

«Una mosca varrebbe più di tutto l'oro del mondo».  
*Dinamiche semantiche di valor ed aestimatio nella riflessione  
etico-economica medievale sul giusto prezzo (XIII-XV secolo)*

Roberta Frigeni

*The paper outlines the semantic dynamics of the latin terms valor and aestimatio within several texts belonging to the main literary genres of the ethical-economic medieval textuality (XIII-XV c.): from the commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, through the Quaestiones quodlibetales up to the treatises De contractibus. The survey method consists in detecting the frequency within these texts of a motif drawn from Augustine's De civitate Dei (XI, 16), used as an index of the rise and change of the ethical-economic language over time, from a dual perspective: of "quantification of quality" – through the reference to the semantic field of pretium and to the parameters for his exigentia – and of "qualification of quantities" – through the reference to variability (latitudo) of the value of a commodity and to the necessary experiential proficiency (industria, experientia) of the mercatores who have to estimate it.*

Keywords: Middle Ages, Price, Just Price, Value, Estimation, Justice, Ethical-Economic Thought, Latitude, Experience

1. Intorno al 'paradosso' agostiniano: una questione di linguaggi\*

«C'è poi modo e modo di valutare, a seconda dell'uso che si fa di ciascun essere, visto che noi anteponiamo alcuni esseri privi di sensibilità ad altri che la posseggono [...] Chi è che non preferisce avere a casa sua pane anziché topi, denaro anziché pulci?»<sup>1</sup>. Nel paradosso agostiniano – fin dalla sua formulazione, nel V secolo d.C. – il motivo del "mus" icasticamente rimanda alla dimensione anticiparia dei concetti di *stima* e *valore*, latori di un significato insieme qualitativo e quantitativo, afferenti ad una dimensione al contempo soggettiva e oggettiva.

\* Questo saggio è frutto di ricerche condotte entro un progetto finanziato dall'European Research Council all'interno del Settimo Programma Quadro dell'Unione Europea (FP7/2007-2013)/ERC Grant agreement n. 283802.

<sup>1</sup> Agostino, *La città di Dio*, XI, 16, trad. it. di L. Alici, Milano, Rusconi, 1997<sup>4</sup>, p. 536.

La scelta di porre questa immagine in apertura alla nostra trattazione si fonda sulla sua ricorrenza: il riferimento a questo passo del *De Civitate Dei* diventerà, infatti, una presenza costante entro la trattatistica medievale dedicata al tema del giusto prezzo, almeno fino al XVI secolo, costituendo così una preziosa cartina di tornasole per indagare il movimento semantico dei termini in questione sul lungo periodo. Seguendo le tracce del “mus” agostiniano, questo contributo intende dunque rilevare alcune dinamiche relative al lessema *valor* e al suo rapporto con altri termini chiave del linguaggio etico-economico medievale, come *aestimatio*, *natura*, *pretium*, *usus*, *aequalitas* e *latitudo*, insieme ai quali intreccia rapporti tali da delineare un vero e proprio linguaggio ‘di misura’.

Prima di aprire la nostra *promenade* tra i testi, è opportuno richiamare alcune note di metodo, valide ad inserire la riflessione entro il più vasto quadro dello studio dell’etica-economica e dei suoi “linguaggi”. Nel medioevo, infatti – non paia inopportuno ricordarlo – la riflessione economica non aveva un autonomo statuto epistemologico, né tanto meno un proprio vocabolario disciplinare. Troviamo testimonianze di un interesse per questioni “economiche” in testi di altro genere, teologici e giuridici, che – a partire dalla seconda metà del XIII secolo – convergono nella riflessione filosofica attorno ai testi aristotelici, elaborata per lo più da frati appartenenti agli ordini mendicanti.

Lungo il medioevo – come mostrano gli studi di Anthony Black<sup>2</sup> – entro il grande bacino del lessico filosofico latino si costituiscono varie forme di linguaggio con i loro propri concetti, stili di prosa, metodi argomentativi e criteri di giudizio, tipi di testo e d’autorità. Si tratta di linguaggi aperti, nel senso che pur possedendo, per così dire, una propria “grammatica”, non sono esclusivi, ma anzi interagiscono tra loro. Così la riflessione economica, al pari di quella politica, si sostanzia di un vocabolario denso di termini tratti dal linguaggio etico-teologico, aristotelico, da quello giuridico e della povertà<sup>3</sup>. Il linguaggio “economico” adotta termini che provengono

<sup>2</sup> A. Black, *Political Languages in later medieval Europe*, in D. Wood ed., *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, (Studies in Church History, Subsidia, 9), Oxford and Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1991, pp. 313-28.

<sup>3</sup> Accogliamo così la posizione di M. Fumagalli Beonio Brocchieri che nel suo *Il pensiero politico medievale* (Roma-Bari, Laterza, 2000, p. XI) corregge la tesi di Black, aggiungendo ai cinque ‘linguaggi’ politici medievali riconosciuti dallo storico inglese (quello giuridico, teologico, feudale, ciceroniano, aristotelico), un sesto importante serbatoio di immagini e parole, il linguaggio della “povertà”.

## Spazio mentale e intenzionalità in Pietro Aureolo

Riccardo Fedriga

*This paper tackles the problem of intentionality and knowledge of individuals in XIV century's theology and in particular in Peter Auriol.. Starting from Franz Brentano's classic definition of intentional in-existence, it begins by reviewing contemporary positions, especially analytical ones, that denies an intuitive (i.e. direct and externalist) cognition in the medieval ways of knowing. It then tries to explain that this is not tenable from an historical perspective. In the light of a mental theory of paronymy (denominative), that is indirect mental perception and ostensive individuation of things via demonstrative pronouns[,] it is possible [to] read a theory of direct mental reference, i.e. a theory of intentionality, which is both internalist and externalist. This direct and not mediate theory can answer the problems between abstracted and [non-temporal] God's knowledge, and temporal cognition of individuals by human intellect and imagination (phantasia). The article argues that cognition is rather a feature of intentionally placing things by phantasia, which means designating them in a mental space (res cognitae); and a temporal succession of events as we know them.*

Keywords: Peter Auriol, Medieval Philosophy, Philosophy of religion, Intentionality, Externalism, Eternalism

Il dibattito contemporaneo sull'intenzionalità e la ripresa in tale contesto delle teorie sull'*intentio* dei filosofi medievali hanno nella riflessione di Franz Brentano, com'è noto, un riferimento decisivo. Secondo Brentano, infatti, «ciò che caratterizza ogni fenomeno psichico è quello che gli Scolastici del Medioevo hanno chiamato la presenza (*in-existenz*) intenzionale (o anche mentale) di un oggetto e che noi stessi potremmo chiamare [...] riferimento a un contenuto, direzione verso un oggetto (senza che si debba intendere con questo una entità reale) oppure oggettività immanente»<sup>1</sup>. Secondo Spiegelberg<sup>2</sup>, il concetto di *in-esistenza intenzionale* sarebbe così rivelatore dell'influenza dei filosofi medioevali su Brentano, e in particolare di Tommaso d'Aquino. Un'affermazione cruciale, dal momento che la nozione di *in-esistenza intenzionale* è stata al centro di dure criti-

<sup>1</sup> F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Lipsia, 1876, trad. franc. di M. de Gandillac, Parigi, 1944, *Psychologie du point de vue empirique*, p. 103 (trad. it. mia).

<sup>2</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Den Haag, Max Niemeyer, 1960, vol. I.

che nella filosofia del primo Novecento. Husserl, in particolare, ha interpretato il pensiero di Brentano come se questi, nel riferimento della mente su un oggetto, concepisse l'esistenza di due oggetti distinti: uno reale e uno nella mente che lo sostituisce. Ne deriverebbe conseguentemente il rinvio all'infinito del referente degli atti mentali e un inattaccabile punto di forza per una posizione scettica circa l'esistenza e la conoscibilità degli enti concreti ed esistenti fuori di noi<sup>3</sup>. Non a caso Brentano abbandonerà nei suoi scritti successivi la teoria dell'esistenza immanente proprio a causa della nozione – di “origine medievale” – di *in-esistenza intenzionale*<sup>4</sup>.

Così, l'*opinio communis* che si è imposta tra alcuni studiosi, prevalentemente di osservanza analitica, circa le ricerche svolte dai medievali, non è stata altro che una riproposizione del giudizio di Spiegelberg; ripresa fondata più sull'assunzione di un paradigma interpretativo comodo che non sull'effettiva frequentazione delle fonti medievali. Riprendendo un'osservazione di Richard Cobb Steven, che all'interno di questa linea interpretativa attribuisce ai medievali l'“errore” di intendere per “intenzionale” solo un modo di essere della cosa nella coscienza di chi la riceve, possiamo porci queste due domande: è proprio vero che è solo alla in-esistenza intenzionale, intesa come la presenza di una rappresentazione mediana che duplica l'oggetto reale, che i maestri medievali pensano quando parlano del rapporto tra la conoscenza e gli oggetti conosciuti? È vero che in ogni teoria della conoscenza elaborata durante il medioevo, il problema della natura referenziale degli atti conoscitivi non viene affrontato?

