

Hope

and the Human Condition

Speranza e condizione umana

T E O R I A

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXIII/2013/2 (Terza serie VIII/2)

Edizioni ETS

«Teoria» è indicizzata ISI e SCOPUS, e ha ottenuto la classificazione “A” per le riviste di filosofia morale.

La versione elettronica di questo numero è disponibile sul sito: www.rivistateoria.eu

Direzione e Redazione: Dipartimento di civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa, via P. Paoli 15, 56126 Pisa, tel. (050) 2215500 - www.flis.unipi.it

Direttore: Adriano Fabris

Comitato Scientifico Internazionale: Antonio Autiero (Münster), Damir Barbarić (Zagabria), Vinicius Berlendis de Figueiredo (Curitiba), Bernhard Casper (Freiburg i.B.), Néstor Corona (Buenos Aires), Félix Duque (Madrid), Günter Figal (Freiburg i.B.), Denis Guénoun (Parigi), Dean Komel (Lubiana), Klaus Müller (Münster), Patxi Lancersos (Bilbao), Regina Schwartz (Evanston, Illinois), Ken Seeskin (Evanston, Illinois), Mariano E. Ure (Buenos Aires).

Comitato di Redazione: Eva De Clerq, Annamaria Lossi, Carlo Marletti, Flavia Monceri, Antonia Pellegrino, Stefano Perfetti, Luisa Sassi.

Amministrazione: EDIZIONI ETS, piazza Carrara 16-19, 56126 Pisa, www.edizioniets.com, info@edizioniets.com tel. (050) 29544-503868

Abbonamento: Italia € 30,00, Iva inclusa, da versare sul c.c.p. 14721567 intestato alle Edizioni ETS.
Prezzo di un fascicolo: € 18,00, Iva inclusa.
Prezzo di un fascicolo arretrato: € 20,00, Iva inclusa.

L'indice dei fascicoli di «Teoria» può essere consultato all'indirizzo: www.rivistateoria.eu. Qui è possibile acquistare un singolo articolo o l'intero numero in formato PDF, e anche l'intero numero in versione cartacea.

Iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 10/81 del 23.5.1981. Direttore Responsabile: Adriano Fabris.
Semestrale. Contiene meno del 70% di pubblicità.

© Copyright 1981 by Edizioni ETS, Pisa.

I numeri della rivista sono monografici. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono peer reviewed.
I testi devono essere conformi alle norme editoriali indicate nel sito.

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXIII/2013/2 (Terza serie VIII/2)

Hope and the Human Condition

Speranza e condizione umana

Edizioni ETS

Indice

Stefano Perfetti

Premessa / Premise, p. 5

Kenneth Seeskin

Messianism: A Brief History of a Complicated Idea, p. 9

Adriano Fabris

Spes contra spem.

The Loss of Future in Contemporary Religions, p. 19

Stefano Perfetti

Posthumanism, Materialism and Midrash: the dissolution of all hopes in Giacomo Leopardi's *Canticle of the Wild Cock*, p. 29

Gary Saul Morson

Absolute Hope, p. 47

Robert W. Wallace

Why did hope remain in Pandora's jar?, p. 55

Francesca Tataranni

Hope and Leadership in Ancient Rome, p. 65

Flavia Monceri

Hoping for the Best: Figures of Difference in Contemporary Films, p. 79

Laura Tundo Ferente

Sul rapporto fra Etica e Utopia e sulla coimplicazione utopica di desiderio-vincolo, p. 99

T

Premessa / Premise

La speranza è un tratto peculiare della condizione umana. Prima di essere oggetto di convinzioni religiose, progetti politici o ideologie, è una tensione costante inscritta nella nostra natura, una tensione verso un bene futuro, verso qualcosa che non è ancora e attualmente sembra essere fuori della nostra portata. Ma non dobbiamo dimenticare che la speranza è qualcosa di più della semplice aspettativa. Infatti l'aspettativa è una previsione basata su modelli di sviluppo già accertabili nella nostra esperienza del passato e del presente: «Dato che questo è il modo in cui le cose si svolgono di solito, è ragionevole aspettarsi che x accadrà». La speranza, invece, è diversa, perché è tensione verso un 'non ancora' che trascende i limiti del presente e spesso va oltre le aspettative (se non contro di esse). La speranza è un dinamismo del nostro senso temporale dell'esistenza, è un'apertura proiettiva ma è anche un impegno attivo per produrre un futuro con crescita di significato e di consapevolezza.

I saggi qui raccolti esaminano la questione della speranza sotto diverse prospettive: storica, filosofica, letteraria, politica e teologica. Per la maggior parte si tratta di versioni rivedute e ampliate di comunicazioni presentate e discusse in un convegno che ha avuto luogo a Evanston (Illinois, USA) il 27 e 25 aprile 2012, come espressione di una collaborazione scientifica tra l'Università di Pisa e la Northwestern University, coordinata dai professori Adriano Fabris e Kenneth Seeskin.

Un primo gruppo di saggi esamina la prospettiva filosofico-teologica, anche attraverso analisi di testi letterari: dal messianismo sganciato dalla tensione apocalittica (Seeskin), alla religiosità odierna a rischio di perdere il suo rapporto con il futuro (Fabris), al ribaltamento di temi della tradizione ebraica in Leopardi per veicolare un messaggio di nichilismo e radicale

disincanto (Perfetti), alla ‘speranza assoluta’, cioè svincolata dalla temporalità, come senso di una giustizia che trascende la mancanza di senso del mondo in Tolstoj, Dostoevskij e Wittgenstein (Morson). Mettono a fuoco il mondo antico il saggio di Wallace sui tratti controversi della speranza nella cultura greca classica e quello di Tataranni sul ruolo della *Spes* nella vita politica e religiosa della Roma repubblicana. Gli ultimi due saggi, in chiave di analisi sociale e di filosofia politica, propongono un’indagine delle coimplicazioni tra eticità e utopia nel pensiero moderno (Tundo Ferrente) e l’esame del rapporto tra speranza e modelli di normalità/anormalità in tre opere cinematografiche contemporanee, come *Avatar*, *Transamerica*, *The Piano* (Monceri).

Hope is a trait peculiar to the human condition. Before being a theme for religious beliefs, political projects or ideologies, hope is our constant striving for a future good, for something that is ‘not yet’ and, perhaps, seems presently out of our grasp. But hope is more than simple expectation. For expectation is based on the patterns of development one can perceive in his/her experience of past and present: «I know this is the way things usually develop, therefore I expect x to happen». Hope is different, because it strives for a ‘not yet’ that transcends the limitations of the present and often goes beyond (or even against) expectation. Hope is a dynamism of our time-bound sense of existence, a projective openness and an engagement to foster a growth of awareness and meaning in our future.

The essays in this collection look at the issue of hope from a number of perspectives: historical, philosophical, literary, political, and theological. Most of them are revised and expanded version of papers read and discussed in Conference which took place in Evanston (Illinois, USA) on the 27th and 25th April 2012, in the framework of a scientific partnership between the University of Pisa and the Northwestern University, coordinated by prof. Adriano Fabris and prof. Kenneth Seeskin.

A first group of essays examines hope under a philosophical and theological angle (by means of analyses of literary texts, too): messianism without apocalypticism (Seeskin), present-day religiosity at risk of losing its relationship with the future (Fabris), the reversal of themes of the Jewish tradition in Leopardi, in order to convey a message of nihilism and radical disenchantment (Perfetti), ‘absolute hope’, that is not time-bound, i.e. a sense of the rightness even in a world without meaning, as expressed by Tolstoy, Dostoevsky, and Wittgenstein (Morson). The focus shifts on the ancient world in the essays of Wallace (on the manifold controversial traits of

hope in ancient Greece) and of Tataranni (on the role of *Spes* in the political and religious life of the Roman Republic). The last two essays investigate hope in terms of social analysis and political philosophy, offering a survey of the original co-implication between ethics and utopia in modern thinkers (Tundo Ferente) and the analysis of the relationship between hope and models of normality/abnormality in three contemporary films *Avatar*, *Transamerica*, and *The Piano* (Monceri).

Stefano Perfetti

«Teoria» ricorda la figura e il magistero di Vittorio Sainati, fondatore della rivista, a dieci anni dalla sua scomparsa.

T

Messianism: A Brief History of a Complicated Idea

Kenneth Seeskin

We can begin with the idea that biblical literature embraces a strong sense of futurity¹. This is evident from the very first word: «In the beginning ...» which brings with it the suggestion that there is going to be a middle and an end. In the first five books of the Hebrew Bible, most of the stories involve journeys: Abraham's leaving the home of his father, Jacob's fleeing his adversaries, Moses' escaping the Egyptian authorities, and the Israelites' 40-year trek through the desert. Note, however, that unlike the *Odyssey*, where the title character returns home, these stories have people traveling to places they have never seen before.

But the theme of futurity runs even deeper than this. It is not just that the characters go from A to B but that in doing so they experience unique and unprecedented events, events which force us to redefine key terms and change our entire perspective on what it means to live a human life: the fall from grace, the flood, Sinai, and eventually Calvary. The result is that unlike Thucydides' claim that history is destined to repeat itself, Judaism and Christianity took it upon themselves to articulate a vision of a new and better time to come².

We can see this by considering the end of the Exodus story. The Israelites are led out of slavery and taken to a land flowing with milk and honey. True, there are setbacks on the way: God gets angry, the people become dispirited, and at one point, the entire community is plunged into

¹ For a more detailed discussion of the issues mentioned in this paper see Kenneth Seeskin, *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*, Cambridge University Press, New York 2011, especially chapter one.

² Thucydides, *The Peloponnesian War*, 1.22.

civil war. But eventually the old generation dies out and a new one is ready to take its place. A traditional ending to the story would have the new generation enter the Promised Land with drums pounding and trumpets blowing to mark the culmination of a 40-year process. This is how God asks Moses to prepare for death in the actual story (Deuteronomy 31: 16-18):

Behold, you are about to sleep with your fathers; then this people will rise up and play the harlot after the strange gods of the land, where they go to be among them, and they will forsake me and break my covenant which I have made with them. Then my anger will be kindled against them in that day, and I will forsake them and hide my face from them, and they will be devoured; and many evils and troubles will come upon them, so that they will say in that day, "Have not these evils come upon us because our God is not among us?" And I will surely hide my face in that day on account of all the evil which they have done, because they have turned to other gods.

The rhetoric of this passage is the harshest in the first five books for it claims that the people are no better than a common prostitute and will continue to break faith with God³.

What then? If the helping hand of God and the service of the greatest prophet Israel will ever produce are not enough to achieve reconciliation between God and Israel, are we not left with a deep sense of despair? The prophetic answer is no. If the current situation is bleak, the reason is that the story of God's involvement with Israel is yet to be completed. The time is coming when a redeemer will emerge who will accomplish what Moses and his generation could not. The way things are at present is not the way they have to be. No tragic necessity prevents the human race from rising to new and better heights. It is simply a matter of waiting for the right forces to align themselves.

