora quale sia il vero significato di giustizia e se essa sia ancora possibile.

Se il possibile fosse perfettamente prevedibile, immaginabile, esso sarebbe semplicemente l’esecuzione di un calcolo, ma non per questo si potrebbe asserire che qualcosa accade. Invece, affinché qualcosa sia possibile, affinché cioè si dia, affinché accada, affinché insomma si possa parlare di un evento, è necessario che ciò che si dà non si riduca ad alcun orizzonte di prevedibilità o di attesa, bensì che configuri la venuta dell’impossibile.

Allo stesso modo di un evento che, secondo il pensiero logico consolidato, accade solo se possibile. Jacques Derrida invece decostruisce proprio tale assunto, analizzando la pura forma dell’evento. Se accade solo il possibile, non si può parlare di evento. Infatti, quando non vi è sorpresa, imprevedibilità, inanticipabilità, là dove cioè accade solo ciò che era possibile e non fa che attuarsi quanto era previsto, predetto, atteso, come uno sviluppo di antecedenti, non vi è alcun «evento». L’inanticipabile dell’evento è ciò che lo lega alla giustizia come giustizia a-venire, non presente, ma sempre possibile.

Scrive a tal proposito Derrida:

Se un evento è possibile, se si iscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento. Affinché un evento abbia luogo, affinché sia possibile, è necessario che sia, in quanto evento, in quanto invenzione, la venuta dell’impossibile.

Ci sarebbe dunque una *necessità*, una *legge*, che lega il possibile all'impossibile, e questa legge è l'affermazione stessa, il darsi di qualcosa, l'evento, l'accadere. L'*im-* dell'impossibile non significa dunque che semplicemente *non* è possibile, l'impossibile non è la semplice negazione del possibile, bensì indica, *al contrario*, l'unica possibile affermazione del possibile, l'eccedenza stessa del possibile, è un *più che* possibile. L'impossibile è ciò che è richiesto affinché il possibile sia possibile; l'impossibile è la possibilità stessa del possibile, è possibilità della possibilità, possibilità alla seconda potenza. Essendo richiesto, l'impossibile si configura come *la legge stessa del possibile*. Il possibile per essere tale deve valere anche come impossibile.

Tutto questo pone le basi per parlare di Giustizia, o meglio di giustizia a venire. Eppure la sua comparsa, la sua esistenza può apparire questione più complessa del previsto. La sua natura fragile ed imprevedibile si scontra con un sistema del diritto che, al contrario teme l'instabilità. Per cui nonostante ci sia una forte confusione tra termini e concetti, nonostante nel cuore del diritto si nasconda il desiderio di giustizia, diritto e giustizia rispondono a dinamiche differenti ed appartengono a campi differenti. Ciò che li unisce è proprio il vivente e la sua continua spinta alla decostruzione di una razionalità giuridica che esso stesso ha creato, o comunque contribuito a creare.

Occorrerà perciò procedere a destrutturare le dogmatiche giuridiche, i vari istituti giuridici per tornare a consegnare alla giustizia una possibilità. In altre parole non è possibile rifugiarsi nel diritto per parlare di Giustizia. Essa necessita di trovar spazio oltre le strette maglie di un sistema giuridico. È così che la giustizia è preservata al di là del diritto, nello stesso *ambiente* che è pensato il vivente dell'essere. C'è questa rottura del diritto come ordine permette la razionalità. Giustizia ed essere rimangono sempre a-venire. Mentre, d'altra parte, davanti al diritto il soggetto che lo ha prodotto smette di essere soggetto e finisce per essere un mero oggetto.

L'essere vivente e la giustizia vivono nel lento processo del divenire, nel continuo mutamento e appartengono in un certo modo entrambe all'esperienza dell'impossibile¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Ivi, p. 946.

In questo senso, l'essere contiene in sé il potenziale, la possibilità di giustizia, la *giustizia a-venire*. Mentre *l'essere vivente* detiene l'*a-venire*, esso detiene la giustizia. In fondo, l'espressione *a-venire* si unisce alla giustizia, così come l'*a-venire* appartiene all'*a-venire* dell'essere, capace di comprendere sia l'essere giusto che l'essere ingiusto, ovvero il suo *dovere-di-essere-giusto*¹⁸⁹. Paradossalmente ed aprioristicamente sia universale che singolare, solo nell'atto singolo di temporalizza e si spazializza smettendo di essere parte del vivente tutto e decidendo sulla propria singola individualità.

Proprio il tempo entra nella questione della giustizia limitandola. La incorporazione della giustizia nel tempo regolato del diritto, impedisce che essa si manifesti per la sua vera natura. Al contrario solo nella disarticolazione temporale si apre la possibilità del futuro.

La giustizia è sempre sconnessa, *out-of-joint*, spettro del tempo, trasborda dall'ordine temporale, così come dall'ordine del diritto¹⁹⁰. Di conseguenza, non può esistere giustizia se non come possibilità di un *evento – événement*. Infatti, essendo evento – accadimento – non può essere anticipato, regolato, concepito come giusto; tutto quello che può fare è inebriarsi della possibilità intrinseca.

Così, senza l'apertura alla venuta dell'altro, l'eterogeneità, non vi è, per Jacques Derrida, la giustizia come da lui intesa. Non c'è, qui, come nel messianismo, orizzonte in attesa. Si tratta di un accadimento che non calcola, ma rimanda a calcolare¹⁹¹.

Non si può pensare la giustizia fuori dalla possibilità, che esiste e si dà solo nella forma dell'*a-venire*; c'è un *a-venire* nella giustizia; essa è *a-venire*. Apre la stessa dimensione ad accadimenti che sono irrimediabilmente *a-venire*. Sarà sempre destinata a detenere l'*a-venire*. Non è soltanto un concetto giuridico-politico. Poiché

¹⁸⁹ Ivi, p. 1028.

¹⁹⁰ DERRIDA J., *Specters of Marx*, cit., p. 40. Nella comprensione spettrale di Derrida aggiunge l'autore accentua una preoccupazione per il futuro legata alla devozione al passato di Benjamin, ancora una volta mostrando il presente vivente in forma spettrale: “*Within this non-contemporaneity with itself of the living present, without that which secretly unhinges it, without this responsibility and this respect for justice concerning those who are not there, for those who are no longer or who are not yet present and living, what sense would there be to ask the question ... what will come in the future-to-come?*”

¹⁹¹ DERRIDA J., *Force de Loi*, cit., p. 46.

è detentrica dell'a-venire, infatti, rende possibile trasformazione, rifondazione e rifusione del diritto e della politica come processi¹⁹².

2.2.4 Le aporie

E' senz'altro in Aporie – dichiara Derrida – che la traiettoria logica di questa decostruzione del possibile si raccoglie o si formalizza nel modo più esplicito.

Il termine aporia che nel mondo greco indicava un passaggio impraticabile, una strada senza uscita, nella filosofia greca indicava l'impossibilità di dare risposta precisa ad un problema irrisolvibile. Tale insolubilità mostra esattamente il problema della giustizia e la sua impossibilità ed insieme possibilità che possa a-venire. Nel linguaggio di Jacques Derrida l'aporia si annuncia come passaggio paradossale, come passaggio impossibile, come passaggio non-passaggio. E tuttavia per Derrida c'è la possibilità di ripensare questa impossibilità del passare in un senso non meramente negativo, bensì in termini di un non-passaggio in cui tuttavia qualcosa passa (accade). Si tratterebbe, detto altrimenti, di un "evento di venuta" che non consiste in un avvenire e non avvenire. In sintesi: Il passaggio è l'accadere.

La giustizia, in questo senso, ha bisogno dell'indecidibile. Un esempio dei problemi sollevati dalla autore è il rapporto tra la dinamicità dell'*essere vivente* con le codificazioni statiche presenti nel diritto.

In *Force de loi*, Jacques Derrida nomina di tre *aporie*, dubbi che si presentano dopo le indagini filosofiche e che da cui non è possibile ottenere risposta esatta o giungere a conclusione. La prima aporia è la *sospensione (éphokê)* delle regole o delle leggi. La seconda aporia è l'*ossessione dell'indecidibile*; e la terza l'*urgenza che barra l'orizzonte del sapere*.

¹⁹² Ivi, p. 61.

1) L'epochè della regola

La prima declinazione di quest'aporetica generale riguarda l'esercizio della giustizia in chiave di libertà. Per esercitare o persino per violare la giustizia risulta necessario essere in condizione di libertà e responsabilità circa la propria azione

*devo essere libero e responsabile della mia azione, del mio comportamento, del mio pensiero, della mia decisione*¹⁹³.

Ma la libertà, che potenzialmente garantisce la possibilità di una decisione consapevole, mi porterà in concreto ad agire nel modo giusto solo seguendo una certa regola. In tale breve passaggio si annida la prima grande aporia che evidenzia come parlare di regole e prescrizioni, riporti al pensiero calcolante, e contemporaneamente allontani dalla vera Giustizia, che già avevamo definito estranea da effettuazione di calcoli.

Per esercitare la giustizia l'uomo deve essere *libero*, avere libertà, in grado cioè di *sospende* le regole che in teoria gli permetterebbero di amministrare la giustizia. In breve, l'uomo, per essere in(giusto), per ottenere giustizia o per violarla, ha bisogno di essere responsabile e libero dall'azione, dal pensiero e dalla decisione¹⁹⁴.

2) L'ossessione dell'indecidibile

Nella seconda, concernente l'*ossessione dell'indecidibile*, l'autore argomenta che non vi è una mappa *a priori* della decisione, non esiste cioè una programmazione in grado di orientare ciò che decide in modo da ottenere una risposta responsabile. In effetti, ciò che decide è *forzato* a rispondere. La decisione è presa al di là delle leggi, ma per essere riconosciuta deve seguire prescrizioni, regole o leggi¹⁹⁵.

¹⁹³ Ivi p.75
¹⁹⁴ Ivi, p. 50.
¹⁹⁵ *Ibidem*.

Nell'esigenza di rendere la giustizia effettiva, ci si scontra con il momento aporetico per eccellenza, ovvero quella della decisione, attività possibile ed impossibile insieme, che gioca di continuo sul margine di ciò che abbiamo già definito indecidibile.

Non si esercita nessuna giustizia, nessuna giustizia è resa, nessuna giustizia diviene effettiva né si determina nella forma del diritto, senza l'intervento di una decisione.

La giustizia assume la forma del diritto attraverso il processo decisionale, che rivela da subito, nella sua doverosità, una costitutiva paradossalità. Il dovere di questa decisione è un dovere dell'ordine del non-dovere, perché in fondo

*Un soggetto non può decidere mai niente*¹⁹⁶.

La decisione¹⁹⁷ effettuale è esito di un processo differenziale rispetto al sentire coscienziale, che prende avvio da un dovere, impossibile ma necessario, di rispondere ad una domanda, anch'essa di ambivalente natura. La domanda di una soddisfazione di interessi lesi, di spartizioni e calcoli che attiene al decidibile, ma anche una domanda di giustizia che attiene all'opposto all'indecidibile.

¹⁹⁶ *L'antitesi tra l'assolutezza del potere sovrano e la sua effettiva capacità di governare crea nel dramma una caratteristica peculiare, che solo in apparenza è di maniera, e che è possibile mettere in chiaro solo a partire dalla teoria della sovranità. Si tratta dell'incapacità decisionale del tiranno. Il principe, che ha la facoltà di decidere sullo stato d'eccezione, mostra alla prima occasione che decidere gli è quasi impossibile.* W. Benjamin, *Dramma Barocco Tedesco*, Einaudi, Torino, 1999, p. 45

¹⁹⁷ La decisione è precipitata, arriva in un momento di urgenza – data la fame di giustizia, come dice Kierkegaard, il momento della decisione è una follia:

“(...) le moment de la décision, en tant que tel, ce qui doit être juste, il faut que cela reste toujours un moment fini d'urgence et de précipitation; cela ne doit être la conséquence ou l'effet de ce savoir théorique ou historique, de cette réflexion ou de cette délibération, dès lors que la décision marque toujours l'interruption de la délibération juridico-ou éthico-ou politico-cognitive qui la précède, et qu'elle la précède. L'instant de la décision est une folie, dit Kierkegaard. C'est vrai en particulier de l'instant de la décision juste qui doit aussi déchirer le temps et défier les dialectiques. C'est une folie. Une folie car une telle décision est à la fois sur-active et subie, elle garde quelque chose de passif, voire d'inconscient, comme si le décideur n'était libre qu'à se laisser affecter par sa propre décision et comme si celle-ci lui venait de l'autre

Se la decisione infatti non potesse affrontare tale indecidibile, non sarebbe altro che una pedissequa applicazione, una *applicazione programmabile*,¹⁹⁸ di qualcosa già previsto e prevedibile dal procedimento. Ma il Nostro si spinge ancora oltre, sostenendo che nella *sospensione dell'indecidibile*¹⁹⁹, non solo la decisione non potrebbe dirsi legale, avendo cominciato ad infrangere le sue stesse regole, ma non sarebbe *neanche giusta, poiché solo una decisione è giusta*²⁰⁰. Anzi in realtà non lo è neanche dopo aver superato la prova dell'indecidibile, senza la quale abbiamo già sostenuto non poterci essere nessuna giustizia, poiché per averlo fatto, per aver superato quell'impasse, avrebbe dovuto ri-seguire una regola data, ri-confermando la legalità ma non certo la sua giustizia.

3 L'urgenza che chiude l'orizzonte del sapere

E nella terza aporia esiste il diritto che si desidera essere esercitato in nome della giustizia, nonché la richiesta di giustizia esatta in un campo di leggi e regole che *devono* essere utilizzate. Abbiamo già compreso come la giustizia, se dal lato prettamente giuridico richiede che sia seguita una regola e che ci si basi su un orizzonte di intelligibilità, dall'altro lato della eccedenza, della giustizia fuori dalla particolarizzazione del diritto, essa richiede invece un movimento opposto di rottura con qualsivoglia orizzonte di prevedibilità. Limiti, orizzonti ed attese sembrano descrivere la *deliberazione giuridico- o etico- o politico-cognitiva* e non parlare il linguaggio della Giustizia che al contrario vive di interruzioni ed immediatezze. L'urgenza decisionale circa la giustizia è ciò che non deve attendere, è una decisione giusta che

*non può concedersi l'informazione infinita ed il sapere senza limiti delle condizioni, delle regole o degli imperativi ipotetici che potrebbero giustificarla*²⁰¹,

¹⁹⁸ J. DERRIDA, *Forza di legge*, op.cit., p.77

¹⁹⁹ Ivi, p.77

²⁰⁰ Ivi, p.77

²⁰¹ J. Derrida, *Forza di legge*, op.cit., p.80

ma richiede una precipitazione in una decisione singolare che impedisce di saturare l'orizzonte del sapere. La decisione, che ha bisogno di un sapere per potersi esercitare non deve limitarsi alla messa in opera di un sapere preconstituito, non deve essere la conseguenza o l'effetto di un sapere teorico che, intessuto di tempo, darebbe spazio alle possibili contaminazioni dei calcoli razionali, delle decisioni sui metodi e sui criteri in base a cui distinguere il giusto dall'ingiusto.

2.3 Baruch Spinoza

Ci proponiamo ora di affrontare il pensiero di Baruch Spinoza²⁰² (1632-1677), che seppe costruire una teoria dell'Ethica e della conoscenza a partire proprio dallo studio del vivente. In uno dei primi scritti del filosofo²⁰³ leggiamo:

²⁰² Spinoza (Bento de Espinosa o Benedito de Espinosa, a seconda dell'ortografia adottata da alcuni biografi o ancora Benedict o Benedictus de Espinosa nella *versione* latina. Ma tutti con lo stesso significato: *persona benedetta*) nacque in Olanda il 24 novembre 1632 “*a small man, with beautiful face, a clear hint, black hair, black eyes (...) young man with well-formed body, slight, long black hair, a small moustache of the same color, a beautiful face (...)*”. KLEVER W. N. A., *Spinoza's Life and Works*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, Ed. by Don Garret, Cambridge: Cambridge University Press, p. 13. I suoi genitori avevano origine ebraica e portoghese. Furono tra quelli che abbandonarono il Portogallo durante il regno di Manuel I. Il padre, Michael Spinoza, nacque nel 1587 a Vidiger, Portogallo. Fu membro influente della comunità ebraica, regolarmente eletto membro del *Parnassim*, gruppo che discuteva gli interessi comuni della comunità. Studiò i Testi Sacri (Torah e sul Talmud), tra i suoi docenti si ricorda Menasseh ben Israele, che lo introdusse allo studio del cabalismo e delle filosofie razionali. Fu insofferente al mondo religioso, pronto a difendere la libertà dalla prigione del pensiero. Tanto che nel 1656 Spinoza venne scomunicato e bandito dalla Sinagoga (se ne riporta il testo) “*The Senhores of the Mahamad make it known that they have long since been cognizant of the wrong opinions and behavior of Baruch d'Espinoza, and tried various means and promises to dissuade him from his evil ways. But as they effected no improvement, obtaining on the contrary more information every day of the horrible heresies which he practiced and taught, and of the monstrous actions which he performed, and as they had many trustworthy witness who in the presence of the same Espinoza reported and testified against him and convicted him; and after all this had been investigated in the presence of the rabbis, they decided with the consent of these that the same Espinoza should be excommunicated and separated from the people of Israel, as they now excommunicate him with the following ban (...) We order that nobody should communicate him orally or in writing, or show him any favor, or stay with him under the same roof, or come within four ells of him or read anything composed or written by him*”. Morì a soli 44 anni, povero, costretto a lucidare lenti per sopravvivere, nel 1677.

²⁰³ *Treatise on the Emendation of the Intellect*, p. 16.

After experience had taught me that all the things which regularly occur in ordinary life are empty and futile, and I saw that all the things which were the cause or object of my fear had nothing of good or bad in themselves, except insofar as my mind was moved by them, I resolved at last to try to find out whether there was anything which would be the true good-

Il disprezzo di Spinoza per la vita quotidiana, le esperienze avute, così come in particolare la sua educazione religiosa e la storia che conteneva²⁰⁴, influirono profondamente sull'evoluzione del suo pensiero filosofico. Riparte perciò da una semplice osservazione, sul fatto cioè che non esiste niente di buono o male in sé, per cui la ricerca del vero bene va ricercata sulla base di ciò che l'uomo è, per costruire

²⁰⁴ Nell'anno 70 d.C. l'esercito romano invadeva Gerusalemme e avviava la distruzione del Tempio di Salomone. Oggi del tempio rimane solo il Muro del Pianto. I Romani avevano come comandante Tito, imperatore romano di enorme popolarità all'epoca. È noto che la città fu fondata dal re Davide mille anni prima – si stima la nascita del re intorno al 1040 a.C. e la sua morte, avvenuta nel 970 a.C. –, che significa, in ebraico, l'amato, conosciuto come uno dei più grandi, se non il più grande, re d'Israele, nonché esaltato nella Bibbia che gli riconosceva diverse doti, tra cui, la musica, la poesia e i salmi. L'esercito romano voleva fondare una *Roma d'Oriente*, e intorno al 131 d.C. spedirono una colonia nella regione chiamata *Aelia Capitolina*. Di fronte a questo gli ebrei avevano poche alternative, o cercare di resistere all'Impero Romano prospero ovvero fuggire. Prese vita la diaspora ebraica, la linea di immigrazione lungo il corso dei fiumi Reno e il Danubio portava fino all'Europa centrale(In ebraico *Askenasia*, Regione corrispondente a paesi come la Germania e l'Ungheria. PONCZEK R.L., *Deus ou seja a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da física*, Salvador: EDUFBA, 2009, p. 46). Per contro, un'altra parte degli immigrati raggiunse la penisola iberica. Questa menzionata regione che fu chiamata *Sefaradia*(in cui vissero tra l'altro filosofi arabi come Averroè, o di religione ebraica come Maimonide e Gersonide, tentando una riconciliazione tra i saperi greci e dei Libri Sacri.) .La convivenza fu pacifica fino a quando Fernando di Aragona e Isabella di Castiglia, i re cattolici, salirono al potere dichiarando guerra – santa – contro i musulmani e gli ebrei e dando avvio alla Inquisizione che nel 1492 espulse più di centomila ebrei dalla Spagna. Molti si rifugiarono in Portogallo, creando la *nazione ebraica portoghese*. La tregua durò poco, Manuel I del Portogallo – nel tentativo di sterminare la religione ebrea nel suo paese – proclamò che per rientrare in possesso dei diritti civili ebrei essi si sarebbero dovuti convertire al cristianesimo (BETHENCOURT F., *História das Inquisições*, cit., p. 309). L'episodio diede avvio al *criptojudaismo* (gli ebrei continuavano le pratiche della religione ebraica, ma di nascosto PONCZEK R.L., *Deus ou seja a natureza*, cit., p. 48.). Nel 1536, Sisto IV autorizza e forza – sotto la pressione dalla Spagna – l'istituzione della Inquisizione in Portogallo. Nel 1540 la prima grande persecuzione, che portò molti ebrei all'espatrio. Tuttavia, il grande esodo, incluso quello dei marrani, avvenne nel 1580, quando Filippo II assume il trono portoghese. Felipe II è stato riconosciuto per la sua intolleranza verso qualsivoglia forma di pratica religiosa, scoraggiando tutti eccetto il cattolicesimo. Felipe II instaurò poi il suo regno che sarebbe durato fino al 1640. In mezzo a questo scoppiava la guerra degli 80 anni contro i Sette Province del Nord, che culminò con la vittoria di queste ultime. A causa del conflitto, chi accettò i *sefarditi* perseguitati in Spagna e Portogallo, fu la cosiddetta Repubblica Unita dell'Olanda, resasi, nel frattempo, indipendente dalla dinastia spagnola. In questa situazione, intorno all'anno 1600 Filippo III per una questione di ritorno economico concesse la degli ebrei che si dirigevano ad Amsterdam. Tra gli ebrei in cammino per l'Olanda – il primo paese europeo ad ottenere la libertà religiosa – vi era il maestro religioso Baruch Spinoza. Una ventina di anni più tardi fu creata una terza comunità ebraica in Olanda, ad Amsterdam. E verso il 1640 i discepoli ebrei *sefarditi* unirono le tre comunità creando il Talmud Torah. Per il luogo delle pratiche di questa unione venne scelta la sinagoga di via Houtgracht, ed è qui che Spinoza inizia il suo apprendistato nei Libri Sacri.

un impianto teorico perfetto come quello che giunge a noi in particolare attraverso l'*Ethica*.

Tale opera, che fornisce una dettagliata analisi concettuale delle proprietà della natura umana) rappresenta una base generale delle leggi della natura e la sua chiara connessione con l'essere. La comprensione assoluta da parte dell'uomo e dell'uomo, prescinde infatti dalle singole passioni, debolezze che al contrario si possono indicare come relative. Per tale motivo, nonostante fu tacciato di immoralità, il suo lavoro è forse una delle più prepotente (dis)predicazioni del comportamento umano ed in particolare sulla concezione del libero arbitrio. Pertanto, la ragione come dotata del potere universale di salvezza è qualcosa di *pienamente* assente ed al contempo perpetuamente raggiunta, in quanto non cessa di avere la necessità di accadere.

L'opera di Spinoza risulta ai fini della nostra trattazione sulla giustizia di fondamentale importanza, trattando ed approfondendo in maniera innovativa alcuni temi e concetti capaci di ridisegnare la riflessione sull'essere e sulla dimensione etica. In breve, il lavoro del filosofo è elemento chiave per la riflessione sull'essere e sul modo di essere dell'uomo nella *giustizia a-venire*. Il potere d'azione, il pensiero libero, l'epistemologia e la critica al libero arbitrio ad esempio si scopriranno elementi essenziali per descrivere la relazione tra giustizia e diritto.

2.3.1 Attraverso il pensiero spinoziano

Il fulcro del pensiero filosofico di Spinoza risulta essere una critica alla speculazione razionale tra la conoscenza teorica e l'efficacia pratica. Muovendo dal principio dell'unità e della unicità della sostanza, Spinoza sviluppa mediante dimostrazioni, articolate anche esteriormente come quella della geometria, una intera trattazione della metafisica, della genealogia e della morale.

Non è un caso che il suo capolavoro filosofico *Ethica*, avesse come sottotitolo «*ordine geometrico dimostrato*». Va notato infatti che, riprendendo

l'andamento espositivo degli Elementi di Euclide, segue un procedimento che scandisce secondo definizioni, proposizioni, dimostrazioni ed assiomi. Si tratta infatti di elementi che ci riportano al metodo. Il metodo adottato e le categorie matematiche di cui fa uso non sono semplici stratagemmi, ma veri e propri passaggi, nesi, che spigano la realtà. Sono infatti espressione di una necessità razionale assoluta. Posto Dio (o la sostanza), tutto prosegue con la stessa rigosità dei teoremi matematici.

Il motivo però che, in questa sede, ci spinge a richiamare la teoria di Spinoza è da rintracciare nella sua capacità di promuovere appieno la comprensione dell'essere umano. L'obiettivo è l'autocomprensione dell'uomo²⁰⁵. Ed è proprio questa parte dell'opera che interessa la giustizia a-venire e l'essere vivente a cui non conferisce nessuna posizione privilegiata. Spinoza decentra l'uomo, considerandolo come *una* delle potenze di produzione di Dio o della Natura. L'autore infatti nega la sostanzialità delle creature, ridotte a modi dell'unica sostanza e da esse distinte e distinguibili solo negativamente.

L'uomo non è il padrone di nulla se non dei suoi poteri, rientrando nell' dinamica di cui già abbiamo parlato, ovvero quella di preservare una certa ambiguità ed ambivalenza. L'uomo è infatti prodotto ed al tempo stesso produttore dei propri poteri.

Esiste perciò un rigoroso parallelismo tra pensiero ed estensione, tra anima e corpo, per cui l'unica realtà concepibile era la consapevolezza della necessità razionale. La sua filosofia infatti può essere assunta come modello per la filosofia razionalistica e materialistica, riscontrando sempre alla base della filosofia stessa un vero e proprio atto di libertà²⁰⁶.

La razionalità però non esclude l'importanza di alcuni sentimenti e moti religiosi a cui, seppur non riconosce valore teorico, li considera centrali nella vita pratica, nella virtù. L'ambizione di Spinoza è quella di mostrare come ottenere modi di vita che trascendano la caducità dei desideri e delle passioni, per esempio; ciò che è essenziale per l'autocontrollo e per la beatitudine. Con uno sguardo generale, per

²⁰⁵ GARRET D., *Spinoza's Ethical Theory*, In: *The Cambridge Companion to Spinoza*, Ed. by Don Garret, Cambridge: Cambridge University Press, p. 267.

²⁰⁶ DELEUZE G., *Spinoza Philosophie pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 2003, p. 113. Secondo l'autore esiste in Spinoza, che passa dal dogma della libertà come possibilità di fare o di scegliere, una rottura della libertà-volontà.

Spinoza, il suo modo etico è la conoscenza “*de recta vivendi ratione tradidi*”²⁰⁷. Si può affermare infatti che il lavoro di Spinoza si basi su una pratica filosofica.

Risulta chiaro il collegamento tra la giustizia ed il diritto. La giustizia troverebbe posto solo fuori da un discorso teorico che al contrario può incorporare al suo interno solo elementi razionali come il diritto. Il problema ovviamente consiste nel fatto che, come perfettamente ci ha mostrato Jacques Derrida, la giustizia ed il diritto vivono tra loro un rapporto del tutto aporetico. Sono collegate eppure separate. Vicine e proprio per questo distanti.

Per proporre una estetica dell’esistenza nella *giustizia a-venire*, la libertà di Spinoza deve essere senz’altro ripreso come elemento centrale. Senza la libertà spinozana, l’*a-venire* come forma nuova e rivisitata della giustizia sarebbe concepita con gli stessi vincoli con cui praticamente si trova a combattere.

Prima di procedere con la ricerca dell’*Etica* di Spinoza, è necessario anzitutto fare chiarezza su alcuni concetti chiave presenti nel suo lavoro, capaci di mostrarci l’apparire di quella possibilità della giustizia e dell’essere.

2.3.2 Alcune considerazioni iniziali: prima parte

Procediamo rispettando l’ordine della stessa opera di Spinoza, che si apre con una pagina dedicata ai suoi fondamenti, ovvero alle sue definizioni. Esse a loro volta risultano incentrate sulla nuova concezione di sostanza, in grado di conferire senso a tutto il sistema.

a) Substantia

²⁰⁷ “Il modo giusto di vivere secondo ragione”. SPINOZA B., *Ética*, Trad. Tomaz Tadeu. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 351.

Substantia è ciò che esiste *in sé e per sé* è concepito²⁰⁸. Dio è ciò che riempie il concetto di *Substantia*. C'è una sola sostanza, ed essa si dice infinita in tutti i sensi.

Di conseguenza, la *Substantia* è eterna, perenne. Essa è necessaria: il Divino necessita di *essere*. Dipende, senza questione, solamente da *sè*. Congiuntura e possibilità di tutto. Se qualcosa succede è per le leggi della sostanza, presente nella sua natura. E questo qualcosa che accade, e accade sempre in Essa. Per semplificare, è *Causa sui*. Questo concetto è autogenerato come gli altri, anche se ci sono altri che, nonostante siano autogenerati sono originati *autofondatamente* dalla sostanza che li preserva e gli dà una possibilità di auto fondarsi. Tutto dipende da Essa.

Contemporaneamente è necessario delimitare quattro considerazioni a seguire: nella *substantia* sono contenuti tutti gli *attributi* – concetto che sarà affrontato più avanti; nella *substantia* esistono gli *attributi*; non possono esistere due Sostanze che abbiano un qualche *attributo* in comune²⁰⁹. E, infine, non possono esistere due Sostanze.

La *Substantia* esiste senza la necessità di qualcos'altro, a differenza di tutta l'estensione che esiste in Essa. Tutto ciò che può esistere sono vicissitudini della sostanza che parte dalla sua essenza. Corrisponde a tutto ciò che è stato creato. Ancora, è causa ultima e da Essa fu concepita. Per questo motivo non può essere nemmeno menzionata una *moralità divina*. Non c'è più una *condotta* più o meno giusta agli occhi della *Substantia*. Tutt'al più possiamo vantare l'esistenza di *modi e attributi*.

In questo argomento la norma e la vita si inseriscono come proposto nella prima parte del lavoro. Perché infatti la domanda intorno alla sostanza, è fondamentalmente, la domanda intorno all'essere²¹⁰.

Il problema però di attribuire alla sostanza la dimensione di Dio, crea un dubbio sulla sua stescartesio ad uscire da questa aporia introducendo un secondo concetto di sostanza in virtù della quale anche le altre realtà corporee o pensanti potessero comunque essere definite sostanze. Ma al contrario Spinoza insiste sul fatto che vi sia una sola sostanza, appunto Dio. Essa è libera, nel senso che esiste ed

²⁰⁸ Ivi, p. 13.

²⁰⁹ Ivi, p. 17.

²¹⁰ Già Aristotele aveva scritto che l'eterna domanda "cos'è l'essere?" equivaleva alla domanda "cos'è la sostanza?", riconnettendo sostanza ed essere dentro una interrogazione di tipo metafisico.

agisce per necessità della sua natura, ed è eterna. Essa è fine a se stessa, perfetta in sé. Non è strumento per uomini. È, piuttosto, un *Tutto* che comprende non solo la natura umana.

Ciò significa che non ci sono *thélos*, non c'è scopo nel concetto di Natura in Spinoza. Immaginare cioè che Dio prima conosca il possibile e poi ponga dei fini è grossolano antropomorfismo. La causalità di Dio, al pari di quella che si riscontra nel mondo, è solo efficiente. Perché se una *cosa* perciò è una illusione che non è in grado di dare alcuna spiegazione, è, per utilizzare le parole di Spinoza, l'*asilo dell'ignoranza*²¹¹. A differenza però del resto Dio, o la sostanza prima, coincide con la libertà, non è condizionata ad agire da altro che non sia la propria natura, la propria naturale necessità. Di conseguenza, la valutazione degli uomini può essere fatta in relazione alla loro capacità – *potentia* –, in relazione alla natura della propria capacità. Per questo motivo le cose sono poste come (im)perfette solo nel senso di piacere o dispiacere la natura umana²¹².

Tra l'atto e la potenza non esiste una definizione, per quanto diversi siano i modi di espressione. La potenza è predeterminata alle possibilità di senso, non oltre. Quindi, sostenere che un comportamento sia giusto o sbagliato, ponendo la *morale* divina come metro di giudizio, non farebbe che riproporre quelle illusioni dovute alla ignoranza.

b) Attributi

La *substantia*, che abbiamo definito essere infinita, manifesta la propria essenza in infinite forme e in infiniti modi: questi sono gli *attributi*.

*Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens*²¹³.

Essi esprimono cioè in infiniti modi, l'infinitudine della sostanza divina, della natura e sono perciò concepiti come autoproduzione, anche se non finiscono

²¹¹ Ivi, p. 202.

²¹² SPINOZA B., *Coleção Os Pensadores*, p. 205.

²¹³ “Per attributo si intende quello che, di una sostanza, l'intelletto percepisce come costituente la sua essenza”. SPINOZA B., *Ética, cit.*, p. 13.

mai per essere del tutto distinti dalla sostanza stessa. Si riconosce, perché in esso vi è la sostanza, in virtù del fatto che tutto è parte del Divino. La possibilità dell'esistenza di attributi è data dalla causa immanente; di conseguenza, nella teoria di Spinoza, la stessa comprensione umana è *parte* della sostanza immanente.

Volgendo lo sguardo all'uomo, anche l'attributo è parte della comprensione infinita di Dio. Questa *conoscenza* che egli ha già di essere parte della *substantia* è ciò che ne permette la percezione, ad esempio.

Gli *attributi* sono costruiti e creati nella sostanza. Sono, in tal modo, ugualmente perenni e infiniti – sia nella loro esistenza, sia in profondità. Attributo è utilizzato in senso qualitativo e come qualcosa che può apprendere. Sotto gli aspetti della comprensione e della estensione gli attributi sono concepiti. Così, Attributo, dunque, è la forma dell'espressione dell'esistenza della *substantia*. Per effetto della comprensione, è nella comprensione umana, di una parte di essa. La parte che può essere concepita dalla saggezza umana entro i suoi limiti – parte che esiste e che è necessaria, come si è visto negli attributi della sostanza.