La domanda è centrale per la discussione. Una prima possibile risposta è che l'affermazione del carattere “reduplicativo” degli oggetti di pensiero non è generalizzabile a tutte le teorie della conoscenza che vengono elaborate dai maestri del tardo medioevo. Senz'altro è vero che i dottori sono mossi dal problema di come può darsi alla mente la forma di un oggetto senza la sua materia individuale. Ed è anche vero che questo problema, almeno fino alla seconda metà del XIII secolo, viene risolto ricorrendo a un proces-

<sup>3</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Den Haag, Max Niemeyer, 1922 (trad. it. a cura di Giovanni Piana, *Ricerche Logiche*, Milano, il Saggiatore, 1968, p. 208).

<sup>4</sup> Cfr. F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, ed. a cura di Oskar Kraus, Lipsia, 1930, (traduzione inglese consultata a cura di R. Chisholm, *The True and the Evident*, Londra, 1966, p. 27-78). Per una limpida ricognizione del dibattito su questo argomento, si veda A. De Libera, *Archeologie du Sujet*, vol. I – Naissance du sujet, Vrin, Paris, 2007, pp. 141-154.

«L'homme que j'appelle vrai».

Les Rêveries du promeneur solitaire *tra conoscenza di sé e sistema della verità*

Mariafranca Spallanzani

«Appendice de mes Confessions», «informe journal [...] de mes rêveries», «registre fidèle de mes promenades», Les Rêveries du promeneur solitaire *are the tale of a soul in search of the goodness of nature which observes itself in solitude. Traditionally interpreted with Les Confessions and the Dialogues in the relationship with the biography or the psychology of the author, Les Reveries acquire a broader theoretical significance when they are considered in the light of the general principles of the «triste et grand système» of man that Rousseau built in an original way and stated with a language «aussi nouveau que [son] projet»: it is the system of originary goodness of man, happy in nature and deprived in the society.*

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, Les Rêveries du promeneur solitaire, autobiography, System of Man, System of Nature

«Appendice delle mie *Confessioni*», «diario informale [...] delle mie *rêveries*»<sup>1</sup>, «registro fedele delle mie passeggiate»<sup>2</sup>, *Les Rêveries du promeneur solitaire* sono il racconto fedele di un'anima che si cerca nella bontà originaria della natura osservandosi in solitudine. «Moi, détaché des [hommes] et de tout, que suis-je moi-même? Voilà ce qui reste à chercher»<sup>3</sup>.

Tradizionalmente interpretate in un trittico autobiografico insieme alle *Confessions* e ai *Dialogues* nella relazione essenziale con la biografia dell'autore o con la sua psicologia, e lette in generale all'in-

<sup>1</sup> J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire, Première promenade*, in *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1969, vol. I, p. 1000.

Alcuni argomenti del mio articolo sono stati presentati nel convegno «La sovversione dei soggetti. Jean-Jacques Rousseau 300 anni dopo» (Roma, Biblioteca Nazionale, 7 ottobre 2011) e nel mio articolo *Théorie du sujet et système de l'homme dans Les Rêveries du promeneur solitaire*, in «Actes du Colloque académique Rousseau. Trois cent ans après», Dijon, 14 avril 2012. Prix 2012 de l'Académie, in *Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon*, Tome 146 - 2012, pp. 63-78.

<sup>2</sup> Id., *Les Rêveries du promeneur solitaire. Deuxième promenade*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 1003.

<sup>3</sup> Id., *Les Rêveries du promeneur solitaire. Première promenade*, cit., p. 1000.

terno della questione tanto discussa dell'intenzionalità di Rousseau come storia di una coscienza e racconto dei suoi segreti<sup>4</sup>, *Les Rêveries*, queste narrazioni lucide e disincantate di delusioni e sconfitte di un soggetto singolare alla prova di se stesso, assumono tuttavia un più ampio significato filosofico se esaminate alla luce dei principi più generali del «triste e grande sistema»<sup>5</sup> dell'uomo che Rousseau costruisce in modo originale ed espone con un linguaggio consapevolmente nuovo «come è nuovo il [suo] progetto»<sup>6</sup>: il sistema, scrive, della bontà originaria dell'uomo, felice nella natura e depravato dalla società.

In questo senso, *les rêveries* solitarie di un soggetto autenticamente «vero» che si narra in prima persona come interprete della verità dell'uomo della natura e come incarnazione del suo modello, al di là e contro le finzioni e le menzogne dell'uomo della società – «je suis le vrai homme de la nature», «un homme dans toute la vérité de la nature»<sup>7</sup> –, non sono solo le «meditazioni su [s]e stesso»<sup>8</sup> cui Rousseau si dedica nei momenti sospesi delle sue passeggiate, ma diventano documento di conoscenza e testo di metodo anche per quella teoria più generale della verità che sostiene e costruisce il suo sistema filosofico: una verità personale che, attraverso la teoria, accede all'affermazione di un'universalità possibile della verità del-

<sup>4</sup> Rinvio, in particolare, ai testi di R. Osmont, *Contribution à l'étude psychologique des Rêveries du promeneur solitaire. La vie du souvenir, le rythme lyrique*, in «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», 23 (1934), pp. 107-135; P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952; G. Poulet, *Études sur le temps humain*, vol. III: *Le point du départ*, Paris, Plon, 1964; J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions du Minuit, 1967; Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard, Harvard University Press, 1989; C. Glyn Davies, *Conscience as Consciousness: the Idea of Self-awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990; P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990; R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau. Heures et malheurs d'une conscience*, Paris, Hachette 1993; É. Balibar, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Paris, Seuil, 1998; J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1998; M. Davis, *The Autobiography of Philosophy. Rousseau's 'The Reveries of the Solitary Walker'*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999; M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001; C. Spector, *Vérité et subjectivité, des 'Essais' aux 'Rêveries'*, in «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», 50, 2012.

<sup>5</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 105-106, e Id., *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogue troisième*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, pp. 935-936. Si veda, in particolare, V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

<sup>6</sup> J.-J. Rousseau, *Fragments autobiographiques. Ébauches des Confessions*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 1153.

<sup>7</sup> J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, I, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 5.

<sup>8</sup> Un'ulteriore analogia con Descartes? Si veda lo studio di H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, 1984.

«Statue di marmo» e «statue viventi e coscienti».  
Maine de Biran e la scomposizione del pensiero

Gianmaria Beccari

*The present contribution will deal with the project of “decomposition of thought” that Maine de Biran (1766-1824) carries out starting from his masterpiece of 1804, the Mémoire sur la décomposition de la pensée. In order to understand its originality it has proved necessary to take into account the critical resumption of Condillac’s sensualism proposed by the author. As a matter of fact, Maine de Biran explicitly states his will to «rewrite from a new point of view the Traité des sensations»; and this critical rewriting is fundamentally based on the concept of effort – with the consequent passage from the passive objectivation, typical of Condillac’s analysis, to the first person experience of subjective activity – and on what could be defined in terms of “sensorial perspectivism”. Actually, the science of man emerging from the biranian writings refuses the primacy and the exclusivity of visual register in the name of a sensorial holism – reevaluating therefore kinesthetic tactility as well as the close coupling between the ear and the voice or the act of breathing – which allows the integration, though not the confusion, of the different plans of human existence.*

Keywords: *Maine de Biran, Condillac, statue, senses, decomposition of thought*

«I sensi formano ordinariamente [...] un capitolo alquanto breve»<sup>1</sup>, scrive Maine de Biran (1766-1824) nel *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, opera del 1804 che segna l’inizio della fase considerata da numerosi commentatori come la più originale nell’elaborazione teorica del filosofo. In questo scritto, dialogante sulla scienza dell’uomo con le grandi filosofie dell’età moderna, da Descartes a Leibniz, da Locke a Condillac, Kant e Destutt de Tracy, comincia a delinearsi infatti una concezione estremamente innovativa della soggettività, incentrata sull’attività individuale espressa nell’*effort*, «sforzo» tanto fisico quanto intellettuale che sorge dall’intima relazione tra la volontà personale e la resistenza organica del corpo.

Opera dal titolo provocatorio – è infatti possibile “scomporre il pensiero”? –, in essa Biran espone una teoria originale del sogget-

<sup>1</sup> Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804), F. Azouvi (a cura di), Paris, Vrin, 2000, p. 229.

to, definito come volontà e azione piuttosto che come il *cogito* disincarnato della tradizione cartesiana. In ciò consiste anche la coscienza di sé, non certo nell'autocoscienza intellettuale del proprio io e dei propri pensieri, ma nella relazione immanente tra volontà ed organismo, realtà tanto eterogenee quanto indissolubilmente legate: una «distinzione reale senza separazione sostanziale» nel lessico di Biran, che fa della «relazione» piuttosto che della «sostanza» il concetto cardine del proprio pensiero<sup>2</sup>.