We can see the outlines of the prophetic response to misfortune in the origin of the concept of the *messiah*: literally the *anointed one* of God. Originally it referred to a king or priest set apart from the rest of the people. But in the hands of the prophets, it came to mean a future king or redeemer, usually from the House of David, who will restore political sovereignty and end oppression. Thus Jeremiah 23: 5: «The days are surely coming, says the Lord, when I will raise up from David a righteous branch, and he shall reign as a king and deal wisely, and shall execute justice and righteousness

³ Israel's harlotry is a familiar theme in prophetic literature. See Hosea 1-3; Isaiah 1: 21; Jeremiah 3: 1; 4: 30-31; Ezekiel 23: 1-45.

in the land». Eventually the future redeemer came to be called the Messiah and hope for a better future took on the character of an eschatology.

In time, hope for a better future would become so much a part of our worldview that Kant would list it as one of the three central questions of philosophy and say that without it, people would have no motivation to work for the common good. But all this talk about the arrival of a new and better age masks a serious problem. If hope for a better future has its upside in preventing people from falling into despair, it also has a downside. «There is something grand about living in hope», wrote Gershom Scholem, «but at the same time there is something profoundly unreal about it»⁴. Needless to say, the history of Judaism is littered with false hopes, false messiahs, and wild speculation about the circumstances in which the true one will appear. Christianity faces the same problem in connection with the second coming of Christ. Though hope is needed when things get difficult, it is precisely when things get difficult that people are most susceptible to folly. Traditionally such folly expresses itself in one of two ways.

The first is the vision of apocalypse, which carries with it an “us versus them” mentality and a promise of divine vengeance against “them”. For many of the prophets, the current situation is so awful that justice cannot be done until every sin is exposed and every sinner punished. Thus Amos (8-9), the first but by no means the last prophet to offer dire predictions about the days ahead, claims the day of the Lord will not be a joyous time but a bitter, awful one when no light will shine and famine will destroy the land. Jesus, too (Matthew 24: 29-34), foretells a time when the sun will be darkened, the stars will fall from heaven, the heavens will shake, and all the tribes of the earth will mourn.

Although these passages may strike the modern reader as excessive, the logic behind them is clear. Religion directs one’s attention to the absolute. The more one is focused on the absolute, the more human behavior appears as wanting. The more human behavior appears as wanting, the more devastating corrective measures will have to be. Again from Scholem: «Jewish messianism is in its origin and by its nature [...] a theory of catastrophe».

The second source of folly is the vision of what will follow the catastrophe: a world totally unlike this one, where peace will reign, death will be overcome, haughtiness and pride eliminated, and idolatry give way to worship of the true God. In Judaism this vision was extended to include the

⁴ Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken Books, New York 1971, p. 35.

restoration of a divinely appointed King from the house of David, political sovereignty for Israel, the ingathering of the exiles, the rebuilding of the Temple in Jerusalem, and, following Daniel, resurrection of the dead. The problem is that false hopes not only leave people disappointed, in many cases, they make a bad situation worse.

History records that the Roman occupation of Judea was brutal and that two attempts at revolution failed miserably. In regard to the first, Josephus writes⁵:

Their chief inducement to go to war was an equivocal oracle also found in their sacred writings, announcing that at that time a man from their own country would become Monarch of the world. This they took to mean the triumph of their own race, and many of their own scholars were wildly out in their interpretations.

This led to the destruction of Jerusalem, civil war between competing Jewish factions, numerous massacres and crucifixions, and a large number of people being taken away as slaves. In the second attempt, the Jews were led by Bar Kochba, a man proclaimed the Messiah by no less an authority than Rabbi Akiba. But the “messiah” was defeated by a scorched earth policy meant to teach the Jews a lesson for all time.

The failure of the second attempt at revolution raised the same question over again: What is the proper response to misfortune – despair or hope? Faced with this question, rabbinic leaders were deeply ambivalent about the concept of a future messiah. Given the horrors of exile and oppression, they were not in a position to squelch a belief that gave the people hope. At the same time, they could not be completely comfortable with a doctrine that had led to two disastrous wars, spawned a rival religion, and on some interpretations puts more emphasis on military prowess than it does on observance of the commandments. In this respect, they were neither the first nor the last people in history to see that messianic fervor can be dangerous. The problem is that, while dangerous, it can also be inspiring. As the historian Heinrich Graetz put it, messianism is both Pandora’s box and the elixir of life⁶.

The rabbinic response was to put forth not one but several answers to the question of when the Messiah would come. The Messiah will come when human behavior reaches its zenith. The Messiah will come when

⁵ Josephus, *The Jewish War*, 6.312-3. As Josephus goes on to say, the oracle was actually about Vespasian.

⁶ Solomon Graetz, *The Stages in the Evolution of the Messianic Belief*, in *The Structure of Jewish History and Other Essays*, trans. by Ismar Schorsch, Jewish Theological Seminary, New York 1975, pp. 151-152.

human behavior reaches its nadir. The Messiah has already come so that all we can do is commit ourselves to improved behavior. The Messiah will usher in an apocalypse. The Messiah is already here in the person of a leper bandaging his wounds outside the gates of Rome.

How does one deal with such pronounced ambivalence? For the most part, responses take one of five forms: (1) inflate the idea of the Messiah, (2) deflate it, (3) marginalize it, (4) internalize it, or (5) defer it. Although I am not as familiar with Christian positions regarding the second coming, I would venture to say that similar themes can be found.

Inflation consists of raising the bar of acceptance so high that for all intents and purposes, it can never be crossed. If Elijah has not come to herald the Messiah's arrival, if the exiles have not returned to Zion, if the Temple has not been restored, if there has not been a groundswell of repentance, if there has not been a cataclysm or apocalypse approaching that described by the prophets, and if no one has been resurrected, the Messiah has not come, and we will just have to wait. In fact, waiting for the Messiah in the sense of adopting a hopeful or trusting attitude toward God is often considered a virtue. Despite its obvious appeal to mythology, inflation has one major advantage: it makes it all but impossible for pretenders to make a case. The problem is that without a realistic hope for redemption in the future, life becomes frozen in the present. If this is true, we have no choice but to live our lives as if the present state of things is all we have and all we will ever have – an attitude that Levinas calls «the sterile passivity of so-called orthodox piety lying in wait for a miraculous Messiah»⁷.

Deflation is the opposite: lower the bar of acceptance so that the expectations people have for the Messiah will be lowered as well. The most famous proponent of this view is Maimonides, who argued that when the Messiah comes, the course of nature will remain as it now is, the only difference being that Israel will be at peace with the other nations and regain political sovereignty. Thus any reference to cosmic upheaval, new revelations, or radical changes in human nature are systematically eliminated. But deflation comes with a cost as well. To the degree that the bar of entry is lowered, it becomes easier for pretenders to make a case.

Marginalizing the Messiah means arguing that the main challenge we face has always been remaining faithful to God so that everything else is a distant second. One can do this either by saying that the Messiah has

⁷ Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays in Judaism*, trans. by Seán Hand, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990, p. 227.

already come or by downplaying the importance of his arrival. A good way to understand this response is to say with Jacob Neusner that the purpose of religious life is not salvation, understood as a future event, but sanctification, understood as an ever-present possibility⁸.

Internalization involves claiming that the Messiah should not be understood as a historical figure but rather as an allegory for the transformation of a single person from a life of sin to a life of holiness. In this way, each of us has the ability to bring – or even to *be* – the messiah by undergoing a radical change of heart. As Jesus says at Luke 17: 20-21: «The kingdom of God is not coming with things that can be observed; nor will they say: ‘Look, here it is!’ or ‘There it is!’ For in fact, the kingdom of God is among [within] you». Needless to say, this position has been articulated in greater detail by philosophers in the internalist tradition deriving from Kant and culminating in Levinas, who wrote: «The Messiah is Myself [*moi*]; to be Myself is to be the Messiah». The problem with internalization is that it severs any connection between messianism and the larger question of historical redemption. Important as it is, the change of one heart is not enough. The prophets longed for a day when the hearts of an entire nation would be changed and the results visible in the public square.

Finally deferral means putting off the coming of the Messiah so that his arrival will come only in the distant future, by some accounts only at infinity. Philosophically speaking, the Messiah will not come at a specific point in history but represents an ideal that history approaches asymptotically. According to Hermann Cohen: «his coming is not an actual end, but means merely the infinity of his coming, which in turn means the infinity of development»⁹. In this way, the messianic age is always ahead of us. As Steven Schwarzschild: put it «the Messiah not only has not come but also will never have come [...] [rather] he will always be coming»¹⁰. *Deferral* is

⁸ Jacob Neusner, *Messianic Themes in Formative Judaism*, in «Journal of the American Academy of Religion», 52 (1984), pp. 357-374.

⁹ Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, trans. by Simon Kaplan, Ungar, New York 1972, pp. 314-315.

¹⁰ Steven Schwarzschild, *The Pursuit of the Ideal*, ed. by Menachem Kellner, SUNY Press, Albany 1990, p. 211. This idea can also be found in post-modernists like Blanchot and Derrida, who stress that the future must always contain an element of openness or undecidability so that the Messiah can never actually *be* present. See Maurice Blanchot, *The Step Not Beyond*, trans. by Lycette Nelson, SUNY Press, Albany 1992, pp. 108 and 137, as well as Jacques Derrida, *Specters of Marx*, trans. by Peggy Kamuf, Routledge, New York and London 1993, pp. 81-82. The difference is that for Schwarzschild the messianic has the content of a Kantian regulative idea, while for Derrida, who upholds the notion of the “messianic without messianism,” it has no

a misleading description of this position if we take it to mean that the coming of the Messiah is an event that keeps getting put off in the way one puts off going on a diet. Rather the Messiah is a symbol for the attainment of moral perfection. In philosophic terms, the demands imposed by morality can be approximated but never realized.

Messianism began as a religious doctrine, and up till now, I have discussed it in largely religious terms. It is noteworthy, however, that in the twentieth century, messianism took on a decidedly secular dimension – either in the form of political movements, like communism and fascism, or as skepticism toward the rationalism of the Enlightenment. Here I have in mind thinkers like Scholem, Ernst Bloch, and Walter Benjamin. Like the ancient prophets, Bloch and Benjamin saw oppression and injustice everywhere. To suggest that we can correct them by making steady progress toward a better society in the manner suggested by Kant and Hegel is to cooperate with the very forces one is trying to overthrow – the forces of appeasement.

The only hope we have is for a Messiah to burst on the scene and free us from the tedium of living through an endless series of days each like the one before it without any possibility of definitive action or final resolution of humanity's ills. In short, hope for a Messiah makes life worth living. For some of these thinkers, the nature of the "Messiah" was largely undetermined and meant only a radical disruption of the present order; for others, it came to be a synonym for revolutionary socialism.