Spinoza colloca gli *attributi* su due punti principali nell'uomo: pensiero – intelletto – e estensione – ovvero il corpo. Il concetto di *attributo* occupa un posto di mediazione nel rapporto della sostanza e dei suoi modi. Gli *attributi* sono manifestazioni di *Substantia* nella percezione e nella capacità di intelletto dell'uomo.

c) Modi

Scorrendo i concetti spinoziani, i *modi* sono intesi come ciò che rappresenta l'esistenza della sostanza in quanto reale, e non metafisicamente.

*Intendo per modo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, per mezzo del quale pure è concepito*²¹⁴.

I modi, pertanto, *mostrano* la sostanza, all'interno dei limiti dei modi stessi. Capacità che esprimono la sostanza e l'*attributo*. Senza la sostanza ed i suoi attributi infatti non sarebbe possibile concepire il modo che invece si conosce solo in

²¹⁴ *per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur. definizione V dell'Ethica*

funzione di ciò che è modo. Modi sono, allora, le affezioni di una sostanza che in quanto eterna ed omnicomprensiva esiste in ogni dove, compresa in questa *altra* cosa, concepita anche per quest'altra cosa. Il modo, dunque, *accade* in un'altra (cosa) ed è in questo stesso senso che è concepito come un riconoscimento.

In particolare, bisogna capire che le *cose particolari* possiedono essenza. In questo modo, è possibile parlare in modi di essenza o, altresì, di essenze modali. Il motivo è che il modo è avuto in quanto affezione della *substantia*, esso accade per la cosa facendo parte della sostanza, perché senza di essa non esisterebbe.

Vi è una chiara influenza delle definizioni fondamentali della matematica e delle secondarie: in breve, nell'espressione di ricerca dell'essenza degli oggetti. Ci sono definizioni di parole e di cose. La definizione delle cose è vera. Mentre quella delle parole è intelligibile – ma possono dimostrarsi vere ver via dell'uso del metodo dimostrativo.

All'interno dell'opera di Spinoza ogni concetto serve a consolidare i suoi argomenti. Tutto ciò che è modo esiste in qualcos'altro, perché in fondo tutto deriva dalla Sostanza. Anzi, sarebbe più corretto dire che i modi sono determinati dalla Sostanza, che governa e regola l'azione dei modi, nello stesso modo in cui gli attributi sono governati *dalla* Sostanza. Per tali ragioni l'uomo – così come concepito e per il modo in cui si presenta all'intelletto – è in grado di capire, di sapere. In fondo anche l'uomo è un modo della sostanza e rappresenta due attributi di essa, tra quelli infiniti che possiede.

In conclusione si può asserire che la Sostanza è *in sé*, mentre i modi esistono *in alio*, cioè a dire in altra cosa. La concezione dei modi avviene in quello in cui essi esistono. C'è una dipendenza ontologica tra sostanza e modi, e la comprensione qui intesa è quella per cui i modi sono termini in relazione agli attributi²¹⁵.

Ebbene, i *Modi* possono essere infiniti mediati, infiniti immediati o, semplicemente, finiti. La sostanza possiede, come detto, tutti gli attributi, ma l'individuo ne conosce solo due: estensione e pensiero. Così, si può parlare solo di questi. Il *modo infinito e immediato* è l'intelletto della sostanza-Dio-Natura – le idee presenti nell'Infinito. Il modo infinito e immediato dell'attributo dell'estensione è essenzialmente relazionale e incessante, vale a dire dotato di movimento e riposo

²¹⁵ SPINOZA B., *Ética*, cit., p. 13.

Per completare l'argomento, i *finiti* sarebbero i modi delle cose singolari, inteso come ciò che esiste nella temporalità, la durata delle cose – ciò che è sotto l'egida del tempo. Possono, quindi, essere intesi gli oggetti come modi finiti. Così, pure, le immaginazione e le idee.

d) Substantia, modi e attributi

Dunque, in Spinoza, c'è una sostanza, o Dio, piena di infiniti attributi che, a loro volta, sono in grado di generare infiniti modi – modi, questi, che possono essere finiti o infiniti. I modi sono rappresentazioni di come gli attributi vengono presentati davanti l'intelletto umano.

Tutto questo è presentato senza dimenticare che gli attributi hanno il limite di ciò che l'intelletto umano può capire, tuttavia essi sono infiniti per *mostrare* parti della Sostanza. Ovvero, sono collegate ad essa per mezzo di quello che l'uomo comprende nella capacità delle sue attribuzioni. Pertanto tra i tre concetti sopra menzionati e descritti esistono veri e propri legami, ovvero rapporti di forte correlazione. Tutti in fondo, indipendentemente dal differente grado, esprimono l'essenza stessa della sostanza che non ha limiti e rimane tale anche alla luce della manifestazione delle sue parti. In quanto espressioni della Sostanza nella sua capacità infinita, modi e attributi costituiscono una *via* per Spinoza di concettualizzare la relazione primaria tra essenza ed esistenza.

Non si può avere separazione, per cui ciò che si può dedurre è la presenza di una doppia relazione biunivoca tra *esistenza-essenza*, *essenza-esistenza*. Ciò significa che il Dio di Spinoza non è separato dal mondo, neppure dall'uomo. C'è una sola Sostanza. Dio e l'Universo sono la stessa cosa e l'uomo (come) rappresentazione della Sostanza. Ed in quanto espressione necessaria della potenza immanente della sostanza. Ciò che esiste è preso in Dio e per mezzo di Lui deve essere concepito. Proprio in quanto Egli esiste, ne è il *punto di partenza*, tanto che si parli di individuo che di dimensione pre-individuale.

Qualsiasi concetto che confronti le modalità di manifestazione delle varie forme della sostanza o che si trovi a giudicare tra di esse sarebbe parziale e non rappresentativo del carattere immanente e non transitivo²¹⁶ di Dio.

Una delle cause che producono effetti è la potenza infinita contemplata nella divinità. Dunque, le *cose particolari* sembrano aver preso da Dio una *parte* di questa infinita potenza, che di fatto è infinita, ma non in relazione all'estensione infinita di Dio. È infinita in quanto presente in particolarità, nella singola singolarità. La cosa particolare esprime la forza dell'infinito, ma non nella sua interezza – nella sua particolarità.

e) In direzione del *conatus*: potenza ed essenza

All'interno dell'opera, anche nella prima metà dell'*Ethica*, Spinoza insegna che la forza della Natura è l'essenza che la costituisce; ciò avviene dalla necessità di Dio di essere causa di se stesso. Del resto, viene dimostrato nella proposizione trentaquattro:

*Il potere di Dio è la sua stessa essenza*²¹⁷.

Detto ciò, si deve rilevare che il filosofo francese Ferdinand Alquié suggerisce che nella teorizzazione presente nell'*Ethica* Spinoza scambi la Natura creatrice per una che produca²¹⁸ in virtù di una causa. *causatrice*, nel senso di produzione. Ed è dalla necessità di cui sopra, che l'essenza deve

*seguirsi in infinite cose, in infinite maniere.*²¹⁹

Pertanto, quando Dio è la causa dei suoi modi, allo stesso tempo Egli sta *causando te stesso*. In fondo Dio può, in virtù della sua stessa autosufficienza, autoprodurre se stesso. L'essenza divina è il proprio potere, la Natura produce se

²¹⁶ Ivi, p. 43.

²¹⁷ Ivi, p. 63.

²¹⁸ ALQUIÉ F., *Rationalisme de Spinoza*, Paris: P.U.F., 2005, p. 147.

²¹⁹ SPINOZA B., *ult. op. cit.*, p. 37.

stessa, e questo non porta via l'individualità delle cose individuali: permette al contrario che le essenze delle cose individuali possano essere individuali²²⁰.

Questa coesistenza di potenza/essenza influenza i modi finiti nella sua concezione. I modi dipendono dalla sostanza – in maniera ontologica – e hanno essenze individuali che sono contenute negli attributi²²¹. La Natura è causa della essenza e della esistenza delle cose²²².

Spinoza va incontro a gran parte della filosofia che considera le essenze come paradigmi universali. Per lui, l'essenza è singolare. Ciò significa che non si può dire, generalizzando, che esiste *l'essenza delle lampade*; ma *di questa* lampada soprattutto e solo così. Essenze che innanzi alla natura devono essere intese come potere, manifestazioni dell'Immanifesto che rimangono con le loro singolarità:

In effetti, le cose singolari sono modi da cui gli attributi di Dio si esprimono in maniera definita e specifica, (...) cioè (...), sono cose che esprimono in maniera definita e determinata la potenza di Dio, attraverso la quale esiste e agisce. E nessuna cosa ha in sé qualcosa attraverso il quale possa essere distrutta, ossia che ritiri la sua esistenza (...); al contrario, essa si oppone a tutto ciò che possa ritrarre la sua esistenza (...). E si sforza, così, tanto quanto può e sta in sé, per perseverare nel suo essere²²³.

In conclusione, e svolte tali osservazioni e analisi sui concetti importanti per Spinoza nella prima parte dell'*Ethica*, si deve ora procedere ad analizzare la seconda parte, in grado di apportare preziosi contributi alla concettualizzazione di una *giustizia a-venire*.

²²⁰ DELBOS V., *O Espinozismo, curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 71.

²²¹ “Le idee delle cose singolari non esistenti, ossia dei modi non esistenti, devono essere comprese nell'idea infinita di Dio, proprio come le essenze formali delle cose singolari, ossia dei modi, sono contenute negli attributi di Dio”. SPINOZA B., *Ética, cit.*, p. 89.

²²² Ivi, p. 49.

²²³ Ivi, p. 173-175

2.3.3 Sulla seconda e terza parte

a) I gradi di conoscenza

Non vi è dubbio che la questione della conoscenza riceve un posto di rilievo nell'opera del filosofo olandese. La profondità delle sue idee è il motivo per cui vale ancora la pena addentrarsi nel suo universo concettuale.

Un punto nevralgico della seconda parte dell'*Ethica* è rinvenibile nella proposizione 42 che, in modo esplicito, si occupa dei diversi gradi di conoscenza, per la precisione di tre generi. Essi permettono all'uomo di distinguere il *vero* dal *falso*²²⁴. Ogni idea in quanto esistente è oggettiva ossia presenta un suo preciso corrispondente nelle cose. Idee e cose infatti altro non sono che due facce della stessa medaglia, due differenti modi di presentarsi dell'*evento*.

La più significativa conseguenza di ciò è che le idee abbiano una corrispondenza corporea, così come il contrario. Qualsiasi modificazione corporea trova il suo *alter* nella coscienza. Per questo Spinoza non distingue idee false ed idee vere in assoluto, essendo queste al limite più o meno adeguate.

Ad incidere in questo meccanismo è proprio la conoscenza che, avendo in tal caso un utilizzo prettamente strumentale, finisce per dar vita ad una teorizzazione, ossia alla teoria della conoscenza. Così come anche le innumerevoli differenziazioni interne sono utili solo ai fini della contemplazione del vero. Ciò è necessario per raggiungere ciò che Spinoza chiama libertà – e che irappresenta l'argomento sommerso ma vitale di questo lavoro.

E dunque, per una migliore comprensione dei differenti tipi di conoscenza è necessario rilevare come il filosofo olandese fosse certo della sussistenza sia dell'*essere* che della *verità*. In altre parole, la verità non è un prodotto dell'essere, per cui ci si dovrà spingere alla sua ricerca per poterla, utilizzando un termine di chiara provenienza heideggeriana, dis-velare. La verità è, fondamentalmente, una ricerca

²²⁴ Ivi, p. 135.

che esige il dirottamento della riflessione verso se stesso. Rappresenta cioè, in maniera quasi tautologica, un riflettere sull'atto stesso del pensare.

Un altro fatto particolare è che, in quanto relazionale, l'essere può soltanto conoscere se stesso attraverso gli incontri che realizza con l'esterno. Torna a presentarsi il tema dell'ambivalenza, della relazione con l'essenza tutta e della relazionale che condivide con un individuale in quanto corpo manifesto e finito.

A fronte di ciò, la filosofia di Spinoza è fatta di processi²²⁵, indi per cui si presenta come una serie infinita di passaggi che sembrano non trovare soluzione. Vero è che il fine è la sostanza, ma in quanto il corpo si sia manifestato, il manifesto non può altrimenti realizzare processi continui verso la verità – o la Sostanza. Il continuo movimento, ossia la variazione continua operata dai vari processi, predispongono la capacità di agire dell'uomo a ricercare la verità.

Si distinguono così tre diversi generi o gradi di conoscenza

1: l'opinione e l'immaginazione ovvero la *conoscenza empirica*. Va subito chiarito che la conoscenza di primo genere è fondamentalmente coscienza e immaginazione. Essa è legata alle percezioni sensoriali e alle immagini che, per esprimerci con le parole di Spinoza, sono confuse e vaghe. Frutto dell'incontro dell'uomo con l'esterno, esse indicheranno delle possibilità. In questo ordine di idee, l'esito di tale processo sarà una conoscenza non certa ma piena di confusioni, errori o false percezioni; imperfezioni che non possono essere accolte senza che a loro volta influiscono sul soggetto, così esposto alle affezioni (passioni). Fanno perciò parte di questo primo genere di incontro con l'esterno empirico proprie le conoscenze empiriche, gli incontri con altri organismi: (im)pressioni esterne. Vi è, in un certo senso, uno sforzo per ottenere questa conoscenza. Tale forma teoricamente più semplice e meno efficiente rispetto alle conoscenze successive, risulta al tempo stesso estremamente utile.

La sua falsità corrisponde alla mancanza di chiarezza, ovvero che le idee sono inutili, perché circoscritte e determinati e particolari eventi. Non forniscono alcuna

²²⁵ Ci si domanda se tale impostazione possa essere avvicinata alla teoria di Simondon che abbiamo sopra analizzato.

informazione sulla Natura e sulla catena di concatenazione causale che invece la caratterizza.

Esperienze di base, circoscritte e perciò vacue, imperfette poiché pongono al centro della ricerca Sono questi i segni di base, esperienze che si hanno giorno dopo giorno. Esperienze, d'altronde, vacue quelle appartengono al primo tipo, in quanto possiedono poca potere di trasformazione. Nel rapporto *anima-corpo* ci sono delle affezioni. L'anima influenza il corpo e il corpo influenza l'anima anche in questo tipo di conoscenza e non poteva essere diversamente.

Nel genere, luogo di incontro di corpi, il corpo riceve segni. Si tratta della coscienza breve, la conoscenza della servitù. L'uomo è schiavo delle passioni, che vive in stato di schiavitù, è l'uomo del *primo genere di conoscenza*. È il momento in cui si trova nella base che lo costituisce come uomo fisico.

Sono interpretazioni in un certo senso poco stabili, vaghe, imprecise, condizionate dall'essere guidato dalle passioni. Per cui per intraprendere la ricerca sulla verità è necessario passare al *secondo genere di conoscenza*.

2: conoscenza intuitiva

È il genere che rompe la soglia dell'individuo intrappolato nel suo stesso mondo di segni. Ecco che qui si fa l'uomo della ragione, del rapporto con la natura, della possibilità di conoscere, di conoscenza. (Ri)conoscimento degli incontri esterni.

Per capire il passo importante, egli è essere che (ri)conosce cosa viene da fuori. Tuttavia, non è ancora in questo genere che possa essere il creatore. Il secondo tipo è quindi quello necessario. Vero è che non ancora è perfetto. Vi è, però, la possibilità di avere le idee chiare e distinte.

Tale modalità di conoscenza gioca un duplice ruolo, non limitandosi infatti alla semplice conoscenza delle cose ma estendendo il suo potere alla conoscenza delle con-cause, ovvero delle catene logiche che connettono i nessi. Con tale livello superiore di conoscenza affidato alla razionalità, ci si garantisce maggiormente contro gli inganni delle apparenze, contro . Di ciò che l'immaginazione elaborava nel primo genere, la razionalità ne disvela relazioni vere. Motivazioni che completano le affezioni. Si può tradurre, in buona sostanza, come la conoscenza dei perché.

La caratteristica fondante di questo secondo livello è certamente il vero. Capace di idee adeguate e distinzione tra il bene e il male; nonché del vero dal falso. In essa non c'è alcun dubbio. Si tratta di certezza: il positivo. Essa ha già una struttura di riflessione, essendo impossibile il raggiungimento di questo genere senza la struttura suddetta.

Pertanto, esiste già un tipo di produzione, ma di un più alto gradi di realtà e perfezione. Acquisire una relazione temporale con la natura e non (più) con la contingenza. Il riconoscimento delle possibilità di cose. Tuttavia, non è questa l'essenza singolare degli incontri.

D'altra parte, non vi è la possibilità di spegnere affezioni o produrle – limite nella creazione intrinseca all'essere. Un esempio di questa conoscenza è la ragione dell'uomo nell'organizzare la società civile come mezzo per sopravvivere più *facilmente* rispetto all'isolamento dei gruppi, per esempio.

3:la conoscenza intuitiva

Il *Terzo genere di conoscenza*, è definito come processo della perfezione; svelamento di contemplazione della totalità della Natura. Possibilità di vedere le ricchezze della infinità dell'Essere; in una sola parola: le essenze, spiegamenti continui e infiniti e la capacità di meditare su di essi. Con tale conoscenza si indica il procedere dall'idea adeguata degli attributi di Dio all'idea adeguata dell'essenza delle cose. Si tratta perciò della visione del tutto, nella visione di Dio.

Pertanto, è la giusta meditazione sulla continuità dei processi dell'unità della sostanza nei propri attributi e modi. Conosciuta altresì come scienza intuitiva. Il potere di invenzione e creazione è spostato al terzo genere. Per cui in un certo senso l'uomo smette di essere un mero conoscitore, per divenire vero e proprio creatore per eccellenza.

Qui non vi è la ricerca della *veracità* di ciò che accade negli incontri – affidata invero alla forma del secondo genere – ma oltrepassa quello che accade, una certa rottura del limite dell'uomo stesso. Questo superare è registrato come il riconoscimento di Spinoza per la fatica dell'uomo; è qui che la conoscenza – in questo terzo genere – si lega con la questione della libertà. All'interno dell'opera, quindi, è articolato un *modo* di vita che pensa la libertà per la sua forza maggiore.

La forza maggiore può essere adorata come il vivere e il pensare: anima-corpo. Baruch Spinoza è un pensatore di processi, di divenire, l'opera presenta *processi spinoziani*. Per lui l'articolazione con il terzo genere deriva da nuovi processi provenienti dalla meditazione dell'uomo, in Dio, per la libertà.

Si badi che è qui, nel terzo genere, che è raggiunta la riflessione per eccellenza. Produzione delle idee attraverso questa conoscenza – ricordando che la conoscenza non può essere dissociata dalla continuità. Il punto di vista è l'eternità manifestata nei processi reali.

Per Spinoza è questo il genere che porta alla perfezione. A proposito dei generi di conoscenza, è bene spiegare come si manifestano, ma solo per sostenere l'odio Spinoza per il l'uomo di senso-comune e il suo amore per la libertà.

b) Anima-corpo

È bene ricordare che, in un primo momento, la seconda parte dell'opera del filosofo ebreo riguarda l'epistemologia, i generi di conoscenza e la parte che ora rileva: il parallelismo. Al riguardo, il pensatore Spinoza si opponeva alla trascendenza e, in un certo senso, al dualismo. Rompe, infatti, con gli standard orchestrati dagli altri pensatori del suo tempo.

Nella proposizione numero tredici, della seconda parte del lavoro *Ethica*, Baruch Spinoza propone l'idea che l'anima è isomorfica in relazione al corpo. La mente umana è il corpo, secondo la considerazione che l'oggetto che forma la mente è il corpo: modo definito dall'estensione “esistente in atto e nessun'altra cosa²²⁶”.

Questa parte è fondamentale; tra corpo e mente non vi è alcuna relazione causale – questo è garantito dagli attributi: Estensione e Pensiero. Mappatura, dunque, di uno-a-uno. Esse corrispondono in maniera biunivoca. Non ci sono, si badi, relazioni causali tra un concetto e l'altro.

²²⁶ Ivi, p. 97.

2.3.4 Sulla libertà

Nella prima parte dell'*Ethica*, la definizione numero VII presenta il seguente passaggio:

*Si dice libera la cosa che esiste esclusivamente dalla necessità della natura e che per ciò stessa si è determinata ad agire. E si dice necessaria, anzi costretta, quella cosa che è determinata da un'altra ad esistere e ad operare in maniera definita e determinata*²²⁷.

Le categorie ontologiche di Spinoza si trovano tutte riassunte in tale definizione. La prima è la cosa auto-causata, che corrisponde a ciò che abbiamo definito Sostanza. Esiste in sé, ed è causa ed autocausa di se stessa. La seconda attiene al *modo*, che esiste in altra cosa della quale si hanno percezione, ovvero che può essere causata da qualcosa al di là di se stessa.

Per questo entra nel nostro discorso il tema della libertà, declinato come *il libero arbitrio assoluto*. Essa attiene alla Natura (o Dio) non dipendenti da null'altro che da se stessi; cioè, una libertà causata da essa stessa (a Sostanza) che detiene, *de facto*, il libero arbitrio.

Proprio il libero arbitrio viene, nell'ultima parte del pensiero di Spinoza, negato in favore invece del determinismo. Il Dio di Spinoza infatti è l'insieme infinito delle idee a cui si somma l'ordine delle leggi di natura.

*Se la pietra che cadendo dalla rupe potesse pensare, anch'essa potrebbe figurarsi di cadere di propria volontà, a proprio piacimento. La nostra presunta libertà non è diversa dalla volontà di questa pietra*²²⁸.

Richiama infatti il pensiero greco, in particolare è in essa possibile rintracciare un collegamento con la metafisica parmenidea, dove tutte le cose sono aspetti della sostanza divina, unica ed immutabile. Nella terminologia latina, infatti, *Determinatur*

²²⁷ “*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione*”. Ivi, p. 13.

²²⁸ Ivi, p. 30

ha due ordini di significato. Come primo significato concerne la causa, definibile come qualcosa che pone qualcos' altro ad agire. Come in uno dei corollari della proposizione XVII della prima parte in cui Spinoza dice che Dio non soffre la coercizione di nessuna parte:

*Hinc sequitur I. Nullam dari causa quae Deum extrinsece intrinsece vel praeter ipsius naturae perfectionem incitet ad agendum*²²⁹.

Il secondo significato che può essere attribuito al *determinatur* riposa sulla implicazione del poter essere determinato. Nel senso, quindi, di una cosa indeterminata dal punto di vista della causa assoluta

In modo rigoroso, secondo Marziale Gueroult, famoso scrittore per le sue analisi di opere di filosofi come Leibniz e lo stesso Spinoza, il secondo senso include una condizione – norma – in base alla quale ciò che viene messo in azione è una forma di opposizione a qualche altra norma, a sua volta non determinata, ricreando così un sistema circolare in base al quale l' indeterminabile²³⁰ non sembra potersi eliminare mai del tutto.

Ciò significa che, in Dio, che si mostra nella concatenazione infinita di singolarità presenti nella proposizione ventotto della prima parte dell'*Ethica*, nulla può essere determinato. Tuttavia, ogni singolarità può essere determinata in base ad una forma di autodeterminazione particolare presente nella sua singolarità, perché ciò che in fondo possiede altro non è che una parte della Sostanza, una particolare *caratteristiche* della Sostanza che, seppur non essendo la stessa cosa della sostanza ci permettono però di poterla conoscere. Del resto, secondo la proposizione XXVIII:

Nessuna cosa singolare, ovverosia, nessuna cosa che è finita e ha una esistenza determinata, può esistere in essere determinata a operare a non essere che sia determinata ad esistere a meno che non sia determinato a esistere e ad operare per altra causa che è anche finita e ha una esistenza determinata; a sua volta, quest'ultima causa può esistere o non essere determinata ad operare a non essere dall'altra, che è anch'essa finita e ha una esistenza determinata, e così via all'infinito.

²²⁹ “Ne consegue che, in primo luogo, oltre alla perfezione per sua stessa natura, non esista alcuna causa che, estrinseca o intrinsecamente, porti Dio ad agire”. SPINOZA B., *Ética*, cit., 2010, p. 39.

²³⁰ GUEROUULT M., *Spinoza*, vol 1: Dieu (Ethique 1). Analyse et Raisons, Paris: Aubier-Montaigne, 1997, p. 75.

Ciò che perciò è determinato dalla Natura, comprende anche una parte di indeterminabile. E' considerata sia determinazione *necessaria*, perfetta che contemporaneamente in un certo tempo vincolata, costretta.

La stessa costrizione è la determinazione dell'azione che contempla qualcosa oltre l'*io stesso* – l'essere è vincolato dalla determinazione esterna, ma continua con la determinazione interna, in quanto è il modo specifico - *determinata ratione* – con cui l'agire ha la necessità di esistere. Questa stessa autodeterminazione, come detto, è necessità: Dio produce necessariamente tutto ciò che agisce e ciò che accade e il *modo uomo* concepisce la porzione di sostanza che lo riguarda.

Contingenza e possibilità sono limitazioni dell'intelletto umano che non comprendono la *necessità* dell'esistenza di tutto. Non si può, allora, affermare che l'essenza di qualcosa è contraddittoria o meno, in quanto l'uomo non lo sa. Questo sfugge all'uomo per non essere in grado di sapere l'ordine delle cause, per i limiti della mente umana:

Le categorie del possibile e del contingente sono illusioni, ma illusioni basate sull'organizzazione del modo esistente finito. Questo perché l'essenza del modo non gli determina l'esistenza: se si considera solo l'essenza del modo, la sua esistenza non è posta nè eliminata, e il modo è captato come contingente (...). Accade che l'esistenza è quella necessariamente determinata, sia nell'ambito delle relazioni come verità eterne o leggi quanto nell'ambito delle determinazioni estrinseche o cause particolari: Contingenza e possibilità esprimano, quindi, la nostra ignoranza²³¹.

L'uomo, per la sua stessa natura di essere limitato, seppur partecipe dell'unica Sostanza, non potrà mai aspirare alla assoluta libertà, al libero arbitrio, al non essere cioè condizionato da nulla se non da se stesso nel proprio individuale agire. La natura umana infatti è condizionata da una serie di passioni che spesso ne determinano le scelte. Il condizionamento, quindi, fa parte dell'essere dell'uomo, ma è possibile liberarsene con un uso corretto della ragione.

Ho detto che è libero chi è guidato dalla sola ragione; chi dunque nasce libero e lo rimane, non ha che idee adeguate; e perciò non ha alcun

²³¹ DELEUZE G., *Espinosa: Filosofia práctica*, São Paulo: Escuta, 2002, p. 95.

*concetto del male e di conseguenza neanche del bene (infatti bene e male sono correlativi)*²³².

Davanti a questa spiegazione, per Spinoza, dunque, l'unica ragione per cui un uomo può dire che esista qualcosa che provoca contingenza è la limitazione dello stesso intelletto umano²³³; dal momento che libero e senza vincoli è solo Dio. E per capire meglio si può tornare ai tre generi di conoscenza, i loro punti di forza e limiti.

Tuttavia è importante l'argomentazione spinozana nel senso del riconoscimento dell'ignoranza delle attribuzioni dell'intelletto, della possibilità di autodeterminazione e della libertà come responsabilità assente da *libera volontà*.

Dio esiste *necessariamente* per sua natura e non può essere coatto o costretto a nulla. Solo Dio è libero in assoluto. Questo in quanto la Sua necessità è contenuta nella Sua propria essenza. Ciò significa che Egli non è costretto, a differenza dell'uomo, per esempio. Si aggiunge che la Sostanza esiste per *necessità* della sua natura. Ciò implica nella confutazione di quello che Gueroult chiamerà *comprensione creatore*. Dio non crea per libera scelta; per il desiderio di creare, non creare a piacimento. La volizione non è accompagnata dalla creazione.

Dio che esiste in Spinoza come forma assoluta di libero arbitrio, produce *necessariamente* l'esistenza di tutto ciò che da Lui deriva, e le cose prodotte dalle cose che da lui derivano esistono, pure, in forma necessaria²³⁴.

Gli uomini, poi, non sono pienamente liberi data la loro incapacità di autoconoscimento pieno di se stessi, in quanto sono limitati nei loro modi, ma non nella loro essenza; e questo perché come già detto, tutto avviene da una sola sostanza.

Immediatamente, completamente libero – frutto della necessità e non del libero arbitrio – è l'essere che è causa di se stesso. Nel senso che designa questa pienezza, questo ritorno all'assoluto, là dove vige *comprensione* e *volontà*, caratteri attribuibili solamente a Dio. Entrambi – *comprensione* e *volontà* – non sono *causa di se stessi*, come lo è Dio e sono infatti necessariamente solo determinazioni. Come a dire, agiscono per determinazione di qualcos'altro che non corrisponde a loro stessi, così come la loro esistenza è data, in un nesso infinito della natura, da altre cause.

²³² SPINOZA B., *Etica e Trattato teologico-politico*, Utet, Torino, 1988, pp. 165-325

²³³ SPINOZA B., *ult. op., cit.*, p. 57.

²³⁴ GUEROULT M., *Spinoza, cit.*, p. 361.

Così, la libertà di Baruch Spinoza è data in funzione della necessità e non da una *libera* volizione e comprensione. La libertà è definibile come la capacità di determinazione; determinazione che avviene dall'interno.

*Ne consegue chiaramente da quanto precede che le cose sono state prodotte da Dio con la massima perfezione, perché necessariamente seguirono dalla natura più perfetta che esista. E ciò non dà a Dio imperfezione alcuna, proprio perché è la sua perfezione che ci porta a fare tale affermazione*²³⁵.

Essere completamente libero è di proprietà esclusiva del divino perché Egli è dotato di *libera necessità*. La presenza della Sostanza avviene, esclusivamente, in ragione della causa della Sua essenzialità. Ciò significa che la sottomissione divina si pone innanzi la necessità della sua natura: insomma, “Dio agisce unicamente grazie alle leggi della propria natura e senza essere coatto da nessuno”²³⁶. Dio non è costretto, non vi è alcuna possibilità di applicare un vincolo al divino.

Tutte le altre cose sono *necessariamente* determinate da cause esterne il che, pertanto, non dà capacità piena di libertà. Gilles Deleuze sembra attribuire a Baruch Spinoza la separazione della tradizionale idea di collegare l'etica alla volontà²³⁷.

Per contro se si credesse nella possibilità di attribuire alla natura altro ordine rispetto a quello esistente per necessità, o se si credesse possibile avere un'altra natura determinata in un altro modo, allora la concezione di Dio non potrebbe sussistere. E questo perché, senza la necessità di produrre una determinata cosa che non sia “la” necessità stessa di produzione - in particolare di una cosa del genere - si darebbe una lettura differente della Natura che invece Spinoza propone²³⁸. Tale ragionamento Spinoza lo presenta come impraticabile: “Oltre a Dio, nessuna altra sostanza non può esistere né essere concepita”²³⁹. Se l'ordine della Natura venisse ad essere uno dei tanti, al fine di non dissociare natura di Dio e tutto ciò che è creato, sarebbe *possibile* affermare che ci sarebbe un Dio più che una Natura, dove Natura

²³⁵ “*Ex praecedentibus clare sequitur, res summa perfectione ne a Deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis; ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coegit*”. SPINOZA B., *ult. op. cit.*, p. 59.

²³⁶ “*Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit*”. Ivi, p. 39.

²³⁷ Deleuze G., *ult. op. cit.*, p. 88.

²³⁸ “*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumdoque arternam et infinitam essenciam exprimit necessario existit*”. SPINOZA B., *ult. op. cit.*, p. 25.

²³⁹ Ivi, p. 29.

sarebbe solo una in mezzo alle numerose possibilità di natura. Non c'è infatti movimento in natura che non sia necessario per un determinato effetto:

*In rerum natura nullum datur contingens sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum*²⁴⁰.

Infine rileviamo come Spinoza chiami Dio *natura naturans*, ed il mondo *natura naturata*. *Natura naturans* è la causa, *natura naturata*, è l'effetto di quella causa, che però non è fuori dalla causa, ma al contrario è tale da mantenere dentro di sé la stessa causa. La causa da quant esposto risulta perciò immanente all'oggetto, come anche l'oggetto lo è alla sua casa, stante il principio che tutto è in Dio. Dio è infatti la sostanza mentre intelletto, volontà, amore sono modi del pensiero assoluto.

Tanto la totalità dei modi prodotti dagli attributi – natura naturata - quanto la Sostanza e i suoi attributi - natura naturante - sono provenienti da una *sola causa* che è la *causa in se*. E avendo in considerazione la sua piena libertà ha la necessità di produrre tutto - perché nulla lo vincola: la Natura crea tutte le forme di vita così com'è o della forma tale quale questa esiste²⁴¹.

In questo modo, libero è quello che è *causa sui*. Che non ha una propria azione determinata se non per se stesso. Niente in natura è libero. In questo senso, la ricerca per mezzo delle *cause* comporta un residuo di libertà divina, dal momento che questa comprende ed è l'essenza - parte - di tutto ciò che esiste. Di conseguenza, l'esistenza di tutto avviene per la necessità di se stesso o per causa di esso²⁴².

Assistiamo in tal modo alla rottura del pensiero dominante, alla scorporazione del concetto di libertà come libero arbitrio. Un uomo libero non è colui che fa quello che vuole; al contrario, forse proprio questo è il più prigioniero.

I corpi intrattengono tra loro rapporti relazionali con il tutto e proprio tali relazioni sono costituite per effetto di ciò che non è a sua volta modificabile. Così tutto ciò che esiste è ciò che *deve* essere. Non potrebbe essere *nulla* di diverso da ciò

²⁴⁰ “Non esiste nulla, nella natura delle cose, che sia contingente; invece, tutto è determinato, dalla necessità della natura divina, ad esistere ovvero ad operare in maniera definita”. SPINOZA B., *ult. op. cit.*, p. 53.

²⁴¹ Ivi, p. 49.

²⁴² “*Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*”. Ivi, p. 57.

che è. Il *caso* è, di fronte alla Natura, una particella di ignoranza nelle cause del reale.