La coscienza come relazione. In aperto conflitto con le metafisiche dell'assoluto, materialistiche o spiritualistiche, Maine de Biran propone un differente «cominciamento» per il pensiero, ed auspica l'avvento di un novello Cristoforo Colombo<sup>3</sup> che varchi le soglie del territorio ancora inesplorato e tuttavia essenziale della relazione che caratterizza la soggettività. Tale territorio si rivela doppiamente interessante da esplorare, in quanto non soltanto consente di istituire una critica radicale degli assoluti delle metafisiche sostanzialiste – che cosa sono infatti tali «assoluti» se non i termini della relazione originaria considerati astrattamente, in maniera «ab-soluta» rispetto ad essa? –, ma permette anche di cogliere il sorgere della coscienza nel «fatto primitivo» dell'*effort* individuale, la genesi del pensiero nell'immanenza della relazione tra volontà ed organismo.

Da qui la centralità dei sensi. Se infatti la coscienza di sé comprende essenzialmente l'organismo quale termine su cui la volontà si dispiega, e se il pensiero stesso non è un ente astratto ma si dà nell'intimità con la carne del corpo vivente, esiste allora una profonda correlazione tra le maniere di sentire, differenti in relazione alle diverse vie sensoriali attraverso le quali l'attività dell'individuo si dispiega, e le forme di pensiero che distinguono o accomunano tra loro gli individui. Appare dunque inevitabile la critica da parte della filosofia biraniana ad ogni concezione innatista, in cui i sensi non rappresentano generalmente altro che l'«alterità» indocile e antagonista della ragione.

<sup>2</sup> «Une matière variable et multiple, fondée au dehors ou dans l'organe sensitif excité par des impressions quelconques, et une forme constante identique toute fondée dans le sujet moi, et dans l'aperception de ses propres actes ou le sentiments de leurs résultats» (ivi, p. 362).

<sup>3</sup> Maine de Biran, *Journal* (1814-1816), H. Gouhier (a cura di), Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1954, p. 176.



## *Hegel storico della filosofia in Italia*

Roberto Bordoli

*My purpose is to show the reception in Italy of Hegel's lectures on history of philosophy starting from 1844 till 2004. In comparison to other Hegel's lectures (and especially if one's considers published works), the lectures on history of philosophy have been less studied and spread, with the partial exception of the first Italian translation edited by Ernesto Codignola and Giovanni Sanna between 1930 and 1945. The lectures were in fact reputed to be too little metaphysical by philosophers and too metaphysical by historians. On the contrary, they are a perfect example of Hegel's thinking which tries to find a balance between world and thought.*

Keywords: *Hegelianism and its reception, Italian philosophy, history of philosophy, modern philosophy*

### 1. *Le Lezioni sulla storia della filosofia e l'Italia*

Tenendo conto delle indicazioni disponibili, riferite a Hegel in genere<sup>1</sup>, si può sostenere che l'accoglienza delle lezioni sulla storia della filosofia in Italia ed in lingua italiana<sup>2</sup>, pubblicate per la prima volta dagli amici tra il 1833 ed il 1836, sia suddivisibile in quattro fasi, non sempre delimitabili con nettezza.

Nel XIX secolo se ne dibatte poco o niente, preferendo temi logico-metafisici, politici e legati alla filosofia della storia e del diritto. L'entrata in scena di Croce<sup>3</sup> e di Gentile – ma anche, per un altro ver-

<sup>1</sup> Cfr. Giuseppe Cacciatore, *Hegel in Italia e in italiano*, in Fulvio Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Napoli, Morano, 1970, pp. 1057-1129. I periodi della recezione italiana sono quattro: dal 1840 al 1860, quando, per lo più, se ne legge poco e male; segue l'epoca degli Spaventa e degli hegeliani napoletani, nella quale prevale l'interpretazione politica; in terzo luogo vi è il neoidealismo, con il suo peculiare interesse speculativo; ed infine gli anni dal 1945 al 1970, durante i quali si registrano una pluralità crescente di contributi sui piani più diversi: tendenza che persiste sino al termine degli anni Novanta, quando le pubblicazioni cominciano a decrescere per numero.

<sup>2</sup> Qui mi limito – selettivamente ancorché ragionevolmente – ai contributi che delle lezioni considerino la specificità storica, letteraria ed eventualmente metodologica. Non mi addentro né in questioni testuali, né in problemi speculativi (in qualsiasi modo li si voglia intendere), né all'interno dell'abbondante bibliografia hegeliana in genere. Questo studio nacque nell'ambito della mia versione italiana del corso del 1825-1826 e costituisce una sorta d'appendice ad una più estesa ricerca sulla storia della filosofia precedente a Hegel in area nordeuropea che è in corso di preparazione.

<sup>3</sup> *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* (Bari, Laterza) è del 1907, anche se se ne discute dall'anno precedente (cfr. ora Benedetto Croce, *Saggio sullo Hegel*, a cura di Ales-

so, di Labriola – più che modificare il quadro ne diffonde e popolarizza il contenuto, inserendo Hegel a pieno titolo nel dibattito filosofico nostrano. La crisi del positivismo compie l'opera. Papini e Prezzolini sono due nomi presenti, come pure quelli dei seguaci del marxismo. Tuttavia non vi è molto da ricordare, almeno quanto a studi specificamente storico-filosofici. Tra le due guerre entrano in campo gli studiosi d'orientamento cattolico, ma la situazione non muta nella sostanza, se non per gli aspetti quantitativi.

Molto importante è l'apparizione della prima, scrupolosa, versione italiana delle lezioni fra il 1930 ed il 1945, a cura di Codignola e Sanna<sup>4</sup>. I traduttori si servono, seppure non senza "qualche esitanza" (vol. I, prefazione dei traduttori, p. XXI), della seconda edizione Michelet (1844) e la loro opera è restata per oltre mezzo secolo senza concorrenti. Ma anche senza molte conseguenze: al che, in un primo

sandro Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 2006, 2 voll.). Su Croce – volendo evitare affermazioni lapalissiane e superflue ripetizioni – non vi è molto da aggiungere, poiché rientra nel novero di coloro per i quali la storia della filosofia riveste un senso prevalentemente concettuale ed attuale, e per il quale essa s'identifica con la filosofia stessa. Tuttavia quest'importanza teorica non si traduce in studi e ricerche su di essa. Un discorso molto simile vale per Giovanni Gentile, il quale non fornì contributi diretti in materia di lezioni hegeliane sulla storia della filosofia, pur essendosi proficuamente dedicato alla storia dell'hegelismo in Italia.

<sup>4</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1930-1945, 4 voll. (il vol. II è del 1932; il vol. III-1 è del 1934). Ernesto Codignola (1885-1965), allievo di Gentile e di Donato Jaja, si laureò in filosofia a Pisa nel 1909. Dal 1923 sino al 1955 insegnò presso il Magistero di Firenze e s'occupò d'organizzazione della cultura. Fu coinvolto nella riforma scolastica di Gentile (1923). Dopo un'intensa collaborazione con la casa editrice Vallecchi, contribuì alla creazione della Nuova Italia. In occasione del Concordato (1929) crebbe la sua avversione al fascismo e s'avvicinò al gruppo che costituirà in seguito il Partito d'Azione, del quale fece parte. Tra le due guerre s'occupò del giansenismo italiano. Di pari passo va il suo ripensamento pedagogico che sfocia nell'immediato Dopoguerra nella fondazione a Firenze della Scuola-Città Pestalozzi, inizialmente legata all'attività antifascista del Partito d'Azione. Giovanni Sanna (1877-1950), nato a Nurri, provincia di Nuoro, si laureò in lettere a Messina nel 1899. Insegnò poi nelle scuole secondarie. Militò nel Partito socialista e fu redattore del "Soviet", 1918-1922, diretto da Amadeo Bordiga, periodico che fu prima "Organo delle sezioni del Partito socialista italiano nella provincia di Napoli", poi "Organo della frazione comunista astensionista" del PSI ed infine "Organo del partito comunista d'Italia". Sanna è autore d'una serie d'importanti articoli (firmati) sulla rivoluzione russa e sul suo significato per il movimento operaio internazionale e sulle questioni economiche come ad esempio il carovita (cfr. tra l'altro "Il Soviet", anno I, nn. 1-2; anno II, nn. 5, 7, 8, 10; anno II, nn. 28-30; anno III, nn. 31-32 e anno IV, n. 1 vecchia serie 6 gennaio 1921). Nel 1921 Sanna confluì nel Partito comunista d'Italia, dove s'occupò della questione agraria. Fu arrestato nel 1923. È autore di manuali scolastici di storia e d'opere storiche e tradusse un gran numero di scritti per lo più dal tedesco (oltre a Hegel, volse tra gli altri Pestalozzi, Dilthey, Troeltsch, Kautsky, Lenin, Sorel). Tra le sue non numerose opere si segnala la *Bibliografia generale dell'età romana imperiale, 1880-1933*, La Nuova Italia, 1938, pubblicata sotto gli auspici dell'Ente nazionale di cultura di Firenze, presieduto da Ernesto Codignola, che gli commissionò diversi lavori durante quei difficili anni.