In either case, the important point is how easily concepts derived from the religious imagination adapted themselves to secular ends. Unfortunately the same problems that plagued one soon plagued the other. Take a defeated or dispossessed people who have lost faith in existing social structures and lost patience in the uncertain course of historical progress. Tell them that their problems are not their fault but the fault of outsiders or impersonal historical forces that pay no attention to right and wrong. Tell them that if they do the right thing, the day is coming when right will triumph. Enhance the story with images of a cosmic antithesis in which the realms of holiness and sin, purity and impurity, life and death, divine and the anti-divine powers, stand opposed. Either the enemy is destroyed or everything of value in the world will be destroyed first.

Such thinking has always struck a responsive chord in the human psyche. So Graetz is right to say that it is both Pandora's box and the elixir of

content. For Derrida, then, there is no set doctrine or structure that will be realized at a future point, only an eternal openness to the possibility of what could be.

life. Few ideas have had such a devastating impact on human history and yet, at the same time, few ideas are harder to do without.

Where does that get us? To return to the five alternatives mentioned above, you can inflate the idea of a better future to the point where it becomes so unrealistic that the only sensible alternative is to live with what we have and try to make steady improvements. You can deflate it so that the mythological overtones disappear and the goal of realizing a messianic vision seems closer than we think. You can internalize it or marginalize it. Finally you can follow Kant by making it an ideal that history approaches but never fully attains. The advantages of Kant's view are: (1) that since we are taking about an infinite process, we will never be in a position of having to decide which claimants to the title of Messiah are genuine, and (2) that we will never be guilty of the false assurance that comes with thinking that we have achieved the ultimate of what is achievable. The disadvantage is that it is at odds with a principle that Kant himself insists on almost *ad nauseam*: that "ought" implies "can". To say that we ought to so something is to say that we are capable of doing it. In the words of Franz Rosenzweig: if the Messiah is not coming for all eternity, then he is not coming – to which we can add: if he is not coming, then there are no serious alternatives to what we currently have¹¹.

Let me therefore re-raise the previous question: Where does that get us? The answer is: with a serious dilemma. One can reject the whole idea of a messianic future, but the costs of doing so are steep. Not only is it at odds with the whole Judeo-Christian tradition, it leaves us with no significant reply to Kant's question «What can I hope for?» Do we want to say «Not much more than what we already have?» I think not. On the other hand, if we accept the idea of a messianic future, we face the question of how to interpret it without succumbing to dangerous mythologies.

My own preference is to accept some form of deflation separating messianism from apocalypticism. While a serious alternative to what we already have is possible, it will not require super-human effort, divine intervention, or a life or death struggle. We have seen that this too is problematic. Without reiterating those problems let me simply say that our inability to resolve this dilemma with a degree of certainty is evidence of how truly messianic our thought has become.

¹¹ Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Vol. II, Martinus Nijhoff, The Hague 1979, p. 1150. Cf. Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, trans. by Anthony A. Nassar, Stanford University Press, Stanford 2000, p. 178, who argues that Kant's view of the infinity of practical reason gives us an ocean without a shore and then asks what comfort this offers for travelers if no arrival is possible.

Abstract

Kant maintained that «What can I hope for?» is one of the central questions of philosophy. But how are we to answer it? I reject the idea that «Not much more than we actually have» is an acceptable answer. On the other hand, history teaches us that the idea of a messianic future is fraught with danger. Can we embrace messianism without succumbing to mythology or visions of apocalypse? This essay argues that we can and attempts to show how.

T

Spes contra spem

The Loss of Future in Contemporary Religions

Adriano Fabris

1. What does the paradoxical expression «*spes contra spem*» («hoping against hope») really mean? And how may the paradoxical situation inherent in this expression apply in the contemporary context of old and new forms of religion? I intend to explore the questions in this paper.

First some history: «*spes contra spem*» is a widely-known expression taken from Paul of Tarsus (Rm 4. 18). It refers to Abraham, who did not lose his trust in God nor love for his son although the situation seemed hopeless. The expression is usually taken to mean «hoping against all odds». In the Vulgata the passage reads «qui [i.e. Abraham] *contra spem in spem credidit*». Martin Luther translated it as: «Er hat geglaubt auf Hoffnung, wo nichts zu hoffen war», the King James version has «who against hope believed in hope», and – last but not least – an Italian translation of the Bible reads «*sperare contro ogni logica speranza*».

How can there be hope when there is no hope? It is a kind of hope made possible through an act of trust, of reliance, of faith. But not faith founded on belief, a faith characterized by strong motives and good reasons, on evidence and reasoning (doxastic belief in fact). Rather, it is faith that perseveres in trust, a faith that requires to go on believing even without a reason. It is the attitude of a person who refuses to see his convictions adulterated, falsified; this is the attitude of those who, in spite of all else, place their faith in, and their relationship with God, above all other things.

And here we see the firm bond between hope and faith. Hope is not only sustained by valid reasons. There is a type of hope that holds out when all reason for hoping is gone and, in spite of that, lives on through faith. This hope is plain to see in the story of the sacrifice of Isaac (Gn 22) that Paul of Tarsus refers to.

In Paul's interpretation faith is at the core of the relationship with the divine. Faith is apparently the foundation on which hope rests. Faith makes hope possible even when all seems lost. Luther, and later several Protestant writers (principally Kierkegaard), was to develop this subordination of hope to faith to the point of affirming faith's independence and its primacy.

2. But the expression «*spes contra spem*» also enables us to highlight a particular aspect of the present-day religious situation. Whether we are speaking of traditional religions (especially those where reference to the future is central as in Judaism and in Christianity) or new forms of religious experience, there is an ever-growing risk of the religious human being losing their relationship with the future: with that which goes beyond the present. In other words, there is a risk that the required conditions for hope disappear.

Here I shall attempt a description of this situation through a brief analysis in which I intend to show how loss of hope in the monotheistic religions arises from the emergence of a fundamentalist perspective, whereas in the new religions it is because the future is being absorbed into the present. Finally, I shall attempt to demonstrate how, under these circumstances, the only way for a further dimension – i.e. the prospect of transcendence – to be recovered is to build «*spes contra spem*»: hope even when hope itself seems to have been shattered.

3. I shall begin by briefly referring to Judaism and Christianity. In both these religions the relationship between God and human being is centered on an open-mindedness towards a dimension of otherness, made possible, in fact, by hope. There is hope because of the tension between the situation human being lives in and what he or she is promised awaits him or her. Human expectation of a better, fairer world arises from a divine promise. Seen from this perspective, it is easy to understand why there can be hope when there is apparently no room for it. In this case faith in God, and belief in His promises is fundamental in comparison to all other relationships. And so with faith it is legitimate to hope even when there is no reason to do so, even when one's experience of life and history do not justify it.

However, the problem is to maintain the correct balance between faith and hope. Both are seen as keys to achieving transcendence. But today this balance risks becoming impossible. Nowadays hope is in danger of being swallowed up by faith and the future risks being annihilated by the present.

And the consequences of this attitude are dangerous and unacceptable.

As in the past, but more than ever before, in the present situation of religion the supremacy of faith over reason risks transforming religion into fundamentalism. Of course, the danger of fundamentalism is inherent to any religion. Fundamentalism holds that the relationship of the faithful with God is immediately guaranteed – is established here and now as truth and as such excludes any other type of relationship. The fundamentalist believes that the immediacy of his relationship to God makes it impossible to criticise it or even simply to discuss his theory. In the face of the fundamentalist the only choice is between being assimilated or to fight it¹.

This can be verified in Islamic fundamentalism. The literal interpretation of the Koran links the believer (the “Muslim”) to the dimension of the eternal present. This eternal present is anchored to the time past of the revelation, it is a definitive revelation which for this reason makes any looking forward to the future futile. The future is merely a repetition of the present; it always depends on the past in a constant adherence to the past.

But we encounter the same attitude, albeit in a different form, in the Hebrew and the Christian traditions. Let us consider just one example: in Kierkegaard’s reading, Abraham closely resembles a fundamentalist, because, as Kierkegaard observes, Abraham’s relationship with God is ruled by faith and by faith alone. Beyond all reasonable doubt, and beyond any hope that a person can still have².

So, in these religions too there is a risk of sliding into fundamentalism. A risk of losing our future in favour of the present, the risk of losing hope because of a particular interpretation of faith. But that is not all. If we look closely at the wording of Gn 22 we see that it proposes an alternative interpretation. Not only does Abraham believe, he hopes. He hopes against all hope. He continues to hope even when it seems that God has asked for his eldest son in sacrifice. He hopes it will not have to be. He hopes against all hope because he knows that he must not disobey God’s command. But he hopes in the face of a command from God Himself. He hopes in spite of his faith in God, in spite of the blind obedience that God exacts from him.

In the end Abraham is right to hope. He is right because he looks forwards to the future. The sign that this future is still possible is the respect

¹ See, e.g., M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, Beck, München 2001.

² S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, ed. by C.S. Evans and S. Walsh, Cambridge U.P., Cambridge-New York 2006.

for Isaac's life. He is the son from whom future generations will descend. He is right because faith can never become an absolute; faith cannot be separated from hope and hope cannot be subordinated to faith. Hope reaches beyond faith and looks forwards to the future. And faith can develop into trust – into confidence – only when it is animated by love.

So hope is our way of understanding that faith by itself cannot have the last word, but has to be part of a wider context of relationships. Hope looks towards the future, towards possibilities, towards relationships that can arise beginning from the faith that the believer has in God. Love actuates these relationships in the best way. Love is in fact a fruitful footing for creating new relationships.

In short, hope sustains this excess in the faith relationship, a relationship that in the fundamentalist demands exclusiveness and immediacy but which on the contrary requires mediation. Hope is what makes room for mediation between God and human beings. It creates a footing between the two levels and is an antidote to fundamentalism. It is open towards all the other loving relationships practiced in the world.

4. Up to this point, I have discussed hope in general, addressing it from a *theological* standpoint. But we have to define this term more clearly. And to do this we must start from the *philosophical* angle.

We have seen that hope implies an act of mediation. But what kind of mediation is this? Kant makes it quite clear in his *Critique of Practical Reason*³: it is mediation between the – always finite and limited – human dimension and all that which is needed, aspired to, by humankind but which he or she are unable to represent and even less, possess. In Kant's words: we can make regulative, but not constitutive, use of it.

Kant calls the entirety to which mankind aspires, the *summum bonum*: It is the union of Morality and Happiness. It is not a given, it is not something we can experience at first hand. We only know of the *summum bonum* through our need for it. Thus hope is the intermediate between our situation in our daily lives, where those who do good are not always (or only very rarely) happy, and an accomplished, perfect world, governed by God's justice. For Kant, hope has the capacity of opening up the world we live in and letting us say that the injustice we see in it never has the last word. Hope in mankind is the expression of an excess that runs through our daily

³ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, transl. by T.K. Abbott, Prometheus, New York 1996.

lives and our knowledge of reality. This hoped-for excess enables us to overcome the destructive or adverse aspects of our daily existence and perceive a horizon of totality, of completeness that makes sense of what is negative. In this picture, God is our guarantee not only of the possibility of what we aspire to but also its certainty.