L'uomo è perciò definito libero in quanto in grado di conoscere le *cause* che gli permettono di volere. Senza questo singolo passaggio sarebbe impossibile parlare di l'estetica dell'esistenza e sarebbe altrettanto complesso comprendere la necessaria correlazione con la giustizia. Ma di tutto ciò sarà data ragione nei paragrafi successivi.

2.4 Perseverare in esse suum

Per Spinoza, tutto ciò che esiste esiste in Dio, e nulla può essere compreso senza Dio²⁴³. Esiste una precisa e geometrica relazione tra essere-Dio-Natura. Gli uomini, pertanto, non possono agire in maniera *assolutamente autonoma*; vale a dire, ogni essere umano deve essere concepito come manifestazione della natura. Pertanto, l'uomo non può parteciparvi senza l'attività di Dio.

Tuttavia, per il fatto di non avere alcuna *reale distinzione*²⁴⁴ tra uomo e Dio, egli acquisisce una certa propensione alla partecipazione diretta nel Divino:

*(...) quo maiore laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimos, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est*²⁴⁵.

Per questa possibilità di partecipazione diretta, Baruch Spinoza parla di una sorta di autodeterminazione, perché, anche se tutto è creato per necessità di natura e solo essa è autodeterminata – l'essere *fa parte dell'essenza* del divino – questa autodeterminazione è la stessa che permette di trovare il “*true good*”^{246,247}. Tuttavia

²⁴³ “*Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*”. Ivi, p. 30.

²⁴⁴ GARRET D., *Spinoza's Ethical Theory*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, Ed. by Don Garret. Cambridge: Cambridge University Press, p. 270.

²⁴⁵ SPINOZA B., *ult. op. cit.*, p. 318.

²⁴⁶ GARRET D., *Spinoza's Ethical Theory*, cit., p. 270.

²⁴⁷ Quanto detto può essere visto, altresì, nelle proposizioni numero 26, 27, 28 della terza parte dell'*Ethica*.

nonostante l'assunto secondo cui viene negato il libero arbitrio e l'ulteriore assunto in base al quale tutto ha la necessità di esistere tale com'è indipendentemente dalla conoscenza dell'uomo, vi è anche l'autodeterminazione dell'essere umano, che a sua volta è data da una sorta di potenza nell'agire.

Al fine di comprendere la potenza di un simile agire umano e di una autonomia, che in realtà è non-autonomia, Spinoza introduce il concetto di *conatus*, ovvero della forza che spinge l'uomo alla ricerca della *perseverazione dell'essere*.

Stando così le cose, *conatus* è allora l'essenza attuale dell'uomo - che egli condivide con la Sostanza prima perché da questa tutto deriva, anche se l'uomo appunto trova sempre limitazioni e modi finiti di espressione del sé. Sul punto, può essere letto il passaggio che trova e incontra l'autodeterminazione dell'uomo:

*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*²⁴⁸.

Ciò significa affermare che la ricerca per mezzo del perseverare nel proprio essere è ciò che costituisce l'essenza attuale dell'essere umano - così come tutte le altre cose. Ricordando che Spinoza intravedeva la concezione di una natura che non era centrata solamente nelle volontà umane.

Nel *Tractatus Theologico-Politicus* Spinoza chiarisce che non c'è il diritto di ogni uomo a determinarsi attraverso l'uso della ragione ma attraverso la sua potenza ed il suo desiderio. Non tutti sono determinati naturalmente a condurre la propria azione secondo le leggi della ragione. Ma tutti devono preservarsi attraverso i mezzi che sono loro possibili²⁴⁹. Intravisti i concetti che stanno alla base dei presupposti ontologici ed epistemologici di Spinoza, il *conatus* - come accennata *essenza attuale* - possiede sì la sua metafisicità - anche se immanente - ma di esso non può essere dimenticata la dimensione prettamente fisica.

Nell'*Ethica*, l'individualità, prende vita ad opera di continui rapporti tra riposo e movimento che costituiscono l'organismo - il corpo²⁵⁰. Senza dimenticare che ciò che caratterizza l'individuo sono le parti in competizione per lo stesso

²⁴⁸ “Lo sforzo per cui ogni cosa si sforza per perseverare nel suo essere non è altro che la sua essenza attuale, Ivi, p. 175.

²⁴⁹ SPINOZA B., *Tratado Teológico-Político*, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 237.

²⁵⁰ SPINOZA B., *Ética, cit.*, p. 97.

effetto²⁵¹. La proporzione pensata da Spinoza nella relazione passivo e attivo è quello che può fare accadere diverse cause verso lo stesso effetto. Le proporzioni all'interno del *movimento* e del *riposo* sono i permessi per il verificarsi di *cause* che si dirigono verso lo stesso effetto.

Il motivo della tendenza delle cose a perseverare nell'esistenza proviene da quelle concezioni che vedono la materia inerte animata da un principio attivo diffuso ovunque e responsabile di inclinazioni e impulsi che, col progredire del livello di organizzazione, si fanno desiderio cosciente e infine volontà. La tendenza a permanere nell'essere non sarebbe che una conseguenza della ancora più forte tendenza ad entrare nell'essere.

Quanto detto vuol dire, in buona sostanza, che è proprio qui il punto in cui il *conatus* può essere pensato, a partire dal fatto che ogni essere finito ha una essenza singolare, unica, pronta ad entrare nell'essere. Ognuna delle essenze singolari possiede una potenza e produce alcune conseguenze che l'uomo può valutare come "casi", causalità, non potendo in vero coglierne la pienezza. Pertanto, in Spinoza, differenziandosi dal concetto nelle opere di Thomas Hobbes e René Descartes, il *conatus* è un elemento che possiede propri aspetti fisici, ma li supera, non potendo più essere contemplato come *inerzia*²⁵². Egli è pensato al contrario come in un continuo processo, in un'operazione che non cessa.

Risulta interessante osservare che la direzione verso cui si spingono incessantemente, ovvero l'operazione continua di autoconservazione si spinge oltre se stessa e confluisce nella sfera etica. Il *conatus* infatti definisce anche la struttura delle relazioni sociali e politiche. Pone l'armonizzazione delle tendenze individuali come meta nella riforma dei rapporti tra gli uomini. A tal riguardo Deleuze sostiene che quando l'essenza singolare delle *modalità finite* è intesa come *potenzialità* ha la possibilità di alterazione di ogni ente singolare²⁵³. In conseguenza di ciò, le possibilità si intrecciano nelle proporzioni del relazionale di attività e inattività; si costituiscono in processi continui, poiché sono infiniti - relazione con l'essenza. Variabile è la proporzionalità del movimento e del riposo. Ma, sempre secondo quanto sostenuto da Deleuze, l'azione direzionata all'essenza è quanto di più *certo* e

²⁵¹ Ivi, p. 81.

²⁵² GLEIZER M.A., *Espinosa e a Afetividade Humana*, Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 31.

²⁵³ DELEUZE G., *Spinoza et le Problème de l'Expression*, cit., p. 202.

giusto all'interno dell'etica spinozana, in quanto il collegamento con l'essenza si dà per la capacità di *agire* in una sua direzione, sebbene la conservazione possa darsi nei due aspetti - che sono variazioni infinite²⁵⁴.

Allo stesso modo, questa connessione è prevista per il carattere di autodeterminazione che ha una *causa di sé*. Conoscere le cause delle volizioni, che sono a loro volta illusorie, significa avere la capacità di essere *più* liberi, anche se non nella sua pienezza, avvicinandosi in un certo senso al divino.

Si può dire, dunque, che libera è soltanto la Sostanza. L'uomo può attuare un tentativo di avvicinamento a Dio attraverso la conoscenza di sé e di autodeterminazione. Questa è la direzione della *potenza* di agire dell'uomo, in quanto è necessario, perché l'uomo sia etico, di essere libero - almeno direzionare la sua vita per questo. In ragione di ciò, deve essere chiaro che è l'immanenza che stimola e guida l'essere nella sua ricerca mediante la perseveranza nell'esistere è limitata e, di certo, superata – in modo infinito - dalle potenze delle cause esterne,

*Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur*²⁵⁵.

Le scelte che l'uomo intraprende e la comprensione di ciò che accade nella sua vita non è solo frutto di una possibilità, ma assume un preciso valore nel processo etico. Gli individui si relazionano, tra attività e passività, all'interno di modalità di incontri esterni. Poiché ogni corpo è singolare, unico, in modo diverso il *conatus* andrà a relazionarsi con l'esterno-interno. Le forze esterne sono viste come mezzi di distruzione ed estensione dei corpi.

Come già detto, il *conatus* è presente tra le essenze dei modi unici. Le stesse essenze sono contenute negli attributi della Sostanza e sono, in un certo modo, parte della potenza divina; cioè a dire, è potenza, ma nella particolarità intesa nei *modi*. Si potrebbe in tal modo sostenere che il *conatus* sia l'avvicinamento dell'uomo alla perfezione per via della sua potenza, della sua forza, ovvero del suo *perseverare in esse suum*. Spinoza cerca di spiegare che ciò che *aumenta* è la potenza di trovarsi più

²⁵⁴ DELEUZE G., *ult. op. cit.*, p. 205.

²⁵⁵ SPINOZA B., *Ética*, cit., p. 272.

vicino alla perfezione e a quello che *diminuisce* e frena questa stessa potenza²⁵⁶. Lo sforzo del *conatus* è nel senso di stare più della perfezione che corrisponde alla nostra natura - divina e limitata tra le espressioni suddette.

Comprendere ragionevolmente il vero bene e il vero male²⁵⁷ è sostanziale diretto alla ricerca della virtù. È perciò attraverso la ragione spinozana che il *conatus* diventa utile, potendo cioè prevenire ciò che Spinoza profondamente critica, ovvero lasciarsi trasportare dalle passioni. Tale atteggiamento mostrerebbe solo la volubilità e incostanza umana: la separazione tra teoria e pratica, ovvero la scissione nell'uomo tra ciò che predica e ciò che effettivamente compie. Quando parla di attività, azioni, esse provengono dalla *vera natura* - o ancora essenza²⁵⁸. In questo modo, le passioni che egli critica della sua opera si avvicinano molto ai sentimenti legati all'essenza ed esistenza contemporanei.

Così, l'impulso che allontana l'uomo dalla volubilità è un esercizio di autodeterminazione. Per Baruch Spinoza autodeterminazione è la propria libertà. Si tratta infatti di collegare l'essere vivente a quella manifestazione del bene, ma anche alla virtù, entrambi considerati attributi divini legati alla conoscenza di Dio²⁵⁹. Avvicinandosi alla Sostanza, mediante l'autodeterminazione - conoscenza dell'*io* - sembra essere il tentativo dell'*Ethica*. In appendice della prima parte si trova un passaggio che lo dimostra bene; *ipsis literis*:

*(...) Che tutti gli uomini nascono ignoranti delle cause delle cose e che tutti tendono a cercare ciò che è utile a loro, essendone consapevoli. Anzi, ne consegue, in primo luogo, che, per il fatto di essere consapevoli delle loro volizioni e dei loro appetiti, gli uomini si credono liberi, ma non nei sogni pensano nelle cause che porta loro ad avere queste volizioni e questi appetiti, perché le ignorano. Ne consegue, in secondo luogo, che gli uomini agiscono, in tutto, in funzione di un fine, cioè a dire, in funzione della cosa utile che appetisce. Ecco perché, per le cose finite, essi cercano, sempre, di conoscerne solamente le cause finali, soddisfacendo, perché non hanno altro motivo per cui dubitare (...)*²⁶⁰.

²⁵⁶ Ivi, p. 177.

²⁵⁷ Ivi, p. 283.

²⁵⁸ Ivi, p. 173.

²⁵⁹ Ivi, p. 295.

²⁶⁰ Ivi, p. 65.

L'uomo che giudica, anche quando giudica se stesso, seppur libero è spesso ignorante, nel senso che la sua opinione si basa sulla consapevolezza delle sue azioni, dei suoi atti e anche delle sue volizioni, ma non è frutto della comprensione delle *cause* determinati²⁶¹. Come risultato della mancata conoscibilità causale, si ha che ad essere presente nella mente dell'uomo vi è l'*idea* di libertà, misura della propria autodeterminazione²⁶². Così, attraverso lo sforzo diretto a all'autoconservazione e lo sforzo di miglioramento personale, il *conatus* appare nell'opera di Spinoza come possibilità di una *libera necessità* - che non è libera a tutti – e che dirige l'uomo alla perfezione risiede in lui.

In considerazione di quanto esposto, lo sforzo verso l'automiglioramento conduce l'essere all'etica della libertà proposta da Spinoza. Ovviamente, lo sforzo di conservazione è diverso da quello del miglioramento. Ma entrambi sono contenuti nello stesso concetto di *conatus*, diminuzione ed aumento della potenza di agire.

Ciò significa che se l'essere *si trascina* per il mondo, è condotto solamente dagli incontri che si verificano senza cessare nella propria vita - e soltanto quello. Aumentare la potenza è ciò che è in grado di darmi *allegria* nel senso di conoscenza e autodeterminazione; di promuovere incontri capaci di aumentare la potenza d'agire e che si replicano man mano che si procede verso la comprensione della Natura.

La natura dell'uomo non è un insieme di abitudini. La questione del pensiero in Spinoza è la produzione dell'(im)possibile, che la avvicina concetto chiave di questo lavoro, ovvero all'*a-venire*. Tuttavia, resta inteso che senza l'autodeterminazione che Spinoza pone nel concetto di libertà l'uomo sarebbe *solo* portato a vivere come trascinato e sospinto da forze a lui estranee.

Così, il concetto proposto in questo lavoro parte da queste concezioni. La coscienza è troppo piccola per comprendere la giustizia. Essere consci di una decisione rappresenta, forse, un problema. Autodeterminarsi davanti ad una decisione è, qui, l'esercizio della giustizia. Essere consci, consapevoli è esercizio di diritto²⁶³.

²⁶¹ Ivi, p. 127.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ Il giudizio del diritto è sempre separazione, divisione, *kríno*, ovvero qualcosa che meramente si distingue, che non si pone come imparziale se non per l'illusione della percezione, l'*aisthésis*.

D'altra parte, (im)possibile è ciò che non è stato pensato o inventato. La giustizia deve necessariamente articolarsi con l'(im)possibile, anzi come un impossibile. Mentre l'autodeterminazione è come la potenza della giustizia manifestata, dall'*a-venire* che comprende l'essere e lo vincola alla (im)possibilità di giustizia.

L'*a-venire* della giustizia mette in crisi le ideologie, il diritto attuale e la mancanza di volontà ed autodeterminazione che mina l'applicabilità della virtù etica nella prassi. Senza la possibile rottura col pensiero attuale, senza l'apertura di uno spazio di dubbio, non sarebbe neanche possibile pensare alla giustizia o al giusto. In questo modo, così come l'universo di Spinoza che non è chiuso, la *giustizia a-venire* non smette di essere scoperta, inventata. Essa è la giustizia che non cessa di costruirsi. *Giustizia a-venire* è una pratica continua alla ricerca della propria effettività. Essa ha la (im)possibilità. In breve, è la giustizia che non è destinata a un fine prestabilito o ad un accadimento preciso, ma è solo destinata a mantenere aperta una possibilità.

2.7 Libertà a-venire

Parlare di un lavoro su se stessi, di un miglioramento del sé, contempla una attività continua che non corrisponde alla mera conservazione di sé. È previsto al contrario uno sforzo, una azione²⁶⁴ per riuscire ad acquisire la libertà così come la intende Spinoza.

²⁶⁴ In EMERSON R.W., *Literary Ethics*, disponibile in <http://rwe.org/literary-ethics/> (Accesso: 03/02/2016), l'A. distingue magistralmente il saper fare e l'importanza che ha l'apprendimento dello *scholar*, così come il suo sforzo a favore della comprensione e principalmente della pratica. Rilevando, altresì, che in un polo permane la Razione e nell'altro il Senso Comune: "*Let the scholar appreciate this combination of gifts, which, applied to better purpose, make true wisdom. He is a revealer of things. Let him first learn the things. Let him not, too eager to grasp some badge of reward, omit the work to be done. Let him know, that, though the success of the market is in the reward, true success is the doing; that, in the private obedience to his mind; in the sedulous inquiry, day after day, year after year, to know how the thing stands; in the use of all means, and most in the reverence of the humble commerce and humble needs of life, — to hearken what _they_ say, and so, by mutual reaction of thought and life, to make thought solid, and life wise; and in a contempt for the gabble of to-day's opinions, the secret of the world is to be learned, and the skill truly to unfold it is*

La libertà è il concetto centrale nell'*Ethica*. Perseverare individualmente è conoscere e riuscire a preservare i possibili dalle influenze esterne che si scontrano contro l'essere. Per questo c'è l'innegabile necessità di essere autodeterminati. Pertanto, autoconservazione è intesa come l'impulso che preserva la possibilità di un'attività consistente nell'aumento della potenza individuale. È qualcosa che *nasce* con la ragione determinata da un atto stesso, è il cammino di una esistenza verso la virtù, che rappresenta l'unicità esistenziale. In una sorta di circolo continuo la virtù è prodotta da un agire regolato dalla virtù²⁶⁵.

Parlare di regola non significa investire un approccio esclusivamente o *razionale* scientifico, ma, come il sistema immanente spinoziano dimostra, comprendere le ragioni che portano ad agire in un certo modo. In altre parole essere determinati da qualcosa coincide col comprendere le ragioni che portano ad agire in un certo modo. E questo è sicuramente uno dei principali percorsi verso la giustizia come possibilità.

La giustizia concepita come virtù va a presupporre, quindi, l'attività dell'aumento di potenza, dell'esercizio in sé per la libertà etica - che si mostra come possibilità nell'individuale; in modo continuo, uno sforzo dato dalla potenza di agire, processi infiniti nella sonda della virtù e che permettono una comprensione per il trovarsi in queste azioni, l'agire²⁶⁶ che, in buona sostanza, preannunciava Spinoza.

Secondo il nostro filosofo infatti, se quello per cui l'uomo si sforza è visto come qualcosa che egli ha compreso – grazie alla capacità di ragionare -, è virtù.

acquired. Or, rather, is it not, that, by this discipline, the usurpation of the senses is overcome, and the lower faculties of man are subdued to docility; through which, as an unobstructed channel, the soul now easily and gladly flows? The good scholar will not refuse to bear the yoke in his youth; to know, if he can, the uttermost secret of toil and endurance; to make his own hands acquainted with the soil by which he is fed, and the sweat that goes before comfort and luxury. Let him pay his tithe, and serve the world as a true and noble man; never forgetting to worship the immortal divinities, who whisper to the poet, and make him the utterer of melodies that pierce the ear of eternal time. If he have this twofold goodness, — the drill and the inspiration, — then he has health; then he is a whole, and not a fragment; and the perfection of his endowment will appear in his compositions. Indeed, this twofold merit characterizes ever the productions of great masters. The man of genius should occupy the whole space between God or pure mind, and the multitude of uneducated men. He must draw from the infinite Reason, on one side; and he must penetrate into the heart and sense of the crowd, on the other. From one, he must draw his strength; to the other, he must owe his aim. The one yokes him to the real; the other, to the apparent. At one pole, is Reason; at the other, Common Sense”.

²⁶⁵ SPINOZA B., *ult. op. cit.*, p. 291.

²⁶⁶ Ivi, p. 235.

Inoltre, gli è utile tutto ciò che lo porta a comprendere²⁶⁷, e questo comporta un esercizio di conoscenza della propria unicità per concepire la libertà.

Di conseguenza, anche se il rischio che si corre è quello di confondere l'individualità con un *fare ciò che si vuole*, due avvertenze devono essere fatte: la prima è che non è possibile, per essere liberi, *fare ciò che si vuole*; abbiamo mostrato fin qui come fosse vero il contrario, ossia anche l'uomo che si lascia portare via *da ciò che si vuole* non può certo dirsi libero.

Il secondo avvertimento consiste nell'aver chiaro che il concetto di individualità dipende dall'esistenza, l'individualità presentata è quella manifestata nel corpo, ma rimane connessa e dipendente dall'essenza. Non è l'esistenza attuale che risiede nel corpo, bensì la concezione dell'essenza del corpo sotto la prospettiva dell'eternità²⁶⁸. Risulta perciò chiaro in tale impostazione spinoziana l'influsso di autori e pensatori pre-socratici, come ad esempio di Eraclito. La dottrina della *materia animata*, concepita dall'ilozoismo, ne consegue che tutto è vivo nell'universo. Anche il cosmo stesso, avvicinandosi alla concezione di sostanza vista anteriormente. Spinoza stesso, invero, commenta che nei vari gradi gli esseri – e non solo gli uomini - sono animati²⁶⁹. Secondo questa riflessione, la vita si manifesta non solo nell'individuo, ma in tutti gli *individuali*: tutte le forme, i livelli e i tipi. In proposito, lo stesso Curley citava Spinoza come pensatore che concepiva tutte le cose come vive²⁷⁰.

Pertanto, comprendere la libertà spinozana è fondamentale per la visione del concetto di *giustizia a-venire*. In buona sostanza, esiste qui in maniera intrinseca una lotta contro i presupposti deontologici che permeano le varie etiche della modernità, che fanno parte delle teorie attuali della giustizia odierna.

In conseguenza di ciò, soddisfare certi *valori* potrebbe coincidere con il fine, con il risultato e non certo con il presupposto stesso di una *giustizia a-venire*. La salvaguardia della presenza di un percorso eudemonologico deve essere chiaro. Perseverare significa potenziare se stessi per raggiungere la libertà. E questo sforzo,

²⁶⁷ SPINOZA B. *ult. op. cit.*, p. 293.

²⁶⁸ Ivi, p. 395.

²⁶⁹ Ivi, p. 97.

²⁷⁰ CURLEY E. M., *Behind the Geometrical Method, A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 73.

questo slancio assomiglia a nostro parere molto ai processi del vivente studiati nella prima parte dell'elaborato.

Non è infatti un caso che i concetti di divenire, di giustizia e di essere siano particolarmente connessi con questa ricerca sul vivente. Ragione stessa dell'indagine sulla teorizzazione di Spinoza e motivo della relazione con la ricerca della libertà, così come con il *conatus* ed il suo *perseverare in esse suum*.

L'elaborazione del concetto di libertà spinoziana risulta inoltre del tutto innovativa anche rispetto alle sue opere occidentali o ai pensieri del tempo. Oltre alla rottura con il senso comune, si assiste ad una rottura con il pensiero teologico dominante, proponendo Dio come capace di produzione. In questo modo, si pone il Dio manifesto e quello immanifesto in maniera congiunta e coadiuvanti nella genesi di attività creatrici. Dio infatti è visto come *causa attiva*, dotato di piena libertà, non costretto, né causato. L'uomo al contrario è l'essere causato e vincolato, nonostante faccia comunque parte dell'essenza divina.

Costretto da forze esterne l'essere non ha la possibilità di agire senza le forze che lo vincolano - all'inizio dell'*Ethica* non c'era alcuna possibilità di un uomo libero, poi, seppur non sembra possibile una libertà definibile come libero arbitrio, se ne rende possibile una forma. Ovvero una conoscenza che si avvicini alla pratica gnoseologica socratica o al continuo divenire di –pindaro. Processi intrecciati, dunque, quelli tra il conoscere e divenire; l'uomo non può volere essere senza conoscere, senza realizzare i processi che lo liberano dal restringimento.

Non c'è da stupirsi che la virtù avviene e non cessa di *a-venire*. Egli non si propone come il Santo Graal o la pietra filosofale ha fatto; la libertà, come la giustizia, in quanto virtù non possono restare in sospeso e questo perché quando è raggiunta, già si trasforma. Assume cioè una altra forma nel momento stesso in cui viene raggiunta. Non è uno schema presentabile, perché egli ancora è e sarà *a-venire*. Non è -l'uomo che fa la sua natura, ma ha bisogno di realizzare per raggiungere qualsiasi virtù e il più sorprendente: non può smettere di realizzare. La natura dell'uomo è di schiavitù e ingiustizia, ma egli può generare i processi che lo portano fino a queste virtù in un *a-venire*.

Appare perciò evidente un richiamo al pensiero greco, in cui la giustizia e l'ontologia si intrecciano in una forma di vita libera. Poiché è da lì che è possibile

trarre qualcosa per la giustizia, reinterpretando il concetto di *giustizia a-venire*. Le due maggiori preoccupazioni dei greci erano in relazione alla *polis* e all'*oikos*. Nella sua preoccupazione con la *polis* (la città) essi cominciarono a fare le leggi. Nella sua preoccupazione per la amministrazione di tali leggi, vale a dire, dell'*oikos*, cominciano ad essere pensati come l'amministrazione potrebbe essere esercitata. Da *oikos*, del resto, proviene la parola economia che non è altro che un'organizzazione familiare; dove i fondatori di una città erano visti come *oikistes*.

La relazione tra la conoscenza di se stesso²⁷¹, la libertà e la giustizia va ben oltre la semplice teorizzazione filosofica, ma attiene alla giustizia e all'estetica dell'esistenza come possibilità di *giustizia a-venire*. In questo modo, il premio della libertà, corrisponde alla responsabilità di costituire per sé il potere di scegliere. Non c'è bisogno di *superare* le dottrine di giustizia. La libertà va nel senso di operare quello che è messo dinanzi l'essere umano come possibilità. In questo caso, della giustizia.

Può esistere faticosa e complessa la comprensione dell'essere come divenire, ma è assolutamente necessario per comprendere la visione spinozana di libertà. Non esiste una cosa *in sé* che non sia sostanza. Esistono azioni, la realtà intera è divenire. Se non c'è libertà, c'è solo superstizione - non esiste un conoscere.

Quindi pensare la libertà in Spinoza insieme con la giustizia e l'essere, modo per lasciare aperta una possibilità per la comprensione che risiede nel gusto, il in quanto l'essere lo *conosce*, in quanto (ri)conosce i divenire che lo costituiscono – l'essere che desidera e brama per la giustizia. Di conseguenza, è la riflessione di Baruch Spinoza che aumenta la possibilità di una giustizia non solo pensata *permeata* da teorie di decisione e teorie della giustizia, ma veramente sperimentata - da coloro che di essa hanno le più svariate opinioni -, che non si trincerano dietro gli schemi dei cattedratici. Andando incontro a Spinoza, Ralph Waldo Emerson espone brillantemente nella sua opera poetica:

“The growth of the intellect is strictly analogous in all individuals. It is larger reception. Able men, in general, have good dispositions, and a respect for justice; because an able man is nothing else than a good, free, vascular organization, whereinto the universal spirit freely flows; so that

²⁷¹ EWALD F., *Michel Foucault* in ESCOBAR C.E., (Org.), *Michel Foucault: O dossier – últimas entrevistas*, Rio de Janeiro: Taurus, 1984, p. 73.

*his fund of justice is not only vast, but infinite. All men, in the abstract, are just and good; what hinders them, in the particular, is the momentary predominance of the finite and individual over the general truth. The condition of our incarnation in a private self, seems to be, a perpetual tendency to prefer the private law, to obey the private impulse, to the exclusion of the law of universal being*²⁷².

Ciò premesso, il lavoro si sta dirigendo verso la terza e ultima parte. Contemplando la giustizia a-venire, l'estetica dell'esistenza è ciò che dà fondamento alla realtà pratica delle (im)possibilità. Un avvenire pedagogico avendo come sfera, in particolare, la presentazione del concetto.

Così, all'interno dell'essere vivente che non è altro se non continuare nel processo di conoscenza, l'estetica del vivente è il mettere-in-pratica la libertà spinozana. Il concetto presentato, fino ad allora, si pone in quanto manifestazione possibile nei confronti delle estetiche dell'esistenza assunte a proposito del concetto di libertà - senza dimenticare dei concetti precedenti che sono elementari per la (de)costruzione di una separazione semplicistica di diritto e della giustizia .

Indubbiamente, per concludere si può osservare come Derrida fu lungimirante nella elaborazione di un Dio a-venire, la sua fede, senza convinzione, è produzione di potenza superiore tra le soglie filosofiche. Il corso del concetto verso una dimensione di essere vivente è la possibilità di pensare della giustizia. Pertanto, un'estetica dell'esistenza inizia, da questo momento, ad essere portata al sorgere della giustizia a-venire in una dimensione dell'essere.

²⁷² EMERSON R.W., *Literary Ethics: An Oration delivered before the Literary Societies of Dartmouth College*. July, 1838, in <http://rwe.org/literary-ethics/>. (Accesso: 05/02/2016).

CAP III

GIUSTIZIA A-VENIRE: ESTETICA DELL'ESISTENZA

3.1 Sulle estetiche dell'esistenza

Sebbene l'estetica come disciplina filosofica specifica sia un fatto relativamente recente, gli elementi sulla cui base essa si sedimenta provengono dalla tradizione più antica del pensiero filosofico greco. Inoltre la specifica sfumatura di senso a cui ci riferiamo per l'elaborazione di questa tesi tiene conto delle ricerche svolte dal nostro tempo nel campo della scienza. Pertanto si potrebbe affermare che un concetto di *estetica* trovi origine nell'empirismo moderno.

In questo senso, l'*estetica* è una esperienza del bello. Esperienza di bellezza in quanto tale, che contempla altresì quali sono gli atteggiamenti presentati come esperienziamenti del bello. Il termine *aesthetica* venne, in primo luogo, elaborato dal pensatore tedesco Alexander Baumgarten²⁷³. In buona sostanza, il pensatore che

²⁷³ BAUMGARTEN A., *Meditazioni filosofiche su argomenti concernenti la poesia*, 1753.

coniò il termine giunse alla conclusione che nelle forme di di conoscere si riscontravano due tipologie: un sapere che si manifestava attraverso i sensi nell'uomo, e un altro che sorveniva per mezzo della logica e della ragione presenti nel intelletto umano²⁷⁴. *Ästhetisch*, dunque, era il termine che Alexander Baumgarten utilizzava, e il suo inizio è, accademicamente parlando, piuttosto recente: XVIII secolo.

È opportuno qui rilevare che nel suo termine, *aesthetica* sia nel già citato Baumgarten, che in Kant, resta legato al significato etimologico originario (in greco *aisthetikos*, con un significato di sensibile o ancora di percezione, *aisthanomai*, percepisco con i sensi, sento e *aisthesis*, sensazione). Inoltre, il termine potrebbe anche avere radici nella *capacità di percezione*, con termini come *aisthêtikos* - essere in grado di percepire; o *aisthêtikon* - la stessa capacità²⁷⁵.

La ricerca circa l'esistenza di *estetiche dell'esistenza* è notevolmente accresciuta negli ultimi decenni. E la sfumatura di senso a cui si fa riferimento è quella di estetica nel senso di *aisthesis*, che produce modi di vita nella congiunzione di pratica e pensiero - modi di agire, di presentarsi al mondo. Ci riferiamo in termini plurali perché l'autodeterminazione, che abbiamo visto appartenere alla sostanza, è in grado di produrre differenti modi di vita, che a loro volta si mostrano sotto diverse forme.

*L'estetica dell'esistenza. Vale a dire non solo le diverse forme che hanno potuto assumere le arti dell'esistenza. L'esistenza, bios, è stata costituita come un oggetto estetico, come un oggetto di un'elaborazione e di percezione estetica: il bios come una opera bella*²⁷⁶.

E dobbiamo proprio al potere di agire presente nell'autodeterminazione che rende possibile parlare dell'esistenza dell'essere, che, in altre parole, possa aprirsi lo scenario di una vera e propria *estetica di un'etica*. Questo rappresenta un elemento indispensabile nel concetto di *giustizia a-venire*. A tal riguardo, Nietzsche stesso parla con certa preoccupazione del fenomeno estetico, quando la lega all'esistenza e

²⁷⁴ WESSEL L.P., *Alexander Baumgarten's Contribution to the Development of Aesthetics*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1972, p. 333.

²⁷⁵ Per riferimenti etimologici, v. CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 1999 (édition mise à jour), *passim*.

²⁷⁶ FOUCAULT M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al College de France* (1984), Feltrinelli, Milano 2011

spiega che *solo* con l'estetica può aversi una giustificazione unica per l'esistenza e per l'universo²⁷⁷.

In maniera costante, l'affermazione posta da Nietzsche comporta il fatto che una possibilità estetica sia la completa realizzazione di un modo di vita prodotto dalle esigenze etiche, a fronte della possibilità di un'autodeterminazione proveniente da campi differenti - nel caso della giustizia a-venire, dalla libertà spinozana.

Nietzsche chiarisce ancora l'importanza dell'estetica nelle decisioni che l'uomo prende quando ha la *possibilità* di scegliere tra una cosa e l'altra. I giudizi dell'uomo sono essenzialmente estetici: ciò che piace e ciò che non piace, ciò che disgusta e ciò che appetisce. Questi sono - come il pensatore tedesco sostiene - i fondamenti della tavola dei valori²⁷⁸.

Così, il conoscere nella maniera in cui è stato spiegato nel primo capitolo, come cioè lo strutturarsi di un processo, trova qui una forte dimensione estetica. La sua stessa costruzione è come un'organizzazione di metafore che hanno implicazione nel relazionale, sotto forma di autodeterminazione e senza dubbio non senza lasciare scoperti alcuni problemi nevralgici che impediscono al concetto stesso di libertà di presentarsi come potere decisionale non condizionato. In questo ordine di idee, l'esteticità del sapere intraprende nuovi percorsi in ogni istante, coinvolge la trasposizione di concetti nuovi, scopre aspetti da doversi ancora rivelare. E tutto questo lo fa non senza una certa inquietudine. Per via di tale approccio infatti si scopre la verità di un mondo tutt'altro che perfetto, ma al contrario irregolare e incoerente, sovraccaricato dall'ansia e dal continuo stimolo alla produzione²⁷⁹.

È importante, a questo punto, notare che in realtà senza una estetica della esistenza non sarebbe possibile pensare ad una *giustizia a venire*, così come viene qui proposta. Questo poiché il concetto implica necessariamente un modo di esistere. L'autodeterminazione è *di per sé* causa di contemplazione grazie al (ri)pensare i concetti.

²⁷⁷ NIETZSCHE F.W., *Die Geburt der Tragödie*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin: de Gruyter, 1988, p. 47.