## *Nietzsche e Roma: «dove mai sono esistite rovine più belle?»\**

Carlo Gentili

*Nietzsche went to Rome twice between 1882 and 1883. On the basis of the personal experiences he gained, mainly during his second stay in the city, Nietzsche de-voids the great heritage of the Papal Court of the Renaissance of its religious meaning, understanding it instead as the expression of a political and worldly power. The ruins of the pagan Rome impend over it as a destiny. This explains Nietzsche's disapproval of Luther's Reformation. Owing to a coarseness ascribed broadly to the men of the North, Luther wasn't able to understand the political dimension of the Roman Church. Nietzsche actually praises the Roman Church, however, he assigns it a clearly antichristian meaning.*

Keywords: *Nietzsche, Rome, Christianity, Martin Luther, Protestantism*

### 1. *Le esperienze romane di Nietzsche*

Nell'analizzare il rapporto di Nietzsche con Roma occorre tener presenti due diversi livelli di discorso: il primo rimanda alle esperienze vissute da Nietzsche nei suoi due soggiorni romani; il secondo all'elaborazione e stratificazione simbolica di quelle esperienze. Per precisare subito la nostra impostazione, la frase citata nel titolo: *wogab es je schönere Ruinen?* non si riferisce direttamente a Roma, ma alla Chiesa e al Cristianesimo. Essa è tolta dall'aforisma 358 (*L'insurrezione contadina dello spirito*) del libro V della *Gaia scienza*; in questo aforisma, in realtà, Roma non è citata che una sola volta, e in maniera indiretta, là dove il Cristianesimo è definito «l'ultimo edificio romano» (*der letzte Römerbau*)<sup>1</sup>. Tuttavia, Nietzsche intende qui per Cristianesimo la "Chiesa di Roma", ossia il Cattolicesimo, nella sua opposizione alla Riforma luterana, e che esso abbia la sua sede a Roma, nella magnificenza di una corte rinascimentale, è il punto di decisiva importanza. Come il nome di Roma abbia potuto assume-

\* Testo inedito dell'intervento presentato in occasione del Convegno «Nietzsche e l'Italia» (Scuola Normale Superiore di Pisa, 25-26 maggio 2015).

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, ora in *Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, München/Berlin/New York, de Gruyter, 1988<sup>2</sup>, vol. III, p. 602; trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, G. Campioni e M. Carpitella, Milano, Adelphi 1964-2001, vol. V/II, p. 271.

re questa rilevanza simbolica è circostanza che può essere compresa solo a partire dalle esperienze vissute a Roma da Nietzsche e dal modo in cui esse sono state da lui elaborate.

Nietzsche giunge per la prima volta a Roma, proveniente da Messina, tra il 23 e il 24 aprile del 1882, invitato da Malwida von Meysenbug, e riparte il 27 aprile. Questo primo, breve soggiorno è dominato dalla conoscenza di Lou Salomé, che egli incontra per la prima volta in S. Pietro. A parte la ben nota vicenda sentimentale, che segna non poco la vita di Nietzsche, questo primo soggiorno romano non sembra lasciare tracce significative sul piano della sua riflessione. Diversamente stanno le cose riguardo al secondo soggiorno, tra il 3 maggio e il 14 giugno del 1883. Su invito della sorella Elisabeth Nietzsche arriva a Roma da Genova e l'accettazione dell'invito è probabilmente un tentativo di riconciliazione dopo vari dissapori avuti con lei. Stando al giudizio di Curt P. Janz, tuttavia, neanche questo secondo soggiorno produrrebbe risultati di grande rilievo: «Le giornate che scorrono tranquille, in piacevole conversazione – egli annota –, non lasciano dietro di sé tracce rilevanti»<sup>2</sup>. Su questo giudizio influiscono probabilmente le espressioni assai poco entusiaste che Nietzsche stesso usa in vista della trasferta romana. Anche stavolta è Malwida a invitare per prima e nuovamente Nietzsche, ma il 1 febbraio 1883 egli comunica a Köselitz di aver accettato solo perché Malwida stessa gli avrebbe garantito uno «“scrivano”» – «la signorina Cécile Horner» – disponibile a scrivere per lui, sotto dettatura, «2 ore al giorno». Quel che c'è da scrivere è «un libro piccolissimo – più o meno cento pagine di stampa», che Nietzsche giudica però «il migliore dei miei libri»: si tratta della prima parte di *Così parlò Zarathustra*. Così egli conclude: «Penso che mi trasferirò a Roma – per quanto, come Lei sa, non sia per me il luogo ideale»<sup>3</sup>. Il progetto della dettatura non si realizzerà perché Nietzsche termina la stesura del testo prima della data in cui la trasferta romana avrebbe dovuto realizzarsi. Circostanza, questa, che sembra alimentare le sue perplessità. Il 21 febbraio scrive da Rapallo a Malwida informandola delle sue precarie condizio-

<sup>2</sup> C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, vol. II: *Il filosofo della solitudine 1879/1888*, ed. it. a cura di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 174.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Briefe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, München-Berlin-New York, de Gruyter, 2003<sup>2</sup>, vol. VI, p. 321; trad. it. *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, G. Campioni, F. Gerratana e M.C. Fornari, Milano, Adelphi, 1977-2011, vol. IV, p. 301.

*“Scelte tragiche” e “valore della vita”: riflessioni a partire da  
Il diritto di morire (1895) di Adolf Jost*

Alessandra Grompi

*Tragic choices occur when essential goods lack. War, death of young soldiers, economic recession, and famine lead to separate useful people from uselessness ones. A way of thinking about human life marked by social-Darwinism, humanity purity and health leads to recognize illness and disable people as internal enemies. During the first postwar period, all of these conditions occurred in Germany and they established who had to live and who had to die. Jost's right to die slowly became the question about who had the right to live in tragic times. The value of life depended on the account of its utility and the costs needed to support it. Binding and Hoche purpose aimed to value human life according to the safety of the State and of its population. Today, these points of view can surprise or scandalize, but they can also show us as the value of human life depends on cultural feature, economic conditions, and circumstances.*

Keywords: *value, life, choice, safety, illness*

Quale decisione è priva di mali?  
(Eschilo, *Agamennone*, 1, 211)

Ich liebe die hektischen, schlanken  
Narzissen mit blutrothem Mund;  
Ich liebe die Qualengedanken,  
Die Herzen zerstoehen und wund;  
Ich liebe die Fahlen und Bleichen,  
Die Frauen mit müdem Gesicht,  
Aus welchen in flammenden Zeichen,  
Verzehrende Sinnenglut spricht;  
Ich liebe die schillernden Schlangen,  
So schmiegsam und biegsam und kühl:  
Ich liebe die klagenden, bängen,  
Die Lieder von Todesgefühl;  
Ich liebe, was niemand erlesen,  
Was keinem zu lieben gelang:  
Mein eigenes, urinnerstes Wesen  
Und alles, was seltsam und krank.  
(Felix Dörmann, *Was ich liebe*)

Le tragedie di una cultura avvengono quando i suoi valori fondamentali sostanziano certi tipi di scelte. Spesso, le «scelte tragiche»<sup>1</sup> avvengono in regime di scarsità di risorse materiali, quando occorre decidere chi dovrà soffrire per la loro allocazione. Differiscono dalle scelte difficili, in quanto qualsiasi sia l'opzione prescelta essa sarà sempre sbagliata, nel senso che comporterà sofferenza o morte per coloro su cui ricade.

Il presente lavoro tratta del valore della vita umana attraverso alcuni scritti che hanno segnato la riflessione su questo argomento in Germania tra la fine dell'800 e gli inizi del '900<sup>2</sup>. Proprio questo valore fondamentale e le sue declinazioni determineranno la tragicità della scelta operata negli anni tra le due guerre su chi sarà destinato a sopravvivere e chi a soccombere. Tale decisione avrà alle spalle proprio il concetto di valore della vita umana maturato in quel passaggio di secolo. Il fatto che tutto accada in Germania, in un periodo ormai lontano da noi, non rende anacronistica la questione, come spero risulterà dall'esposizione e nelle conclusioni.

Nella prima parte saranno trattate le questioni sul valore della vita come emergono dai testi degli autori presi in considerazione: a cominciare da Adolf Jost (1874-1908) per arrivare a Karl Binding (1841-1920), Alfred Hoche (1865-1943) e Ewald Meltzer (1869-1940) e, infine, ai principali componenti della Commissione per la riforma del diritto penale tedesco durante il nazismo (1933-1936). La scelta degli autori non può che essere soggettiva e senz'altro parziale, ma non arbitraria, dato che i testi costituiscono punti di svolta sulla questione, sono concettualmente interrelati e hanno suscitato viva attenzione e acceso dibattito a quel tempo.

La seconda parte costituisce una messa a fuoco su alcuni contenuti collegati ai testi degli autori e sulle loro proposte valoriali, le quali, in concomitanza con il verificarsi di determinate condizioni storico-politiche ed economiche, hanno portato a «scelte tragiche».

Nelle considerazioni conclusive si sottolinea come temi tanto complessi non siano da collegarsi esclusivamente al periodo nazionalsocialista e ai crimini perpetrati in quel periodo, ma rivelino

<sup>1</sup> G. Calabresi, P. Bobbit, *Tragic Choices*, New York, W.W. Norton & Company, 1978.