This then, is how hope intervenes. It is a function of transcending experience; that which manifests itself as present is not the whole picture of reality. The hoped-for future is this background of totality that enables us to give meaning to the present. So, the only possible answer to the famous question that Kant asks himself in *Logik Jäsche*: «what can I hope for?»⁴, is: Everything.

However, in contemporary philosophy this very transcending the present, made possible through hope, is accomplished in a way quite different to that developed by Kant. Today, hope is no longer necessary in anticipation of totality. Today those who hope often do not know who to turn to in order to obtain what they yearn for and it is not to be taken for granted that they see their goal in terms of totality, perfection, completeness that will make sense of it. Today, those who hope often only hope to take a step forward from the situation from which they hope to escape, they hope for a way out, even if this escape or this way out may not present itself.

In other words, nowadays hope is not necessarily hope for totality. We see it in Levinas' thought. In his youthful reflections, Levinas speaks of "evasion" from totality, considered as something incumbent and, with its "*il y a*", paralyzing⁵. And in *Totalité et Infini*, Levinas radically criticizes the idea of totality and Hegel's interpretation of it. He conceives of knowledge as having the same structure as hope. In fact, desire runs through knowledge. And desire is desire for the infinite. Thus, the content of desire goes beyond what knowledge itself can understand. Knowledge is modeled on hope⁶.

So, for Levinas too, hope establishes mediation. But this is realized without desire being able either to anticipate anything nor certainly guarantee totality. Hope is in fact hope for a gift.

⁴ See I. Kant, *Lectures on Logic*, ed. by J.M. Young, Cambridge U.P., Cambridge-New York 2004, p. 523.

⁵ E. Levinas, *On Escape*, ed. by B. Bergo, Stanford U.P., Stanford 2003.

⁶ E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, ed. by A. Lingis, Duquesne U.P., Pittsburgh 1969.

5. In other words, if today the traditional monotheistic religions are facing fundamentalism, it is because they may lose their dimension of hope. In many – too many – cases, they are lost in the present. They are preoccupied with worldly things, with their own privileges, with institutional questions. Or they remove the tension between what is “already” and what is “not yet”. They abdicate from their task of finding intermediation between the given present and future promise and so they become fundamentalisms.

Fundamentalists live their certainties in an eternal present. Against all hope. They have nothing beyond that, no future. They feel no need to go beyond because they experience truth in the present. And although they believe in an eschatological fulfillment, or in a promise of totality, as in utopist fundamentalisms, all these fulfillments are already defined to the letter in the holy text and guaranteed by forms of behavior that leave space only for obedience. To sum up, for the fundamentalist, the future collapses into the present. Because fundamentalists have no hope, they only have certitudes. And their certainty of being in possession of totality does not allow them to live in the mediation of hope.

6. However, today this situation is not confined to traditional religions, nor only to monotheistic religions in particular. We see an analogous situation in new religions. Principally in those connected to the so-called new technologies.

By «new religions» I mean those where the relationship with the divine is experienced immediately⁷. Beginning from humankind’s specific needs. For example, the various forms of new age religions in which assorted characteristics of traditional religions are clubbed together with newly-invented elements to respond to the need for salvation here and now, of the person who turns to these religions. One thinks on the one hand of those syncretistic religions propagandized by many gurus and on the other of television preachers and Scientology.

If we look closely at these forms of worship, that not everyone would agree to call «religions», we see a total flattening out of time. There is no past, insofar as they are new religions, and even the future does not exist, insofar as what must be established is at what point the future becomes the present: for example, the moment when the end of the world will be on us. Everything is functional to the satisfaction of the individual who joins this

⁷ See, e.g., Chr. Partridge (ed.), *New Religions: A Guide*, Oxford U.P., Oxford-New York 2004.

new religion in his present situation. Thus the future collapses into the present. The present is to be lived as intensely as possible, thanks also to the instruments provided by technology.

7. I would like to give a specific example of this situation by discussing new ways of worship on the Internet. Generally speaking, religious experience is present on the Web in *three ways*. Primarily, the Internet is considered mainly as an *instrument*, a means at the service of particular contents, serving to communicate them effectively. In this perspective it is used by traditional religions to announce, spread and celebrate their faith. By contrast, in the second model there is another form of religious experience. Here the contents themselves of the religion *are modified* by use of the Internet. The forms of religious practice change in fact in virtual space, the myths and rites change, and also the ways of living the experience. Finally, in the third model, this process is well defined and completed. Religions are not only *technological religions*, but become, above all, *religious technologies*.

This means that not only religions that make use of technological instruments to spread the word but also those religions that modify their contents because they use new technologies (the «technological religions») are replaced by virtual forms of experience that take on a religious connotation. The Internet favours the birth, on the Web, of an authentic experience of what is sacred. But here, unlike in the past, “sacred” does not indicate a characteristic of the world or nature, nor does it stand for mankind’s behaviour being governed by specific divine commands. Rather, sacred is the environment of the Web itself. It is the whole virtual reality that receives an aura of sacredness.

Thus new religious forms can be born: the so-called «cyber-religions». In these, the religious experience is not only favoured, supported and developed by the use of the Internet, but the Web space itself is made mythical and fully becomes a religious space: it becomes a space where a new type of religious experience can take place. See, for example, the NEXUS of Now site (recently disappeared), or the Jedi Knight Religion, or, above all, the Matrixism experience.

8. As I have said, everything is lived in the present in this Web religion. What counts is in fact simply to connect now, to be online now. Everything is available online, virtually, right at this moment. There is no room for the future, no room for hope. What we ask for from both New Age religions

and religious technologies is for them to provide immediate satisfaction, now, for the human being's needs.

The Web is able to guarantee all this because on it everything leads back to an eternal present. On the Web, past and future end up by being transformed into a virtual present. On the Web everything is present, all together, everything is available. Virtually. This means that the possible, what we can expect, the realization of the future is already real, albeit only virtually. This means that the past too is never definitively over and gone, simply because we are able to live in it virtually, in the present, as in many role-playing games. In this way, through the infinite potential of Web connections it becomes eternal. And for this reason it offers a prospect of salvation. But it is salvation without future; ultimately, salvation without hope.

9. The loss of hope: this is a feature of modern day religions. It only belongs to traditional religions, often present today on the global scene in a fundamentalist version. It is a feature that marks "new religions", in which new technologies are able to transform everything into a never-ending virtual present.

In this situation, human beings risk being permanently rooted in the moment they are living in. They risk missing the chance of reaching beyond the finite condition that defines it, in the search for completion beyond self. They risk living escapism as a purely virtual experience, that, unable to transform the world and enable justice to triumph in it in reality. The situation outlined is then one in which there is no place for hope.

However, it is precisely in this situation that a new meaning for the expression «*spes contra spem*» emerges. Today, as I have already observed, there is no space for the future. At the most, either hope loses its value and weight or it becomes subordinate to the faiths or is changed into something virtual. However, in reality, against this eclipse of hope, against this transformation into a caricature, at the exact moment in which all seems to refer to an eternal present, we can still hope. Truly hope.

We can hope in a real future, against any transformation of the real into virtual, we can hope for a revelation that is to come, against any fundamentalist idea of a truth that has already been and is for evermore revealed. In spite of all, we can hope. We can hope against all false hopes.

Indeed, hope, true hope, is not necessarily subordinate to faith nor guided by faith. It is open to relationships that go beyond our present life, that go beyond our pure and simple relationship with God and all living

beings. This hope is inspired by love. In fact, only with love can we experience time: the possibility of taking on the past, even through forgiveness and through care and attention for the present and the relationship with that better future that hope enables us to cling to.

Abstract

The expression «spes contra spem» enables us to highlight a particular aspect of the present-day religious situation. Whether we are speaking of traditional religions (especially those where reference to the future is central, as in Judaism and in Christianity) or new forms of religious experience, there is an ever-growing risk of the religious human being losing their relationship with the future. In other words, there is a risk that the required conditions for hope disappear.

In this paper I shall attempt a description of this situation through a brief analysis in which I intend to show how loss of hope in the monotheistic religions arises from the emergence of a fundamentalist perspective, whereas in the new religions it is because the future is being absorbed into the present. Finally, I shall attempt to demonstrate how, under these circumstances, the only way for a further dimension – i.e. the prospect of transcendence – to be recovered is to build «spes contra spem»: hope even when hope itself seems to have been shattered.

T

Posthumanism, Materialism and Midrash: the dissolution of all hopes in Giacomo Leopardi's *Canticle of the Wild Cock*

Stefano Perfetti

In this decayed hole among the mountains
In the faint moonlight, the grass is singing
Over the tumbled graves, about the chapel
There is the empty chapel, only the wind's home.
It has no windows, and the door swings,
Dry bones can harm no one.
Only a cock stood on the rooftree
Co co rico co co rico.

T.S. Eliot, *The Waste Land* (ll. 385-393)

The *Canticle of the Wild Cock* (*Cantico del gallo silvestre*), written between November 10 and 16, 1824, was the final piece in the original series of Leopardi's *Operette Morali* (*Moral Essays*)¹, and was actually meant to give the philosophical journey of the entire book a proper conclusion. For, as Cesare Galimberti points out, (i) it «closes with an apocalyptic

¹ The *Canticle* is the last *operetta* to be written in 1824 and already in the first edition (Stella, Milan 1827) it rounds off the series opened with the *Storia del genere umano* (*History of Humankind*). The closing *Dialogo di Timandro e di Eleandro* (*Dialogue of Timander and Eleander*), although written before, in June '24, eventually was moved in the final position, as a coda, aimed at clarifying the spirit of the *Operette* and the critical attitude of their author. It was only in the posthumous edition (Le Monnier, Florence 1845) that, according to the will of the author, the editor Antonio Ranieri put the *Apocryphal fragment of Strato of Lampsacus* (composed in 1825 and unequivocal evidence of Leopardi's final materialistic transition) between the *Canticle* and the *Timander*. See L. Felici, *La voce dell'Origine. Il "Cantico del gallo silvestre"*, in Id., *L'Olimpo abbandonato, Leopardi tra "favole antiche" e "disperati affetti"*, Marsilio, Venice 2005, pp. 167-183, 167-170.

vision the series opened with the representation of the ἐν ἀρχῇ in the *History of Humankind*; and (ii) in a *lectio continua* of the *Operette*, the previous piece *In Praise of Birds* (*Elogio degli uccelli*) finds a fitting continuation in the *Canticle*, which contains a «message of a mythological bird, able to translate into words the discourse implicit in the language of the creatures of the air»². But two strong traits of discontinuity, also, emerge: Galimberti already pointed out that «the *Canticle* goes well beyond any satirical or moral concern, to focus its gaze on a metaphysical issue, even eschatological»³. And also, we can add, while the *In Praise of Birds* is still set *within* nature (it in fact speaks of nature taking the point of view of a natural being), on the contrary, the *Canticle* portrays the possibility of a lifeless, post-biological and, consequently, a totally dehumanized and radically anti-humanistic scenario. This outcome stems from the core philosophical and cosmological assumption of the *Canticle*: that life itself and self-consciousness (which is the apex of life), far from being a crowning, are just a temporary anomaly. This outcome is bitterly signified by the very choice of the *dramatis personae*: the Cock that proclaims «the wondrous and fearful mystery of the universal existence» («questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale»)⁴ and, to a lesser but still significant extent, the Sun, the passive listener of a non-dialogue. Paradoxically, the Cock and the Sun are the only bearers of understanding of the cosmic arcane, while the anthropic perspective is exposed for being so illusory and transitory – almost instantaneous – in the economy of universal existence.