²⁷⁸ ID., *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin: de Gruyter, 1988, p. 471.

²⁷⁹ ID., *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag. New York: de Gruyter, 1988, p. 887.

Tuttavia, anche se indubbiamente determinante per l'*Ethica*, la libertà non può essere scelta tra un tipo o l'altro, né può garantirsi l'effettiva realizzazione. Per tale motivo esiste sempre un rischio che essa possa ridurre quelle *possibilità* che sono invece alla base dell'estetica dell'esistenza rivolta alla *giustizia a-venire*. Analogamente, anche l'estremo opposto, ovvero un eccesso di estetizzazione, può rappresentare un problema di cui forse l'Etica spinoziana non tiene in dovuto conto. Come abbiamo in precedenza cercato di spiegare, il concetto base è infatti lo sviluppo di se stesso. Pertanto la ricerca attraverso la realizzazione delle proprie *essenze* rappresenta non solo l'obiettivo dell'*essere vivente* ma anche la dimensione cruciale per l'*a-venire* concettualizzato nella giustizia.

Il problema centrale perciò diviene perciò il difficile rapporto tra l'autodeterminazione, ossia la personale capacità di conoscersi e di riconoscersi nella libertà e l'eterodeterminazione, ossia l'influenza ed il condizionamento esterno subito dall'individuo. A tal proposito sembra essere proprio la morale in senso nietzschiano ad essere in grado di dare voce al pericolo di influenze esterne. Esistono scontri tra determinazione e limitazione alla determinazione, influenze e corpi estranei che pregiudicano la dimensione creativa dell'esistenza. Una tale riduzione della propria forza, come avrebbe detto Spinoza, tende a produrre alienazioni di vita, istinti di autoannichilamento, ma soprattutto un forte indebolimento davanti alle possibilità e alle potenzialità.

È l'inizio della fine, in Nietzsche, designato come il maggiore dei pericoli esistenti²⁸⁰. Questa è l'interpretazione negativa che il filosofo tedesco attribuisce alla morale. In ragione di ciò, la morale è impensabile dal punto di vista di un mondo che sia *al di là del bene e del male*. Ma è pur vero che, volente o nolente, ci si ritrova comunque costretti ad affrontarla e a condrontarsi con essa. Se in fondo si pensa all'ambito nietzschiano, troviamo proprio questa problematica ad animare le pagine del testo *Zarathustra*.

Senza dubbio, l'approccio di un pensiero etico ed estetico deve tanto al contributo di Friedrich Wilhelm Nietzsche ed alla sua impostazione teorica volta a colpire a "martellate" la morale consolidata. Interessanti, per poter offrire una

²⁸⁰ NIETZSCHE F.W., *Die Geburt*, cit., p. 19.

ulteriore interpretazione del pensiero di Nietzsche, sono stati senza dubbio gli studi del filosofo francese Paul-Michel Foucault.

Nietzsche e Foucault furono cruciali - rispettivamente, all'inizio e alla fine del secolo - nel pensare e dar voce a certe *crisi* del loro tempo. Infatti, negli anni in cui il pensatore tedesco criticò profondamente il pensiero della morale, proclamò contestualmente la *morte di Dio*, che fu, secondo alcuni pensatori come Maurice Blanchot, un evento che segnerà irrimediabilmente la storia²⁸¹. Pertanto, Friedrich Wilhelm Nietzsche dichiara la morte di Dio nell'aforisma 125 della sua opera dal titolo "*La Gaia Scienza*". Ciò non ha nulla a che fare con una forma di ateismo, bensì con la consapevolezza dell'avvenuto deperimento della metafisica, dei sensi metafisici, così come della perdita di connessioni con qualsivoglia realtà soprasensibile.

Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio!". E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. "È forse perduto?" disse uno. "Si è perduto come un bambino?" fece un altro. "Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?" – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione?

²⁸¹ "Un momento che rompe la storia". Così, BLANCHOT M., *The Work of Fire*, Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 29.

Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione piú grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtú di questa azione, ad una storia piú alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!". A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. "Vengo troppo presto – proseguí – non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancora sempre piú lontana da loro delle piú lontane costellazioni: eppure son loro che l'hanno compiuta!". Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo Requiem aeternam Deo. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: "Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?"²⁸².

Quindi questo è il momento in cui la morale, identificata come base dei valori, è lacerata a tal punto da presentare le sue crepe e a scoperciare alcuni concetti di verità e conoscenza dall'origine della scienza. L'adorazione passa per altri campi quali la scienza delle nazioni e anche delle razze. Tuttavia, qui l'importanza risiede nel constatare come divenne centrale per l'emergere di nuovi modi di pensare l'essere. Si torna così ad indagare i pensatori dell'antichità, a riscoprire la differenza tra ciò che animava la vita e l'essere e ciò che oggi viene a mancare.

Su questi temi in fondo è possibile avvicinare due pensatori come Michel Foucault e Friedrich Wilhelm Nietzsche. Essi proporranno infatti, procedendo in maniera imitare, studi sulle articolazioni etiche ed estetiche, dimostrando come le applicazioni etiche alle (forme) estetiche dell'esistenza possano fornire la giusta risposta alle crisi culturali che, di fatto, non solo sono effettive ma non accennano a terminare.

Il motivo della scelta di richiamare gli studi effettuati da Michel Foucault è molto chiaro. Tale autore infatti si riferisce al futuro, ma sempre avendo riguardo all'origine degli eventi e dei corrispondenti istituti. Alla fine degli anni Sessanta, Foucault arriverà a pensare ad una *morte dell'uomo*, non dell'essere;

²⁸² NIETZSCHE F., *L'uomo folle*, aforisma 125 in *La Gaia scienza*, Bur, Milano 2000.

soltanto dell'uomo. In realtà entrambi gli autoridicui parliamohanno assistito alla sofferenza dell'uomo e alle ingiustizie della violenza in prima persona. Il giovane Nietzsche sperimentò gli orrori e la brutalità della guerra franco-prussiana; d'altra parte, Foucault visse il dramma e sofferenza dell'occupazione nazista in Francia, le guerre coloniali e le invasioni in guerre come quella del Vietnam. Questo spiega il motivo dei suoi studi sui Gulag²⁸³, il nazismo e il genocidio delle guerre coloniali e l'influenza che tali letture e tali visioni ebbero sulla sua opera, sulla biopolitica, sul potere, sulla attenzione sul soggetto e sulle tecnologie che si sono concentrate sugli uomini.

Come detto, furono tali sconfitte subite e sofferte dall'uomo stesso, in quanto essere direzionato ad un fine di bontà, armonia e convivenza, che permisero di pensare le molteplicità dell'estetiche dell'esistenza e una visione ascetica con riguardo alla filosofia greca e in parte anche romana.

In ragione di quanto detto, si può affermare che dalla filosofia Michel Foucault possiamo senza dubbio accogliere l'idea che i limiti del pensiero possano essere rivisti, così come la modificazione dei valori (ri)pensata. Si può infatti sempre elaborare un differente modo di essere, un modo che in precedenza non sia stato già sperimentato e vissuto²⁸⁴; il altre parole un vivere che si avvicini alla filosofia ed una filosofia influenzata propriodall'essere pratica filosofica per l'esistenza.

Così, Michel Foucault nota che Friedrich Nietzsche non era il solo pensatore, né il primo, ad aver pensare la morte di Dio. Tuttavia, egli fu il primo che non riempì quello spazio con l'uomo, che non cercò di sostituire la metafisica con un'altra metafisica, una menzogna con una altra. Pertanto, indipendentemente da come le varie teorie filosofiche reagiscano allo scardinamento della certezza, ciò che rimane saldo è un senso di vuoto, un posto liberato ch non può più essere sostituito, ma al più riempito con l'ro. Così mentre Hegel pone la *ragione* al posto di un Dio; poiché lo spirito dell'uomo si sviluppa in modo da essere capace di raggiungere, un giorno, la condizione divina. In Feuerbach invece Dio è una sorta di illusione alienante che l'uomo deve affrontare per vedersi libero. Mentre in Nietzsche è, semplicemente, la

²⁸³ GLUCKSMANN A., *The Master Thinkers*: La grande colère des faits, in FOUCALT M., *Dits et Écrits: 1954-1988*. Paris, Gallimard, 1994. Vol. III, pp. 277-281.

²⁸⁴ FOUCALT M., *The Masked Philosopher*, in *Foucault Live*, Interviews, 1961-1984, Ed. Sylvère Lotringer New York: Semiotext(e), 1996, p. 307.

fine della metafisica, il vuoto del vuoto, non sostituibile che col vuoto, perché per l'appunto, lo spazio rimane vuoto²⁸⁵.

Per Foucault, la morte di Dio in Nietzsche rappresenta altresì la morte di una forma di soggetto. Il punto di riscoperta in cui Dio e l'uomo si appartengono l'un l'altro è la logica di Nietzsche. D'altra parte, l'uomo che si nascondeva e commetteva le atrocità dietro questi. Superare l'uomo significherebbe, allora, la morte del vecchio uomo²⁸⁶. La crisi che Michel Foucault descrive nell'opera "*The Order of Things*" quando dice, alla fine, che il volto dell'uomo scomparirebbe come un disegno sulla sabbia alla riva delle onde, è qualcosa di inquietante²⁸⁷.

L'emergere della consapevolezza delle estetiche si ha, quindi, grazie alle complesse analisi suscitate dall'essere. Entrambe le significazioni di Nietzsche con il suo *superuomo* (od *oltreuomo*) e Foucault con concetti come la *cura di sé*, ricercano qualcosa di particolare. Tutto questo vuole significare l'importanza, o meglio l'eccellenza dell'atto di costituire una *vita*. Si comprende infatti il valore che Spinoza aveva attribuito all'uomo, alla sua capacità di ricostruirla secondo i propri convincimenti, lontana dalla vita costretta e legata da vincoli. Costituire una vita che sarebbe il massimo possibile dell'essere che la costituisce²⁸⁸.

Per meglio dire, in Nietzsche costituire la vita significa conoscerla, sapere di se stessi vuol dire rendere possibile un *a-venire*. Disposizione per il futuro è la categoria centrale delle riflessioni nietzschieniane. Pensando allo stesso superamento di sé come un esercizio di base di vita, della vita in quanto essa stessa²⁸⁹.

Questo significa che le preoccupazioni del direzionamento dell'essere furono le motivazioni principali per le quali si iniziò a pensare l'esercizio di se stesso; l'ideale ascetico e quello che di esso avviene. Le possibilità di un *venire a essere* indirizzato alla vita e presente nell'uomo.

In questo modo, il ritorno di Michel Foucault alla Grecia venne principalmente incoraggiato dal fallimento della morale - come idea di obbedienza a codici e costumi - così come dobbiamo proprio al vicolo cieco in cui era finita la

²⁸⁵ FOUCAULT M., *Philosophy and the death of God*, cit., p.85

²⁸⁶ ID., *The Order of Things*, cit., p. 342.

²⁸⁷ Ivi, p. 387.

²⁸⁸ NEHAMANS A., *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985, p. 136.

²⁸⁹ HUTTER H., *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*, Lanham: Lexington Books, 2006, p. 128.

morale a dar l'impulso a Foucault a per parlare della necessità di estetiche dell'esistenza. In sostanza furono queste le ragioni principali.²⁹⁰

Ciò, tuttavia, non significa che la soluzione di un problema sperimentato ora trova la soluzione in qualcosa di vissuto millenni fa e nelle rispettive filosofie. Le relazioni erano completamente differenti²⁹¹; in tal modo, non si può prendere qualcosa di pronto, proprio come un esercizio *prometeico*.

Senza dubbio, ciò che si preme proporre con lo studio nella filosofia antica, eticamente parlando, è un rapporto con se stesso. Non intravedendo un'etica scientifica, che si fortifica analizzando il desiderio, l'inconscio e gli altri percorsi scientifici contemporanei, bensì qualcosa di simile all'Antichità, un esercizio di sé²⁹² come forma etica che già abbiamo incontrato nell'analisi sulla filosofia di spinoza.

Come è stato possibile vedere, l'argomento relativo al *seauton* e quello del *genoi hoios essi mathon*, nel primo capitolo, il mondo greco-romano che interessò Michel Foucault è diretto alla conoscenza di se stesso. Argomento, questo, sottoposta a trattamento speciale da parte del filosofo francese nel corso *The Hermeneutics of the Subject*. Tra l'altro, in questo corso Foucault prevede che una delle principali forme di sviluppo del pensiero socratico si dà attraverso la *cura di sé - epiméleia heautoû*. Ma ammette anche che nell'universo in cui i concetti si determinarono essi erano inseparabili.

Al riguardo, è interessante notare come il concetto di *epiméleia heautoû* è visto come un momento del primo risveglio. Qualcosa di simile all'atto di svegliarsi, all'aprire gli occhi, al ridestarsi da un dormiveglia. come quando Socrate lo compara al tafano, insetto che perseguita gli animali e dopo averli punzecchiati li lascia agitati, più *illuminati*²⁹³.

In Michel Foucault è possibile scorgere alcune puntualizzazioni sul *epiméleia heautoû* e sul *gnothi seautón*. Non si può, a questo punto non menzionare il tentativo

²⁹⁰ FOUCAULT M., *An Aesthetics of Existence*, in Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and, Other Writings 1977-1984. Ed. Lawrence D. Kritzman. New York and London: Routledge, 1990, p. 49.

²⁹¹ FOUCAULT M., *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*. In: The Foucault Reader. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984, p. 343-346.

²⁹² FOUCAULT M., *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France*, 1981-1982, New York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 252.

²⁹³ FOUCAULT M., *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France*, 3 ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010, p. 9.

del filosofo francese di puntualizzare e cercare di portare la *cura di sè* come terreno fertile per la *conoscenza di se stesso*.

Bene, a questo punto è necessario riconoscere le similitudini presentate da Foucault. Come quando, in Epicuro, il *therapeúein* si presenta come verbo dai molteplici valori. Un occuparsi di stesso, sulla propria anima. È questa una formula che si perpetra per la filosofia epicurea, anche quando prende forma del culto al maestro (il maestro visto come se stesso, in questo caso)²⁹⁴.

Il riconoscimento più fecondo è quello della preoccupazione di gran parte della cultura greca nelle materie concernenti lo studio, la conoscenza e/o la preoccupazione per se stesso. Demetrio, il cinico, quando parla della inutilità dell'afflizione nella relazione con le cose naturali e dell'importanza della preoccupazione con il sè²⁹⁵.

I dialoghi di Epitteto ne sono un ulteriore esempio. Anche nella II delle Enneadi di Plotino. Nell'asceticismo cristiano; in Gregorio di Nissa²⁹⁶; nella spiritualità alessandrina; tra gli altri esempi²⁹⁷. La *epimelía heatoû* è l'attitudine che designa, di fatto, una certa importanza verso se stessi. Ma allo stesso tempo pone un riconoscimento fondamentale nella figurazione dell'Altro e nel mondo relazionale del *se-stesso*.

Oltre a quanto detto, anche la parola *meléte* ha una connotazione di esercizio e meditazione e una forte affinità con la parola *epimeleia*. Cioè a dire che c'è, senza dubbio, una preoccupazione meditativa inserita all'interno della nozione di cura di sè. Con tutto quello che accade nel pensare dell'essere e, quindi, nei loro atteggiamenti.

Un aspetto classico della *meléte* si trova nel Fedro di Platone, quando l'autore argomenta sulla *meléte thanátou*²⁹⁸; senza, però tralasciare l'importanza di questa contemplazione nella filosofia stoica. Si caratterizza, quindi, il forte legame meditativo tra i concetti di *meléte* e *epimelía*.

²⁹⁴ Ivi, p. 10.

²⁹⁵ Ivi, p. 10.

²⁹⁶ "Ei oûn apokl'yseas pálin di'epimeleías bíou tón epiplasthénta tê kardía sou rúpon analámpsei soi tò theoeidès kállos". Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus*, Oratio VI, in *Patrologie Grecque*, t. 44, p. 1 272).

²⁹⁷ FOUCAULT M., *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France*, 3 ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010, p. 11.

²⁹⁸ PLATONE, Fedro, 81a.

Occorre ricordare, tuttavia, che nei tempi antichi - nelle più antiche scuole fino a quelle neoplatoniste - esisteva un chiaro esercizio e importanza della conoscenza di sé e la cura di sé per le fondamenta di ogni periodo. Nelle varie forme di filosofie e pensatori emersi nel corso dei secoli menzionati.

Occuparsi di se stessi è anche una delle premesse che Socrate, nel dialogo chiamato *Alcibiade*, pone per la vita politica. Tuttavia, in questo dialogo, Socrate propone la nozione di esercizio e applicazione dello spirito; invece di credere nella *epimélesthai heautoû* o *epimélou sautoû*, preferisce utilizzare il *noûn prósekhe*²⁹⁹: applicare lo spirito su di te³⁰⁰.

Pertanto, è nel riconoscimento della dimensione degli *esercizi* su se stessi che si dispiegano gli studi di Foucault per questo lavoro. Ovviamente, Foucault pone alcune dimensioni più in evidenza per i suoi scritti, come nel caso della politica e del potere - allontanandosi un po' dalle classificazioni spirituali, e menzionandole meramente come sempre esistenti, ma non studiandole nella maniera proposta per la politica o per il potere³⁰¹.

Detto questo, va rilevata la presenza del *gnôthi seautón* in Foucault, anche data la sua preoccupazione per la politica e per le altre tecnologie nei confronti del sé - in un senso di dominio - come qualcosa che fornisce le basi per le pratiche di concentrazione in Occidente, i ritiri dell'anima attorno al proprio asse, le resistenze orchestrate da approfondimenti contemplativi, etc³⁰².

Una delle condizioni per conoscere se stessi è quella di rivelarsi su se stessi. E ancora il riconoscimento del divino, così come in Spinoza, come fondamento dello sviluppo della conoscenza e della cura di sé: *ho theós* - il Dio - è la parte più pura e più luminosa della stessa anima dell'uomo³⁰³.

In questo ordine di ragionamento, secondo Socrate, l'anima può essere vista in una forma più chiara soltanto se l'uomo volga lo sguardo non ad un'anima simile, perché forse non si trova nulla di simile nè tanto meno di meglio, ma a quell'anima

²⁹⁹ Come può essere visto tale utilizzo anche nel testo *Memorabilia* di Xenófanes: “*allà diateínou mállon prós sautô prosékhein*” XÉNOPHON, *Memorabilia*. VII, 9 ed. E. C. Mackant, Londres, Loeb Classical Library, 1923, p. 216.

³⁰⁰ FOUCALT M., *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France*. 3 ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010, p. 32.

³⁰¹ Ivi, p. 27.

³⁰² FOUCALT M., *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France*. 3 ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010, p. 63.

³⁰³ Ivi, p. 65.

che è *certamente* più luminosa, quella divina. Solo attraverso il contatto col divino la saggezza (*sophrosýne*) può essere appresa. Solo dopo aver sperimentato la saggezza infatti sarà possibile distinguere, in Socrate, il bene dal male, governare la città, la politica così come governare il proprio corpo³⁰⁴.

Forse è questo il principale vantaggio del dialogo con Alcibiade: le motivazioni principali della necessità di movimento in direzione di se stesso, perché nel volgere il proprio sguardo verso se stessi si potrà al contempo disvelare in parte il divino. A partire da questa constatazione, si può scoprire – di conseguenza - l'essenza della saggezza; che può essere tradotta come *dikaiosýne*. Oppure può essere, anche, in senso inverso. Ricercare l'essenza della saggezza significa cercare il divino. Sesi parte da questo assunto, allora si può concludere che l'essenza della saggezza e il divino camminano sugli stessi sentieri; l'elemento divino riflette, nel nucleo della identità dell'uomo, ciò che egli è.

Detto questo, occorre osservare che occuparsi di se stessi e conoscere se stessi trova un collegamento diretto con la giustizia. Riuscire infatti ad essere uomini di saggezza (*dikaiosýne*) permette di poter essere in grado di occuparsi *pólis*, di essere cioè *politikós*.

Tutte queste implicazioni per l'uomo, si riserberano nel concetto di giustizia, dando luogo ad una precisa relazione tra essere vivente e giustizia. Lo avevamo già notato parlando del pensiero greco come l'ontologia si legasse fin dall'esordio alle ragioni della *dike*. L'essenza della saggezza stessa, che connette l'uomo alla giustizia per se stessi e per l'altro, si cristallizza nella *ponderazione*.

Per meglio dire, la ponderazione è chiaramente - come osservata negli esercizi della filosofia antica, così come nei tentativi di salvare le vivacità presenti nel concetto - qualcosa che non cessa e che necessita di stare in esercizio: attiene al contrario ad una riflessione su se stessi. Perchè, come in un circolovirtuoso, la saggezza individuale che discende dalla riflessione sulla libertà e la saggezza verso gli altri, che si riflette nella politica, sono entrambe dimensione di uno stesso principio: la giustizia. Solo il riconoscimento di una giustizia versol'altro, in relazione con l'altro, come Aristotele ha sempre sottolineato, permette la conoscenza della giustizia stessa.

³⁰⁴ Ivi, p. 66.

Giustizia, come essenza della saggezza, è frutto di una consapevolezza, ovvero del fatto che non ci si possa definire giusti, che non si possa concepire il giusto senza essere liberi, senza avere su di sé quella determinazione, quella capacità di decisione che porta alle possibilità della giustizia stessa. Al riguardo, tale determinato esercizio è sostanzialmente incessante. Dal momento in cui non si presenta in maniera immobile, è, così come l'essere che lo rappresenta: infinito nei suoi percorsi, infinito nelle azioni che da esso discendono. Pertanto, *giustizia a-venire* significa (ri)conoscere l'aspetto dell'ignoranza umana di fronte alle situazioni del giusto.

In questo senso, è l'*essere* che, racchiudendo le molteplici possibilità del giusto, così come dell'ingiusto come sostiene Nietzsche secondo l'interpretazione del metodo Anassimandro che abbiamo accolto, apre il campo alle innumerevoli possibilità. Tra queste ultime infatti vivono in potenza azioni ingiuste, così come reali possibilità di una giustizia a-venire. Si creano i presupposti affinché la giustizia, sfuggendo alle categorie del prevedibile e delle eterodeterminazioni, possa finalmente venire ad esistenza. I poteri intrinseci alla giustizia, nel senso finora esposto, sono modi per proporre ciò che Gilles Deleuze chiama la *differenza*. Sicuramente il *hoi polloi*³⁰⁵ è un concetto che va incontro alla giustizia - nei suoi ambiti più disparati: la pratica, l'insegnamento e/o l'ermeneutica.

Ebbene, non c'è da meravigliarsi che coestensione dell'arte di vivere - *tékhnè tou bìou* - alla vita si dà attraverso l'esercizio di sé; considerata, infatti, l'anzidetta ricerca per il divino e la differenza. Ciò che deve essere acclamato nell'arte di vivere è quello di immaginarla come quasi un obbligo vincolato alla cura di se stessi che perdura nella vita – e non solo durante una fase, ad esempio.

Anche se qui l'importanza risiede nella pratica costante dell'essenza della saggezza - giustizia: *dikaíosýne*. Il fatto è che non si può sperare di essere giusti senza praticare la giustizia. Torna di nuovo Aristotele e la sua Etica Nicomachea ad illuminarci, considerando come la giustizia non fosse tanto un concetto astratto, quanto una armonizzazione dei rapporti, un calcolo applicabile alla esistenza stessa.

³⁰⁵ In Platone sono quelli che sono *i numerosi: gli uguali*.

Esiste perciò una ulteriore dimostrazione di come la *giustizia a-venire* non possa essere separata dal sentiero del continuo cercare il giusto ed agire in virtù di esso.

È necessario, a tal proposito, ammettere che altro fattore importante è costituito dalle lettere a Lucilio di Seneca. Le suddette lettere rendono ancora più visibile i suoi indirizzamenti; *in visceribus ipsis sedet* - il male dell'uomo presente nel suo stomaco³⁰⁶: è quanto si legge nella lettera numero cinquanta. Seneca chiarisce che *virtutes discere é vitia dediscere* - apprendere le virtù significa disapprendere i vizi³⁰⁷. Nozione di disapprendere che si mostra essenziale nei Cinici e può anche riscontrarsi anche negli Stoici.

Si vuole, quindi, confermare che nella cura, nell'esercizio di sé, insomma nella conoscenza stessa entra in gioco l'importante processo di liberazione da vincoli. Riuscire a perfezionare quella capacità di autodecisione, quella padronanza di sé e delle propri azioni è senza dubbio la base per riappropriarsi della giustizia, del senso di una giustizia che dal pensiero greco in poi ha finito per destrutturarsi. Si conoscono solo i fili in possesso di coloro che si muovono; ed è proprio in questo senso che Seneca propone gli esercizi sui loro propri corpi di uomini. Come ad indicare un parallelo tra anima e corpo, tra esercizio e cura del sé interiore e della sua esternazione in azioni esterne.

Ma è innegabile la complessità della frase e dei suoi precetti, sebbene dalla semplice iscrizione di Delfi traspaia qualcosa che possa essere al contrario facilmente compresa. Invero, Epitteto e Platone già avevano compreso come fosse necessario interpretare con cautela: il primo diceva che uno su mille sarebbe riuscito ad apprezzare la frase nel mezzo di un incontro di uomini civilizzati - *ek tês oikouménes*; e il secondo già poneva la frase come data a un piccolo numero di eletti, facendo allusioni a formule di iniziazione orfiche³⁰⁸.

Pertanto, ciò che va messo in chiaro è che la giustizia e l'anima, quando si tratta di essenza della saggezza e la preoccupazione per la città, rispettivamente, sono due facce della stessa medaglia (pensiamo a titolo esemplificativo a quanto

³⁰⁶ Ivi, p. 86.

³⁰⁷ Ivi, p. 87.

³⁰⁸ Ivi, p. 112.

concettualizzato da Platone). In breve, non c'è modo di coglierne una senza coinvolgere in qualche modo anche l'altra³⁰⁹.

Non vi è alcun modo per diventare giusti senza avere a che fare con se stessi, senza conoscere se stessi, senza applicare a se stessi questa liberazione³¹⁰. La propria salvezza è un'attività che si svolge nella vita di ciascuno, nel corso di un processo di maturazione e mediante l'uomo stesso. Ci si deve occupare di se stessi, per mettere in pratica ciò che i neoplatonici chiamano *kátharsis*, da cui, in seguito, la parola catarsi. L'accesso a sé viene assicurato dalla salvezza e questo stesso processo, curiosamente, è legato alla salvezza degli altri, come spiegato nel senso relazionale dell'esistenza. Vale a dire, ellenisticamente, salvarsi significa salvare l'altro che, in un modo o nell'altro, è partecipe della mia salvezza³¹¹.

Ecco dunque come sia importante il riconoscimento di Foucault vista la necessità di un ritorno al modello greco dell'etica come estetica dell'esistenza, come modello della costituzione dell'essere - modello in un senso di *modellus*, una misura sì, ma che lo stesso essere si attribuì a se stesso, per diversi motivi e ragioni. Uno stile autonomo di riconoscimento, comprensione e disegno di se stessi³¹².

Pratiche di *libertà*. Queste pratiche sono quelle incontrate nel mondo dell'antichità e che Foucault e Nietzsche giudicarono come importanti e, senza dubbio, essenziali per pensare l'uomo, le sue creazioni e l'etica in sé. Si noti, ancora, che Gilles Deleuze, nei suoi scritti su Foucault, lo cita come il creatore di *ontologie*, in particolare delle Conoscenza-Essere, Potere-Essere, Essere per se stesso, tutte e tre prive di *condizioni universali*³¹³. Nel lungo cammino di Foucault attraverso i suoi scritti della storia della sessualità non fu completamente chiaro ciò che costituisce l'essere in quanto soggetto etico. Tuttavia, intorno al 1980 fu l'autore stesso a

³⁰⁹ Ivi, p. 159.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ Ivi, p. 167.

³¹² Si può dire, al riguardo, che non si tratta di qualcosa in particolare: lo *stile* è molto vicino, come già accennato, all'ascetismo. L'ascesi è una tradizione che adotta in occidente questo rapporto elementare con l'etica, proponendo la necessità di un'estetica dell'esistenza. *Askésis*, in "The Hermeneutics of Subject", permette a Foucault di ammettere una certa somiglianza dell'ascesi, del modo di vita ascetico di *renonciation à soi*, tuttavia, avverte altresì che gli antichi analizzano l'ascesi non solo dal punto di vista di una rinuncia di se stessi. Questo perché l'ascesi comporta anche la creazione di se stessi. FOUCAULT M., *The Hermeneutics of the Subject*, cit., p. 319.

³¹³ DELEUZE G., *Foucault*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p.117.

utilizzare il termine *soggettivizzazione*, come qualcosa che si colloca nella relazione con se stesso.

Foucault usa in articolare l'espressione “*nozione di soggettivazione*” e non “*concetto di soggettivazione*”. Sposta interamente il discorso dall'essere al fare: è imprescindibile dall'isciversi in una dimensione che è quella della pratica. È una nozione. Soggettivazione è ciò che lega l'essere alla possibilità di essere soggetto. Si dice, al riguardo, che la soggettività è il processo mediante il quale l'essere si fa soggetto mediante l'atto di praticare il rapporto con se stesso. Eppure, e vale la pena sottolinearlo, tale soggettivazione investe nella relazione con se stessi e con gli altri, l'enunciazione di un discorso di verità³¹⁴. Così la verità si trova associata all'etica come cura di sé e conoscenza di sé.

Così, la maniera in cui Foucault propone la soggettivazione è nel senso di un momento che comprende una tecnica di vita, tecnologia in se stessi e sopra se stessi, un discorso come pratica ed esercizio collegato soltanto con il soggetto che lo manifesta – fino a che l'incontro esterno accada³¹⁵. È il discorso e la pratica, l'esercizio di un rapporto in se stessi che pone le basi di un'etica, un'estetica dell'esistenza. Foucault nel proseguo della sua teorizzazione amplia il concetto di soggettivazione e lo valuta come riferibile ad una duplice forma: la prima, nella relazione di sé; la seconda, come creazione di un *sé* posto per gli altri. Come, ad esempio, un istituzione che proponga un *modo di vivere specifico* che designa i suoi obiettivi o, meglio, gli obiettivi *corretti*³¹⁶.

Ebbene, un modo di interpretare il concetto di soggettivazione è quindi quello di imporre un *modo di vita* corretto mediante qualcosa su cui poco si discute. Un altro modo è quello che si traduce in una *ricerca* o *scoperta* di un se stesso - l'ermeneutica del dubbio, sollevare dubbi e domande. L'*altro*, già menzionato, è quello che interessa in questo lavoro, vale a dire nella concettualizzazione di *giustizia a-venire*. Esso vincola gli esercizi, le pratiche e le tecniche per la creazione di una natura. E questo in quanto si avvicina, e di molto, alla libertà studiata sul tema della seconda parte di come è il pensiero di Baruch Spinoza. In effetti, è

³¹⁴ Ivi, p. 332.

³¹⁵ FOUCAULT M., *The Hermeneutics of the Subject*, cit., p. 333.

³¹⁶ Vedi FOUCAULT M., *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris: EHESS-Seuil-Gallimard, *passim*.

autoconoscimento. La preoccupazione per la natura stessa che non è, in alcun modo, solipsistica. Al contrario, il carattere relazionale dell'uomo - visto nel primo capitolo - impedisce qualsiasi forma di solipsismo che possa coprire la coscienza in un senso che solo a quella del primo tipo di conoscenza, probabilmente, potrebbe raggiungere. Ma sicuramente il solipsismo non raggiunge le coscienze del secondo e terzo tipo.

Pertanto, questa forma di conoscenza di sé con l'etica è legata alla particolare estetica dell'esistenza. Specialmente in Occidente, l'autoconoscimento intensifica il rapporto con l'esterno. Viene, infatti, incoraggiata da pratiche come l'*epimeleia heautou* - cura di sé.

L'essere si costituisce, quindi, per un approccio attivo, collegato alla sua potenza di agire. Si badi che tutta l'azione è regolata, specificata, (ri)pensata e mediata. Quando un *vivente* intraprende un processo di auto-conoscenza, egli non si allontana, al contrario³¹⁷: egli agisce in direzione del mondo stesso, delle sue angustie e dell'intreccio con il relazionale.

3.1.1 Etica ed Estetica

Esiste un legame profondo tra etica ed estetica³¹⁸, tanto che nella parte conclusiva del *Tractatus logico-philosophicus* (1921) Wittgenstein sostiene che

[...] *etica ed estetica sono tutt'uno*³¹⁹

Entrambe infatti sono assimilabili, per via delle loro stesse definizioni. Se per Etica intendiamo la ricerca su *ciò che è bene*", essa ha più o meno lo stesso significato dell'Estetica, ovvero della "ricerca su *ciò che ha valore*. Nello specifico L'estetica è la

³¹⁷ GROS F., *Le souci de soi chez Michel Foucault*; A review of The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982, in *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 31, No 5-6, September. 2005, p. 702.

³¹⁸ MOORE *Principia Ethica* : Secondo l'autore l'etica è definibile come "la ricerca generale su ciò che è bene", ma il vero senso del termine è "un poco più lato", ossia di fatto, include quella che egli ritiene la parte "[...] più essenziale di ciò che di solito viene chiamato estetica"

³¹⁹ WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus* , 1921-

percezione soggettiva (ma condivisa) del nostro legame con l'ambiente, legame caratterizzato da una profonda ed equilibrata armonia dinamica. L'etica è la capacità, soggettiva e intersoggettiva, di concepire e compiere azioni capaci di mantenere sano ed equilibrato il legame con l'ambiente. Etica ed estetica si rispecchiano entrambe nel vivente, col tutta la sua potenza relazionale. Se infatti l'estetica è un sentimento (inter) e l'etica è il sentimento (inter)soggettivo di azione, entrambe si connettono all'agire etico-politico, alla possibilità per il vivente di praticare il giusto.