<sup>2</sup> Si tratta di un'indagine di più vaste proporzioni, di cui si presentano qui alcune questioni fondamentali, che attraversano diverse epoche storiche e da molteplici prospettive, di cui si propongono i momenti e le voci più rappresentativi. Le traduzioni dalla lingua tedesca sono dell'Autrice.

## *Marcuse e Adorno di fronte al surrealismo*

Vittorio d'Anna

*Between Marcuse and Adorno there is not an explicit confrontation on Surrealism, but we rather find different interpretations within the discourse, respectively, of a positive utopia or a negative philosophy.*

*Starting from the object of reference, the discourses are arranged on separate levels: one considers Surrealism for its impact as a cultural movement, while the other is more concerned with the works produced by Surrealists. Therefore, Surrealism is considered either in terms of imagination, whose rights are proclaimed, or in terms of reification, whose representation is provided.*

Keywords: *Marcuse, Adorno, Surrealism, Imagination, Reification*

Non si può parlare di un confronto esplicito fra Marcuse ed Adorno sul surrealismo, ma di specifiche prese di posizione, che testimoniano un diverso atteggiamento su di uno stesso fenomeno e, al fondo, di due distinte impostazioni di filosofia estetica. Già nell'oggetto di riferimento i discorsi si dispongono su piani diversi: il surrealismo è preso dall'uno per la portata che ha avuto come movimento culturale, dall'altro per le opere in cui si è tradotto. Da entrambi è interpretato in funzione del rapporto arte-realtà, solo dentro le opposte prospettive del trasporre dell'arte nella realtà o della realtà nell'arte. La premessa comune è che la logica del capitalismo amministrato si è fatta tanto pervasiva da occupare ogni regione dell'esperienza, per cui l'arte sarebbe chiamata, uscendo da sé, a rifluire nell'azione rivoluzionaria (Marcuse) oppure, restando in se stessa, a cambiare di volto (Adorno). Il surrealismo è visto in un caso dentro un'azione di liberazione, in nome dell'idea dell'immaginazione al potere, nell'altro in relazione a un'operazione di denuncia, per avere rappresentato la reificazione. In fondo la questione è se la bellezza sia da realizzare nella società futura o da contraddire nell'opera d'arte di oggi. Il surrealismo è interpretato da Marcuse in funzione dell'apertura rivoluzionaria, da Adorno in dipendenza della chiusura del mondo. Per tutti e due termine di riferimento è la felicità, da pensare nel positivo del venire a realizzazione oppure nel negativo del risultare esclusivamente nell'assenza<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per L. Scarfoglio, *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Roma, Manifestolibri, 2009, p. 74, mentre Marcuse concepirebbe il pensiero critico a partire dalla

1. La cultura affermativa è, per Marcuse, «quella cultura che, propria dell'epoca borghese, ha portato, nel corso del suo sviluppo, a fare del mondo dell'anima e dello spirito un regno autonomo di valori, a staccarlo dalla civiltà materiale per innalzarlo al di sopra di questa»<sup>2</sup>. Ma mentre lo spirito ha un che di alternativo, e si presenta come coscienza critica, in nome del giusto e del vero, l'anima, immersa com'è in un proprio regno, quello dell'interiorità, nella sua presunzione di superiorità si sottrae al confronto con la realtà, e così cade nell'acquiescenza. È che essa, con il suo essere nel profondo, non si lascia ricondurre al superficiale del lavoro e delle relazioni sociali, e «protesta contro la reificazione, per poi tuttavia soggiacere ad essa»<sup>3</sup>. A informarla è la nostalgia che, anche se sta nel segno dell'apertura, ripiegandosi su se stessa, cade nella chiusura. Quello dell'anima è un mondo rarefatto, per così dire, troppo ossigenato, ma proprio per questo così pervicacemente estraneo all'economia di scambio, da sottrarsi al confronto con le cose, consumandosi alla fine nell'estraneazione. È come se si venisse a ricavare una sorta di ridotto, nel quale, a farsi valere, in un mondo caduto nell'ignobilità, è il senso della nobiltà interiore. Ed è questo lo spazio dell'arte nella società borghese, che è quello di una vocazione alla libertà individuale che ha per condizione il perpetuarsi dell'illibertà collettiva. «Nell'arte è permesso ciò che nella realtà dei fatti viene considerato utopia, fantasticheria, sovvertimento. La cultura affermativa ha mostrato nell'arte le verità dimenticate su cui l'adattamento della realtà trionfa nella vita quotidiana. Il *medium* della bellezza disintossica la verità e l'allontana dal presente. Ciò che accade nell'arte non crea nessun obbligo. Quando non venga già rappresentato come passato da lungo tempo (...) il mondo bello dell'arte viene disattualizzato appunto per mezzo dell'incanto della bellezza»<sup>4</sup>. E nel quadro di una pratica di separatezza, Marcuse parla di «una rotura privata della reificazione»<sup>5</sup>, per cui si può dire che vi è qualco-

contrapposizione di potenzialità dell'uomo e della natura dentro i rapporti sociali, Adorno, sin dai primi anni quaranta, nella prospettiva di una filosofia negativa, gli contesta di restare dentro un pensiero affermativo. In un caso la filosofia sarebbe chiamata a rifluire nell'azione politica, in un altro a mantenere la sua portata di specificità, senza per questo ricadere nella condizione di essere puramente e semplicemente pensiero borghese (91-3).

<sup>2</sup> H. Marcuse, *Sul carattere affermativo della cultura* (1937), in: *Cultura e società*, trad. it. C. Asceri, H. Asceri Osterlow, F. Cerutti, Torino, Einaudi, 1969, p. 49.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 73.



# *Antropologia dal punto di vista genealogico. A priori storico e soggettività in Michel Foucault*

Andrea Angelini

*One of the main elements of continuity in Foucault's work is the problem of the relationship between a priori conditions and subjectivity. The theme of the a priori represents an essential tool through which Foucault criticizes the modern "anthropological illusion", attributed for various reasons to the currents of the post-Kantian philosophy – notably idealism, positivism and phenomenology. This illusion consists in considering the impersonal conditions of the experience as some subjective features albeit objectively definable, or within the space – reachable or unattainable – of a pure and fundamental dimension. Foucault's perspective is identified as a radically anti-transcendentalist conception of the a priori. This is reformulated, since the Fifties, through the concept of historical a priori, then expressed in the notions of episteme and dispositif, and specified in the description of the archaeological and genealogical method. Characterized as a dynamic, multiple, practical plot of constituted and constituent, the historical a priori is a set of "purely empirical" conditions in which the subjectivity emerges, within its limits and its possibilities.*

**Keywords:** *Subjectivity, historical a priori, transcendental field, phenomenology, genealogy, power, apparatus*

## *1. Foucault attraverso l'a priori storico*

Il concetto di *a priori storico* attraversa l'intera opera di Foucault, consentendo di valutare la continuità di fondo del suo pensiero e la struttura teorica alla base del suo modo di affrontare la questione della soggettività. Attorno a questo nodo teorico, inoltre, si sviluppa il suo confronto con il tema del *trascendentale*<sup>1</sup>, delle condizio-

<sup>1</sup> Sul problema del trascendentale in Foucault: P. Amato, *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Roma, Carocci, 2011, pp. 43-72; A. Bach, *Michel Foucault e a transposição arqueológica do sujeito transcendental*, «Kalagatos. Revista de Filosofia» n. 4, 7 (2007); pp. 33-66; E. Basso, *Michel Foucault e la Daseinanalyse: un'indagine metodologica*, Milano, Mimesis, 2007; *L'a priori nella psichiatria fenomenologica*, in L. Bisin (a cura di), *Lo sguardo in anticipo. Quattro studi sull'a priori*, Milano, Edizioni di Sofia, 2009, pp. 9-46; *On historicity and transcendentalism again*, «Foucault Studies» n. 14 (2012), pp. 154-178; P. Cesaroni, *La questione del trascendentale nell'archeologia di Michel Foucault*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Padova, Cleup, 2008, pp. 261-300; J.-F. Courtine, *Foucault lecteur de Husserl. L'a priori historique et le quasi-transcendental*, «Giornale di Metafisica» XXIX (2007),

ni di possibilità dell'esperienza e del sapere, cardine della filosofia moderna post-kantiana<sup>2</sup>.