The thematic and structural organization of the *Canticle* is articulated in two movements, each introduced by two similar exclamations: «Su mortali, destatevi. Il dì rinasce» («Mortals, awake! The day breaks») and «Mortali, destatevi» («Mortals, arouse yourselves!»). The first movement deals with the dialectic of wake and sleep, and Leopardi here recognizes the impossibility of nocturnal illusions and predicts a *perpetual* sleep that will free humankind (and every other conscious living being, including the Sun) from pain. In the second movement Leopardi deals with the dialectic

² C. Galimberti, Introduction to the *Cantico*, in G. Leopardi, *Operette morali*, ed. by C.G., Guida, Naples 1983, p. 391.

³ *Ibid.*

⁴ Here and elsewhere I quote the Italian text from G. Leopardi, *Operette morali*, in *Tutte le opere di Giacomo Leopardi*, ed. by F. Flora, vol. I, Arnoldo Mondadori, Milan 1940 and the English translation from G. Leopardi, *Essays and Dialogues*, translated by Charles Edwardes, Trübner, London 1882. For a more contemporary translation, see G. Leopardi, *The Moral Essays/Operette Morali*, trans. by P. Creagh, Columbia University Press, New York 1983.

of life and death and predicts not only the extinction of life, but also the self-destruction of the universe.

In this paper I would like to explore the following lines of inquiry: (i) an assessment of cultural substitutions and reversals in Leopardi's discourse, (ii) an analysis of techniques of argumentation, and (iii) the relationship between the *Canticle* and Leopardi's nihilism and materialism.

1. *Cultural substitutions and reversals*

The incipit of the *Canticle* might remind us of those erudite literary games of concealment one tends to associate with the Argentinian writer Jorge Louis Borges. For Leopardi invokes traditional rabbinic sources and pretends that the text of the canticle sung by the Cock is translated from «an old parchment manuscript [...] written in Hebrew characters, and in a language compounded of Chaldean, Targumic, Rabbinical, Cabalistic and Talmudic»; he even ventures to give the 'original' title «*Scir detarnegòl bara letzafra*, that is Morning Song of the Wild Cock». Leopardi goes on to say that he «interpreted» and «translated» this song «not without great exertion, and the interrogation of more than one Rabbi, Cabalist, theologian, jurist, and Hebrew philosopher».

But all these erudite details are something more than a literary *divertissement*⁵. Far from fashioning just an «obscure pastiche of ancient languages»⁶, here Leopardi gives «a free transcription from an Aramaic title – the language of Targum», drawing it from an «entry of the majestic *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum* (1640) compiled by Johannes Buxtorf»⁷. In this bilingual work (Hebrew and Latin) of the great Swiss Hebraist of the 17th century, under the entry תַּרְנֵגֹל (*tarnegòl*), Leopardi found a good wealth of information: not only the expression *tarnegòl bar* («sylvan

⁵ Galimberti, *op. cit.*, p. 393, n. 4: «È evidente il *divertissement* ottenuto con l'accostare tanti aggettivi inusitati e dal suffisso identico; è una riprova stilistica dell'umore insito nell'idea [...] della presunta scoperta di un manoscritto curioso».

⁶ N. Rennie, *Cock and Bull Cosmologies: Reading the Post-Enlightenment Universe*, in J. Levarie Smarr (ed.), *Writers Reading Writers: Intertextual Studies in Medieval and Early Modern Literature in Honor of Robert Hollander*, University of Delaware Press, Newark 2007, pp. 225-245, 226.

⁷ A. Prete, *Il deserto e il fiore: rileggendo Leopardi*, Donzelli, Rome 2004, p. 58. See also Id., *Corpo animale e disegno dell'alterità*, in Id., A. Aloisi (eds.), *Giacomo Leopardi. Il gallo silvestre e altri animali*, Manni, San Cesario di Lecce 2010, pp. 7-15, 9.

cock”, “cock of the woods”), but even the Aramaic words he combined to coin the title of the ancient manuscript⁸. Also, consider the following:

Apud Rabbinos frequens huius תרנגול ברא galli sylvestris mentio est. Avis cujusdam maximae, quae pedes in terra, caput inter nubila condit, mentio est apud Talm. in Bb. 73b [...].

Et gallus sylvestris, cuius pedes consistunt in terra et caput ejus pertingit in caelum usque, cantat coram me, Psal. 50, v. 11 [...]⁹.

It is apparent how the memorable *incipit* of Leopardi's *Canticle* stems from an almost *verbatim* repetition of Buxtorf's words:

Affermano alcuni maestri e scrittori ebrei, che tra il cielo e la terra, o vogliamo dire mezzo nell'uno e mezzo nell'altra, vive un certo gallo salvatico; il quale sta in sulla terra coi piedi, e tocca colla cresta e col becco il cielo.

[Certain Hebrew savants and writers affirm, that between heaven and earth, or rather, partly in one and partly on the other, lives a wild cock which stands with its feet resting on the earth, and touching the sky with its crest and beak.]

Furthermore, behind the deliberate display and manipulation of Semitic sources, in this prelude one also finds a more hidden system of substitutions and reversals of perspective.

Even if patterned on the wisdom literature of post-biblical Judaism, Leopardi's discourse conveys not a message of hope, but one of radical disenchantment. It is well known that kabbalistic literature truly bears traces of a cosmic rooster, «a heavenly cock crow which [...] awakens the choir of angels to the praise of God»¹⁰. But that same Cock, that in rabbinic literature was the bright symbol of awakening and regeneration, invites us here to dry up all hope. And those rejoicing and hallelujatic choirs of angels are here transformed into and reduced to the Sun, a mute cosmic luminary and silent witness of the reversed wisdom of the Cock.

Io dimando a te, o sole, autore del giorno e preside della vigilia: nello spazio

⁸ See Felici, *La voce dell'Origine*, cit., pp. 171-175; E. Giordano, *La voce del Gallo Silvestre*, in S. Neumeister (ed.), *Die ästhetische Wahrnehmung der Welt: Giacomo Leopardi / Giacomo Leopardi e la percezione estetica del mondo*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2009, pp. 101-118, 105.

⁹ J. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum* (editio princeps: König, Basel 1640). I quote from the edition: Asher/London, Schaeffer/Leipzig, Schaeffer & Koradi/Philadelphia 1875.

¹⁰ G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, trans. R. Manheim, Schocken Books, New York 1965, p. 147.

dei secoli da te distinti e consumati fin qui sorgendo e cadendo, vedesti tu alcuna volta un solo infra i viventi essere beato? Delle opere innumerabili dei mortali da te vedute finora, pensi tu che pur una ottenesse l'intento suo, che fu la soddisfazione, o durevole o transitoria, di quella creatura che la produsse? Anzi vedi tu di presente o vedesti mai la felicità dentro ai confini del mondo? [...] Qual cosa animata ne partecipa; qual pianta o che altro che tu vivifichi; qual creatura provveduta o sfornita di virtù vegetative o animali? E tu medesimo, tu che quasi un gigante instancabile, velocemente, dì e notte, senza sonno né requie, corri lo smisurato cammino che ti è prescritto; sei tu beato o infelice?

[I ask of thee, Sun, author of day, and guardian of eve; in the course of the centuries measured out and consummated by thee, thus rising and setting, hast thou ever at any time seen one living being possessed of happiness? Of the numberless works of mortals which hitherto thou hast seen, thinkest thou that a single one was successful in its aim of procuring satisfaction, durable or temporary, for its originator? And seest thou, or hast thou ever seen, happiness within the boundaries of the world? [...] What living being, what plant, or other thing animated by thee, what vegetable or animal participates in it? And thou thyself, like an indefatigable giant, traversing swiftly, day and night, sleepless and restless, the vast course prescribed to thee; art thou content or happy?]

In a well-documented study, Delia Fabbroni-Gianotti Nisbet suggested that in the *Canticle* Leopardi «adopts the strategies [...] of midrashic exegesis» and re-interprets «haggadic sources pertaining to the sylvan cock»¹¹. In particular, she pointed out several analogies between the *Canticle* and the haggadic legend entitled “The Cock, The Greater Singer Of Hymns”. But, while this narrative had the figure of the Cock as «a messenger summoning men to renewal [...] whose language after the fall of Adam can be understood only by those who are pious», «Leopardi subverts the haggadic narrative at the same time as he recreates it, and by means of irony, he radicalizes it towards the negative»¹².

Furthermore, beyond the strategic subversion of Jewish sources, the philosophical reader cannot but think that this Cock endowed with reason, placed between heaven and earth, is the post-human replacement of the former role of the centrality of man so widespread in philosophical literature (from Anaximenes and Plato to Pico, Pomponazzi, Paracelsus and Bruno). Let us think for a moment to Giovanni Pico della Mirandola's *Oratione de hominis dignitate* (a work equally influenced by the Platonic tradi-

¹¹ D. Fabbroni-Gianotti Nisbet, *Heinrich Heine and Giacomo Leopardi. The Rhetoric of Midrash*, Peter Lang, New York-Bern 2000, pp. 91 and 100.

¹² Fabbroni-Gianotti Nisbet, *op. cit.*, pp. 100-101 and 64.

tion, the Bible, Kabbalah and Hermeticism): «God the Father, the supreme Architect,» after building the world «by the laws of His mysterious wisdom (*archanae legibus sapientiae*)», «wished that there were someone to ponder the plan of so great a work». For such a reason He creates the human being. But, having already distributed all archetypes, God fashions the human being «as a creature of indeterminate nature [...] assigning him a place in the middle of the world», with «the power to degenerate into the lower form of life, which are brutish» or «to be reborn into the higher forms which are divine», i.e. into the condition of the angels¹³. Pico's man is supremely happy, because he can climb the ladder of being, summing up in himself the life of plants and animal, yet projecting himself into the divine nature¹⁴.

I do not mean to suggest that the wild Cock might functionally replace Pico's microcosmic man in all his aspects. For sure the Cock does not move along the degrees of being: neither degenerates nor regenerates *in superiora*. But the replacement plays its role on another level, that of the visual angle. The cosmic anthropocentrism of the philosophical tradition is definitely turned into a sort of "cosmocentrism", in which the very thinking activity, the very judgment is no more performed by our species, but is replaced by a post-human thought, performed by the Cock, according to the visual angle of a dehumanized universe. In other words, even the figural and rhetorical device (the cosmic Cock proclaiming its message) is itself an integral part of the philosophical theme. The very game of substitutions and subversions enacts the transition from anthropocentrism to cosmocentrism, from a dwelling place conceived as fit to our own species to a world in which the very machine-like swarm of human life is nothing but a transitory and almost insignificant phenomenon.