Un'etica legata all'estetica dell'esistenza è arte, è qualcosa che dirige verso l'arte di vivere - l'arte non è qualcosa di specializzato³²⁰, arte è quello in cui esiste una potenza di azione, un intuito, un risveglio, dove un *io* ha attribuito un significato, in modo che egli stesso possa trovare ciò che cerca. In questo modo, la concezione dell'arte che Foucault riporta dalla Grecia è ben diversa dalla modernità, per esempio. Arte dell'esistenza o della propria vita basata sulla cura di sé, conoscenza di sé; una cura completa con ogni azione, portando ognuna di queste azioni al campo della pratica, dell'esperienza³²¹.

Così, i cambiamenti che si verificano nell'*io* sono il punto centrale dell'etica nel pensiero del genealogista francese. Vicissitudini che si verificano attraverso la conoscenza di sé, per sé. Qualcosa che, di fatto, è vicino all'esperienza estetica - così come l'arte si incorpora in un artista; il modo di vita etico, per esistere, deve essere incorporato all'esistenza³²². In questo senso, l'estetica è indubbiamente simile a quella greca.

Sul punto, viene utilizzato per lo più il termine *tékhnē* o *techne*. *Tékhnē tou biou* - la tecnica, l'arte della vita. Estetica della vita, arte dell'esistenza. Un potere di agire proprio come l'artista osserva le sue opere. In questo caso, la creatura vivente a fissare la propria vita; azioni da solo³²³.

Nelle traduzioni di Foucault si ritrova una connessione del termine *technê* con il termine *poiêsis*. Il lavoro di un artista con la parola *tecnica*. Cioè a dire, la costruzione di un artista è, nel senso dell'estetica, la costruzione del proprio essere, o

³²⁰ FOUCAULT M., *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, in *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984, p. 236.

³²¹ FOUCAULT M., *The Care of the Self*, New York: Vintage Books, 1988. p. 43.

³²² ID, *The Minimalist Self*, in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. Ed. Lawrence D. Krizman. New York and London: Routledge, 1990, p. 14.

³²³ O'LEARLY T., *Foucault and the Art of Ethics*, London and New York: Continuum, 2002, p. 14.

la preoccupazione di questa costruzione – una autodeterminazione insieme allo sforzo di realizzarla. Paul Veyne svolge alcune rilevanti considerazioni al riguardo. Quando Foucault utilizza la parola *kalos* - bello – esso ha il significato di qualcosa di buono o qualcosa *di bene*. Quanto appena detto riecheggia in maniera importante, perché l'artigiano pensa alla produzione di qualcosa di *bello* o, in questo caso, di buono. La forza etica viene regolata fino ai giorni odierni, allorquando, per esempio, si dice che *taluno* ha un *anima buona*, o bella³²⁴.

Sarà importante notare, allora, che l'estetica non è un'intenzione così come non corrisponde ad azioni dotate di una *volontà* qualsiasi. È la ricerca dell'*essere*, è il giudizio intorno e su se stesso in grado di trasformarsi. Per meglio dire, per *essere*, per *diventare quello che si è*, ci vuole un sapere che non è altro se non l'autoconoscenza, ricordando che la capacità di conoscere è esercizio continuo, come già studiato in questa tesi; da ricordare: nel momento in cui l'essere smette di conoscersi, smette pure di *essere*. Cercare la trasformazione o l'autodeterminazione è una ricerca che passa per l'unicità dell'esistenza. Il che, come è stato detto, non ha nulla a che fare con il solipsismo - è il contrario, in quanto, così come quello che porta il tema dell'essere vivente, il suo relazionale è inevitabile e senza dubbio importante nel processo stesso di autodeterminazione.

In ragione di ciò, allora, sottoporre la vita ad un processo di costituzione di un migliore se stesso è quello che, certamente, contempla e descrive la *giustizia a-venire*³²⁵. È l'etica trattata nella concezione di *giustizia a-venire* che la rende vicina alla vera essenza di Giustizia.

I differenti criteri estetici così come i possibili modi di vita Etica (pensiamo alla libertà di Spinoza), altro non sono che arricchimenti di una dimensione umana che, congiunta con l'etica diviene sempre più umana, sempre più giusta.

Esiste una certa preoccupazione per la trasformazione del sé, influenzando questo non solo nella relazione con se stessi ma anche e soprattutto con gli altri. I processi di autoconoscenza e di autodeterminazione³²⁶, non sono perciò utili solo a se stessi, ma lo sono in generale per intraprendere una vita etica, politica nel senso greco del

³²⁴ VEYNE P., *The Final Foucault and His Ethics. In: Foucault and His Interlocutors*, Arnold Davidson. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1997, p. 231.

³²⁵ FOUCAULT M., *The Use of Pleasure*, New York: Vintage Books, 1990, p. 12.

³²⁶ FOUCAULT M., ult. op.cit., p. 319.

termine, giusta nel senso di produttrice di giustizia. Così, per esempio Foucault utilizza il concetto di asceti³²⁷ per determinare, attraverso l'autocontrollo e anche l'indirizzamento alla virtù, processi interni ed esterni: come la gentilezza, il bene e il rispetto per l'Altro.

A tal proposito, c'è una lettura di James Urpeth che si trova in piena sintonia con la libertà vista in Spinoza. La nobile asceti sarebbe una costituzione di se stesso con la reale nozione di vincoli esterni³²⁸: esattamente come la libertà tanto ricercata da Baruch Spinoza. Non c'è dubbio che la genealogia comprende esattamente ciò che Spinoza pose come libertà.

È sempre più evidente che non vi è alcuna possibilità di consolidamento di una *giustizia a-venire*, senza l'adozione di un criterio estetico dell'esistenza guidato da una libertà che consiste nella conoscenza di sé e nella possibilità della propria autodeterminazione. L'estetica dell'esistenza è, in ultima analisi, di somma importanza per *dare corpo* alla rilettura del concetto di *giustizia a-venire* come qualcosa di aperto, che non si chiude per la propria natura del concetto e della conoscenza. La *giustizia a-venire*, non è rinuncia: è incorporazione dei modi di vita che corrispondono alla libertà.

Le differenti pratiche, che acquisiscono la denominazione di *enkrateia*³²⁹ (potere su se stesso) fanno anche parte della dimensione costruttiva dell'essere; nella perpetua ricerca di comprensione di se stessi e dell'universo, nel continuo tentativo di avere potere su se stessi ed indirettamente sulla giustizia. Pertanto, l'estetica dell'esistenza legata all'etica è visibile come un circuito di esercizi che non cessano, esercizi continui finalizzati verso se stessi e le proprie relazioni esterne. Tali esercizi per altro, pensiamo alle trasformazioni di sé³³⁰, furono visti come alternative dinanzi

³²⁷ Così, *askêsis* è una pratica che rimane nell'essere e si modifica con esso - sviluppo costante del modo di vivere. Per essere intesa come una pratica che dà forma all'essere, è considerata importante nel pensiero classico greco. Il pensiero di Socrate ne è un chiaro esempio di questo FOUCAULT M., *The Use of Pleasure*, cit., p. 77.

³²⁸ URPEETH J., 'Noble' *Ascesis Between Nietzsche and Foucault*, *New Nietzsche Studies*, Volume Two. Issue 3/4. Summer, 1998. p. 74. Disponibile in: https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=newnietzsche&id=newnietzsche_1998_0002_0003_0065_0091. Accesso em: 13/10/2015.

³²⁹ *potere di se stesso - en kratos*. Potere sulle proprie passioni. Esercizi fisici e spirituali come la meditazione, pratiche di rilassamento, esame di coscienza, e così via NILON H., *Michel Foucault and the Games of Truth*, New York: St. Martin's Press, 1998, p. 12.

³³⁰ FOUCAULT M., *The Hermeneutics of the Subject*, cit., p. 417.

alle crisi affrontate dall'umanità. La comprensione dei meccanismi attraverso i quali gli atteggiamenti del *proprio* essere è vista nella storia come uno dei più alti gradi di *conoscenza*. Ed è nel momento di *enkrateia* che si sperimenta la libertà. Quando l'essere costituisce se stesso lì sorge la libertà. Libertà immanente e latente che vuole essere percepita e utilizzata, ma che richiede tuttavia esercizio che non cessa e che non permette altra cosa se non *l'essere vivente*.

3.2 Ritorno all' *êthos*

Dopo aver sostenuto il forte legame tra libertà, etica e giustizia, così come tra governo del sé e comportamento virtuoso, etico, giusto, verso gli altri, torniamo ad analizzare alcuni concetti chiave elaborati da Micheal Foucault. L'autore dichiara una certa avversione al modello economico ,così come a qualsiasi modello in grado di comandare e di limitare perciò la propria autonomia decisionale o di azione. In realtà, non è per nulla una novità che il denaro modelli relazioni e non, non lo si detiene per malvagità. Così come vale per la virtù, la giustizia vera andrebbe ricercata fuori dai modelli e dai sistemi vincolanti come ad esempio dallo Stato. Anche se infatti quest'ultimo dovrebbe portare pace e garantire giustizia, la vera giustizia non potrebbe affatto scaturire dalla dimensione della regola. Per tale motivo lo stesso Foucault introduce l'argomento dell'arte³³¹.

Dal momento che i greci non seguivano un modello, erano artisti che creavano - e così, in Foucault, anticamente si aveva la *enkrateia* mentre oggi soltanto l'artista sperimenta; l'uomo antico non era, per Foucault, vincolato dai modelli come lo è oggi, in questo senso.

Oltretutto, va sottolineato che in questo lavoro diretto all'enucleazione del significato di *giustizia a-venire* il concetto di Spinoza si sovrappone completamente all'esercizio foucaultiano di esercizio della libertà. Vale a dire, si forniscono modelli

³³¹ FOUCAULT M., *O dossier/Ultimas entrevistas*, Org. de Carlos Henrique Escobar. Trad. Ana Maria Lima e Maria da Glória da Silva. Rio de Janeiro: Taurus, 1984, p. 51.

agli uomini, ma questi modelli altro non sono che le forze relazionali che agiscono e sempre andranno ad agire. Resta inteso che anche tali modelli si sono verificati nell'antichità, semplicemente essendo di modi e micro fisicità diverse rispetto ad oggi.

Le possibilità di libertà si danno man mano che l'uomo viene ad esistenza - così come i suoi vincoli. La libertà è, quindi, esercizio continuo e presente nell'essere, non solo in una creazione del modello - tale come l'artista - ma di conoscenza e superamento di sé.

L'essere è *vivente* perciò ha la libertà e la potenza di agire e come spiegò Baruch Spinoza nell'*Ethica*, l'essere appartiene alla Natura nella sua essenza - come tutto ciò che esiste. E l'essenza dell'essere è unica, in quanto solo la Natura può concepire e comprendere appieno le singolarità.

Giudicare che si deve *pensare come tale* è sempre una forma di costrizione. Il pregiudizio etico spinoziano non è valore in astratto; è esattamente il contrario, è etica immanente. Se l'essere è, è perché egli è in *sua* potenza capace di agire. Il condizionamento dell'*altro* può servire da scintilla, ma mai da stampo, da modello.

Considerare i differenti stili di vita è sempre utile se questi però in qualche modo possano corrispondere all'esercizio etico. C'è una mobilità immanente all'etica. Tale mobilità può intravedersi nel proprio esercizio in cui essa si verifica: il divenire dell'*essere vivente*. Pertanto, non vi è alcuna base razionale - come il *Dio avvenire* in Jacques Derrida. La morale di oggi è modello e non supporta il concetto di un modo di vita autodeterminato.

In maniera diversa da come la intende Foucault, per gli studi svolti finora, non è possibile una sovrapposizione del *gnothi seauton* nella storia. Anche perché nel concetto di libertà proposta, essa - la libertà - pone la questione, per l'esistenza, di una cura di sé e una conoscenza di sé. In questo ordine di idee, si vuole dimostrare che c'è una trasformazione storica in relazione al concetto di *conoscenza di sé*. Il soggetto pensante è, nel presente lavoro, diverso dal *gnothi seauton* come abbiamo già analizzato nella prima parte di questo lavoro.

Brevemente, l'obiettivo che ora ci si pone è quello di identificare l'estetica dell'esistenza come un *io*; l'*io* come opera da realizzare, qualcosa che la morale non può sostenere più - soprattutto per determinare il concetto di un avvenire nella

giustizia. L'*io* è, o almeno può essere, figura di potenza davanti la morale che lo ha imprigionato³³².

Questa è la giusta interpretazione dell'etica, di un atteggiamento estetico dell'esistenza, è contemporaneamente possibilità e potenza non solo rispetto ad un singolo modello proposto, ma a *tutti*, compresi quelli non presenti nel passato o nel presente, ma possibili solo in un *a-venire*. Il discorso di Jacques Derrida, relativo alla *fede senza dogmi nel cammino temporale e dell'etica inerente all'essere*, si inquadra perfettamente all'interno della propensione dell'etica. Senza contare che qui il rapporto è manifesto - il senso relazionale dell'esistenza. Rorty, sul punto, critica fortemente le limitazioni proposte da Foucault nei suoi discorsi. Il relazionale occupa e ha come obiettivo la relazione di un *io* con l'*altro*.

Richard Rorty ha *timore* della teoria di Foucault per la semplice ragione che, pensandosi in auto perfezionamento, potrebbe compromettere le finalità di una società - i suoi obiettivi. In realtà, questa è una critica pertinente alla teoria di Foucault; tuttavia, inconcepibile qui per il manifesto carattere relazionale presente nell'essere. Non si può vivere, essere pienamente *viventi* senza relazionarsi. Esternamente e internamente si hanno sempre molteplici rapporti in grado tutti di contribuire a costituire l'essere. Tra questi rapporti anche quelli con l'altro³³³. Noi viviamo in comunità, l'essere è relazionale, e l'*altro* è costruzione tanto quanto lo stesso essere che costruisce.

Per l'etica nell'estetica dell'esistenza non si può superare il limite dell'altro. L'*altro* è come l'*io* - vedere l'altro come se stesso³³⁴. Nonostante la terminologia adottata, come ad esempio la *cura di sé*, la *conoscenza di sé*, nulla può un *io* senza il senso relazionale pieno, che è quello di vedere l'*altro* come l'*io*.

Con la più assoluta certezza, ci si domanda: senza gli incontri l'individuo non potrebbe nemmeno essere formato, per cui la stessa proponibilità di un sistema di giustizia dipenderà anche dall'altro. Non può esistere alcun modo di giustizia senza l'esercizio di decostruzione promosso dall'altro. Non c'è neppure un *a-venire* senza la figura dell'*altro*. Per evitare ogni sospetto di un punto di vista egoistico, basti pensare

³³² VEYNE P., *Le dernier Foucault et la morale*, Critique. Paris, Édition de Minuit, n° 471-472, 1986, p. 940.

³³³ RORTY R., Contingencia, ironía y solidaridad. Trad. Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 1991, p. 16.

³³⁴ RICOEUR P., *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

che anche nell'antichità, in cui la comunità e le costruzioni sociali stavano cominciando ad essere, le filosofie sorsero e da subito le religioni occuparono i loro spazi attraverso brani tratti dalle più diverse culture.

Sarebbe inimmaginabile pensare una *giustizia a-venire* senza la figura di una forma etica di libertà che non contemplasse la giustizia. In tale prospettiva si pone il problema dell'altro, elemento centrale ed essenziale come già accennato. Altro che, nonostante nel tempo assume valori e posizioni differenti, da sempre, fin dalla nascita dell'Etica aristotelica, si pone come centrale per la costruzione di una giustizia come regola aurea³³⁵. Tuttavia, qui viene data una spiegazione etimologica per chiarire il suo utilizzo all'interno delle proposizioni relative alla *giustizia a-venire*³³⁶.

La parola *etica* esprime, infatti, un modo di esistere nel mondo. Esso deriva dal greco *ethos*, ma può essere espresso attraverso due parole di differenti sfumature

³³⁵ Per regola aurea si intende qualcosa che converge, quando si tratta di limite etico, all'interno delle varie religioni. Come, per esempio, nella Bibbia - cristianesimo o evangelismo: "Qualunque cosa volete che gli uomini facciano a voi, fatelo voi stessi a loro. Questa è la legge e i profeti"(Mt, 7,12), "Ciò che vorrete che gli uomini facciano, fatelo voi stessi a loro". (LC 6,31), tra le altre. Nel Buddismo: "Non ferire l'altro in un modo in cui non vorrebbe essere ferito". (Udānavarga 5:18). "In cinque modi un vero leader dovrebbe trattare i suoi amici e dipendenti: con generosità, cortesia, gentilezza, dando ciò che da loro si aspetta di ricevere ed essere tanto fedele quanto la sua stessa parola" (Digha Nikaya 31, Singalaka Sutta 185-91). Giainismo: "Nella felicità e nella infelicità, nell'allegria e nel dolore, abbiamo bisogno di guardare tutte le creature allo stesso modo in cui guardiamo a noi stessi". (Nella prima regola di Yogashastra). Fede Bahá'í: "*He should not wish for others that which he doth not wish for himself, nor promise that which he doth not fulfill*". (Gleanings, CXXV). Confucianesimo: "Quello che non voglio che gli altri facciano a me, anche io non farò a loro". (Dialoghi Libro V-11). "La benevolenza... consiste in non fare all'altro ciò che non vorresti essere fatto a te. (Dialoghi XII-1). Taoismo: l'uomo superiore "*ought to pity the malignant tendencies of others; to rejoice over their excellences; to help them in their straits; to rescue them from their perils; to regard their gains as if they were his own, and their losses in the same way*". (The Thâi-Shang. p. 237). Islamismo: "*Not one of you is a believer until he desires for his brother that which he desires for himself*". (N. 13 dell'Imam: "Al-Nawawi's Forty Hadiths). Induismo: "*One who regards all creatures as his own self, and behaves towards them as towards his own self attains happiness. One should never do to another what one regards as hurtful to one's own self. This, in brief, is the rule of righteousness. In happiness and misery, in the agreeable and the disagreeable, one should judge effects as if they came to one's own self.*" (Mahabharata bk. 13: Anusasana Parva, §113). Giudaismo: "Quello che non sopporti, non farlo al tuo simile. Questa è l'unica Legge, il resto è un commentario". (Talmude, Shabbat, 31a). Zoroastrismo: "La natura è buona solo quando non fa all'altro quello che non è buono per lei stessa.". (Dadistan-i Dinik 94:5). Bramanismo: "*This is the sum of duty: Do naught unto others which would cause you pain if done to you*". (Mahabharata, 5:1517). E la lista non finisce qui. Ad ogni modo, la regola d'oro influenzò sensibilmente pensatori come il filosofo francese Paul Ricoeur. Se è possibile parlare di *limite etico*, ancora non è chiaro. Ma sicuramente, sarebbe impossibile chiarire un limite o individuarne una soglia senza lo studio della Regola aurea, che può essere simpaticamente chiamata "*Regola dell'Altro*", senza perdita etimologica.

³³⁶ L'approccio della Regola Aurea e dell'etica qui proposta è curiosa e senza dubbio può essere chiaramente usato per ulteriori lavori su alcune questioni specifiche che la determinano e che possono essere utilizzate per migliorare la conoscenza sull'eticità.

di significato: *êthos* (con *eta*) e *éthos* (con *epsilon*). Una breve analisi di entrambe le grafie è essenziale per riuscire a spiegare il motivo per il quale non si può pensare un'etica senza il rispetto per la regola aurea presente nella maggior parte delle religioni.

Quando si scrive la parola *ética* nel formato di *êthos* essa si intende riferibile a *carattere, indole, o ancora il luogo in cui si abita*. Luogo in cui l'uomo vive, dove il suo reale si manifesta e che si struttura come il comportamento più vero. Più di ogni incontro o vincolo è proprio questo che lo *differenzia*, che ne contiene la sua *essenza*.

Del resto, l'*éthos* è il sociale. Si riferisce in questo caso al dovere di un uomo davanti alla società e al coinvolgimento del *socius* nel sistema stesso. Qui, si risale all' *êthos* del VII secolo a.C. in Omero. Mentre l'*éthos* rimane sostanzialmente ancorato alla tragedia greca, in particolare quella che deriva dal significato ad essa attribuito dal suo fondatore Eschilo³³⁷.

Entrambe le parole derivano da una radice comune che è *sfeth*³³⁸. Le due forme rappresentano una saggezza: la prima ha un carattere personale, individuale, presente nella natura dell'essere; la seconda, a sua volta, è la saggezza di un comportamento, di qualcosa di convenzionale che si presenta in un mezzo.

In questo modo, per meglio caratterizzare l'etica qui proposta, si è scelta quella che è rilevante per la *giustizia a-venire* e per l'estetica dell'esistenza, cioè a dire quella proveniente dall' *êthos*. E ancora, quella più particolare, dell'anima umana - dimensione esistenziale e non dell'inizio del suo comportamento sociale.

Per disegnare meglio questa questione si farà nuovamente appello all'antichità. Secondo il frammento di Eraclito numero settantotto si dice: "*Human nature does not have insight, while divine nature does*"³³⁹. Nel frammento numero centodiciannove già metteva in guardia: "*The character of man is his guardian spirit*"³⁴⁰. Ebbene, nonostante sembrino distanti, entrambi sono utili nella ricerca del senso dell'etica impiegato in questa ricerca. Infatti, nel primo frammento, l'uomo

³³⁷ Periodo 525 – 456 a.C.

³³⁸ ESSER H., ÉTHOS, in COENEN L.-BEYREUTHER E.-BIETENHARD H. (Org.), Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento, trad. di A. Dal Bianco, B. Liverani e G. Massi, Bologna: Dehoniano, 1976, p. 899.

³³⁹ "La natura umana non ha una conoscenza, mentre la natura divina sì". [Traduzione libera]. GRAHAM D.W., *The Texts of Early Greek Philosophy*, CIT., p. 179.

³⁴⁰ "Il carattere dell'uomo è il suo demone" [Traduzione libera]. GRAHAM D.W., *The Texts of Early Greek Philosophy*, cit., p. 175.

(*anthrôpeion*) e Dio (*theion*) possiedono etica. Tuttavia, ognuno con le sue peculiarità: l'uomo non ha il possesso delle conoscenze. *Tutte* le conoscenze appartengono a Dio. Mentre invece l'uomo possiede la capacità³⁴¹. Nel frammento centodiciannove il filosofo rende chiaro cosa è per lui l'*êthos*. Il guardiano spirituale dell'uomo utilizzato nella traduzione è il *daímôn*. Importante considerare che l'elemento del *daímôn* è collegato con la natura divina che lo crea³⁴²: *daímôn* è la divinità nell'uomo.

Pertanto, vi è una dimensione di *êthos* legata alla conoscenza e l'altra alla divinità che alberga nell'uomo. Avviene quando l'*êthos* si vincola alla conoscenza (*gnômas*). Nella prima accezione di queste è chiaro il collegamento dell'uomo all'intelligenza suprema che governa tutto ciò che esiste - Dio, natura, Sostanza, Divinità.

Nel secondo utilizzo, *Sesto Empirico* - sec. II d.C. - ha sostenuto che per Eraclito l'uomo non è razionale per natura, ma possiede ancora la Natura divina per raggiungere l'intelligenza e la saggezza. Inoltre, non è solo l'intelligenza, ma anche le sensazioni e le facoltà dell'uomo nel conoscere la verità³⁴³.

La natura divina che abita l'uomo è la fiamma che lo anima dal di dentro³⁴⁴. Per meglio spiegare, mentre un *êthos* ammette la chiara relazione con il divino, l'altro spiega che *l'uomo stesso* non possiede ragione, ma è la connessione con la divinità che gli fa avere le *possibilità* della ragione - ricordando che il senso della ragione è molto più ampio di quello concettualizzato nella modernità. Come si è visto nel precedente argomento, nello studio di Paul Veyne l'etica cammina sempre verso lo sviluppo di un'anima - *daímôn* - buona. Se i passaggi dell'Alcibiade socratico non furono sufficienti di fronte le critiche agli studi di Foucault - critiche espresse da Richard Rorty - questi passaggi di Eraclito servono per avvicinarsi ad affermare che quando si parla di etica, non può mai dirsi qualcosa di individualistico, in quanto porta dentro di sé un significato esistenziale relazionale per eccellenza - un modo di vita *buono*.

³⁴¹ Si ricorda che Dio in Spinoza è il detentore di *Tutto*, mentre l'uomo è limitato per sua stessa natura che incontra, in parte, la Natura divina.

³⁴² Ancora una volta, incontrandosi con l'*Ethica*.

³⁴³ GRAHAM D.W., *The Texts of Early Greek Philosophy*, cit., p. 184

³⁴⁴ IBIDEM.

Modo di vita che è *buono* anche nel suo senso più intimo, in quanto corrisponde all'essenza; ove, come visto nella *Ethica*, non si può minare alla Sostanza, perché altrimenti significherebbe andare *contro* Natura. Questione diversa è il collegamento con quanto studiato sul tema riguardo Spinoza. Il collegamento dell'uomo con la Sostanza non può essere pensato solo per semplici coincidenze nei giochi della storia. Nell'etica, in quanto estetica dell'esistenza, anche se Foucault non lo scrive, essa è essenzialmente relazionale. Ciò che Eraclito afferma è, dunque, che nel *cosmos*, l'azione, la saggezza e l'*essere vivente* coincidono, non esiste qualcosa da raggiungere, perché il *Tutto* detiene tutto. La Sostanza detiene il *gnômas* perché essa è già in grado di fornire tutto ciò che esiste. Non c'è bisogno di qualcosa che viene fuori da questa, dal momento che la Sostanza ha la *necessità* e la potenza di essere causa di se stessa.

Tuttavia, quanto agli esseri, la manifestazione dell'essere – corpo-mente - è diversa. Nella nostra natura vi è la *ragione* - che deve essere intesa come qualcosa di molto più ampio della capacità di ragionamento: qui, vale la pena ricordarsi della libertà come venne analizzata. Questo significa una sola cosa: che negli esseri viventi, tali quali coloro che l'uomo è in grado di conoscere pienamente – se stesso - non c'è concordanza passiva nell'azione, saggezza, essere vivente; non vi è alcun *bônus*. Per dirla meglio, l'uomo non è *dotato* di ragione per sua natura. Questo modo di pensare si intravede in Senofane, maestro di Eraclito, quando dice che

*Not from beginning have the gods revealed all things to mortals, but in time by seeking they come upon what is better*³⁴⁵.

Questo significa che nulla è stato *dato* all'uomo, ma fu egli stesso che, di volta in volta nei tempi, trovò il meglio. Sta, dunque, all'uomo e non ad un dono della Natura. Quanto detto è esplicito nel frammento centosedici di *Eraclito*, quando dice:

*All men have a share in self-knowledge and sound thinking*³⁴⁶.

³⁴⁵ “Non sin dal principio gli dèi rivelarono tutte le cose ai mortali, ma, col tempo, cercando ritrovano il meglio” [Traduzione libera]. GRAHAM D.W., *ult. op. cit.*, p. 126.

³⁴⁶ “Ad ogni uomo è concesso conoscere se stesso ed essere saggio” [Traduzione libera]. Ivi, p. 147.

Ciò significa che tutti gli uomini condividono il potere della conoscenza di sé, della costruzione di sé. La Natura non consegna L'Etica legata all'estetica dell'esistenza. Per questo è centrale nel lavoro di questi autori il collegamento con l'autoconoscenza: alla possibilità di un *pensare, conoscere ed essere*. Non si è, per Natura, saggi. Molto meno *umani* nel suo aggettivo più *bello* - buono. L'esercizio del potere di azione in direzione dello stesso essere vivente è un elemento indispensabile per poter essere pensato qualsiasi tipo di concetto che vincoli l'uomo a un modo di vita particolare – come lo è il caso della *giustizia a-venire*.

La necessità di evoluzione e conoscenza è visibile, perché davanti al divino – *pròs daímonos* – per Eraclito l'uomo è soltanto un bambino, come lo è il bambino rispetto all'uomo³⁴⁷. Infatti *Eraclito* sottolinea ancora, argomentando che anche l'uomo con più conoscenza, davanti a Dio – *pròs theón* – è come uno dei tuoi antenati³⁴⁸. Tra i termini usati da Eraclito di *daímonos* e *theón*, è possibile osservare che davanti al suo *êthos* l'essere umano non ha un proprio modo di essere immanente alle proprie facoltà creatrici. Spetta all'uomo la costruzione - autodeterminazione – di una condizione che possa portarlo alla saggezza e al destino della sua connessione con la Natura.

Pertanto, *gnômas* è, allora, la capacità dell'uomo di essere, almeno in parte divino, *kósmos*³⁴⁹ e quindi di potersi evolvere nella sua condizione di essere. Ebbene, *gnômas* è essenzialmente la possibilità che l'uomo ha di raggiungere ciò che in lui di meglio esiste.

Tuttavia, alla *gnômas* è legato il *daímôn*, altro attributo appartenente all'etica dell' *êthos*. Come mostrato brevemente, il *daímôn* si occupa del potere di ottenere la possibilità di migliore condizionamenti dell'*essere vivente* dinanzi il divino lo crea, che gli dà la possibilità di *essere* semplicemente.

Ecco dunque che si rileva qualcosa di curioso, perché l'espressione latina che designa il *daímôn* è *animus*, che si riferisce a qualcosa di attivo, non passivo; e questo è stato studiato anche in Spinoza, il quale si avvicina molto alla nozione di

³⁴⁷ Ivi, p. 178.

³⁴⁸ Ivi, p. 179.

³⁴⁹ In questa parola, *kósmos*, vi è un forte connessione alla scuola pitagorica, come sarà spiegato più avanti.

una potenza di agire come possibilità del terzo tipo di conoscenza e, a sua volta, l'etica come libertà per l'autodeterminazione.

Secondo questo ordine di ragionamento, questa potenza che è il *daímôn* è legata al modo di vita e di azione umana. Un *êthos*, come anzidetto nel frammento centodiciannove, è il *daímôn* dell'essere. Ed è solo il *daímôn* perché esso manifesta questa saggezza presente nell'anima dell'essere. La possibilità di scelta dell'essere è una sorta di *daímôn*. Infatti, come Eraclito avverte, esse sono collegate. Sono, cioè, complementari. Uno è l'altro. Essere se stessi significa avere a disposizione un *daímôn* e *êthos*. L'essere è quello che è, e ha queste possibilità che lo abitano e che in egli vi si manifestano. Ciò significa che quando Eraclito riferisce che *êthos* dell'uomo non ha conoscenze, è qualcosa che va oltre le determinazioni fisiche o le limitazioni dell'uomo.

È semplicemente qualcosa di naturale: potenza (nell') interiore dell'essere che cammina verso ciò che è la propria autodeterminazione; la sua conoscenza. Senza danneggiare la Natura che gli dà la possibilità di un *êthos* e di un *daímon*, come i genitori generano i loro figli – si ricordi del frammento relativo all'uomo davanti a Dio come un bambino. L'uomo visto come un bambino di fronte al mondo che lo vincola, consapevole della necessità di autodeterminazione

Non esiste una piena realizzazione di tutta la potenza che esiste nell'essere. E qui basta ricordare lo studio della natura della conoscenza e dell'essere come processo incessante; divenire è qualcosa di immanente in entrambi i casi. Così, *êthos* e *daímôn* sono processi di esercizio continuo e nulla può tirar fuori da loro questa natura, poiché in quanto *essere vivente*, la condizione stessa di autoconoscenza è una ricerca.

Quanto appena affermato non poteva essere più chiaro che nel frammento quarantacinque di Eraclito, riguardo l'anima, la vita e la morte, quando dice:

If you went in search of it, you would not find the limits of the soul, though you traveled every road – so deep is its measure.

Pertanto, il percorso di ciò che costituisce l'uomo non può essere riscontrato all'interno della sua ricerca, non si trova se non durante il cammino; questo perché la

natura dell'uomo è così profonda che non si riusciranno a trovare i suoi limiti – chiara allusione all'idea di *kósmos*, ciò che ha ed esprime tutto. In questo modo, per aiutare a capire meglio questa via a doppio senso che si instaura tra i concetti di *êthos* e *daímôn*, è necessario addentrarsi nella *psychê*, luogo in cui la Natura – Dio – abita. E questo si intravede in modo più chiaro e preciso in Democrito. Pertanto, attraverso Democrito e i suoi frammenti, in particolare nel frammento 171, Democrito afferma che:

(...) *psychê oikêtêrion daímonos*³⁵⁰.

In una traduzione più semplificata, si dice che *psychê* (anima) è la *oikêtêrion* (abitazione) del *daímon* – lo spirito guardiano. Il divino dimora nell'anima. Per gli studi intrapresi qui sull'etica, Democrito propone una chiara argomentazione a riguardo. Se il *daímon* abita nell'anima, è lui che la costituisce.

Questo rapporto con la Natura, dell'uomo con la natura, si pone come interno e non *solamente* al di fuori. E questo avviene in ragione del fatto che è all'interno della *psychê* che si trova una possibilità del divino. La ricerca per mezzo del *divino* è ricerca interiore, in linea con quanto l'essere si manifesta - *êthos*. Quando si posiziona *solamente* al di fuori - come nel rapporto anzidetto con la natura, è perché l'apprendimento ristrutturava l'uomo ed è questa che modifica, trasforma la sua natura³⁵¹. Per cui, non vi è una separazione classica ovvero una dicotomia che persevera quando si tratta di autodeterminazione.

Quando Democrito ammette che sia la felicità che l'infelicità appartengono all'anima³⁵². Stando così le ragioni, la realizzazione della grandezza della *felicità* non si ottiene con meri possedimenti o attraverso i corpi, bensì per la rettitudine - modo di condurre la vita - e la saggezza nel suo esercizio pratico, di tutti i giorni, nell'esercizio della vita continua; carattere giudizioso davanti le *sfide* della vita³⁵³. L'applicazione di un modo di vivere saggio nei dettagli esistenziali. Ecco che dunque ci si avvicina all'etica dell'antichità ed è possibile notare, senza troppa fatica, il legame che essa intrattiene con la libertà.

³⁵⁰ “(...) *soul is the dwelling of the guardian spirit*”. GRAHAM D.W., ult. op. cit., p. 637.

³⁵¹ Ivi, p. 637.

³⁵² Nello stesso passo Democrito afferma anche che l'essere del bene è colui che ha la *casa* in ordine, avvicinando il significato di *êthos* come quello in cui l'anima abita.

³⁵³ Ibidem.