Foucault si dedica al problema del "trascendentale storico" già nel suo "mémoire de DES" riguardante *La constitution d'un transcendantal historique dans la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*<sup>3</sup> – scritto sotto la direzione di Jean Hyppolite nel 1949 – e in altri scritti degli anni Cinquanta. Questi ultimi permettono di comprendere lo sviluppo del progetto di una *Histoire de la folie*, da intendere come storia critica delle condizioni di possibilità epistemiche, topologiche e politiche che hanno consentito la nascita della psichiatria e della psicologia moderne<sup>4</sup>. Sin dal 1957 Foucault considera il ruolo della propria ricerca epistemologica nel senso di una critica che «mette in luce l'a priori concettuale e storico» e «delimita le condizioni nelle quali la psicologia può trovare o superare le sue forme di stabilità»<sup>5</sup>. Anche *Naissance de la clinique* riposa sullo stesso crite-

pp. 211-232; M.A. Diaz Marsá, *Sobre la critica foucaultiana al tema transcendantal*, «Revista de Filosofía» n. 35, 1 (2010), pp. 45-66; B. C. Flynn, *Michel Foucault and the husserlian problematic of a transcendental philosophy of history*, «Philosophy Today», 22 (1978), pp. 224-238; F. Gros, J. Dàvila, *Michel Foucault, lector de Kant*, Universidad de los Andes, 1996; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon, 1998; *L'a priori historique selon Michel Foucault: difficultés archéologique*, in E. Da Silva (a cura di), *Lectures de Michel Foucault, vol. 2. Foucault et la philosophie*, Lyon, ENS Éditions, 2003, pp. 23-38; C. Koopman, *Historical critique or transcendental critique in Foucault. Two kantian lineages*, «Foucault Studies», 8 (2010), pp. 100-121; S. Natoli, *Giochi di verità. L'epistemologia di M. Foucault*, e C. Sini, *Il sapere archeologico*, entrambi in P.A. Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 99-116 e 117-122; L. Paltrinieri, *A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, «Studi kantiani», XX (2007), pp. 73-97; Id., *Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault*, in «Lumières», 16 (2010), pp. 11-32; K. Robinson, *An immanent transcendental. Foucault, Kant and critical philosophy*, «Radical Philosophy», 141 (2007), pp. 12-22; C. Sini, *Il problema della storia in Foucault*, L'Aquila, Centro tecnico culturale e assistenziale, 1973.

<sup>2</sup> Un lavoro successivo prenderà in esame alcuni sviluppi del concetto di "campo transcendentale impersonale" a partire dal Sartre di *La transcendance de l'Ego* fino a Foucault, passando per Cavallès, Hyppolite, Merleau-Ponty e altri autori che hanno affrontato l'importante trasformazione del tema kantiano del transcendentale – precedente alla svolta strutturalista degli anni Sessanta e già avviata dall'idealismo tedesco e dalla fenomenologia husserliana – da condizione di possibilità soggettiva dell'esperienza a condizione impersonale della soggettività.

<sup>3</sup> Documentabile solo nel suo titolo, si tratta della tesina scritta presso l'École normale supérieure per il "Diplôme d'études spécialisées", titolo universitario intermedio previsto dal sistema scolastico francese.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), trad. it. di F. Ferrucci, E. Renzi, V. Vezzoli, Milano, Rizzoli, 1998.

<sup>5</sup> M. Foucault, *La ricerca scientifica e la psicologia*, in *Follia e psichiatria, Detti e scritti 1957-1984 (Dits et écrits I, 1954-1975 [2001] - d'ora in poi DE I)*, trad. it. di D. Borca e V. Zini, Milano, Cortina, 2005, p. 39. In un altro testo pubblicato lo stesso anno si legge: «Non ci sarebbe pertanto alcuna psicologia possibile se non attraverso l'analisi delle condizioni di esistenza dell'uomo e attraverso la ripresa di quanto c'è di più umano nell'uomo, vale a dire la sua storia» (*La psicologia dal 1850 al 1950*, in *Follia e psichiatria*, cit., p. 19). Nello scritto sul sogno del

## *Per una definizione di tortura*

Muriel Montagut

*This article goes back to what characterizes torture as defined by the international Convention of the United Nations, distinguishing it from other "cruel, inhuman, cruel or degrading treatment". The debate stirred by the politics of "War on Terror" organized by the Bush administration after September 11th 2001 brought focus on the loopholes that can be used to prevent an act to be identified as a form of torture, especially the use of white torture (the no-touch torture). A systemic apprehension of torture – torture considered as the application of a malicious intention articulated in a context – allows to analyze the essence of the hostile act to determine clearly if it can be defined as torture.*

**Keywords:** *Torturing System, White Torture, Music, Ticking Time bomb Scenario, Terrorism.*

«Qui dans l'arc-en-ciel peut marquer l'endroit où finit le violet et où commence l'orange? Nous voyons la distinction des couleurs, mais où exactement commencent-elles à se mêler l'une à l'autre? Ainsi de la raison et de la folie. Dans les cas patents, on ne se pose aucune question. Mais, dans certains cas douteux, que l'on suppose à des degrés divers moins prononcés, peu de gens se risqueront à tracer la ligne de démarcation précise».

Hermann Melville, *Billy Budd, marin*, p. 121

### 1. *Che cos'è la tortura?*

Definire la tortura può sembrare ormai scontato. La risposta alla domanda: Che cos'è la tortura? può apparire ovvia. Ma la questione è in verità assai più complessa e meno intuitiva. Nella Convenzione internazionale delle Nazioni Unite il termine tortura è indicato come

un atto tramite il quale un dolore o delle sofferenze acute, fisiche o mentali, sono intenzionalmente inflitte a una persona, soprattutto

al fine di ottenere da questa o da una terza persona informazioni o confessioni, punirla di un atto che essa o una terza persona ha commesso oppure è sospettata d'aver commesso, intimidirla, fare pressione su di essa o di fare pressione su una terza persona, o per qualunque altro motivo fondato su una qualsivoglia forma di discriminazione, quando un tale dolore o una tale sofferenza sono inflitte da un funzionario pubblico o una qualunque altra persona che agisce a titolo ufficiale o su comando oppure con il consenso esplicito o anche tacito di quest'ultima.

È sufficiente analizzare il dibattito suscitato dall'adozione della politica di «guerra al terrore» messa in atto dall'amministrazione Bush all'indomani dell'11 settembre 2001 per rendersi conto che questa definizione si espone a un'interpretazione problematica. Quel che per alcuni è una forma derivata di tortura, come ad esempio il *waterboarding*, per altri è soltanto una tecnica d'*interrogatorio rinforzato* (*enhanced interrogation*). Il disagio permane, anche nel momento in cui si assiste a una presa di distanza. Barak Obama condanna questo tipo di pratiche e le riconosce come metodi "contrari" ai valori degli Stati Uniti, ma il tentativo di giustificazione non si allontana di molto: in occasione della recente pubblicazione del rapporto del Senato sulle tecniche d'interrogatorio utilizzate dalla CIA in seguito all'attentato al *World Trade Center*, l'attuale Presidente americano non ha messo l'accento sulle menzogne della CIA rivelate a tutti da questo rapporto, ma ha sorprendentemente invitato a riconsiderare gli avvenimenti: «È importante non dimenticare quanta paura avevano le persone. Non si sapeva se aspettarsi altri attacchi imminenti. Un'enorme pressione gravava sulle spalle delle forze di sicurezza»<sup>1</sup>.

In maniera ancora più equivoca, come spesso accade dopo atti di tortura, il potere costituito, pur riconoscendo i fatti, si è attivato a calmare gli animi invitando a voltare pagina. Ciò nonostante, tutti gli specialisti in materia di tortura sanno perfettamente che l'invito a volgere altrove lo sguardo, oltre ad andare di pari passo con l'impunità, è la radice stessa della tortura. Le torture commesse sotto l'amministrazione Bush rimangono impunte ancora oggi: tale impunità, orchestrata sin dall'inizio da Dick Cheney (che nel 2006

<sup>1</sup> Le Huffington Post, *Torture utilisée par la CIA: les États Unis dévoilent un rapport complet*, 9 décembre 2014 ([http://www.huffingtonpost.fr/2014/12/09/torture-utilisee-par-cia-etats-unis-rapport-complet\\_n\\_6292474.html](http://www.huffingtonpost.fr/2014/12/09/torture-utilisee-par-cia-etats-unis-rapport-complet_n_6292474.html)).

## *Tradurre un classico: l'Etica di Abelardo*

Roberto Limonta, Alice Moresi

Note su: Pietro Abelardo, *Etica*, a cura di Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano, Mimesis, 2014, 147 pp.

A quasi quarant'anni dalla storica traduzione di Mario Dal Pra<sup>1</sup> esce per i tipi di *Mimesis* una nuova versione dell'*Etica* di Pietro Abelardo. Traduzione, introduzione, note critiche e bibliografia sono a cura di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, che di Dal Pra fu allieva e che aggiunge così un tassello importante a una ricerca sull'opera del *magister palatinus* che va dai primi lavori sulla logica abelardiana, pionieristici nella medievistica italiana, alle numerose curatele e traduzioni, come quella del *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano* (1992) e delle *Lettere di Abelardo ed Eloisa* (1996), a ricognizioni complessive come le monografie *Introduzione a Abelardo* (prima edizione 1974, ma poi più volte ristampato) ed *Eloisa e Abelardo*, recentemente ripubblicato da Laterza (2014).