¹³ G. Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man* [*Oratio de hominis dignitate*], trans. E.L. Forbes, in E. Cassirer, P.O. Kristeller, J.H. Randall jr (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1943, pp. 224-225.

¹⁴ «O supreme generosity of God the Father! O highest and most marvelous felicity of man! To him is granted to have whatever he chooses, be whatever he wills.[...] If <the seeds he cultivates> be vegetative, he will be like a plant. If sensitive, he will become brutish. If rational, he will grow into a heavenly being. If intellectual, he will be an angel and the son of God», Pico, *op. cit.*, p. 225.

2. Patterns of argumentation

We have already seen that the macrostructure of the *Canticle* is articulated in two movements, each introduced by two similar exclamations: «Su mortali, destatevi. Il dì rinasce» («Mortals, awake! The day breaks») and «Mortali, destatevi» («Mortals, arouse yourselves!»). Yet, despite this formal similarity, the two movements have different thematic inflections.

The theme of the first movement is the awakening as a passage from the false world to the true:

Su mortali, destatevi. Il dì rinasce: torna la verità in sulla terra, e partonsene le immagini vane. Sorgete, ripigliatevi la soma della vita; riducetevi dal mondo falso nel vero.

[Mortals, awake! The day breaks; truth returns to the earth and vain fancies flee away. Arise; take up again the burden of life; forsake the false world for the true.]

Leopardi concedes that the awakening allows some delay between «intentions, aims, and labours», «pleasures and cares» and also «joyful hopes and sweet thoughts»; nevertheless he quickly concludes that the illusions of sleep, dream and awakening cannot be implemented in life. This abrupt conclusion is also emphasized by a slight logical fallacy:

Ma pochi sono soddisfatti da questo desiderio: a tutti il risvegliarsi è danno.

[Few, however, are satisfied in this desire; for all men it is a misfortune to awake.]

The tacit replacement of quantifiers (the implied «many are not satisfied» turned into «all men are dissatisfied») is a strategic excess-approximation. The final statement, even if expressed in categorical form («for all men it is a misfortune to awake») and reiterated in gnomic form («The poor is no sooner aroused than he falls again into the clutches of his unhappiness»), does not yet seem to possess the credentials for being a psychological truth valid for all persons. But the key to such a universalization is what we could label as ‘axiological nihilism’ (the idea that life is worthless in itself), which, in turn, is based on Leopardi’s own ‘theory of pleasure’¹⁵. Leopardi argues that because of the inaccessibility of «satis-

¹⁵ For the core of Leopardi’s ‘theory of pleasure’ see *Zibaldone*, ## 165-183 (July 23, 1820). See N. Rennie, *Speculating on the Moment: The Poetics of Time and Recurrence in Goethe, Leopardi, and Nietzsche*, Wallstein Verlag, Göttingen 2005, pp. 197-198. As highlighted by Rennie,

faction, durable or temporary» for «the numberless works of mortals» (a clear sign of the absence of «happiness within the boundaries of the world»), it would be preferable that «the sleep of mortals were continuous and identical with life». In other words, life during daytime is worthless (axiological nihilism), because happiness is unattainable during this time (theory of pleasure).

It should also be noted that the theme is developed by way of a rhetorical question which, using the language of idyll, portrays a lifeless earth:

Se il sonno dei mortali fosse perpetuo, ed una cosa medesima colla vita; se sotto l'astro diurno, languendo per la terra in profondissima quiete tutti i viventi, non apparisse opera alcuna; non muggito di buoi per li prati, né strepito di fiere per le foreste, né canto di uccelli per l'aria, né sussurro d'api o di farfalle scorresse per la campagna; non voce, non moto alcuno, se non delle acque, del vento e delle tempeste, sorgesse in alcuna banda...

[If the sleep of mortals were continuous and identical with life; if under the star of day all living beings languished on the earth in utter rest, and no work was wrought; if the oxen ceased bellowing in the meadows, the beasts roaring in the forests, the birds singing in the air, the bees buzzing, and the butterflies skimming over the fields; if no voice nor motion except that of the waters, winds, and tempests anywhere existed...]

And, in general, the first movement is filled with enumerations of desirable images, listed with trepidation and soon after become erased. It is a cruel *conatus interruptus*, according to Leopardi's well-known poetic strategy of the 'broken idyll' (as in several of his poems, like *La sera del dì di festa* or *A Silvia*).

The first movement does nothing but envisage a *perpetual* sleep, «iden-

Leopardi «summarizes his ideas in a syllogistic passage from 1821 (*Zib.* 646-647): “The living being loves itself without limits, and never ceases loving itself. Therefore it never ceases desiring for itself the good, and desires the good without limits. The good, in essence, is, none other than pleasure. However great and real this pleasure, it is always limited. As a result, no possible pleasure is proportionate and equal in measure to the love that the living being bears itself. Therefore no pleasure can satisfy the living being”: «Il vivente si ama senza limite nessuno, e non cessa mai di amarsi. Dunque non cessa mai di desiderarsi il bene, e si desidera il bene senza limiti. Questo bene in sostanza non è altro che il piacere. Qualunque piacere ancorché grande, ancorché reale, ha limiti. Dunque nessun piacere possibile è proporzionato ed uguale alla [647] misura dell'amore che il vivente porta a se stesso. Quindi nessun piacere può soddisfare il vivente». I quote from G. Leopardi, *Zibaldone*, ed. by E. Trevi, Newton, Rome 1997. The text of this edition (enriched by useful indexes compiled by M. Dondero and W. Marra) is for the most part in line with the 'reference' critical edition established by G. Pacella (Garzanti, Milan 1991), but incorporates some corrections from the edition procured by R. Damiani (Mondadori, Milan 1997).

tical with life». And the visual angle, so to speak, remains within human psychology, within the illusory nature of our expectations. In other words, the theme of the first movement is fully explained in terms of the theory of pleasure (and, symptomatically, is expressed through the poetic strategy of the broken idyll).

The second movement is different. I would not say, with Galimberti, that now «a practical deduction drawn from previous negative meditations takes the form of an invitation to death»¹⁶. It is not an *invitation*, in which Leopardi assumes the role of a *peisithánatos*, a ‘death-persuader’¹⁷. As a matter of fact, the second movement contains a *seemingly* physical discourse that not only asserts the frailty and impermanence of organic life, but goes so far as to predict the extinction of the entire universe. If the first movement had been limited to the register of wisdom (on the basis of the psycho-physiological assumptions of the theory of pleasure), this second movement seems to go beyond them, interweaving the previous psycho-physiological and anthropological analysis with a new perspective that presents itself as *physical*, and is introduced by way of analogy.

Once asserted that sleep is a necessary restoration, and that the phases of the day can be seen in analogy with the cyclic phases of life («la sera è comparabile alla vecchiaia; per lo contrario, il principio del mattino somiglia alla giovinezza»: «The evening is comparable to old age; and on the other hand, the dawn of the morning resembles youth»), Leopardi shows that these natural cycles are imperfect and ineffective. For, if the whole course of every individual existence is a story of aging and, eventually, drying up, by summation we must also admit of a progressive aging, if not of the universe itself, at least of all its parts:

Ogni parte dell’universo si affretta infaticabilmente alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile. Solo l’universo medesimo apparisce immune dallo scadere e languire.

[Every part of the world hastens untiringly, with diligence and wonderful celerity, towards death. The world itself alone seems exempt from decay.]

¹⁶ Galimberti, *op. cit.*, p. 398 n. 17.

¹⁷ *Peisithanatos* was the nickname of Hegesias of Cyrene, the Cyrenaic philosopher of the 3rd century BCE, for which the true pleasure is a quiet apathy which loosens the grip of pain and sorrow. In order to attain a definitive liberation from pain, he supported the liceity and rationality of suicide in a (lost) work with the emblematic title *Apokarterón: Death by Starvation*. Cf. Cic., *Tusc. disp.* I, 38, 84; Epiphan., *Adv. haeres.*, III, 2, 9 and other witnesses in G. Giannantoni (ed.), *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche*, Sansoni, Florence 1958.

Leopardi not only limits his discourse to the decay of natural beings; by analogical extension, he sketches a global picture of a *mundus senescens*, ‘an aging world’, slowly extinguishing and dying:

Ma siccome i mortali, se bene in sul primo tempo di ciascun giorno racquistano alcuna parte di giovinezza, pure invecchiano tutto dî, e finalmente si estinguono; così l’universo, benché nel principio degli anni ringiovanisca, nondimeno continuamente invecchia. Tempo verrà che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta.

[But just as mortals in the first part of each day regain some portion of their youth, yet grow old as the day progresses, and are at length extinguished in sleep; so although in the beginning of the years the world becomes young again, none the less it perpetually ages. The time will come when this world, and Nature herself, shall be extinguished.]

This is the structure of the argument from analogy:

(i) the recovery of physical forces through the daily sleep-wake cycle is not enough to compensate for the overall decaying trend of each individual existence, which is a slow drying out process.

Similarly,

(ii) the entire universe «perpetually ages» and goes inexorably towards its extinction.

The theme of a *mundus senescens*, an ‘aging world’, already explored in Judeo-Christian, patristic and medieval traditions of thought, had been rediscovered in eighteenth-century philosophical debate¹⁸. But it is not our aim now to investigate the philosophical sources of Leopardi’s discourse. Rather, at this point the philosophical reader who tackles this chilling theme of the self-destruction of the universe must confess some puzzlement. According to Francesco De Sanctis, the great Italian literary critic of the 19th century, «there is no poetical work of Leopardi that does not conceal some deeply abstract and philosophical concept. [...] But this representation would be not at all distinct from philosophy, if the conceptually

¹⁸ This debate on the aging world goes from the two fragments of Leibniz on the *Apokatástasis pánton* (1715) to Kant’s *Die Frage, ob die Erde veralte, Physikalisch erwogen* (1754) and his later *Das Ende aller Dinge* (1794), and also includes the voices of Weitenkampf, Bonnet, and Lavater. See. F. Desideri, *Quartetto per la fine del tempo. Una costellazione kantiana*, Marietti, Genoa 1991, pp. 127-188.

abstract thought would remain abstract in its form as well. Now here we see the genius of this poet – concludes De Sanctis – who gives the most abstract things a material and sensible form, mostly new and unusual»¹⁹. But this is exactly the problem: to determine the extent to which the final shocking images of the self-destruction of the universe are a physical hypothesis, philosophical truth, or figurative hyperbole. For Leopardi himself, in a footnote to the last lines of the *Canticle*, warns the reader that

Questa è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che non è mai cominciata, non avrà mai fine.