Senza dubbio appare necessario, se non indispensabile, spiegare ciò che è stato in precedenza menzionato in questo argomento riguardo al *kósmos* dell'universo in cui si vive. Nella visione pitagorica – e di altri filosofi che di lui calcarono il solco nelle rispettive opere – il *kósmos* mischia *essere, sapere e agire*. Il cosmo contiene tutto, compresa la piena capacità di *gnômas*. Pertanto, a camminare in direzione del *tutto* significa addentrarsi nel sentiero in cui l'*essere*, il *sapere* e l'*agire* possano coincidere – di cui la parola *religare*, nella sua radice latina, presuppone un (ri)legarsi al *kósmos* che tutto detiene; la considerazione deriva dal tempo in cui Pitagora si diresse in Egitto per i suoi studi³⁵⁴.

Detto ciò, a proposito di *kósmos* è importante ritrattare in questo lavoro la visione del pitagorico Filolao. Il pensatore descrive l'universo come creato dall'*armonia* e dalla *necessità*³⁵⁵; così come Spinoza descrive la *necessità* come fattore determinante, Filolao la descrive pure come una delle principali fonti dell'universo. In un senso più poetico, Ralph Waldo Emerson, in epoca diversa - ma un modo del tutto convergente – del pensatore Filolao descrive cosa si vuole intendere con *necessità*:

*This guiding identity runs through all the surprises and contrasts of the piece, and characterizes every law. Man carries the world in his head, the whole astronomy and chemistry suspended in a thought. Because the history of nature is charactered in his brain, therefore is he the prophet and discoverer of her secrets. Every known fact in natural science was divined by the presentiment of somebody, before it was actually verified. A man does not tie his shoe without recognising laws which bind the farthest regions of nature: moon, plant, gas, crystal, are concrete geometry and numbers*³⁵⁶.

Queste piccole convergenze che finiscono per creare affinità quasi illimitate sono fondamentali per garantire una coerenza tra gli studi dei diversi pensatori che qui si sono riportati. In questo modo, questa eticità autodeterminante in cerca di una libertà è condizione per la rilettura proposta della giustizia come *giustizia a-venire*. Formulare una struttura di base che mostri la connessione tra fondamenti etici e

³⁵⁴ Ivi, p. 909.

³⁵⁵ HUFFMAN C.A., *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, A commentary on the Fragmentos and Testimonia With Interpretive Essays, Cambridge University Press, 2006, p. 107.

³⁵⁶ EMERSON R.W., *Essays – Second Series – Nature*, disponibile in <http://rwe.org/vi-nature/>. Accesso: 07/02/2016.

cosmogonici, tra elementi divini ed elementi umani, permette pian piano che la giustizia a-venire prenda vita. Di conseguenza, non si può dimenticare che la conoscenza come in questa sede proposta, in una forma di governo di se-stessi sia davvero qualcosa che permette di auto costituirsi come individui liberi. Si parla di *costituzione della libertà*, perché essa non coincide con una semplice possibilità di essere e fare tutto ciò che si vuole. La libertà è cosa diversa dal puro piacere.

Allora, l'etica dell'estetica dell'esistenza non è mera autonomia negli atteggiamenti che da questa provengono. È responsabilità delle scelte intraprese. L'estetica dell'esistenza, conformemente a quanto è qui proposto, non è *governata* da posizioni di tirannia del sé, ma di responsabilità. Non c'è dubbio che l'estetica dell'esistenza, come in altre parti del pensiero dell'uomo, è corrisponde ad un'arte impegnata in accordi e discussioni di obiettivi convergenti³⁵⁷, in questo caso, di fronte l'uomo per se stesso.

In realtà, non c'è un ordine prestabilito per la natura dell'uomo e della sua cultura. E questo è reso chiaramente in Michel Foucault, Gilles Deleuze e Friedrich Nietzsche quando aspirano al nuovo. Così, la più grande preoccupazione è data dai diversi tipi di potere che incidono sull'anima dell'essere³⁵⁸.

La giustificazione della scelta etica qui presentata è, ancora una volta, direzionata, e ha bisogno di essere ricordata per l'importanza ricoperta, verso la libertà spinoziana – e senza dimenticare la dimensione proposta del conoscere e dell'immanenza dell'*a-venire*; termini essenziali nella concettualizzazione elucidata in questa tesi. Tutto quanto detto, senza però tralasciare che uno dei critici che si occuparono di Foucault trovò un errore nel lavoro di lui in due punti: in una tesi di cui non si possono *giudicare* le scelte dell'altro e, in secondo luogo, la tesi che tutto il presente si impone come modo di un potere preesistente³⁵⁹.

Non è certo fino a che punto si può citare *l'altro* come limite, anche perché, come si è visto, c'è una limitazione dell'essere. Tuttavia, è fuor di dubbio che *l'altro* appaia come un limite progettato per la richiesta umana di non interferire con la *Sostanza* che lo fonda all'interno dell'etica spinoziana. Questo in quanto non avrebbe

³⁵⁷ NUSSBAM M., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994, p. 5.

³⁵⁸ TAYLOR C., *Lectures critiques*, Bruxelles, Éditions Universitaires, 1989, p. 113.

³⁵⁹ Ibidem.

senso danneggiare la stessa cosa che forma il *se stesso*. L'*altro* come limite, dunque. La stessa potenza di agire che è presente nell'essere. La stessa faccia che affronta e combatte i confronti interni ed esterni delle costrizioni e così via; arrivando, quindi, alla Sostanza.

Alla luce di queste osservazioni, è innegabile il contributo dato all'estetica dell'esistenza con Friedrich Nietzsche e Foucault; tuttavia, si badi che qui non dovrebbe essere intesa come una forma di piacere interno.

Il mero piacere non è concepito qui come carattere fondante dell'etica o meccanismo per ottenere qualsiasi tipo di libertà. Come già detto, è esattamente l'opposto. Inoltre, questo argomento indirizza, all'ultimo, l'esatta dimensione di cui i conflitti, invero molti, presentati contro Foucault non possono più essere applicati qui teoricamente con un pieno consenso all'interno della rilettura. E questo dal momento che la dimensione applicata all'estetica dell'esistenza non è vincolata, in *giustizia a-venire*, se non alla libertà spinoziana. Il che corrisponde, a sua volta, al modo di vivere in cui la pratica dell'autoconoscimento è esercizio di responsabilità, di libertà. Senza mettere da parte il legame essenziale con il futuro, l'avvenire, la forza dell'*a-venire* derridiano in una fede senza dogmi – per mezzo di una giustizia che l'accompagni.

Non è un potere metafisico di salvezza nella speranza di un *messia*, il stesso *messia* (?) è l'*a-venire*. Quello che diviene è lo spazio in cui si presenta la capacità di pensare le possibilità che rappresentano alcun dogma o comando che non sia il futuro stesso e, ancora prima, l'esercizio dell'*essere vivente* nella sua dimensione processuale, nella direzione di libertà. È necessario, allora, ammettere l'esistenza di numerosi problemi di applicazione di questa estetica dell'esistenza legata alla libertà dell'*essere vivente* come modo della *giustizia a-venire*. Tuttavia, si deve pensare ciascuno in un modo particolare. Cioè a dire, separatamente.

Senza (s)cadere in un universalismo in grado di dissuadere la proposizione di qualcosa di incessante nell'uomo e per l'uomo. L'essere vivente che smette di conoscere già non è quello che si propone di essere, è chiaro; e questo sapere deve darsi nella direzione di un autoconoscimento che presuppone il sentiero per l'essere libero.

D'altra parte, non è però un obiettivo da raggiungere, nel senso che non vi è alcun punto di partenza o di arrivo. Ci sono solo segnali, forse nel modo in cui Derrida ci presenta la *fede* nella parte finale del suo lavoro. Si crede, non nella palpabilità della forza dell'avvenire, ma nella sua potenza di agire su ciò che è.

Qui si trova la motivazione principale della (ri)concettualizzazione di *giustizia a-venire*.

Possibilità incessante, portatrice di eccitata nei singolari giudizi diretti ad essa. Se non si può arrestare, come si potrebbe afferrare il concetto di giustizia? Non avrebbe senso all'interno di quanto è stato finora proposto.

3.3. L'a-venire e la giustizia

L'etica, come estetica dell'esistenza, senza dubbio, è uno dei componenti centrali dell'impianto concettuale sviluppato nel presente lavoro.

La *giustizia a-venire* nel modo in cui è stata proposta, non può accettare una *stasi*, non può cioè intendersi come forma immobile e statica appunto. In altre parole, smettere di attribuire alla giustizia la sua dimensione di movimento sagittale, significherebbe svilirne il concetto stesso. Il giusto approccio allora, per garantirne almeno la proponibilità, è intendere la giustizia come un concetto aperto, rivolto al futuro.

In questo senso, è più esatto parlare di un *divenire*, uno *a-venire*, che si presenta costantemente nei processi del suo manifestarsi – che è immanente all'essere. La preoccupazione dell'applicazione, senza dubbio, sarà analizzata nelle successive ricerche. Per ora, basti qui mettere in discussione e comprendere i concetti che vengono utilizzati e le dicotomiche ed ambivalenti relazioni tra opposti. Esistono e convivono infatti sia il bene che il male, esito della caduta della antica *dike* nel terreno umano. E dunque, la *giustizia a-venire* è elemento che definisce la potenza di agire, non in modo che rimanga per colui o colei che se ne appropria, in nome delle

proprie capacità di quello che diviene, uno strumento innocuo. Al contrario, gli incontri, come è stato elucidato, sono inerenti alla Natura.

Questa potenza che la *giustizia a-venire* propone è la possibilità di indagare sulla dottrina giuridica - sulla possibilità di mettere in discussione i concetti consolidati nelle metafisiche assolute. Quanto detto in ragione del fatto che ciò che non si può scuotere non è degno di conforto della libertà possibile raggiunta dal continuo esercizio di autodeterminazione. *Giustizia a-venire* è, puramente, un meccanismo nel senso filosofico - che dopo la comprensione per via dell'estetica dell'esistenza può comporsi nel meccanismo di un *oikos*.

Nella *Sostanza* tutto è giusto. Tutto accade, si trasforma, si svolge nel relazionale delle cose, a seconda della *propria* necessità. Non è altrove, ma nell'ambito dell'*essere vivente* che è necessario concettualizzare la giustizia. Per questo non si può tralasciare di elaborare la dimensione esistenziale del giusto così come proposto qui. Baruch Spinoza mette brillantemente questo in connessione con la necessità di una esistenza *sostanziale* – e alla sostanza una esistenza necessaria.

Così, è il modo di percepire che la manifestazione della giustizia che l'uomo cerca è il suo esercizio per una libertà che si verifica solo nell'autodeterminazione lungo i modelli di libertà come responsabilità. Come si è visto, la completezza della *Sostanza* non è qualcosa avvolta dal corpo-mente dell'uomo, sarebbe impossibile. Per meglio dire, in conseguenza di ciò, la *ragione* dell'*essere vivente* non è in grado di comprendere gli attributi divini nelle sue infinite modalità, in quanto non ha la stessa capacità.

Tuttavia, l'*a-venire* è possibilità di trasformare in ricchezza l'*incompletezza* dell'*essere vivente*. Se di fatto non si possiede la ragione per pensare la totalità di una creazione di giustizia; niente di più appropriato che fare ciò che è (in) avvenire come una ricchezza e non una sventura. Senza dubbio, si deve ricordare che questo è il momento ideale per rileggere come essenziale la visione di Jacques Derrida. Ancora una volta, la fede senza dogmi, senza alcuna forma di imposizione, può salvare e /o condannare.

Giustizia, nella sua possibilità di *a-venire* non è mai separata dal diritto, perché la *giustizia a-venire* è la dimensione manifesta – nell'*essere vivente* - e immanifesta per mezzo della fede che si riserva nell'avvenire. Pertanto, la

praticabilità della giustizia dipenderà sia dal diritto che dall'idea di giustizia, permettendo in tal modo di lasciare aperto l'orizzonte dell'*a-venire*.

Mentre infatti la potenza di agire del giusto pone le basi per la possibile esistenza di una giustizia, il diritto ne crea a sua volta il presupposto per la sua praticabilità. La giustizia allora si presenta come un termine multiforme, che contiene in sé sia la dimensione prettamente giuridica, calcolatrice e organizzata, che quella l'apertura del futuro, dell'avvenire, verso un concetto di giustizia volta alla potenza è troppo importante.

In definitiva, la giustizia è *a-venire*, per Derrida, unicamente nel senso di un *evento reale impossibile* appeso al *forse*. Nonostante, o forse proprio perché impossibile ed impresentabile, essa non è ciò che non si dà mai, anzi è precisamente ciò che accade. Dunque “essere *a-venire*” va inteso nel senso dell'avvenire, dell'accadere, appunto. La *giustizia a-venire* è un processo, processo impersonale che porta avanti un processo di apertura, una possibilità che si torni ad animare una giustizia legale. Quest'ultima infatti non sarebbe in grado di rendere vivente la responsabilità, la congiuntura tra essere, verità e libertà.

Così, come nel film *The Wind*, di Victor Sjöström (1928), non vi è alcuna regola da seguire per l'incontro con il modo della *giustizia a-venire*, essa rimane come potenza/influenza, il cui risultato è l'emergenza - o (ri)nascita – di un modo di essere³⁶⁰ nell'*essere vivente* che vive per la giustizia.

Quando la giustizia è incorporata all'*essere*, come viene qui proposto, non c'è altro modo di pensarla se non in divenire. Il flusso permanente è esso stesso l'essere presente manifesto nella forma di giustizia, in quanto si sta svalORIZZANDO per via dell'attuale, del passato e del futuro. Oltrepassa, dunque, il confine del se stesso, un qualcosa applicato all'altro dominio per inferire possibilità all'interno di una propria unicità ovvero, addirittura, identità³⁶¹.

Il divenire, a differenza di altri concetti che cercano di separare il diritto dalla giustizia è l'ontogenesi del concetto di *giustizia a-venire*. Nei processi di giuridicità l'essere è, infatti, intero; tuttavia, essa comporta senza alcuna discussione la sua riserva di *a-venire*. E in questo caso, nasce il patto del concetto riletto che si vincola

³⁶⁰ Ivi, p. 180.

³⁶¹ Ivi, p. 318.

nella dimensione dell'essere e non su un grande campo – come il sociale. Conoscere questa forma di giustizia non è *pensare* su di essa, molto meno stabilire un relazione di soggetto-oggetto. Non significa adeguare per nulla, dunque, o riflettere su qualcosa e ancor meno rappresentare qualsiasi forma di un oggetto conosciuto. Invero, significa pensare, simultaneamente, la genesi della possibilità di *giustizia avvenire*, mentre si realizza la genesi dell'oggetto – essere-etica-divenire³⁶².

Ciò che è stato sopra menzionato non sarebbe possibile senza la singolarità presente nell'*essere*. E la stessa singolarità presente nell'*altro* che, sebbene si abbia la connessione con la sostanza attraverso questa, non potrebbe essere conosciuta. La singolarità è responsabile per la cristallizzazione del Tutto manifestato e del non-manifestato.

La giustizia, come possibilità esperienza dell'alterità assoluta, è impresentabile, – precisa il Nostro – ma è la possibilità dell'evento e la condizione della storia.

Il presente non è solo diviso da ciò che è altro (passato e futuro), è diviso in se stesso, o, meglio, questa alterità da altro, questa distanza da ciò che è assolutamente altro è ciò che lo definisce, che lo delimita in se stesso, ciò che lo divide in sé: è costituito dal suo rapporto con l'altro da sé. Più semplicemente, è chiaro che la separazione di diritto e giustizia è data da un *arresto* apparente. Infatti, è innegabile che tali concetti siano relativamente stabili al punto da imitare l'immobilismo³⁶³. Tuttavia, non c'è spazio per mettere tale separazione nell'*ad aeternum* e non potrebbe essere diversamente.

Piuttosto, è sempre a partire dalla *Sostanza* – o forse sarebbe meglio utilizzare il concetto di *ápeiron* - che le possibilità infinitesimali intrecciate nel misto di causa e necessità producano una differenza nella soglia dell'esistenza coniugata con l'etica - estetica esistenziale.

In questo caso, uno dei primi passi verso un'apertura alla comprensione delle motivazioni di analisi a fronte di un se stesso è paradossale. Il rischio può essere affrontato solamente quando è noto e, anche e soprattutto, assunto.

³⁶² Ivi, p. 318.

³⁶³ Ivi, p. 78.

In base a quanto esposto, inoltre, nel momento in cui lo affronta acquista consistenza maggiore quando quello che è strumento che combatte il *rischio* dell'arbitrarietà, pur restando sempre presente, è inerente all'interpretazione. Non c'è modo di essere diverso. Tuttavia, in entrambi risiede l'*a-venire* nel modo in cui qui si è concettualizzato.

Per cui, da questo vortice di vita si ha che non può essere afferrato da una situazione elencata in collegamenti meramente comportamentali che non arrivano ad essere utopici, perché, una volta lanciate, esse diventano obsolete per gli stessi materiali che le provocano – e così via successivamente.

In questo modo, pensare qualcosa che non sia presente congiuntamente al problema potrebbe essere un po' pericoloso, non solo in un pensiero pratico, ma anche considerando la demagogia che regna nel mondo accademico delle materie che vengono consolidate. Ciò significa che la differenza trova poco spazio all'interno di un campo che offre teorie chiuse e generalmente separate da quello che dà loro origine, come nel caso del diritto e della giustizia.

Se un prossimo passo verrà fatto, non è sicuramente nella chiusura di nessun tipo di ordinamento. Piuttosto, è nell'apertura della possibilità, tuttavia non come arbitrarietà - ma nella responsabilità in cui consiste la libertà, nel modo in cui viene descritta da Baruch Spinoza. Infatti, se un operatore ha bisogno di essere libero è, è allo stesso tempo, *necessità* di responsabilità³⁶⁴. Ciò che minaccia la libertà - responsabilità - è la forzatura interiore formato dai desideri che l'uomo realizza a sua immagine e somiglianza. Identificare tali questioni è sempre risultato di disagio, giacché comporta l'ovvia esigenza di decostruzione.

In fondo, ciò avviene perché gli eventi che segnano la storia presentando differenze e peculiarità - tutti quanti - comportano esercizi epistemologici complessi che si innescano, in primo luogo, per l'idea di libertà, associata alla conoscenza delle interazioni che li hanno modellato. Forse i diritti umani sono per gli intellettuali odiosi, come diceva Gilles Deleuze, dal momento che non sono fatte dalle persone

³⁶⁴ *Rebus sic stantibus*, la concettualizzazione è possibilità di chi si distingue nel riflettere il compito come il proprio *se-stesso* all'interno di spiegazioni che non si mostrano per nulla semplificate. Franz Kafka: “*Du bist die Aufgabe. Kein Schüler weit und breit*” “Il compito e/o l'esercizio sei tu. Non ci sono discepoli accanto”. (Spiegel Online Kultur. *Franz Kafka: Aphorismen - Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*. Disponibile in: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/franz-kafka-aphorismen-166/1>.

che, di fatto, sono coinvolte nel merito delle discussioni³⁶⁵ – per questo motivo già ci sarebbe la necessità di lavorare in un esercizio epistemologico come accennato in precedenza.

Senza dubbio ce n'è uno qui, anche se non di forma sostanziale, che impatta nella concettualizzazione di *giustizia a-venire* per la creazione del diritto. C'è molta meno preoccupazione di quanto se ne dovrebbe avere. E infatti non è nella creazione di un concetto che riposa il giusto – e, per quanto strano possa sembrare, non si trova neppure dove il diritto abita.

Così, nello stesso modo in cui la fede di Jacques Derrida propugna un cammino senza dogmi, c'è bisogno di tornare a credere nel mondo – credere in un possibile. L'essere vivente fu espropriato dell'universo in cui vive. E questo credere – o questa fede – è il contrario di una passività.

Il contrario altro non è, allora, che attività. Scardinare gli eventi, grandi o piccoli, che possano aversi. Forse, nel vocabolario deleuziano, l'idea sarebbe quella di generare spaziotempi³⁶⁶. I tentativi che non si limitano a realizzazione, ma l'interiorizzazione delle possibilità che nascono dal riconoscimento della necessità di libertà. Senza dimenticare, tuttavia, della proporzione che “prende atto” dell'importanza dell'aspetto estetico libertario, che è molto più di una potenza di agire, di un sapere astratto.

Pertanto, la realizzazione di un concetto che implica un'estetica esistenziale basata sull'etica della libertà è, senza dubbio, difficile. Cioè, di convivenza col diritto. E in questa realizzazione della libertà c'è un'azione che non importa la grandezza dell'essere che commette ingiustizia³⁶⁷, che qui è dell'uomo nella sua estetica di esistenza verso la libertà, dal momento che riguarda la giustizia *umana*, degli uomini per gli uomini.

Quindi, in tutta onestà, nella *giustizia a-venire* sono le scelte che determinano l'essere e la libertà della molteplicità - Una (come visto in Gilbert Simondon) – che invade il *se-stesso*. Dire che qualcosa *dovrebbe essere* altrimenti è, prima di tutto,

³⁶⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=vfRClbNdIFs&list=PLA9557BEC03F52D64>. Accesso in: 21 ottobre 2015. Sociofilosofia, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*.

³⁶⁶ DELEUZE G., *Conversações*, Rio de Janeiro: Editora 34, p.218.

³⁶⁷ "O Sol não ultrapassará os seus limites; se isto acontecer, as Eríneas, auxiliares da Justiça, saberão descobri-lo". Così, BORNHEIM G. A., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, São Paulo: Editora Cultrix, p. 41.

manifestazione di arroganza ed ignoranza. Per questo la critica diventa facile; dire come *dovrebbe essere* è semplice agli occhi dell'essere.

In considerazione di quanto detto, non è possibile allora determinare un grado di realtà senza prendere come punto di partenza la misura di libertà che viene esercitata in una interpretazione. La regola del categorico non è la totalità, bensì incontri conoscibili dal porzione di realtà che condividiamo con quello che *non è*: con quello che *può essere* e, di fatto, a volte con quello che *è*.

Per meglio dire, la percezione può dipendere da un rumore, da un suono, un grido, dalla limitatezza dell'inno o dall'immensità seducente della voce in una poesia. Ma prima essa parte dal silenzio; se non prima, durante il silenzio. Il silenzio è parte di agire sulla questione del giusto, perché il silenzio spetta all'anima. Al riguardo, è valida per la *giustizia a-venire* l'incompletezza che permette all'*essere vivente* di essere *altri*. Arricchito dall'*a-venire*, è l'*essere vivente* che non accetta le parole che lo definiscono, né progredisce nella petulanza di dare qualsivoglia giudizio se non necessario – che prefigura come abbia minore importanza la cosa che guarda rispetto a ciò verso cui lo sguardo si dirige.

Vi è una chiara direzione per la vita che può essere visto nei concetti dell'*essere vivente*, diritto vivente, tra gli altri. Tuttavia questo non è casuale. Tutto ciò è la vecchia preoccupazione foucaultiana dell'obiettivo delle disquisizioni politiche che sia la vita e non il diritto, ancorché le disquisizioni siano formulate attraverso certificazioni giuridiche³⁶⁸. Non sorprende, allora, la dimensione della vita. Il piccolo passo che si cerca di dare “*Sulla giustizia a-venire*” è proprio in direzione a questa *vita* che è/fu ragione di dispute politiche - sanguinose e non, che ottennero vittorie e sconfitte, ma che, nella dimensione qui proposta, non è il fattore elementare.

Svolta questa constatazione, ciò può essere ribadito ritornando su Eraclito, dove vi è un notevole constatazione circa l'importanza dell'*essere vivente* relazionato alla giustizia. Va notato che prima che Eraclito venne visto come un misto tra folle e geniale da parte della società in cui viveva – si ebbero dichiarazioni di storici che il filosofo si fece misantropo e passò a vivere delle erbe che raccoglieva nelle

³⁶⁸ FOUCALUT M., *Histoire de la sexualité* I, cit., p. 191.

foreste³⁶⁹. Quando Diogene Laerzio scoprì che Eraclito si rifiutò di scrivere le leggi per la città perché non ci sarebbe riuscito, perché era mal governata in qualsiasi modo³⁷⁰, in qualche modo la scienza per cui per la giustizia deve necessariamente esistere un problema con il vivente è latente – sia in questo che in altri scritti. E non solo sulla giustizia e *l'essere vivente*, ma anche nell'ignoranza dell'uomo e nella necessità di conoscere le sue motivazioni, davanti *a quello che trovano* e nelle *cose che sperimentano*. Anche se gli stessi uomini pensano di essere in grado di rendere in modo passivo la comprensione, non lo sono³⁷¹.

In realtà, non lo sono per la percezione eraclitea della condivisione dell'uomo nella conoscenza di sé³⁷². Si tratta di una caratterizzazione importante della comune appartenenza degli uomini alla potenza che è designata verso l'azione – così, la possibilità di concettualizzazione riletta non è un tipo di giurista, ma di tutti coloro che sono umani e sono in relazione con il diritto e con ciò che è fatto a partire da esso.

Eraclito, così come Spinoza, già riconosceva che le cose accadono per necessità³⁷³ –oltre a mettere la giustizia come un fatto che include l'esercizio delle cose come la necessità. Le *cose* emergono da *Una* e i conflitti ritornano a questo *Uno*, è anche qualcosa che si avvicina al concetto di *Sostanza*.

E quanto detto si trova soprattutto nel passaggio in cui cita Dio come al di sopra del giusto e dell'ingiusto, e l'uomo suo principale “dissociante”. In altre parole: per Dio tutto è giusto, è l'uomo che separa il giusto e l'ingiusto secondo le sue capacità di vedere e interpretare l'accadere e le forme con cui egli – l'uomo – si relaziona nella sua esistenza³⁷⁴. Per cui ‘uomo esprime la propria potenza attraverso l'autodeterminazione, ovvero quella capacità di determinare se stessi attraverso i propri meccanismi di conoscenza, e attraverso la libertà.

³⁶⁹ GRAHAM D.W., *The Texts of Early Greek Philosophy*, cit., p. 139.

³⁷⁰ Ibidem.

³⁷¹ Ivi, p. 143.

³⁷² “All men have a share in Self-Knowledge (...)”. Ivi, p. 147.

³⁷³ Ivi, p. 157.

³⁷⁴ Ivi, p. 177.

3.4 Le possibilità della giustizia

“And so I think that the last lesson of life, the choral song which rises from all elements and all angels, is, a voluntary obedience, a necessitated freedom. Man is made of the same atoms as the world is, he shares the same impressions, predispositions, and destiny. When his mind is illuminated, when his heart is kind, he throws himself joyfully into the sublime order, and does, with knowledge, what the stones do by structure³⁷⁵”.

Ci si domanda se sia possibile in qualche modo modificare lo stato dei fatti attuali. Se cioè quella crescita individuale, quella comprensione di *se-stessi*³⁷⁶, sia in qualche modo indirizzabile attraverso approcci pedagogici. La difficoltà però risiede nel fatto che l’etica, cosiddetta esistenziale, porti sempre in se stesso un *segreto* che ne impedisce una chiara interpretazione dall’esterno³⁷⁷. L’etica infatti condivide in parte lo stesso destino della giustizia, dipendendo dall’autodeterminazione e non essendo perciò indirizzabile né condizionabile dall’esterno, ma in parte si avvicina al diritto, potendo basarsi cioè su alcune virtù politiche, di pacifica convivenza.

Il problema risiede nel fatto che tutti i movimenti di ravvicinamento di giustizia e diritto, hanno bisogno di traduzioni³⁷⁸. Questo in quanto, allo stesso modo di ciò che proclama Michel Serres dopo aver letto il *Rerum Natura*, tutto quello che è presente in natura è dotato di instabilità, *stances*, *constances*, *instances* e ciò che l’uomo può di questo definire è, in ultima istanza, oggettivamente contraddittorio³⁷⁹.

Si vuole spiegare, in buona sostanza, che non dagli strumenti che il sapere storico fornisce alla conoscenza della natura che inganna. La *Giustizia a-venire* non è infatti la morale degli storici, ma il sentiero di discernimento dell’*essere vivente* che

³⁷⁵ EMERSON R. W., *Volume VI – Conduct of Life: VI, Worship*, disponibile in: <http://rwe.org/vi-worship>. Accesso in: 06/02/2016.

³⁷⁶ GRAHAM D.W., *ult. op. cit.*, p. 188.

³⁷⁷ E ciò significa andare per il mondo – *mundum circuire* – come annunciava Seneca, quando rispondeva alle domande riguardo il *se stesso*, per le proprie *cause secretaque* – cause segrete – che esistono. Affermare, infatti, quadri di destinazioni ancora non tracciati, non è soltanto un modo di vita, ma la vita ben spesa. Cfr. FOUCAULT M., *ult. op. cit.*, p. 235

³⁷⁸ DELEUZE G.- GUATTARI F., *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit, 1980, p. 82.

³⁷⁹ SERRES M., *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris: Minuit, 1977, p. 78.

indaga e ricerca il *quid faciendum*, come spiegava Seneca³⁸⁰. Cioè a dire, cosa si dovrebbe fare con quello che si ha. Ed è, come accennato nelle prime pagine di questo lavoro, la certezza della presenza di incertezze, la formazione di un'arte di vivere.

Si può infatti ripartire dalla descrizione della *giustizia a-venire* che, in quanto viva e in divenire, permette alla giustizia e al diritto di poter essere inclusi come gesti vivi, accadimenti appartenenti all'*essere vivente* che li organizza attraverso le proprie capacità di autodeterminazione.

(Ri)leggere la *giustizia a-venire* è un lavoro che non cessa. Perché ogni persona trae da essa ciò che le conviene. Non è possibile determinare a priori le necessità, per cui l'apertura al possibile è la chiave per rendere a sua volta possibile ciò che *verrà-a-essere*.

*I unsettle all things. No facts are to me sacred; none are profane; I simply experiment, an endless seeker, with no Past at my back*³⁸¹.

In conseguenza di quanto detto, allora, ci si chiede: perché esistono dinamiche in grado di influire sul mondo abitato dall'essere? Il modo di agire dell'uomo, il suo *êthos*, ne è una delle principali forme.

In Plutarco e Dionisio di Alicarnasso è possibile incontrare parole interessanti che esprimono il modo di agire, come ad esempio: *ethopoiêîn*, *ethopoiía* e *ethopoiós*. Il concetto di *ethopoiêîn* si avvicina ad una nozione di produzione dell'*êthos*, fare l'*êthos*, modificare l'*êthos* e, quindi, il modo di essere un *essere vivente*³⁸². *Ethopoiós*, a sua volta, è quello che ha la qualità di modificare e/o trasformare un modo di essere di un *essere vivente*. *Ethopoiía* è la formazione di un *êthos*³⁸³. Infatti, tali concezioni si avvicinano e di molto, i concetti hanno aspetti propri rivolti all'*êthos* e non per l'*êthos* – differenza che sarà spiegata con Democrito.

³⁸⁰ FOUCAULT M., op.cit. p. 236

³⁸¹ EMERSON R.W., *Essays*, X, *Circles*, disponibile in <http://rwe.org/x-circles/>, Accesso: 11/02/2016.

³⁸² FOUCAULT M., *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France*. 3ª. ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010, p. 212.

³⁸³ *Ibidem*.

Prima di iniziare con tale differenziazione fornita da Democrito, quello che di cui preme sottolineare è che quando il *sapere*, accresce la capacità di elaborazione di un modo di vita, di un *êthos*.

Scorrendo in questo ordine di ragionamento, il sapere è, dunque, nella sua essenza "*ethopoiético*", vale a dire che è utile nella modifica di un *êthos*, nell'attuazione dell'essere nel mondo. Quanto più vicino all'essenza della saggezza, tanto più utile e trasformatore è un *êthos*. E non c'è dubbio che il sapere che difetta dell'esercizio di qualcosa, come la stessa *dikaiosýne*, può essere aiutato ed integrato dall'arte di vivere, dalla *tékhne toû bíou*.

Detto questo, per dare continuità al presente lavoro, è utile rilevare che tra le dimensioni della storia dell'etica, *Democrito* è stato un pioniere nello studio di ciò che stavano emergendo (*êthos/éthos*). Così egli, durante la sua vita³⁸⁴, passò dalla cosmologia allo studio delle questioni etiche dell'essere. Ciò influì sulla sua teorizzazione e lo portò, secondo un approccio innovativo, a valutare l'uomo come un microcosmo, parte minore di una più grande cosmologia³⁸⁵. E infatti, uno dei principali aspetti dell'etica di Democrito è questo tipo di *micrograndiosità* che l'essere contiene se confrontato con l'universo.

Quando *Claudio Galeno* scrive sugli studi della natura, conferma che in precedenti scritti del suo tempo (intorno al II secolo d.C.) le creature viventi erano già contemplate come figurazioni microcosmiche³⁸⁶. In poche parole, contenevano un potere enorme, rispetto alla dimensione cosmologica, riflettendo maggiormente non sulla estensione, ma sulla cosmogonia. Scorrendo nel ragionamento, vuole dirsi che la stessa medicina, per Democrito, venne utilizzata come (strumento di) comparazione; vale a dire, egli sosteneva che la scienza medica fosse la capacità di curare le malattie del corpo umano, mentre solo la saggezza fosse dotata della capacità di sanare i problemi nell'anima³⁸⁷.

Per collegare Democrito alla nostra elaborazione della giustizia, è chiaro che le questioni dell'*essere vivente* comprendono anche il diritto, perché in base alla

³⁸⁴ GRAHAM D.W., *ult. op. cit.*, p. 630.

³⁸⁵ Come si può vedersi trasparire nelle altre teorie orientali come il Buddismo *Mahayana* (*Grande veicolo* o *Cammino dei più*). Fondamentalmente, si crede che tutti possano diventare un Buddha, al contrario di altre credenze come il buddismo Theravada o il buddismo Tibetano.

³⁸⁶ GRAHAM D.W. *ult. op. cit.*, p. 633.