Una nuova traduzione di un classico del pensiero filosofico come l'*Etica* di Abelardo impone sempre la domanda sul proprio senso e sulla propria necessità, e su cosa si possa intendere, oggi, per "classico". Tema al centro del confronto tra l'allieva e il maestro, tra l'altro: mentre Dal Pra, nella sua introduzione a *La filosofia nel Medioevo* di Gilson (1973), contestava le ricostruzioni sistematiche e lineari come quella dello storico francese, la lettura di Fumagalli Beonio Brocchieri – nell'introdurre la recente riedizione dell'opera di Gilson – ne recuperava il valore e l'attualità, in quanto opera storica, se non come strumento storiografico, proprio in nome di quella categoria del classico nella quale il testo veniva fatto rientrare. Una prima risposta a tali questioni è affidata, in questa nuova versione dell'*Etica*, al «Suggerimento per la lettura», sorta di guida per il lettore moderno il quale è invitato a cogliere la natura didattica e argomentativa di un testo che ripropone tempi e modi delle lezioni del *magister*. La traduzione di Fumagalli Beonio Brocchieri sceglie di mantenere, rispetto all'edizione di Dal Pra, le ripetizioni e le

<sup>1</sup> Ripubblicata nel 1995, per i tipi di Bruno Mondadori, con apparato critico ad opera di Massimo Parodi e Marco Rossini.

frequenti precisazioni concettuali e terminologiche; le quali certamente pregiudicano la godibilità del testo, ma sono tuttavia preziose perché il lettore intenda la natura del testo – didattica – e la coerenza logica del ragionamento abelardiano. È in questo modo che la lettura dell'opera di Abelardo apre uno scorcio sul mondo dinamico e brulicante delle città nella prima metà del XII secolo, non solo attraverso i propri contenuti ma anche tramite modi e tempi dell'argomentazione. Basta un confronto tra l'*incipit* delle due traduzioni per rendersene conto. Laddove Dal Pra traduceva *Mores dicimus* con «Diciamo costumi», il testo di Fumagalli Beonio Brocchieri sceglie di rendere il *dicimus* con «definisco 'moralì'», allo scopo di segnalare una precisa scelta didattica da parte del *magister*: il metodo della trattazione sarà quello filosofico della definizione, le «*humanas et philosophicas rationes*» (*Historia Calamitatum Mearum*) che gli allievi stessi gli richiedevano.

Su diversi punti la nuova traduzione concorda con la linea seguita da Dal Pra, in particolare quando mostra come l'uso degli strumenti logici conduca Abelardo verso determinate soluzioni, le quali mutano nel momento in cui il rigore logico si attenua. È il caso ad esempio della definizione di *vitium*, di cui Abelardo fornisce due definizioni a seconda del contesto pragmatico di riferimento. Da un punto di vista generale, la versione curata da Dal Pra resta sempre profondamente legata alla morfologia sintattica e terminologica del testo originale, accompagnandolo con un registro stilistico dove l'eleganza della traduzione, lontana dal linguaggio quotidiano, ha il compito di testimoniare il carattere compiuto e risolto del testo. La prosa dell'*Etica* di Fumagalli Beonio Brocchieri, invece, sceglie un registro più vicino a quello colloquiale e dialogico che possiamo immaginare caratterizzasse le lezioni del *magister*; la lettura ne guadagna in forza e scorrevolezza senza tuttavia tradire le origini del testo. Ad esempio, dove la traduzione di Dal Pra riporta: «Tutte queste considerazioni poi sono state da noi introdotte affinché qualcuno volendo sostenere che ogni diletto carnale è peccato non ci dica che lo stesso peccato è aggravato dall'azione, quando uno traduca il consenso dell'animo nell'atto concreto, così da macchiarsi non solo per il consenso al male ma anche per la bruttura dell'azione»<sup>2</sup>, Fumagalli Beonio Brocchieri risolve il passo con

<sup>2</sup> Pietro Abelardo, *Etica o Conosci te stesso*, trad. it. a cura di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 28.

## *Una fisiologia della percezione tra la Fisica aristotelica e le Opere magiche di Bruno*

Annunziata Di Nardo

Note su: Laura Di Giammatteo, *Magia e medicina a Helmstedt. L'insegnamento di Aristotele, Melantone e Bruno nell'Accademia Julia*, Carabba, Lanciano, 2013, 249 pp.

Il testo si colloca nell'intersezione tra due linee di ricerca. Da una parte, analizza la metodologia melantoniana applicata alla tradizione fisica aristotelica, permettendone l'autonomizzazione, e, dall'altra, mostra l'incontro tra l'approccio di Melantone alla fisica di Aristotele e l'elaborazione teorica di Giordano Bruno, in particolare nelle sue *Opere magiche*. L'importanza del presente studio sta nel suo tentativo di portare alla luce il lavoro preparatorio e il clima culturale da cui Bruno attinge nella redazione delle suddette Opere. Ciò che rende questo saggio interessante per lo studioso di filosofia bruniana è il prezioso contributo che apporta alla attuale conoscenza delle *Opere magiche*. Proprio queste opere sono state oggetto di diverse interpretazioni susseguites a partire dai primi anni Novanta, dopo un lungo periodo di silenzio in cui erano state ritenute generalmente dagli studiosi di scarsa rilevanza filosofica. Negli anni Quaranta si aprì in Italia e in Europa un filone di ricerca intorno alle presenze magiche ermetiche nel Rinascimento che ne modificò la lettura tipicamente burckhardtiana e gentiliana. Solo nel 1964 la studiosa inglese Frances A. Yates diede alle stampe il testo fondamentale *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, dove l'ermetismo è considerato il referente teorico del Bruno delle *Opere magiche*, e l'autrice ne ritrova le tracce non solo nelle ultime opere ma nella intera produzione bruniana<sup>1</sup>. Come ha notato Ciliberto, il testo, seppur nella sua pregevole opera di ricostruzione, appiattisce l'opera di Bruno «in una indistinta applicazione dell'ermetismo»<sup>2</sup> e manca di sottolineare invece la specificità della magia bruniana,

<sup>1</sup> Cfr. S. Bassi, *Immagini di Bruno 'mago'*, in N. Pirillo (a cura di), *Autobiografia e Filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*, Atti del convegno, Trento 18-20 maggio 2000, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003, pp. 7-20.

<sup>2</sup> M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005, p. 216.

e in particolare il suo rapporto imprescindibile con la concezione della materia. I dibattiti su un Bruno mago, scienziato o ermetico hanno occupato a lungo gli interpreti bruniani (Ciangiarotti, Rossi, Perrone Compagni, Bassi). Un'attenzione particolare va prestata all'ultima edizione delle *Opere magiche*, curata da Simonetta Bassi, Elisabetta Scapparone e Nicoletta Tirinnanzi, e pubblicata (con traduzione italiana a fronte) nel 2000, per la nuova edizione delle opere di Bruno redatta dall'editore Adelphi.

Se quest'opera, e in particolare gli studi di Nicoletta Tirinnanzi, colmano il vuoto, aperto dalla Yates, circa la natura "scientifica" della magia bruniana, il testo della Di Giammatteo si pone su questa scia indagando la natura di questo nesso e analizzandone la genesi presso l'Università di Helmstedt. L'autrice si è formata tra Pisa e Firenze, presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, sotto la costante guida della Prof.ssa Tirinnanzi. Il libro è il frutto delle ricerche compiute dalla Di Giammatteo in area tedesca, dove attualmente lavora presso l'*Institut für Geschichte der Medizin* di Berlino, ed è pubblicato all'interno della collana *Koinos Logos* della casa editrice Carabba.

Il testo si apre con una ricostruzione storica circa la fondazione dell'Accademia Julia. L'autrice, attraverso una serie di fonti e documenti storici, ricostruisce la nascita della facoltà di Helmstedt. Il fondatore dell'Università fu il duca Julius di Braunschweig – Wolfenbüttel nel 1572. Studi storici sull'Università ne evidenziano l'economia fiorente; furono ben sfruttate le miniere di Harz e le ricchezze naturali e, a questo fine, potenziati laboratori di discipline chimiche e fisiche. Maggiore attenzione è posta sulla modernità dei programmi accademici e sul progetto più ampio di riforma nel quale si inserivano. L'idea programmatica rispondeva alla volontà di fondare una "repubblica delle scienze" che sostenesse un programma umanistico – scientifico, in cui le acquisizioni prodotte sul piano della ricerca potessero essere messe a disposizione della comunità.

Attraverso una dettagliata ricostruzione degli *Ordo studiorum et lectorium* nell'Accademia Julia tra il 1581 e il 1599, si evidenzia da subito una determinata politica didattica che permeava l'Università e che la contraddistingueva rispetto a Wittenberg. In questa cornice operano e si incontrano scuole di pensiero aristoteliche, melantoniane e galeniche che contribuiscono alla formazione di un clima culturale orientato verso lo studio scientifico dei fenomeni della percezione e della *fascinatio*, fornendo gli strumenti e le categorie



*Mappare il passato: la ricostruzione storica come scelta e responsabilità. Nota in margine a una recente riflessione sul concetto di tradizione*

Riccardo Fedriga

Nell'ambito della storiografia filosofica cristiana parlare di *tradizione* significa evocare molto più che un concetto funzionale a un uso strumentale o a una serie di oggetti dell'indagine storica. In questo contesto, la tradizione (che in questo contesto va sovente con la maiuscola) è al contempo il suo contenuto fondamentale e il metodo dell'indagine che rende possibile quel contenuto come oggetto storiografico. È in questo contesto che si colloca la recente raccolta *Tradition as the Future of Innovatio*, curata da Elisa Grimi e pubblicata nel 2015 per i tipi della Cambridge Scholars Publishing. Il volume, benché proceda attraverso una serie di analisi settoriali, solleva tuttavia alcune questioni cruciali di metodo storiografico sulle quali sarà utile soffermarsi.