[This is a poetical not philosophical conclusion. Speaking philosophically, existence, which has had no beginning, will have no ending.]²⁰

If we take this warning seriously, we must ask ourselves how to demarcate the figural domain (the «poetical conclusion») from the truth attained by «speaking philosophically».

Let us compare three textual segments.

(i) ... del mondo intero e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empiiranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato ed inteso, si dileguerà e perderassi.

[... in the whole world there shall not be left a vestige of the infinite changes and catastrophes of created things. A naked silence and an utter calm shall fill the vast space. Thus, this wonderful and fearful mystery of universal existence shall be unloosed, and shall melt away before it be made manifest or be comprehended.]

(ii) Questa è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che non è mai cominciata, non avrà mai fine.

¹⁹ «Non ci è lavoro poetico del Leopardi in cui non si rinchiuda un concetto profondamente astratto e filosofico. [...] Ma questa rappresentazione non sarebbe per nulla distinta dalla filosofia, ove il pensiero, astratto nel concetto, rimanesse pure astratto nella forma. Or qui si scorge l'ingegno di questo poeta il quale dà alle cose più astratte una forma materiale sensibile e quasi sempre nuova e pellegrina». This passage from a course of Rhetoric held in Naples in 1841 can be found in C. Muscetta, *Leopardi. Schizzi, studi e letture*, Bonacci, Rome 1976, p. 102.

²⁰ This footnote was added in the second edition of the *Operette morali* (Piatti, Florence 1834). As Felici points out (cit., pp. 181-182): «la nota stabilisce un legame concettuale con il *Frammento apocrifo*, assente nell'edizione del '34 e pubblicato postumo nell'edizione del '45 [ma scritto nel 1825]. Nel *Frammento*, infatti, si affermerà con decisione non solo l'eternità della materia, [ma] anche il suo inesauribile potere di generare nuove forme di vita» [«this note establishes a conceptual link with the *Apocryphal Fragment*, not included in 1834 edition and published posthumously in 1845 edition [but written in 1825]. For the *Fragment* will decidedly assert not only the eternity of matter, but also its inextinguishable power to generate new forms of life»].

[This is a poetical not philosophical conclusion. Speaking philosophically, existence, which has had no beginning, will have no ending.]

(iii) Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono. Certo l'ultima causa dell'essere non è la felicità; perocché niuna cosa è felice.

[It seems as though the existence of things has death for its sole and proper goal. Since that which never was cannot die, therefore all things that exist sprang out of nothing. The ultimate cause of being is not happiness, for nothing is happy.]²¹

The first segment (which is the closing sentence of the *Canticle*) is definitely a «poetical conclusion». This is what Leopardi himself tells us in the footnote to this sentence – text (ii) – and this is also revealed by the great number of poetic images that immediately recall memorable lines from Leopardi's own poems (the *Canti*).

But what about the third segment (taken from the beginning of the second movement)? Let us focus on the argumentative structure of this passage. In true satirical style of the *Operette morali*, the sentence in the middle sounds like the parody of an apodictic argument: since what does not exist cannot die, things came to be just in order to die. But, in fact, this proposition is framed by two sentences. The second is the categorical recapitulation of a negative conclusion reached through the theory of pleasure and, according to Leopardi, is reinforced by our daily experience: it is a fact that nothing is happy, thus existence *certainly* does not have the goal of happiness. The first sentence is introduced by a hypothetical clause («it seems as though»), to mitigate its desolating content: it seems that the existence of things (an existence «sprang out of nothing») has the sole goal of annihilation.

3. *The Canticle between nihilism and materialism*

From nothing to nothing. A nihilistic path. But the author also warns us not to take the seemingly physical and cosmological tone of his discourse at face value. If so, what is the true meaning of this discourse? Different interpretations have been proposed. Antimo Negri, reading this passage (and the final images of the *Canticle*) in Kant-inspired terms, concludes

²¹ In order to mirror more closely Leopardi's text, I have heavily modified Edwardes' translation here.

that Leopardi aims at overcoming the immediate evidence of the phenomenon (the cyclical renewal) in order to reach the noumenic truth of the end of all things, the universal extinguishment; Negri believes that the «naked silence», the «utter calm» and the «vast space» of the final lines are «speculative figures, though expressed through sublime poetical ‘fiction’». These images, he adds, are «ideas [...] in the Kantian sense», in which «the ‘poetical conclusion’ must yield to the ‘philosophical conclusion’»²². But, in doing so, he does not take into account the final footnote of the author and gives a philosophical overdetermination to what Leopardi himself described as a poetical conclusion (thus attained via a game of images, indeterminateness, and hyperbole).

A different interpretation is offered by Cesare Galimberti who, in his note *ad locum*, recalls a passage from Leopardi’s *Zibaldone* (#1341 of July 18, 1821):

In somma il principio delle cose, e di Dio stesso è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v’è ragione assoluta perch’ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo ec.²³

[In sum, the principle of things and of God himself is nothingness. Because nothing is absolutely necessary, i.e. there is no absolute reason why anything may or may not be in such a way etc.]

These sharp and extreme conclusions seem to echo fragments from medieval scholastic debates on the relationship between the necessity and contingency of things. Their blueprint was Avicenna’s idea that «everything in this world is contingent in itself, but necessary with reference to its causes, leading back ultimately to the First Cause, the Necessary Being, whose timeless existence eternally authors the finite and determinate reality that we know»²⁴. And this is Leopardi’s ‘disenchanted’ reformulation: none of the things that exist has its *raison d’être* in itself; in absence of a

²² A. Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Le Lettere, Florence 1994, pp. 182-184.

²³ I quote the Italian text from G. Leopardi, *Zibaldone*, ed. by E. Trevi, *op. cit.*, n. 15. This and the following translations from the *Zibaldone* are mine.

²⁴ L.E. Goodman, *Avicenna*, updated edition, Cornell University Press, Ithaca, NY 2006, p. xiii. See also A. Bertolacci, “Necessary” as primary concept in Avicenna’s *Metaphysics*, in S. Peretti (ed.), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Edizioni ETS, Pisa 2008, pp. 30-50. Scholastic debates on necessary being and contingent being had been further developed in modern philosophy by Leibniz’s doctrine on the ‘possibles’; see M. Ruggenini, *Perché qualcosa piuttosto che niente? Leibniz e l’onto-teo-logia moderna*, in «aut-aut», 254-55 (1993), pp. 101-123.

being that has its own necessity in itself (i.e. God), from which all other beings may receive their derivative necessity by participation, things are left drifting in their contingency, where each can be but can also fail to exist²⁵.

Such (negative) ontotheological meditations may well be the theoretical premises of the discourse of the *Canticle*. We might add that, unlike ancient Greek philosophy, the metaphysical ideas developed within monotheistic and creationistic horizons inevitably cannot but emphasize the hiatus between the contingency of creatures and the necessary being of the Creator and, also, end up conceptualizing the creation as a pure production from nothing²⁶. When God disappears from such a metaphysical picture, we are left with the scene of a myriad of existences, devoid of foundation, above the abyss of nothingness²⁷.

But linking the meaning of the second movement of the *Canticle* to these ontotheological reflections of 1821 is not enough. The theoretical horizon of 1824 is no longer the metaphysical experimentation of an ontotheology with no room for God. The theme of the *Canticle* is the universal extension of the theory of pleasure. In other words, the true philosophical meaning, conveyed by poetic discourse, is the negative axiological prospect of a dehumanized universe. Echoing Leopardi's own *Dialogue between a Sprite and a Gnome* (composed in February 1824), the *Canticle* focuses on the theme of a universe with no room for man. Through the tragic poetic fiction of the ultimate death of the universe Leopardi exposes the

²⁵ On Leopardi's nihilism (and contemporary philosophical interpretations of it, such as those of Emanuele Severino and Sergio Givone), see L. Felici, *Il nulla e il riso*, in *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 10-22 settembre 1995), Leo S. Olschki, Florence 1998, pp. 11-24.

²⁶ See Ruggerini, *op. cit.*, pp. 102-104.

²⁷ In further meditations of the *Zibaldone* dated between June and September 1821, realizing that a similar line of thinking has devastating effects on religion and on any metaphysical worldview, Leopardi tries to save a role for God by thinking His infinite omnipotence as the infinite possibility. Cf. *Zibaldone*, ## 1645-1646, 5-7 September 1821: «Se esiste l'infinita possibilità esiste l'infinita onnipotenza [...]. L'una e l'altra sono, possiamo dire, la stessa cosa. Se dunque è necessaria l'infinita possibilità, preesistente al tutto, indipendente da ogni cosa, da ogni idea ec. [...] lo è dunque ancora l'onnipotenza. Ecco Dio: e la sua necessità dedotta dall'esistenza, e la sua essenza riposta nell'infinita possibilità». [«If there is an infinite possibility, then the infinite omnipotence exists [...]. Both of them are, we can say, the same thing. If, therefore, the infinite possibility (preexisting to all, independent of any thing, any idea etc.) is required, [...] omnipotence is required as well. Here is God and His necessity deduced from the existence, and His essence put in the infinite possibility».] See further reflections on this point in M.A. Rigoni, *Sul nulla e la negazione nel pensiero di Leopardi*, in M. de las Nieves Muñoz Muñoz (ed.), *Giacomo Leopardi. Poesia, pensiero, ricezione*, Atti del Convegno Internazionale di Barcellona (5-7 marzo 1998), Insula, Leonforte 2000, pp. 105-111, esp. 107-108.

inconsistency of the human point of view on the world. The cosmological perspective, though in the foreground, remains just a figural amplification of a negative anthropological conclusion²⁸. From now on – after the *Canticle*, I mean – Leopardi is ready for materialistic and post-metaphysical outcomes. Cesare Luporini rightly observed that the *Canticle* is indeed the expression of a «total sense of nothingness», a «total and all-embracing nihilism, ontologically anchored in a negative way,» but the *Canticle* is not yet an expression of materialism. This will unfold only in the subsequent *operetta morale*, the *Apocryphal fragment of Strato of Lampsacus* (autumn 1825), thanks to the assumption of the eternity of matter and the plurality of worlds²⁹. So the *Canticle* may be considered as the culmination of Leopardi's nihilism (a philosophical journey that he accomplished in 1824, before his materialistic transition in 1825)³⁰.

4. Conclusion

That the extinction of the universe is not a “philosophical” conclusion is also witnessed by a passage of the *Zibaldone*, in which Leopardi again deals with the themes of the *Canticle*, this time in unequivocal terms, that is not in poetical language. This is a note taken on April 5-6, 1825 (# 4130):

il fine della natura universale è la vita dell'universo, la quale consiste ugualmente in produzione conservazione e distruzione dei suoi componenti, e quindi la distruzione di ogni animale entra nel fine della detta natura almen tanto quanto la conservazione di esso, ma anche assai più che la conservazione, in quanto si vede

²⁸ Cf. Prete, *Il deserto*, cit., p. 31: «Una fisica poetica che nel *Cantico del gallo silvestre* immagina la fuga dei mondi verso il “silenzio nudo” degli spazi infiniti».