³⁸⁷ Ivi, p. 632.

teoria che qui si prende in esame, se l'uomo nel microcosmo crea, è in grado di creare svariate possibilità di organizzazione del sé, compreso il diritto e la scienza giuridica in generale. Affermare la capacità di aprirsi alla creazione, non vuol dire necessariamente non vuol dire necessariamente creare qualcosa di *giusto*; vuol dire piuttosto che *esiste la possibilità* .

Stando così le cose, dire che esiste certezza sarebbe come negare che tutto scorre. Perché, ovviamente, dire che qualcosa è giusto è solo mezzo di percezione e stratificazione automatica dell'ordine consolidato - lo stesso ordine che si domanda sul dire che la *giustizia* si trova qui in un *a-venire*.

Al riguardo, le premesse di Democrito a favore dell'etica sono organizzate attraverso l'opinione che la connessione con il divino – *kósmos* – è data dalle *scelte* che l'uomo realizza nella sua anima, a favore della sua anima; questo vuol dire che i suoi piaceri umani sono molto umani e le *scelte* che si basano solo su questi fondamenti diventano contaminate di percezioni considerate troppo umane³⁸⁸.

Tuttavia, è nell'uso di termini come *essere, armonia, equilibrio, tranquillità, felicità*, che Democrito comincia a distinguere i piaceri ritenuti dannosi per la sana fondazione dell'uomo e quelli che, di fatto, contribuiscono alla sua costruzione.

L'idea principale è che si debba meditare anche su ciò che, a prima vista, possa apparire piacevole³⁸⁹. Così, egli pende ad esempio l'uomo che *lavora* sul giusto ed il corretto, e spogliato dai *problemi* comprende la tranquillità. E colui che invece in un modo o nell'altro ferisce la giustizia, in quanto misura del rispetto all'altro, sente la paura e rimprovera i propri atti fondati sul timore e sull'instabilità³⁹⁰. Sempre secondo Democrito infatti, l'azione degli estremi, ovvero il passaggio perpetuato dall'assenza o dall'eccesso³⁹¹ di una pratica non porta mai le anime all'*appagamento*³⁹².

Per quanto riguarda i vizi e le virtù nella tematica etica *microcosmica* di Democrito, egli afferma che non basta stare lontano da atteggiamenti che non

³⁸⁸ Ivi, p. 637.

³⁸⁹ Ivi, p. 636.

³⁹⁰ Ivi, p. 639.

³⁹¹ E si può notare grande preoccupazione da parte dell'autore quanto ai *peccati* di orgoglio e di *invidia* - così ben rappresentati nella storia in forma di mito, come Lucifero, per esempio. I peccati sono rappresentazioni mitologiche radicate, rappresentazioni fortemente incorporate nelle dimensioni superficiali dell'essere umano.

³⁹² Ibidem.

corrispondono al corretto, ma anche i desideri sul non corretto necessitano essere meditati perché possa essere possibile l'esistenza della preoccupazione per l'anima. Si deve, invece, rispettare per il semplice fatto di *dovere di* e non per paura di una punizione – e invero qui ci si addentra nella necessità dell'educazione come potenza costruttiva dei modi di vita³⁹³.

L'etica non rappresenta una condizione universale, non dice ciò che è giusto per tutti. Piuttosto, l'etica/estetica esistenziale è espressa come potenza che va realizzata all'interno dei microcosmi. Il suo *êthos* è permeato di comparazioni che lasciano l'educazione in primo piano; perché l'istruzione non è soltanto un'alleata dell'etica e della giustizia, ma fa parte del loro fondamento.

Possiamo perciò asserire che esiste un legame tra la *giustizia a-venire* e la dimensione educativa, che va oltre l'insegnamento di una teoria, spingendo invece verso la consapevolezza e la sensibilizzazione dell'estetica esistenziale.

Spinoza non mette la posizione di bene e il male di fronte alla natura, così fa Democrito quando annuncia che l'uomo si rende buono grazie alla pratica³⁹⁴. Il bene e il male appartengono all'uomo, sono categorie che debbono essere riprese. Non importa alla natura se un uomo si giudica buono o cattivo. Pertanto, (ri)disegnare è sempre possibilità, tutto ciò che si aggiunge alla formazione, aggiunge contemporaneamente all'*essere vivente*. In altre parole, l'educazione non è questione isolata nella metafisicità, essa è immanente. Appartiene, cioè, a tutti coloro che la condividono – sia pure per la pratica o per il tramite della saggezza.

E quanto detto deriva dalla parte della natura che risiede nell'*essere vivente*. Si ricorda nuovamente come Baruch Spinoza si appelli, a tal riguardo, alla unicità condivisa della sostanza. Sullo stesso versante ritroviamo le parole di Demócito:

*Men pray to the gods for health, ignorant of the fact that they have that power in themselves; acting contrary to this by their excesses they themselves betray health to their own desires*³⁹⁵.

Pertanto, verificare la potenza di agire che risiede nell'*essere vivente* è uno dei fattori per la proposizione e la comprensione della *giustizia a-venire* nelle scienze

³⁹³ Ivi, p. 641.

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ Ivi, p. 653.

giuridiche. Questa rilettura si presenta come possibilità di un pensare al diritto e alla giustizia senza la semplicistica contrapposizione tra giusto e non giusto, tra diritto e giustizia³⁹⁶.

L'educazione diventa uno strumento quando vi è il riconoscimento di un approccio dell'etica ed estetica, in quanto l'estetica rende un contributo, indica le possibilità nella vita dell'*essere vivente*, apre per questo essere una manifestazione peculiare della sua stessa esistenza³⁹⁷.

Questa manifestazione è intesa anzitutto come rispetto per l'*altro*. Nella figura dell'*altro* come *parte* della sostanza che abbraccia l'*essere* e che comprende l'infinito, sua infinitezza. Nella misura in cui si autodetermina, poi, l'*essere vivente* – relazionale per eccellenza – comincia a capire i problemi che si manifestano nell'aggressione verso l'*altro*.

Perché la giustizia ed il diritto non si vivono, ma si *con*-vivono. Senza una coesistenza e la comunità, la manifestazione del giusto sarebbe qualcosa di inutile. L'opzione della inesistenza di alterità non è concepibile in nessuna forma di giustizia - e non può dirsi certamente diverso nella *giustizia a-venire*.

Esiste, nonostante l'estetica sia una esperienza unica, una tensione tra l'etica e l'estetica, non c'è un divario tra di loro, e proprio qui, nel contatto tra le due l'alterità è il complemento del piccolo spazio intermedio. È in questo spazio che si svolge il riconoscimento dell'altro come altro *io*. Nemmeno l'unicità può essere compresa senza l'altro. In altri termini, per dire che non esiste alcun essere relazionale. Essere è stare in relazione.

Nell'etica e nella estetica che sono contenuti nella concezione di *giustizia a-venire*, l'autodeterminazione e il lavoro dell'*io* sono gli elementi riflettenti necessari per far sì che esista la mediazione tra l'*essere vivente* come produttore e prodotto³⁹⁸. Il diritto e la giustizia non possono non essere in qualche modo non influenzati da questa particolare forma di pedagogia.

³⁹⁶ Ecco un lavoro che può essere pensato partendo dalla rilettura del concetto. Esempio è la questione della giurisprudenza. La contemplazione storica delle decisioni giudiziarie che permeano l'apparato della giustizia realizza possibili interpretazioni scomunicate, in un certo senso, dall'*io* incentrato su una credenza, per esempio. Il Brasile vive oggi una delle sue peggiori crisi - non soltanto finanziaria, ma di divergenze sostenute da dogmi. Ciò significa che l'istruzione rimane ingessata all'interno delle lotte politiche.

³⁹⁷ SEEL M., *Ästhetik des Erscheinens*, München: Carl Hanser, 2000, p. 41.

³⁹⁸ ZIRFAS J., *Die Lehre der Ethik: Zur moralischen Begründung Pädagogischen Denken und Handelns*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1999, p. 37.

3.5 Per un diritto e una giustizia vivente

(...) *Colui che non abitò mai nei suoi abissi né camminò in promiscuità dei suoi fantasmi, non è stato segnato, non sarà segnato. Non sarà mai esposto a debolezze, allo sconforto, all'amore, alla poesia*³⁹⁹.

Per Seneca, il vivente è parte della ragione divina, ovvero si trova nel *consortium Dei*⁴⁰⁰. In un modo più semplice, Seneca afferma che partecipare alla ragione divina, trovarsi nel *consortium Dei*, significa cogliere i misteri della natura e rendersi così conto di quanto piccolo sia l'uomo. Andrebbe perciò eliminando lo sguardo miope che era negli scritti di Marco Aurelio viene identificato come *elénkhein*. Nell'*élenkhos* infatti, le rappresentazioni si pongono come mobili, in continuo cambiamento, e per poterle governare è utile porsi in un atteggiamento vigile. Esso permette infatti quel distacco necessario per essere saggi e sperimentare in tal modo la saggezza⁴⁰¹.

Pertanto, l'esercizio della *giustizia a-venire*, oltre a dover essere continuo, è spesso soggetto ad inciampi e fraintendimenti⁴⁰². Pensare ad esempio di aver raggiunto la comprensione assoluta del giusto, di avere in sé la giustizia, corrisponde alla maggiore possibilità di corrompere la stessa idea di giustizia, vuol poter dire ricadere nelle false ideologie, credere a quelle certezze che invece non sono mai tali. L'evento della giustizia è un evento provabile che vive nell'incertezza, del non programmato, nel tuo tempo atemporale, non presente non passato ma rivolto sempre al futuro.

Così, l'*a-venire* investe, in una particolare congiunzione giustizia e diritto, catapultando i concetti già enucleati ed i significati già assegnati in una sorta di

³⁹⁹ BARROS M., *apud* CASTELO BRANCO L., *Ave palavras! Ave marias! Ave poesias!*, in PAULINO G., (Org.), *O jogo do livro infantil*, Belo Horizonte: Dimensão, 1997, p. 76.

⁴⁰⁰ FOUCAULT M., *A Hermenêutica do Sujeito*, cit., p. 247.

⁴⁰¹ Ivi, p. 258.

⁴⁰² Cfr. GOETHE J.W., *Faust*, cit., p. 35. Come nel monologo della reinterpretazione del personaggio del Faust, di Johann Wolfgang von Goethe, quando si lamenta che, pur avendo studiato duro e con la maggior volontà – questioni giurisprudenziali e di medicina – è pur sempre rimasto un povero pazzo, saggio come prima

sospensione. Le stesse parole infatti, nascondendo a loro volta il mistero di una origine ambivalente, non sono più pienamente sufficienti per esprimere la relazione che, paradossalmente, continua ad alimentarsi proprio tra diritto e giustizia, o se si vuole tra giustizia e giustizia a-venire.

L'*a-venire* però, nella sua dimensione di divenire, coinvolge il vivente in generale e l'essere vivente in particolare a condividere una parte di universale ma ad assumere totalmente il contingente. Di questo fa parte anche il diritto e la messa in opera di una giuridicità che permea gli stessi rapporti tra esseri viventi.

L'uomo si scopre vivente e si ri-conosce come tale, nella presa di coscienza della propria libertà. Anzi, la stessa consapevolezza dell'essere vivente passa attraverso la comprensione della propria appartenenza al divino e all'umano, attraverso cioè la propria libertà. Tale concetto è però soggetto a false interpretazioni a distorsioni che alterano la sua stessa natura, rendendola estranea al suo più pieno significato. La libertà non è infatti interpretabile come un *fare ciò che si vuole*, ma come una conoscenza ed una assunzione piena delle ragioni che lo portano ad un determinato fatto/azione, avvenga questo in modo diretto (decidibilità) o indiretto (pedagogico). L'uomo perciò deve cercare di raggiungere la libertà - si può dire, anche, *dikaiosýne* – secondo un esercizio continuo⁴⁰³.

Vi è la *chance* di liberare l'uomo dall'automaticità tirannica, dall'eterodeterminazione, dalla schiavitù alle sole passioni. Nonostante l'uomo debba essere conosciuto e debba ri conoscersi così come è, ossia nella sua complessa natura vivente, esso va anche analizzato per ciò che può essere⁴⁰⁴. Le innumerevoli potenzialità, le forze per usare il termine di Baruch Spinoza, si possono esprimere ma non sempre lo sono al loro massimo. L'eterodeterminazione, i condizionamenti, le illusioni delle passioni, così come in alcuni casi le norme stesse, limitano e depotenziano una vitalità che appartiene ontologicamente all'uomo.

Jerome Bruner analizza perfettamente il possibile, il realizzabile, nel suo articolo *The Narrative Construction of Reality*.

⁴⁰³ Cfr. FOUCALT M., *ult. op. cit.*, p. 286. Ed è così anche nel libro VII della *De Beneficiis* di Seneca, quando c'è il paragone fatto da Demetrio: l'uomo che nella sua esperienza di vita vuole essere saggio, dovrebbe essere come l'atleta, il buon atleta, si dirige verso la saggezza come l'atleta, in maniera generale e in ogni azione della sua vita.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 69.

l'arte del giusto è la vita del giusto, e la vita del giusto è la sua arte.

La vita stessa imita l'arte e l'arte imita la vita; compreso, come troviamo nell'incipit dell'opera *il Leviatano* di Hobbes, l'uomo che imita la natura. Il diritto, che è il massimo della tecnica, si presenta come una tecnica giuridica, come una scienza – come quella giuridica – o tecnica – come degli operatori – che rappresenta quello che rende *l'essere vivente* essere umano⁴⁰⁵, pur non essendolo.

Senza dubbio è difficile raggiungere la *giustizia a-venire* soprattutto se si usa il diritto, ovvero una tecnica imitativa che in quanto tale rappresenta la realtà, pur non essendola realtà. In fondo risulta sempre arduo il compito di riordinare una vita, di riorganizzare quella copresenza di giusto ed ingiusto come esperienza del diritto che imita il giusto. Potrebbe essere forse tradotta questa ansia dell'uomo per la costruzione della giustizia nel suo desiderio di giustizia, nel suo continuo progettare e divenire. Raggiungere – o meno – un punto, uno stato di equilibrio, nella giustizia, pur essendo il suo scopo, non esaurisce il compito della giustizia stessa che, al contrario, sempre procede in un continuo procedere che non solo è un aspetto del vivente ma un suo punto centrale. *L'essere vivente*⁴⁰⁶ diviene, genera e, nella dimensione della libertà, crea.

La compenetrazione tra corpo e mente, descritta per rappresentare la congiunzione delle parti al tutto nell'individuo vivente, costruisce interessanti paralleli. Pensare la mente e il corpo come parti di un l'infinito abbracciante le parti summenzionate, duplica la propria relazione all'esterno. Nello stesso modo infatti in cui abbiamo elaborato il problema *body/mind*, possiamo affrontare la connessione tra i singoli esseri viventi e la giustizia.

La relazionalità, legata al senso sociale, è il mezzo che permette alla giustizia vivente di essere tale. *L'essere vivente* fa parte, con la propria mente e la propria corporeità, di una dimensione politica, sociale. L'uomo è sempre un essere politico, nel senso che non può vivere separato, senza essere cioè *vicinus-* (*cives*)- *socius*. Non

⁴⁰⁵ BRUNER J., *The Narrative Construction of Reality*, *Critical Inquiry*, 18, 1991, p. 21.

⁴⁰⁶ DAMASIO A., *Ao Encontro de Espinosa: As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Lisboa: Publicações Europa América, 2003, p. 52.

può, in altre parole, esistere rimanendo separato dall'ambiente, egli è il *locus* del suo vivere e della sua identità⁴⁰⁷.

Le stesse esigenze relazionali del vivente, sono profondamente avvertite nell'universo del diritto, costretto a confrontarsi con una (ri)costruzione delle relazioni in vista dell'*Altro*. Questo perché un'etica giuridica che garantisca, nell'*a-venire*, la giustizia; deve includere le relazioni ed i rapporti che pulsano nel vivente stesso.

Ciò significa che l'impegno dei giuristi nell'apertura delle teorie, riparte dal riconsiderare la figura del *socius*, ma si estende anche al rapporto primordiale di fraternità. Eligio Resta a tal riguardo, nella sua opera *Diritto fraterno*⁴⁰⁸, non solo ne contempla la possibilità, ma scommette sulla possibilità che questo faccia parte di un discorso giuridico. Conviene, dunque, scommettere sull'*a-venire* e non per stabilire una verità che corregga, naturalizzi la giustizia⁴⁰⁹.

Senza tale dimensione, il diritto si ritrova rinchiuso nella angustie categorie asettiche, completamente slegato dalla condizione stessa dell'*essere umano*. Come la scommessa di Eligio Resta⁴¹⁰ sulla *fraternità* che ispira il pensiero possibile nell'*a-venire*, dando grande valore al senso di umanità, allo stesso modo si deve ridare peso, sempre secondo l'autore, alla differenza tra essere umano ed avere umanità. .

Non c'è dubbio che vi è una certa influenza nella scommessa di Eligio Resta, perché in questa non c'è un domani; c'è un futuro, un futuro che comincia ora, cioè la *giustizia a-venire*. Non c'è più spazio per il diritto che *sentenzia*. Questo tipo di fenomeno giuridico è troppo piccolo per comprendere cosa sia la giustizia

Pertanto, pensare il fenomeno della giustizia separato dall'essere vivente, oltre a finire per essere una mera astrazione, è realmente impossibile. Un continuo movimento anima ciò che circonda la *giustizia a-venire*. Nella natura dell'essere sono presenti il cambiamento e la variazione; non c'è modo di mettere in forma una serie di caratteristiche essenziali fisse. Le operazioni che sviluppino la variazione e il

⁴⁰⁷ LAKOFF G.- JHONSON M., *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*, New York: Basic Books, 1999, p. 565.

⁴⁰⁸ RESTA E., *Diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

⁴⁰⁹ BRITTO C. A., *Teoria da Constituição*, Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 216. Un anno dopo la pubblicazione dell'opera di Eligio Resta "Il Diritto Fraterno" Carlos Augusto Ayres Britto de Freitas, noto giurista brasiliano, contempla il diritto con l'espressione *Constituição Fraternal*, paradigma di uno stato *fraternale*

⁴¹⁰ RESTA E., *O Direito Fraterno*, trad. Sandra Regina Martini, Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2004, p. 16.

cambiamento, come detto, sono della natura umana; dell'essere, del proprio vivente⁴¹¹.

Il cambiamento, giustamente temuto dal diritto che invece vuole tenere tutto stabilizzato, non è però eliminabile vista la velocità delle relazioni che si verificano in ambito giuridico – che accompagna la velocità nel sociale.

Pertanto, le varie forme di aspettative sono *attese* in un momento di incrinature dei paradigmi – sempre se stia in attesa –, mettere la salvezza nella educazione o nell'amore, per esempio, sono *alternative* che creano, paradossalmente, nuove proposte e nuovi limiti.

Per questo, pensare il possibile è un (ri)conoscimento necessario alla verità, qualunque essa sia e nel modo in cui si presenta. L'apertura si mostra forte, mentre è debolezza la potenza di essere qualcosa che se fosse chiuso lo sarebbe per *un* momento; ma questo momento, tuttavia, potrebbe essere necessario, come lo sarebbe l'atto di giudicare.

In questo modo, ecco come *giustizia a-venire* è semplicemente il possibile davanti a ciò che la teoria generale del diritto rappresenta. Vale a dire, apertura connessa al processo di *essere, con-essere relazionale, e alla libertà*. Senza tali dimensioni continua ad esistere un diritto, che è ancora molto al di qua rispetto all'al di là della giustizia.

⁴¹¹ Ivi, p. 557.

CONCLUSIONE

*“Loucos são os heróis, loucos os santos,
loucos os génios, sem os quais a humanidade
é uma mera espécie animal,
cadáveres adiados que procriam (...)”⁴¹².*

(Pessoa)

Avevamo già accenntao che il proposito di questo elaborato mirava, più che a costruire certezze e risposte, a focalizzare l’attenzione su alcuni punti nodali del rapporto tra diritto e giustizia e sulla loro effettiva praticabilità. Per cui più rispondere a domande, abbiamentato di rianimare i singoli concetti per renderli vivi, viventi, pronti ad aprirsi alle loro infinite possibilità.

Pertanto, si deve chiarire e sottolineare che ripartire dal concetto di Infinito, che per altro nel tempo ha assunto molteplici definizioni come principio, sostanza, natura, Dio, sembra essere l'unica strada percorribile. Proprio grazie all’apertura di questa nuova e più grande prospettiva infatti è possibile tornare a vedere la giustizia così com’è, ovvero non un freddo concetto ma una creazione, un cambiamento perpetuo sottoposto alla legge del divenire.

⁴¹² PESSOA F., *Crítica – Ensaio, Artigos e Entrevistas*, Edição de Fernando Cabral Martins, Lisboa: Assírio & Alvim, 1999, p. 208-209.

Giustizia e diritto simostrano allora enigmatici, non rinchiudibili nelle idee e nelle regole che la cultura stessa ha sedimentato producendo limitazioni e restrizioni del pensiero.

Vi è una chiara necessità di valutare la giustizia oltre le solite prospettive, decostruendo il già detto, ma prestando così anche il fianco a fraintendimenti e complesse decifrazioni. Eppure il senso della giustizia risiede anche nella sua indecifrabilità. Si è cercato così di seguire le tracce di una giustizia enigmatica e multiforme, che non sempre ha mostrato la sua direzione con chiarezza. Eppure, nonostante la giustizia sia apparsa a volte solo come un' ombra di ciò che davvero l'uomo progetta, essa può ancora animarsi, essere viva.

La giustizia si svela perciò come pratica quotidiana che non è separata dalla pratica dell'*io*. La giustizia sveste i panni del principio sacrale e torna ad essere viva e vivente solo se praticata. L'esercizio pratico della giustizia, come abbiamo cercato dimostrare, dipende dalla decostruzione delle rigide regole del diritto, dal riconoscimento dell'altro, dalla valutazione e dal governo.

In questo modo, designare alternative che fuggono al grande apparato omogeneizzante del formalismo in cui l'insegnamento giuridico e la pratica giuridica sono immersi, è la grande sfida dei nostri tempi – concentrandosi sulla giustizia *a-venire* come massima realizzazione del diritto.

Iustitia omni auro carior – la giustizia è più preziosa di tutto l'oro.

In questo modo, *giustizia a-venire* è puro divenire e vivere nel modo in cui la vita si completa con il suo eterno diventare. In altre parole è la giustizia stessa che fa parte del vivere. Non esiste uno *stile di vita etico* o giusto. Si prospetta una giustizia *a-venire* proprio perché non c'è modello che comporta un *modo di vita giusto*⁴¹³. Ciò è dimostrato peraltro dalla mancanza di staticità della vita, dalla sua propensione al cambiamento e al divenire. Così come lo dimostra lo stesso definirsi viventi, la propria inclinazione a desideri e passioni, che mal sono tollerate dai sistemi giuridici. Il diritto procede alla regolamentazione e alla stabilità, mentre l'uomo vira sempre al nuovo, al differente che infondo lo costituisce. Per tale motivo sembra importarte

⁴¹³ Sul punto, si vuole far notare che non vi è alcun modo per dire che esiste giusto o sbagliato, neppure il meglio o il peggio all'interno degli esercizi giuridici o delle teorie del diritto contemporaneo – in quanto, migliore o peggiore sono concetti che, come è stato menzionato nello studio di Spinoza, prendono l'uomo come parametro. Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, op.cit

richiamare modelli che non limitino l'uomo ma lo riportino al massimo dell'espressione etica, all'estetica dell'esistenza. Friedrich Nietzsche e Michel Foucault furono figure chiave nella rilettura del pensiero greco e delle pratiche del sé. Per certi versi sembrerà essere stata confusa la sovrapposizione della libertà di Baruch Spinoza con lo stile artistico di Michel Foucault. In fondo però le contraddizioni non esistono, perché entrambi lavorano sul concetto che, come un fiume sotterraneo ha attraversato tutto il nostro lavoro, ovvero la libertà. Essa rifiuta il modello, qualsiasi modello, mostrandosi molto più vicina alla relatività di Einstein, alla incertezza di Heisenberg, più che alla sua versione giuridica.

La libertà infatti è stata studiata sotto un profilo epistemologico più che nozionistico. Essa attiene al governo di sé, alla assunzione del senso di responsabilità non alla mancanza di limitazioni. Così come all'opposto non può esserci giustizia che non sia frutto di una scelta libera.

C'è qui, allora, un impulso reale in direzione della costruzione di nuovi modelli di vita da parte di *giustizia a-venire*; poiché, senza di loro, non sarebbe possibile un incontro del terzo genere di conoscenza spinoziano. Nulla può essere arrestato, nessuna certezza può essere garantita, al limite l'ingiusto può essere arginato, così come il giusto praticato. Sarebbe errato, oltre che controproducente, creare l'illusione di una falsa sicurezza.

La giustizia sarà possibile solo nel momento in cui effettivamente avverrà, solo nel momento in cui la decisione di diritto combaci con la giustizia, per altro senza essere più o meno corretta. Il diritto infatti procede su binari differenti, deve essere certo e prospettare sicurezze. Ma queste saranno sempre frutto di un calcolo, di una proporzione, esito di un processo che non prevede necessariamente la giustizia delle sue sentenze.

Tuttavia il processo è necessario, così come tutto l'apparato del diritto, la responsabilità/libertà giuridica che in esso è presente. Eppure non provoca alcuna sicurezza, ad esempio, citare i *diritti umani*, o qualsiasi forma di giustizia che si possa così dire che *io possiedo*, oppure che affermi nella *certezza* che si possa *possedere*.

In fondo la stessa nozione di *giustizia a-venire* venne elaborata a ridosso delle due guerre mondiali, lì dove gli abomini contro l'umanità venivano perpetrati dalla

stessa umanità. Senza dubbio, concetti come *diritti umani* si mostrano esattamente per quello che sono alla giustizia a-venire, ovvero vuoti. Senza la possibilità di una pratica quotidiana del diritto umano, di una rivalutazione parole vuote.

Non si può volere la giustizia in un sol colpo, non si può desiderare la libertà senza azione. Solo la pratica etica apre una possibilità, avvia quel processo che potrà, forse, realizzare una *giustizia a-venire*. Perciò la giustizia è alimentata dall'uomo, dipende dal suo agire, dal suo naturale *potere di agire*, dal suo poter evocare un *Dio a-venire*.

Nell'essere esiste una parte della natura, come Spinoza suggerì. Esiste, dunque, qualcosa in esso per cui vale la pena conoscere se stessi, riscoprirsi liberi e desiderosi di giustizia. Non si cerca in alcun modo di dequalificare l'attività del diritto separato dalla giustizia, quanto di dar invece valore alla possibilità di non fermarsi esclusivamente ad esso. Di non arrestarsi perciò davanti alla chimera delle procedure ritualistiche di "giustizia", di non credere che il diritto possa davvero garantire sempre la giustizia, così come di non impantanarsi nella stessa vuota pedagogia della *giustizia*.

Invero, desiderare la giustizia può essere tanto vago come parlare di *diritti umani* o dignità in particolare. Le probabilità di *giustizia a-venire* partono da una identificazione dei poteri di agire. Ed è per questo che per la giustizia concepita come parte della *a-venire* nella realtà intrinseca dell'uomo, comporsi nel gioco esperenziale è essenziale per comprendere i modi in cui il giusto si disvela e si genera nei meandri del *vivente* che, a sua volta, delinea i poteri d'azione dell'agire per sé.

Ed i poteri e le possibilità sono infinite, sono come il multiforme *A-venire* che non può essere accompagnato da un limite o intrappolato dentro spazializzazioni o temporalizzazioni. Il nostro obiettivo è invero mostrare come l'etica e la giustizia siano tali solo se accompagnate da un lavoro continuo, da un agire quotidiano.

L'*a-venire*, questo vasto grembo del nulla, gravido di mondi, contiene tutto ciò che verrà e tutto quello che necessita di venire. Il luogo in cui la *giustizia a-venire* si trova è un non-luogo, una promessa ed una attesa, è il luogo della possibilità. Al contrario non è quello della certezza e della previsione. Non c'è infatti alcuna garanzia che la giustizia si manifesti nell'atto di scrivere una sentenza, nelle parole pronunciate da un giudice, nell'applicazione di un codice.

La *giustizia a-venire* si reinventa nella realtà stessa che si trasforma in continuazione e che si trasforma insieme al vivente. Essa si manifesta però sempre nell'esercizio dell'essere vivente mentre solo in alcuni casi compare nel diritto e nella sua applicazione. Nonostante infatti siano entrambi votati al cambiamento, il diritto si professa al contrario fermo, certo, immodificabile.

Eppure il diritto stesso vive, è un diritto vivente che si iscrive in una dinamica mai pacificata e mai dimenticata, di anima e corpo. Il diritto infatti contiene al suo interno una contesa irrisolvibile tra natura e positività, tra assolutezza del fine e contingenza dell'esito, tra ordinamento valido da sempre e legge della città, tra giustizia del divino e giustizia del tiranno⁴¹⁴.

Perciò la permanenza è una illusione, così come lo è l'immutabilità del diritto. Eppure questo si trova costretto a ri-creare un sistema basato su una stabilità, seppur relativa. Non può tollerare l'inafferrabilità della giustizia a-venire. Perciò la contesa che esiste dentro il diritto, si ripropone all'esterno, in cui convivono sia l'apertura di senso, necessaria tra l'altro per comprendere questa teorizzazione, che la chiusura di possibilità per l'applicabilità di un diritto.

Perciò convivono nel nostro discorso numerosi strumenti e variegate rappresentazioni che ambigamente si riferiscono alla giustizia a-venire così come all'impianto dell'universo giuridico.

Giustizia a-venire è il mondo sfuggente del diritto e della giustizia, ma che trasforma la stessa debolezza nella condizione di possibilità di apertura verso l'Altro.

Si tratta perciò di (ri)pensare le categorie esistenti e le divisioni conosciute. Di ristabilire nuovi confini tra il normativismo e l'ontologico, tra il diritto e la filosofia, tra le norme di diritto e gli insegnamenti etici.

Tuttavia, il presente testo non intende essere – come già probabilmente visto – una critica puntuale al diritto e alle sue formulazioni. Forse intrinsecamente si tratta di far emergere le sue inefficienze, ma mai di approntare una critica *in toto*. Per questo l'essere stesso è l'antidoto al veleno che lo ha prodotto. Se tutto scorre e viene a scorrere, non si dovrebbe condannare o giudicare, ma capire come reagire al cambiamento stesso. Dal momento che è l'*essere vivente* che costruisce e distrugge, e tutto il costruito è ciò che ha permesso in un modo o nell'altro la decostruzione e la

⁴¹⁴ Cfr. RESTA E., Il diritto vivente, op.cit., p.7

realizzazione dei modi di vita ad essere pensati dalle *teorie a-venire*. Pertanto, la giustizia non aspetta, non deve aspettarsi niente, non deve aspettare con fede. C'è l'illusione dell'attesa di un diritto, che non si dovrebbe aspettare – perché la stessa attesa della salvezza con fede è l'illusione comprata dall'esperienza. La giustizia non aspetta perché essa è e semplicemente è quello che diviene. La giustizia, così come il diritto, si colloca nel continuo processo di mutazione. Accettarne i cambiamenti non significa mostrarsi passivi, quanto essere preparati a qualsiasi trasformazione nell'ambito del diritto e della giustizia.

Vivere questi cambiamenti è l'esercizio della giustizia per eccellenza che infatti non deve rimanere un concetto astratto, una astrazione, ma al contrario una realtà, seppur incerta, seppur relegata nella dimensione dell'a-venire. L'etica si apre al diritto molto più di quanto faccia il diritto che, seppur si propone un fine altro e condiviso, rimane intrappolato dai propri modelli.

Giustizia a-venire non vede il diritto come scienza che separa, ma che riconosce la fallibilità del titolare della *conoscenza sistematizzata* e in questo riconoscimento percepisce la visione del mondo come fornitrice di soluzioni e, allo stesso tempo, si preoccupa delle procedure – che qui si adattano alle ragioni delle concettualizzazioni che lavorano nell'essere e per essere.

Come dimostrato nella prima parte di questo lavoro nella scelta e nello sviluppo del percorso orchestrato dal pensiero di Gilbert Simondon, il processo della tecnologia continuerà a progredire e a farlo a beneficio di un uomo che, privato della sua libertà, è sempre più frustato nella propria dimensione di essere vivente. La sua autodeterminazione è minata dall'ausilio esterno, da una eterodeterminazione che gli impedisce sempre di più di prendere coscienza della avvenuta oggettivazione dell'uomo. Questi perde la propria forza, la propria possibilità di agire e autodeterminarsi nella libertà.

Nel mondo dell'*essere vivente* dovrebbe avvenire il movimento che si realizza dalla giustizia e dal diritto; dal momento che un tale movimento dovrebbe andare in direzione di quella strana essenza presente nell'essere, che si identifica allo stesso tempo, come visto in Simondon e in Anassimandro, come Una e Molteplice.

Il desiderio di giustizia spinge l'*a-venire* verso ciò che può essere, ciò che può diventare ma, anche se indirettamente, spinge il diritto verso nuove

legificazioni, essendo comunque entrambi facenti parte del vivente. Pertanto, le corrispondenze tra i mondi del vivente e del diritto avvengono non perché si vuole, ma perché è così che il diritto è. Non esiste superiorità nelle ramificazioni giuridiche il cui linguaggio diventa sempre più suscettibile ai cambiamenti, accelerandosi i processi di globalizzazione e di congiunzione tra normative di differenti paesi.

Perciò *Giustizia a-venire* non è solo ciò che si oppone al diritto ma è anche ciò che deve essere rivendicato da parte della legalità, imperativo che sta alla base del cambiamento giuridico. La giustizia può venire ad essere, ma si deve servire di pratiche continui, di processi microstrutturali che sembrano impercettibili da parte di chi non si interroga e non si apre al senso di responsabilità. Le esperienze dell'*essere vivente* non sono predefinite ma in un certo senso definiscono l'essere stesso.

Forse non si saprà mai come la giustizia potrà influire sull'esistenza del singolo, né si potrà sapere con precisione cosa sia la giustizia. Tuttavia, il potere, come scritto precedentemente, sta proprio nel fatto di ri-conoscere e liberarsi dalle catene dell'ideale, portando verso il possibile le proprie costruzioni – le organizzazioni di un vivente che non scruta la realtà in modo paranoico, ma che la crea in un modo migliore, in quanto giustizia.