«Tradition [...] means to take charge of the past». La dichiarazione d'intenti che apre l'introduzione indica il filo conduttore delle riflessioni che seguono in un certo modo di intendere la pratica storiografica: gli interventi contribuiscono infatti, ognuno dal proprio punto di vista e relativamente all'ambito considerato, a un tentativo di rileggere le categorie di tradizione e innovazione alla luce dell'assunzione di responsabilità, scientifica e morale, che la ricerca storica comporta. La raccolta si articola in quattro sezioni che sviluppano il tema di fondo in ambiti specifici: la prima, dedicata al *background* storico della questione, comprende una serie di interventi che fungono anche da cornice teorica per inquadrare i termini dei problemi sollevati. Le altre sezioni raccolgono contributi sul recupero di teorie storiche (in particolare quelle aristotelica e tomista) nel dibattito filosofico contemporaneo, sul rapporto fra tradizione e legge e infine sulla traduzione di questi temi in ambito teologico.

Lo spirito del volume è intendere la tradizione non tanto come una sorta di «ghetto intellettuale» – per riprendere le parole della curatrice – in difesa di una verità primigenia che si rivela poi sempre costruita a posteriori, quanto come strumento aperto. Una tradizione che renda possibile pensare a un rapporto costruttivo tra i

modelli di pensiero con cui oggi ci avviciniamo alla tradizione filosofica, da una parte, e la resistenza che il dato storico – per quanto mediato dalle categorie che ci consentono di avvicinarcelo e di costruirlo come oggetto intenzionale – oppone a queste modalità più o meno impegnative di appropriazione. Come scrive Guy Lardreau nella prefazione a un suo colloquio con Duby,

non esiste oggi nella Storia [...] uno studioso che possa negare che il suo oggetto è un oggetto costruito. Il problema è di sapere se quest'oggetto costruito si staglia su una realtà [...] o se invece l'oggetto non è altro che questa costruzione, mero effetto del discorso<sup>1</sup>.

La dialettica fra tradizione e innovazione corre sempre il rischio di risolversi in una scelta di campo che radicalizza i due poli della relazione in forme diverse ma ugualmente riduttive: reazione vs. progresso, ad esempio, verità vs. relativismo o valori vs. nichilismo. Nella prospettiva di una tradizione intesa come oggetto dinamico, aperto e reattivo di fronte alle esigenze teoretiche che incontra, si fa strada una concezione aperta, "fluida" e non lineare dei metodi e degli oggetti stessi dell'indagine storiografica. In questo senso la parola "tradizione" non andrà necessariamente associata a un lessico dello Spirito fatto di un lungo elenco di maiuscole (Verità, Filosofia Perenne, Assoluto) ma a una serie storica di tradizioni testuali, letterarie, esegetiche. Comprese all'interno del paradigma di pensiero nel quale sono sorte e si muovono, esse rimandano a problemi filosofici concreti che, come scrive Paolo Rossi, risultano «riconoscibili come tali – vale a dire come un problema storico – da coloro che appartengono alla comunità degli storici della filosofia o alla più larga comunità degli storici delle idee o a quella ancora più larga degli storici *tout court* [...]. L'approccio storiografico verso l'alterità non lineare del passato rende plurale e problematica la nozione stessa di presente». È in questi molteplici percorsi di ricerca, compatibili con la concezione di un passato che può essere considerato alla stregua di un altro presente, che risiede il «piacere di scoprire, mettere in relazione idee tra loro e le idee con i fatti, *organizzare un percorso che non sia già stato codificato nei manuali*. [...] Perché tutti gli storici sanno bene che non è solo il futuro a essere imprevedibile.

<sup>1</sup> Prefazione a G. Duby, *Il sogno della storia. Un grande storico contemporaneo a colloquio con il filosofo Guy Lardreau*, Milano, Garzanti, 1986, p. 11.

## *Tortura. La malattia mortale della socialità*

Marina Lalatta Costerbosa

Note su: Norbert Campagna, Luigi Delia, Benoît Garnot (a cura di), *La torture, de quels droits? Une pratique de pouvoir (XVIe-XXIe siècle)*, Paris, Imago, 2014; Matthew Kramer, *Torture and Moral Integrity. A Philosophical Enquiry*, Oxford, Oxford University Press, 2014; David Luban, *Torture, Power, and Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; Muriel Montagut, *L'être et la torture* (con una prefazione di Marcelo Viñar), Paris, puf, 2014.

Una buona definizione di tortura è il primo passo per la sua effettiva condanna, per predisporre le contromisure giuridiche e politiche adeguate a contrastarla di diritto e di fatto. È condivisibile per questo lo sviluppo argomentativo scelto da Matthew Kramer nel suo recente *Torture and Moral Integrity*, un testo importante, una raffinata disamina dell'attuale dibattito risorto, nello sconcerto di molti, a valle degli eventi dell'11 settembre. Kramer ricostruisce l'orizzonte delle più significative definizioni di tortura, soffermandosi sulle diverse tipologie alle quali essa è riconducibile e sulla base delle quali classificabile (pp. 30 ss.). Nel suo libro il filosofo morale di Cambridge afferma che «to pin down why torture is wrong, we need to pin down what torture is» (p. 29), in sintonia con la centralità assegnata alla ridefinizione della tortura da David Luban nel V capitolo del suo fondamentale e recentissimo *Torture, Power, and Law*. Alla comprensione profonda della pratica della tortura è dedicata l'ultima fatica anche di Luban, filosofo del diritto alla Georgetown University, coinvolto come esperto nei lavori di stesura del rapporto del Senate Judiciary Committee sugli abusi di tortura compiuti dalla CIA nella lotta al terrorismo ingaggiata dall'ultima amministrazione Bush.

Ma pure da una prospettiva di studio teorica e pratica di carattere psicologico e sociologico, Muriel Montagut, sulla scia inaugurata dal noto psicoanalista uruguayano Marcelo Viñar, in *L'être et la torture* conferisce un ruolo cruciale alla definizione della tortura, perché il tema della sua illegittimità possa essere dibattuto in modo corretto: non strumentale né superficiale (pp. 17 ss.). E nel contesto più tradizionale di una ricostruzione storico-dottrinale della tortu-

ra dal XVI secolo sino a oggi, il riaprirsi del dibattito sulla legittimità della tortura viene non di rado presentato come una rimessa in discussione della sua definizione, di cosa effettivamente vada considerato propriamente 'tortura'. Così in particolare Hubert Hausmer nel suo contributo sulla tortura e lo Stato di diritto, raccolto nella terza parte della silloge curata da Norbert Campagna, Luigi Delia e Benoît Garnot, le prime due parti della quale analizzano la tortura nella storia del pensiero dall'Età moderna a noi, con saggi di Pascal Bastien, Guillaume Coqui, Dario Ippolito, Michel Porret, Élisabeth Salvi, Éric Wenzel, oltre a quelli dei tre curatori (p. 158).

La tortura spesso viene identificata con l'inflizione di gravi sofferenze fisiche o psichiche ai danni di una persona ridotta in una condizione di privazione della libertà. Possiamo ricordare a questo proposito la definizione di tortura che compare nella *Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment* del 1984. Al primo articolo della Convenzione si stabilisce che per tortura si deve intendere «ogni atto attraverso il quale gravi pene e sofferenze, sia fisiche sia mentali, siano inflitte intenzionalmente a una persona per ragioni quali: l'ottenimento da essa o da una terza persona di informazioni o una confessione; la punizione per un atto che essa o una terza persona ha compiuto o si sospetta abbia compiuto; l'intimidazione o la coercizione di essa o di una terza persona; oppure per ogni altra ragione basata su una discriminazione di un qualunque tipo, allorquando tale pena o sofferenza venga inflitta da o sulla scorta dell'istigazione, o con il consenso o l'acquiescenza, di un pubblico ufficiale o di un'altra persona che agisca in tale veste». Si tratta di una definizione che ha come finalità prioritaria quella di trovare un punto di convergenza ampio e una via di applicazione concreta alla luce del tessuto giuridico internazionale per sua natura poroso, ben radicato ma sempre in fondo pericolitante.

Eppure l'essenza più autentica della tortura sfugge a questo tipo di definizioni, tendenzialmente orientate a rilevare la crudeltà del supplizio invece che il potere di distruzione che esso esercita sull'identità della vittima e, quindi, a rimarcare l'intenzionalità della violenza perpetrata, tacendo dell'intenzionalità della procurata devastazione interiore. In tale senso, ci appare illuminante la prospettiva di analisi che Luban propone nel suo libro, nel quale evidenzia come sia necessario integrare la definizione giuridica di tortura affinché ne venga esibito tutto il potenziale distruttivo. Essa