La costruzione della giustizia non spetta alla Sostanza, alla sua dimensione di principio che in quanto tale non vede differenza tra giusto ed ingiusto ma li vede entrambi come semplici elementi. Spetta invece all'uomo che, in quanto essere vivente, può realizzarsi per la propria potenza e libertà come individuo etico, responsabile, capace di creare, ristabilire un ordine violato. Così, violenta è la determinazione dell'uomo, della certezza che abbraccia e non intende lasciare. La paura del pensiero dell'altro, la necessità della divisione del mondo in poli che l'uomo stesso può cogliere, dal momento che convivere con l'incertezza di un *a-venire* è doloroso nella giustizia.

La *giustizia a-venire* ammette l'incompletezza e trova proprio in essa la matrice di un pensiero *per* il giusto. Nella incompletezza che smette, con una decostruzione del significato noto, di essere negativo si manifesta la ricchezza dei momenti che mostrano la giustizia a –venire.

Se l'*essere vivente* decide, non è solo in base alla legge, ma alla sua stessa volontà, in base alla forza della propria libera scelta. Per il diritto e la giustizia

giudicarsi liberi o assicurare legalmente la libertà è (concetto) vuoto. Vuoto al punto da trovarsi *fuori dal mondo*, da poter essere però raggiunto, riempito, animato. Nella *giustizia a-venire* c'è un mondo, così come può essere trovato nei concetti di Jacques Derrida, in cui *l'essere vivente* è. Lo stesso mondo che si dipinge relazionale all'interno della rilettura concettuale che si presentifica – mondo diverso da quello statico di una teoria chiusa.

L'*Essere vivente* è – in *giustizia a-venire* – la scelta dell'esperienza di vita di tutto il mondo, di un mondo in cui le giustizie ed ingiustizie che lo caratterizzano non sono equilibrate dal *sistema del diritto*, sebbene esso possa essere strumento –, come lo sono invece dalla dimensionalità dell'*essere vivente* che agisce ed esercita come un compito infinito per tutto il suo mondo la propria libertà.

Giustizia a-venire non è caso, ma è accadimento, evento, incontro con ciò che non ci si aspetta. Questo evento si trova ad essere fecondato dall'autodeterminazione, dalle pratiche di vita; elementi fondanti del pensiero estetico.

In qualità di proposta presentata, *giustizia a-venire* è allora un concetto che si presentifica aperto, non è possibile chiuderlo, definirlo e limitarlo per la semplice condensazione linguistica; poiché, come ammesso, esiste un flusso che genera l'incertezza – la stessa incertezza che è anche potenza, come l'impossibilità che la rende possibile.

In conclusione, *giustizia a-venire* è la teoria, la trama che unicamente sa come credere nel mistero concettualizzato come un *a-venire*. E sarebbe un errore ove questa si presentasse come paradigma di uno *nuovo*. Non è questo l'intento: il nuovo è quello che non arriva mai. È l'immanifesto che non presentifica, se presentificare già non appartiene più all'*a-venire*. Perché la *giustizia a-venire*, quando è, cessa di essere, visto che nel momento in cui cessa di essere può, potenzialmente, *essere* nuovamente.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

_____, Giorgio. **La Comunita che viene**. Torino: Bolatti Boringheri, 2001.

_____, Giorgio. **L'aperto. L'uomo e l'animale**. Torino: Bollati Boringheri, 2002,

_____, Giorgio. **Mezzi senza fine: note sulla politica**. Torino: Bollati Boringheri, 1996.

_____, Giorgio. **Stato di eccezione**. Torino: Bollati Boringheri, 2004.

_____, Giorgio. **Il regno e la gloria**. Torino: Bollati Boringheri, 2007

_____, Giorgio. **Was von Auschwitz bleibt**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2003.

ALQUIÉ, Ferdinand. **Le Rationalisme de Spinoza**. Paris: P.U.F., 2005.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010.

ARISTOTLE. **Aristotle's Politica**. ed. W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press. 1957

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2008.

ASMIS, Elizabeth. **What is Anaximander's Apeiron?** Journal of the History of Philosophy, 19. no.3 July 1981. pp.279-297

ATLAN, Henri. **Entre o cristal e a fumaça**: ensaio sobre a organização do ser vivo. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

BACHELARD, Gaston. **A dialética da duração**. São Paulo: Ática, 1994. p. 24

BACHELARD, Gaston. **A intuição do instante**. Campinas: Verus editora, 2007. p. 86.

BARNES, Jonathon. **The Presocratic Philosophers**. London: Routledge, 1979.

BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues. **Simondon ou l'Encyclopédisme Génétique**. Paris: PUF, 2008.

BENJAMIN, Water. Über den Begriff der Geschichte. In: **Gesammelten Schriften**: Abhandlungen. Band I-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: **Obras Escolhidas – Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália, sécs. XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BIOGRAPHY. **Some Reflections on the Life and Work of Gilbert Simondon**. Disponível em: [_gilbert.simondon.fr/content/biography](http://gilbert.simondon.fr/content/biography). Acesso em: 05 de setembro de 2015.

BLANCHOT, Maurice. **The Work of Fire**. Stanford: Stanford University Press, 1995.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral do Direito**. Tradução por Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2010

BORGES, Jorge Luis. **O livro dos seres imaginários**. Trad. Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A Ontologia Política de Martin Heidegger**. Tradução Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1989.

BORNHEIM, GERD A. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Editora Cultrix: São Paulo, 1998.

BRITTO, Carlos Ayres. **Teoria da Constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2006,

BRUNER, Jerome. **The Narrative Construction of Reality**. *Critical Inquiry*, 18, 1991

CARROZZINI, Giovanni. **Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi**. Lecce, Manni, 2007.

CHÂTELET, Gilles. Avant Propos, In: **Gilbert Simondon: une pensee de l'individuation et de la technique**. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Klincksieck, Paris, 1999 (édition mise à jour).

COMBES, Muriel. **Simondon, une philosophie du transindividuel**. Paris: Dittmar, 2013.

CURLEY, Edwin M. **Behind the Geometrical Method**. A Reading of Spinoza's Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1988.

DAMÁSIO, António. **Ao Encontro de Espinosa: As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir**. Lisboa: Publicações Europa América, 2003.

_____, António R. **O erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano**. Trad. Dora Vicente, Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DELBOS, Victor. **O Espinozismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. “Gilbert Simondon, o indivíduo e sua gênese físico-biológica”. In: **A ilha deserta:** e outros textos. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____, Gilles. **A imagem-movimento**, Cinema 1. trad. Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. – São Paulo: Ed.34, 1992.

_____, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. trad. Eloisa A. Ribeiro, São Paulo, Escuta, 1998.

_____, Gilles. **Diferença e repetição**. 2. Ed. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____, Gilles. **Espinosa e os Signos**. Trad. Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1970.

_____, Gilles. **Foucault**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

_____, Gilles. **Le Bergsonisme**. Paris: PUF, 1966.

_____, Gilles. **Les intellectuels et le pouvoir. Entretien avec Michel Foucault et Gilles Deleuze**. Aix-en-Provence, L’Arc, número 49, mai 1972.

_____, Gilles. **Logique du sens**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

_____, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux**. Capitalisme et schizophrénie. Paris: Minuit, 1980.

_____, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: 34. Vol. 1, 1995.

_____, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia (Vol.2)**. São Paulo: 34. 1995.

_____, Gilles. GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____, Gilles. **Proust e os signos**. Tradução de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____, Gilles. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Minuit, 1991.

_____, Gilles. **Spinoza et le Problème de l'Expression**. Paris, Minuit, 1998.

_____, Gilles. **Spinoza Philosophie pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

DERRIDA, Jacques. Faith and Knowledge. In: **Acts of Religion**, ed. by Gil Anidjar. London: Routledge, 2002,

_____, Jaques; FERRARI, Maurizio. **A Taste for the Secret**. trans. Giacomo Donis. Ed. Donis and David Webb. Cambridge, 2001.

_____, Jacques. Force de Loi – Le fondement mystique de l'autorité. In: **Desconstruction and the possibility of justice**. Cardozo Law Review, v. 11, 1990.

_____, Jacques. Une certaine possibilité impossible de dire l'événement. In: **Dire l'événement, est-ce possible?** L'Harmattan. Montreal-Paris: 2001,

_____, Jacques. **Duffourmantelle**. De l'Hospitalité. Paris: Calmann-Lévy, 1997.

_____, Jacques. **Force of Law: The Mystical Foundation of Authority**. Cardozo Law Review, 1990.

DERRIDA, Jacques. **Force de loi**. Paris: Galilée, 1994.

_____, Jacques, **Foi et Savoir – suivi de Le Siècle et le Pardon**. Éditions du Seuil, Paris, 2001.

_____, Jacques. Marx & Sons. In: **Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx**, ed. Michael Sprinker. New York: Verso, 1999.

_____, Jacques. **Judéités: questions pour Derrida**. Organização Cohen Joseph. Paris: Galilée, 2003.

- _____, Jacques. **Khôra**. Galilée: Paris, 1993.
- _____, Jacques. Questions à Jacques Derrida. In: **La Philosophie au Risque de la Promesse**, dir. Marc Crépon e Marc de Launay, Bayard, Paris, 2004,
- _____, Jacques. Auto-immunités: suicides réels et symboliques. In: **Le concept du 11 septembre**: Dialogues à New York. Paris: Galilée, 2004.
- _____ Jacques. **Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d' origine**. Paris: Galilée, 1996
- _____, Jacques. *Marx and sons. Paris: Actuel Marx Confrontation. PUF. Galilée, 2002.*
- _____, Jacques. **Marges**: de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.
- _____, Jacques. **Mémoires**, *pour Paul de Man*. Paris: Galilee, 1988.
- _____, Jacques, **Papier Machine**, Galilée, Paris, 2001.
- _____, Jacques. Faith and Knowledge: Two Sources of *Religion* at the Limits of Reason Alone. In: **Religion**. eds. Gianni Vattimo & Jacques Derrida. Cambridge: Polity Press, 1998. 1-78.
- _____, Jacques. **Specters of Marx**: The State of Debt, the Work of Mourning, & the New International. trans. Peggy Kamuf, New York: Routledge, 1994.
- _____, Jacques. **The Gift of Death**. Trans. David Willis. Chicago: Chicago University Press, 1995.
- _____, Jacques. **Une certaine possibilité impossible**. Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal. Paris: L'Harmattan, 2001.
- _____, Jacques. **Voyous**. Paris: Galilée, 2003.
- _____, Jacques. **Voyous** – deux essais sur la raison. Trad. Fernanda Bernardo et al. Palimage. Coimbra, 2009

_____, Jacques. **Who's Afraid Of Philosophy?** trans. Jan Plug. Stanford: Stanford University Press. 2002

Derrida. DVD, dir. Kirby Dick and Amy Ziering Kofman, Zeitgeist video, 2003.

DESCARTES, René. **Oeuvres et Lettres.** Belgique: Éditions Gallimard, 1953

DICKINSON, Colby. **Between the Canon and the Messiah:** The Structure of Faith in Contemporary Continental Thought. London: Bloomsbury Academic, 2013.

DIGESTO DE JUSTINIANO. *Liber primus:* introdução ao direito romano. Imperador do Oriente Justiniano I; tradução de Hécio Maciel França Madeira – 4. ed. rev. da tradução. – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.

DIOTALLEVI G. *Future generazioni,* Arcadia E-press, 2013.

DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos.** Trad. Luzia Araujo. Editora Unisinos, 2007.

DURKHEIM, Émile. **Sociologia e Filosofia.** Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Martin Claret, 2009.

EHRlich, Eugen. **Fundamentos da Sociologia do Direito.** Tradução de René Ernani Gertz. Brasília: UNB, 1986.

EMERSON, Ralph Waldo. **Essays – Second Series – Nature.** Disponível em: <http://rwe.org/vi-nature/>. Acesso em: 07/02/2016

_____, Ralph Waldo. **Essays, X, Circles.** Disponível em: <http://rwe.org/x-circles/>. Acesso em: 10/02/2016

_____, Ralph Waldo. **Literary Ethics:** An Oration delivered before the Literary Societies of Dartmouth College. July, 1838. Disponível em: <http://rwe.org/literary-ethics/>. Acesso em: 05/02/2016.

_____, Ralph Waldo. **Volume I – Nature, Addresses & Lectures.**
Disponível em: <http://rwe.org/chapter-iv-language/>. Acesso em: 01/11/2015.

_____, Ralph Waldo. **Volume VI – Conduct of Life: VI, Worship.**
Disponível em: <http://rwe.org/vi-worship>. Acesso em: 06/02/2016.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos: Biopolitics and philosophy.** Translated and with an introduction by Timothy Campbell. University of Minnesota press. Minneapolis, 2008.

ESSER, H. Éthos. In: COENEN, L., BEYREUTHER, E., & BIETENHARD, H. (Org.). **Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento.** Trad. de A. Dal Bianco, B. Liverani e G. Massi, Bologna: Dehoniano, 1976.

EWALD, François. Michel Foucault. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de. (Org.). **Michel Foucault: O dossier – últimas entrevistas.** Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito:** curso dado no Collège de France. 3 ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.

_____, Michel. **Du Gouvernement des vivants.** Cours au Collège de France 1979-1980. Paris: EHESS-Seuil-Gallimard.

_____, Michel. The Masked Philosopher In: **Foucault Live,** Interviews, 1961-1984. Ed. Sylvère Lotringer New York: Semiotext(e), 1996.

_____, Michel. **Histoire de la sexualité I:** la volonté desavoir. Paris: Gallimard, 1976.

_____, Michel. **História da Sexualidade 1.** Rio de Janeiro: Graal. 2006.

_____, Michel. An Aesthetics of Existence. In: **Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture:** Interviews and Other Writings 1977-1984. Ed. Lawrence D. Kritzman. New York and London: Routledge, 1990.

_____, Michel. Philosophy and the death of God. In: **Michel Foucault, Religion and Culture**. Selected and edited by Jeremy Carrette. New York: Routledge, 1999.

_____, Michel. **Microfísica do poder**. Org. e trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____, Michel. **O dossier/Últimas entrevistas**. Org. de Carlos Henrique Escobar. Trad. Ana Maria Lima e Maria da Glória da Silva. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

_____, Michel. On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. In: **The Foucault Reader**. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

_____, Michel. **The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

_____, Michel. **The Care of the Self**. New York: Vintage Books, 1988.

_____, Michel. **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences**. New York: Vintage Books, 1994.

_____, Michel. **The Use of Pleasure**. New York: Vintage Books, 1990.

_____, Michel. **Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al College de France** (1984), Feltrinelli, Milano 2011

GADAMER, Hans-Georg. **Erziehung ist sich erziehen**. Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag, 2000.

_____, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

GARRET, Don. Spinoza's Ethical Theory. In: **The Cambridge Companion to Spinoza**. Ed. by Don Garret. Cambridge: Cambridge University Press.

GEBHART, Carl. **Spinoza**. Buenos Aires: Losada, 1940.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Faust**. Trad. Gérard de Nerval. Paris: Garnier, 1969.

GLEIZER, Marcos André. **Espinosa e a Afetividade Humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GLUCKSMANN, André. The Master Thinkers: La grande colère des faits. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits: 1954-1988**. Paris: Gallimard, 1994. Vol. III.

GUEROULT, Martial. *Spinoza, vol 1: Dieu (Ethique 1). Analyse et Raisons*. Paris: Aubier-Montaigne, 1997.

GROS, Frédéric. Le souci de soi chez Michel Foucault; A review of The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982. In: **Philosophy & Social Criticism, Vol. 31, No 5-6, September. 2005**.

GRAF, Fritz. **Apollo**. London and New York: Routledge, 2009;
HAMILTON, Edith. **A Mitologia**. Tradução Maria Luísa Pinheiro. Lisboa: Dom Quixote, 1942

GRAHAM, Daniel W., ed. and trans. *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics. Parts 1 and 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *De beatitudinibus*, Oratio VI, in *Patrologie Grecque*, t. 44, p. 1 272

HABERMAS, Jurgen. **O Futuro da natureza humana**. A caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **A sentença de Anaximandro**. Trad. de Ernildo Stein. In: SOUZA, J. C. de. (dir.) Os pré-socráticos. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).

_____, Martin. **Early Greek Thinking**. trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. New York: HarperCollins, 1984.

_____, Martin. “A questão da técnica”. In: **Ensaio e Conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HESSE, Hermann. **Demian**. Trad. e prefácio Ivo Barroso. 39. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

HUFFMAN, Carl A. **Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic**. A commentary on the Fragmentos and Testimonia With Interpretive Essays. Cambridge University Press, 2006.

HUXLEY, Aldous. **Brave New World Revisited**. Acessado em 05 de agosto de 2016. Disponível em: <http://www.huxley.net/bnw-revisited/>

Interview with Jacques Derrida. Heidegger en France. Ed. by Dominique Janicaud, 2 vols. Vol. II. Paris. Albin Michel, 2001.

JONAS, Hans. **El principio de responsabilidad**. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995

_____, Hans. **Técnica, medicina y ética: la práctica del principio de responsabilidad**. Barcelona: Piados, 1997.

_____, Hans. *Memórias*. Trad. Illana Giner Comín. Madrid: Losada, 2005

_____, Hans. **O princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____, Hans. **Technik. Medizin und Ethik.** Praxis des Prinzip Verantwortung. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

KAFKA, Franz. **The Transformation.** ('Metamorphosis') and Other Stories. trans. M. Pasley, London: Penguin Classics. 1992

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito.** Tradução: João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____, Hans. **O que é justiça: A justiça, o Direito e a política no espelho da ciência.** Editora Martins Fontes, São Paulo, 1998

KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos.** Trad. de Carlos A. L. Fonseca. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KLEVER, W. N. A. Spinoza's Life and Works. In: **The Cambridge Companion to Spinoza.** Ed. by Don Garret. Cambridge: Cambridge University Press.

LACAN, Jacques. **The Psychoses,** trans. Russell Grigg. New York: W.W. Norton, 1993.

LAFFERTY, Kevin D. **Can the common brain parasite, Toxoplasma gondii, influence human culture?.** Em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1635495/>> Último acesso em: 17/02/2014.

LAKOFF, George; MARK, Johnson. **Philosophy in the Flesh:** the embodied mind and its challenge to western thought. New York: Basic Books, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito.** Lisboa: Edições 70, 1980.

L'Humanité. **Jacques Derrida, penseur de l'évènement.** Disponível em: <http://www.humanite.fr/node/299140>. Acesso em: 22 de setembro de 2015.

MCCONKEY, Glenn A. MARTIN, Heather L. BRISTOW, Greg C. WEBSTER, Joanne P. **Toxoplasma gondii infection and behaviour – location,**

location, location?. Em: <http://jeb.biologists.org/content/216/1/113.full>. Acesso Em: 17/02/2014.

MAGEE, Edgar Bryan. **História da Filosofia.** Trad. Marcos Bagno. 6 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MALY, Kenneth. **Man & Disclosure.** Heraclitean Fragments: A Companion Volume to the Heidegger/Fink Seminar on Heraclitus, John Sallis and Kenneth Maly, eds. University: University of Alabama Press, 1980. pp.43-60.

MASSUMI, Brian. Technical Mentality. Revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon. In: *Parrhesia*, New York, n. 7, pp. 36-45

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____, Humberto. VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento:** as bases biológicas do entendimento humano. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Editorial Psy II, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 172.

_____, Maurice. **Conversas.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____, Maurice. **Fenomenologia da Percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____, Maurice; LEFORT, Claude. **The visible and the invisible.** Evanston: Northwestern University Press. 1968

MOISÉS. M. **A literatura portuguesa através dos textos.** 29. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita:** repensar a reforma, reforma o pensamento. Tradução: Eloá Jacobina. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001

MORIZOT, Baptiste. La Néoténie dans la Pensée de Gilbert Simondon: ontogenèse d'une hypothèse. In: **Cahiers Simondon, numéro 3**. Paris: L'Harmattan, 2011.

NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche: Life as Literature**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia ciência**. São Paulo: Escala, 2006.

_____, Friedrich Wilhelm. **A Filosofia Na Era Trágica Dos Gregos**. Org. e Trad. Fernando R de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____, Friedrich Wilhelm. **Die fröhliche Wissenschaft**. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

_____, Friedrich Wilhelm. **Die Geburt der Tragödie**. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin: de Gruyter, 1988.

_____, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo: Como Alguém se Torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo: how to become what you are**. Trans. Duncan Large. Oxford University Press, 2007.

_____, Friedrich Wilhelm. **Nachgelassene Fragmente 1887-1889**. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Viajante e sua Sombra**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Palo: Escala, 2013

_____, Friedrich Wilhelm. **Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____, Friedrich Wilhelm. **Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne**. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. New York: de Gruyter, 1988.

ELIAS, Nobert. **O processo civilizador - formação do estado e civilização** (vol. 1), Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1993.

_____, Norbert. **Sobre el tiempo**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1989.

LUHMANN, Niklas. **Sociedad y Sistema: la ambición de la teoria**. Paidós: Barcelona; Instituto Ciencias de la Educación de La Universidad Autónoma de Barcelona: Barcelona, 1990.

LUHMANN, Niklas. **Closure and Openess: on reality in the world of law**. In: TEUBNER, Gunther. *Autopoietic Law: a new approach to law and society*. Berlin, New York, 1988.

NILSON, Herman. **Michel Foucault and the Games of Truth**. New York: St. Martin's Press, 1998.

NOVOTNÁ, Martina. HANUSOVA, Jitka. KLOSE, Jiří. PREISS, Marek. HAVLICE, Jan. ROUBALOVÁ, Kateřina. FLEGR, Jaroslav. **Probable neuroimmunological link between Toxoplasma and cytomegalovirus infections and personality changes in the human host**. Em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1187888/#!po=2.77778>>. Último acesso em: 17/02/2014.

NUSSBAUM, Martha C. **The Fragility of Goodness: luck and ethics in geek tragedy and philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____, Martha. **The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics**. Princeton, 1994.

O Caso Richarlyson: texto integral. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/folha/esporte/20070803-caso_richarlysson.pdf. Acesso em: 05 de setembro de 2015

O'LEARY, Timothy. **Foucault and the Art of Ethics**. London and New York: Continuum, 2002.

Os Pré-Socráticos. **Fragmentos, doxografia e comentários.** Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução de José Cavalcante de Souza e Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996- (Os Pensadores).

OST, François. **O Tempo do Direito.** Lisboa: Instituto Piaget. 1999.

PERELMAN, Chaim. **Ética e Direito.** Trad. João C. S. Duarte. Editora Instituto Piaget, 1990.

PESSOA, Fernando. **Obra poética.** Organização de Maria Aliete Galhoz. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos.** Trad. de Beatriz R. Barbosa. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1974.

PLATÃO. **As Leis.** Trad. Edson Bini. Bauru, São Paulo: EDIPRO. 1 ed. 1999.

_____. **Timeu-Crítias.** Trad. Rodolfo Lopes. Universidade de Coimbra: Faculdade de letras. Coimbra, 2011.

PONCZEK, Roberto Leon. **Deus ou seja a natureza:** Spinoza e os novos paradigmas da física. Salvador: EDUFBA, 2009.

Population Reference Bureau. **Distilled Demographics: How Many People Have Ever Lived on Earth?.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7WTctr5kviA>. Acesso em: 17 de setembro de 2015.

PRIGOGINE, Ilya. **O Fim das Certezas: tempo, caos e as leis da natureza.** Trad. Roberto Leal Ferreira. – São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

RAPAPORT, Herman. **Later Derrida:** Reading the recent work. New York, 2003. p. 26.

- RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____, John. **Uma teoria da Justiça**. Martins Fontes, 1997.
- RESTA, Eligio. *Diritto vivente*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2008.
- _____, Eligio. **Il diritto fraterno**. Editori Laterza. Roma-Bari, 2011.
- _____, Eligio. L'identità nel corpo. In: RODOTÀ, Stefano; ZATTI, Paolo. **II Governo Del Corpo**. Roma: Giuffrè Editore, 2011.
- _____, Eligio. **La certezza e la speranza**. 2 ed. Roma-Bari: 1996.
- _____, Eligio. **O Direito Fraterno**. Trad. Sandra Regina Martini. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2004.
- RICOUER, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.
- ROCHLITZ, Rainer. **Michel Foucault – Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.
- RODOTÀ, Stefano. **Il diritto di avere diritti**. Laterza: Roma-Bari, 2012.
- _____, Stefano. **La vita e le regole**. Tra diritto e non diritto. Milano: Stampa, 2006.
- _____, Stefano. **Tecnopolítica** – La democrazia e le nuove tecnologie dell'informazione. Roma-Bari: Laterza & Figli Spa, 2004. p. 40.
- RODRÍGUEZ, Pablo. “Prólogo. El modo de existencia de una filosofía nueva”. In: SIMONDON, Gilbert. **El modo de existencia de los objetos técnicos**. Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- RORTY, Richard. **Contingencia, ironía y solidaridad**. Trad. Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 1991
- ROYLE, Nicholas. **Jacques Derrida**. London, 2003.
- SCHMITT, Carl. **Le categorie del “politico”**. *Saggi di teoria politica a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino. Bologna, 1972.*

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria da vida**. Tradução, prefácio e notas; revisão da tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____, Arthur. **The World As Will And Idea**. trans. R.B. Haldane; J. Kemp. Vol. III. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1909.

SACKS, Oliver. **Com uma perna só**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____, Oliver. **My Own Life: Oliver Sacks on Learning He Has Terminal Cancer**. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2015/02/19/opinion/oliver-sacks-on-learning-he-has-terminal-cancer.html? r=1>. Acessado em 18 de novembro de 2015.

_____, Oliver. **O homem que confundiu sua mulher com um chapéu**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____, Oliver. **The Mind's Eye: What the blind see**. Picador, 2010.

_____, Oliver. **This Year, Change Your Mind**. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2011/01/01/opinion/01sacks.html>. Acessado em 18 de novembro de 2015.

_____, Oliver. **Um antropólogo em Marte**. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

SCRUTON, Roger. **Espinosa**. Tradução de Angélica Elisabeth Konke. São Paulo: UNESP, 2000.

SEEL, Martin. **Ästhetik des Erscheinens**. München: Carl Hanser, 2000.

SEN, Amartya. **A Ideia de Justiça**. Trad. Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. Editora Companhia das Letras, 2011.

SERRES, Michel. **La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce**. Paris: Minuit, 1977.

SIMONDON, Gilbert. **Du mode d'existence des objets techniques**. Paris: Aubier, 1958.

_____, Gilbert. **La individuación a la luz de las nociones de forma y de información**. 1 ed. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009.

_____, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**; préface de J. Garelli. Millon, Paris, 2005.

SIMONDON, Gilbert. A gênese do indivíduo. Tradução Ivana Mederios. **O reencantamento do concreto**. Cadernos de Subjetividade. São Paulo: PUC: HUCITEC, 2003.

SKINNER, Burrhus Frederic. **About behaviorism**. New York, Vintage. 1974.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SMITH, Adam. **Teoria dos Sentimentos Morais**. Martins Fontes. São Paulo. 2002.

Spiegel Online Kultur. **Franz Kafka: Aphorismen - Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg**. Disponível em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/franz-kafka-aphorismen-166/1>. Acesso em: 21 de outubro de 2015.

SocioPhilosophy. **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vfRCIbNdIFs&list=PLA9557BEC03F52D64>. Acesso em: 21 de outubro de 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____, Benedictus de. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

_____, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TAMANAHA, Brian Z. **Realistic Socio-legal Theory**. Pragmatism and a Social Theory of Law. Oxford, Oxford University Press. 1997.

TAYLOR, Charles. **Lectures critiques**. Bruxelles, Éditions Universitaires, 1989,

TRAINOR, Kevin. **Budismo: princípios, prática, rituais y escrituras sagradas: aspectos históricos, religiosos y culturales**. Barcelona: Blume, 2007. p. 238).

Univesp TV. **História da Grécia Antiga #2 - com Donald Kagan, de Yale**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eIFKaIOIjKI> Acesso em: 06 de maio de 2015.

Univesp TV. **História da Grécia Antiga #4 – com Donald Kagan, de Yale**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3D302A0dpfM>. Acesso em: 06 de maio de 2015

Univesp TV. **História da Grécia Antiga #7 – com Donald Kagan, de Yale**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mHjOKSub5rA>. Acesso em: 06 de maio de 2015.

URPETH, James. ‘Noble’ Ascesis Between Nietzsche and Foucault. New Nietzsche Studies, Volume Two. Issue 3/4. Summer, 1998. p. 74. Disponível em: https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=newnietzsche&id=newnietzsche_1998_0002_0003_0065_0091. Acesso em: 13/10/2015.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VARELA, Francisco J. **A Mente Incorporada: Ciências Cognitivas e Experiência Humana**. Francisco J. Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch; trad. Maria Rita Secco Hofmeister. – Porto Alegre: Artmed, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. de H. Sarian. São Paulo: Difel, Edusp, 1973.

VEYNE, Paul. **Le dernier Foucault et sa morale**. Critique. Paris, Édition de Minuit, n° 471-472, 1986.

VEYNE, Paul. The Final Foucault and His Ethics. In: **Foucault and His Interlocutors, Edited by Arnold Davidson**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1997.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **O problema da intencionalidade na fórmula “como alguém se torna o que se é” de Nietzsche**. Revista Dissertatio, Pelotas. v. 31, pp 97-117, inverno de 2010

VYAS, Ajai. KIM, Seon-Kyeong. GIACOMINI, Nicholas. BOOTHROYD, John C. SAPOLSKY, Robert M. **Behavioral changes induced by Toxoplasma infection of rodents are highly specific to aversion of cat odors**. Em: <http://www.pnas.org/content/104/15/6442.full#aff-1> Acesso Em: 17/02/2014.

XÉNOPHON, **Memorabilia**. VII, 9 ed. E. C. Mackant, Londres, Loeb Classical Library, 1923. p. 216.

ZIRFAS, Jörg. **Die Lehre der Ethik: Zur moralischen Begründung Pädagogischen Denken und Handelns**. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1999.

_____, Luis Alberto. **Direitos Humanos: subjetividade e práticas pedagógicas**. In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. et al. (Org.). Educando para direitos humanos: pautas pedagógicas para a cidadania na universidade. Porto Alegre: Síntese, 2004,

_____, Luis Alberto. **Epistemologia e ensino do direito**. Coordenação: Orides Mezzaroba et al. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. v. 2: O sonho acabou,

_____, Luis Alberto. **Surfando na pororoca: o ofício do mediador**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 230.

WESSEL, Leonard P. Alexander Baumgarten's Contribution to the Development of Aesthetics. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**, 1972.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. Obra Completa. Rio de Janeiro: Aguiliar, 1961.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito**. Editora Alfa Omega, São Paulo, 2001.

Ringraziamenti

Ai miei genitori, Ronaldo Francisco Teston, Marlei Terezinha Sorgato Teston, a mia moglie, Isaura B. Ieibick Teston e a Jiddu – la parte più importante di me e del mio amore. Nulla sarei senza di te. Nulla sarei senza di voi. Amo voi come l'amore ama. Non so come esprimere in parole tutta la gratitudine che sento. Li ringrazio, sono grato, grazie.

Al mio tutor Prof. Eligio Resta per avermi insegnato che l'umiltà è requisito di grandezza. Per la conoscenza che mi ha trasmesso, durante le lezioni, durante le nostre discussioni, mostrandomi la vera arte dell'insegnamento.

Ai miei suoceri Iraci Barrionuevo e Valdir Ieibick, per avermi accolto e trattato come un figlio. Vi rendo onore con il mio amore pieno e sincero, col più autentico degli affetti.

A Sandra Regina Martini, posso solo dire: grazie per tutto. Dalle passeggiate mattutine alle innumerevoli risate. Per essere stata sempre tanto affettuosa e rispettosa.

Ai miei cognati e alle mie cognate, per far parte della mia famiglia e conseguentemente delle discussioni e dei tormenti di studio

Ai miei nonni, *in memoriam*.

Al fratello che la vita mi diede, Jerri Barbieri.

Al maestro che divenne uno dei miei migliori amici, Wilson Jair Gerhard.

Ai miei padrini.

A Gilda Diotallevi grazie! Più e più volte grazie!

Ai miei maestri e professori.

Ai miei amici di infanzia.

Ai miei colleghi di Dottorato.

Al coordinatore Stefano Passera per l'impegno che mostra nel suo lavoro e a tutti quelli che lavorano con serietà e disponibilità nell'Università degli Studi Roma tre

Al professore Pasquale Pasquino.

A tutti i giocatori del Maçarico F.C.

Ai percorsi che la vita ci offre per conoscere di più noi stessi.

All'Amore, al nuovo, alla bellezza, al divenire, alla Via.

Alla conoscenza di sè, alla pratica di sè, all'arte di vivere, ai percorsi non tracciati.

Ai viaggi dentro e fuori di me che mi permettono di conoscere chi io sia, ai mari, alle navigazioni, alla poesia.

All'Amore che sempre é e mai smette di essere, al Bene, al Male che rende possibile il bene, alla Luce che permette di vedere anche nell'oscurità, ai frutti, alla amicizia, alla meditazione, al superamento di sé e all'umanità di ciascuno.

Alla Vera Volontà.

Alla musica, allo scorrere delle acque, al riso, al pianto, al piacere che intensifica l'esistenza, al dolore che insegna – alla testimonianza che genera.

All'arte che potenzia, agli stessi passi, ai deserti che ci nutrono, in lontananza, alla follia.

Alla salute dell'anima, alla fede, alla voce che nasce dal silenzio, alle anime grandi, alla bontà, alla luce che abita la mente, al cuore che permette la compassione universale, alla Vita, al nord, al sud, al sorriso dei bambini.

All'innocenza, alla scintilla divina, all'infinità dei mondi che esistono e andranno a esistenza, alla piccolezza dell'uomo di fronte al Tutto.

All'infinito dell'Universo che non ci intralcia, all'eterno che riposa in ogni momento.

All'Albero della vita, alle religioni, al *religàre*, al divino che permea tutto, all'Infinito, all'Incommensurabile e all'Immanifestato.