²⁹ See, on this point, N. Rennie, *Speculating on the Moment*, cit., p. 151 and note 78; M. Moneta, *L'officina delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, Franco Angeli, Milan 2006, esp. pp. 198-200.

³⁰ See C. Luporini, *Assiologia ed ontologia nel nichilismo di Leopardi*, in Id., *Decifrare Leopardi*, Macchiaroli, Naples 1988), pp. 227-234, 232-234; also in C. Ferrucci (ed.), *Leopardi e il pensiero moderno*, Feltrinelli, Milan 1989. I disagree, therefore, with Alessandro Carrera's idea that: «Il *Frammento* pone così con chiarezza la distinzione tra *mondo* e *materia* che il *Cantico* non aveva affrontato per non turbare la poeticità della descrizione dell'annientamento finale». [«The *Fragment* thus draws a clear distinction between *world* and *matter* that the *Canticle* had not addressed not to disturb the poetical description of the final annihilation».] See A. Carrera, *La favola e il mondo vero: la questione della verità in Leopardi e Nietzsche*, in Id. (ed.), *Giacomo Leopardi, poeta e filosofo*, Atti del convegno dell'Istituto Italiano di Cultura, New York, 31 marzo - 1 aprile 1998, Cadmo, Fiesole 1999, pp. 81-108, esp. 104-105.

che sono più assai quelle cose che cospirano alla distruzione di ciascuno animale che non quelle che favoriscono la sua conservazione; in quanto naturalmente nella vita dell'animale occupa maggiore spazio la declinazione e consumazione ossia invecchiamento (il quale comincia nell'uomo anche prima dei trent'anni) che tutte le altre età insieme (v. Dial. della natura e di un Islandese, e Cantico del Gallo silvestre), e ciò anche in esso animale medesimo indipendentemente dall'azione delle cose di fuori; in quanto finalmente lo spazio della conservazione cioè durata di un animale è un nulla rispetto all'eternità del suo non essere.

[the end of the universal nature is the life of the universe, which equally consists in the production, conservation and destruction of its components; and then the destruction of each animal serves the end of that nature at least as much as the preservation of it, but also much more than the conservation, as it is seen that there are far more things that conspire to the destruction of each animal than things that promote its preservation; as in nature declination and consummation, i.e. aging (that in man begins even before the thirtieth year), take up more space than all other age groups together (see Dial. of Nature and an Icelander, and the Canticle on the Wild Cock), and it happens in the animal even independently of the action of external things, because eventually the space of conservation, i.e. duration of an animal, is nothing if compared to the eternity of its not being.]

We have additional confirmation of these theses in the *Zibaldone*, at the notes ## 4174-4178, written down in Bologna between April and May of 1826. One finds here the image of the garden, all «in state of *souffrance*,» the conviction that «each thing exists for something bad» and that

non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente, ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto, ma tutti gli esseri al loro modo.

[not men only, but humankind was and will always be necessarily unhappy. Not only humankind, but all animals. Not only animals, but all beings in their way.]

One also finds the idea that

l'universo non è che un neo, un bruscio in metafisica. L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità.

[the universe is nothing but a mole, a grain of dust in metaphysics. Existence, by its very and general nature and essence, is an imperfection, an irregularity, a monstrosity.]³¹

³¹ Carrera, *op. cit.*, pp. 102-103, suggests a striking parallel between the *Canticle* and Nietzsche's theme of knowledge as a transitional and mendacious moment in world history: cf. the incipit of F. Nietzsche, *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense* [*Wahrheit und Lüge im außer-*

The theme of life as a momentary nonsense, that Leopardi had discovered and explored at length in his psychological theory of pleasure, is translated here into metaphysical (i.e. ontological) inessentiality and physical frailty. This conclusion, before receiving its physical foundation, had been achieved by Leopardi through the (reversed) cosmogony of the poetical conclusion of the *Canticle*. Only afterward will Leopardi give this poetic fable a conceptual and physical development. But already in the figural discourse of the *Canticle*, in its alienating substitutions and in the chilling final annihilation, a full-fledged dehumanized cosmic nihilism is displayed. In the following years Leopardi will provide conceptual consistency to this truth that he had already attained by figural, poetical strategies.

Abstract

In the Canticle of the Wild Cock (1824), one of his Moral Essays, Giacomo Leopardi portrays the possibility of a lifeless, post-biological and totally dehumanized world. Life itself and human self-consciousness are depicted as temporary anomalies within the economy of universal naked material existence. At this stage, not having yet at his disposal the conceptual instruments to give these conclusions a materialistic physical foundation, Leopardi reaches them through poetical and rhetorical strategies. In particular, he reverses the midrashic figure of a cosmic rooster: far from being a symbol of awakening and regeneration, this Cock proclaims a chilling message, according to the visual angle of a dehumanized universe, and invites us to dry up all hope. This paper analyzes: (i) cultural substitutions and reversals in Leopardi's discourse, (ii) his techniques of argumentation, and (iii) the relationship between the Canticle and Leopardi's nihilism and materialism.

moralischen Sinn]: «In some remote corner of the universe, poured out and glittering in innumerable solar systems, there once was a star on which clever animals invented knowledge. That was the highest and most mendacious minute of "world history" – yet only a minute. After nature had drawn a few breaths the star grew cold, and the clever animals had to die. One might invent such a fable and still not have illustrated sufficiently how wretched, how shadowy and flighty, how aimless and arbitrary, the human intellect appears in nature ...», trans. W. Kaufmann, Viking Penguin, New York 1976.

T

Absolute Hope

Gary Saul Morson

To believe in God is to see that the facts
are not the end of the matter.

Wittgenstein

1. *Two Kinds of Hope*

We usually think of hope as time-bound¹. One imagines several possible futures, perhaps fearing one and hoping for another. Fear directed backwards is regret, which also affirms that time contains more possibilities than actualities. I know of no word for hope directed backwards: perhaps the feeling of triumph comes closest. All these emotions demonstrate our emotional predisposition against determinism². Doubtless, these experiences are what Dr. Johnson had in mind when he told Boswell: «Sir, we *know* our will is free, and there's an end on it»³.

My topic today is a different emotion that might also be called hope. But this sort of hope is *not* time-bound. Let us call it absolute hope, because it depends on nothing that actually happens. Both types of hope seem included when St Paul's first letter to the Corinthians exalts «faith, hope, and charity». On September 17th the Eastern Orthodox Church honors three saints, Faith, Hope, and Charity, who were martyred under the emperor Hadrian. On September 30th Orthodoxy celebrates the saint's day of their mother Sophia. Hope is the daughter of Wisdom.

Time-bound hope may or may not be wise, but for the believer absolute

¹ This essay is dedicated to the memory of Stephen Toulmin, with whom I twice taught a course on our favorite novel, *Anna Karenina*.

² My dear friend and pseudonym, Alicia Chudo, discusses the philosophical content of regret, guilt, disgust and other reactions or emotions in Gary Saul Morson, *Prosaics and Other Provocations*, Academic Studies Press, Boston 2013.

³ As cited from Boswell's *Life of Johnson* in Fred Shapiro (ed.), *The Yale Book of Quotations*, Yale University Press, New Haven 2006, p. 403.

hope is truly her mother's daughter. Or so we might learn from the three thinkers I will discuss today, Tolstoy, Dostoevsky, and their greatest admirer, Wittgenstein.

2. *The Sole Miracle Possible*

Wittgenstein offers a fine description of what I call absolute hope. Ray Monk describes Wittgenstein's idea that the religious experience consists in «the thought that [for the religious person] no matter what happened in the world, nothing bad could happen to *him*. *He* was independent of fate and circumstances. [...] For the rest of his life he [Wittgenstein] continued to regard the feeling of being 'absolutely safe' as paradigmatic of the religious experience»⁴. Religious experience does away with *Sorge* (worry or care). Monk continues: «Religious experience consists in getting rid of worry (the *Sorge* that he had mentioned to Russell) and had the consequence of giving one the courage not to care what might happen (for, to someone with faith, nothing *could* happen)» (Monk, 67).

Absolute hope consists not in the desire for something *in* the world, whether in this life or the next, but in the sense of the rightness *of* the world. In absolute hope one does not look forward to something that will satisfy a need or care; one gets rid of care itself. No facts in the world, and no chain of rational argument, could justify absolute hope. The reason for it cannot be verbalized. As Wittgenstein observed, «There are, indeed, things that cannot be put into words. They *make themselves manifest*. They are what is mystical»⁵.

This idea informed his argument with Russell as to the nature of morals and of life's meaning. Russell presumed that both lay *outside* one. They were a matter of ideals and goals for which one should strive. Wittgenstein replied that they were essentially inner, a state of soul. As Monk paraphrases Wittgenstein's words to Russell, one should remain loyal even to a friend who ran off with one's wife because «if one's soul was pure (and disloyalty to a friend was one thing that would make it impure), then no matter what happened to one 'externally' [...] nothing could happen to one's *self* [...] The *Sorge* that prevents one from facing the world with equanimity

⁴ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Free Press, New York 1990, p. 51.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness, Routledge, London 1961, 6.522.

is thus a matter of more immediate concern than any misfortune that may befall one through the actions of others» (Monk, 53).

The idea that what matters – the sense of life's meaning – has no relation to what happens, forms the core idea of the ending of Wittgenstein's *Tractatus*. What matters is what cannot be *accidental*.

6.41. The sense of the world must lie outside the world. In the world, everything is as it is, and everything happens as it does happen: *in* it, no value exists – and if it did exist, it would have no value.

If there is any value that does have value, it must lie outside the whole sphere of what happens and is the case. For all that happens and is the case is accidental.

What makes it non-accidental cannot lie *within* the world, since if it did it would itself be accidental.

If it is not particular events or facts that make the world meaningful, then it is the sense of the world as a whole. That is why, as the *Tractatus* states, if one comes to sense the world as meaningful, «the effect must be that it becomes an altogether different world. It must, so to speak, wax and wane as a whole. The world of the happy man is a different one from that of the unhappy man» (6.43).

Both Monk and Stephen Toulmin (in *Wittgenstein's Vienna*) stress the enormous debt Wittgenstein thought he owed to Russian literature⁶. He greatly admired Tolstoy's late tales, and he told Russell that Tolstoy's *Gospel in Brief* was the book that «saved his life». He loved it so much that people began to refer to him as «the man with the gospels». Monk describes Tolstoy's works as the reason Wittgenstein's thought changed «from an analysis of logical symbolism in the spirit of Frege and Russell into the curiously hybrid work we know today [as the *Tractatus*], combining as it does logical theory with religious symbolism». Tolstoy suggested «the idea that, whatever happened 'externally,' nothing could happen to him, his innermost being». It gave Wittgenstein absolute hope (Monk, 115-116).

As Toulmin noted, the end of the *Tractatus* also depends heavily on *Anna Karenina*. I would invite you to read this part of the *Tractatus* along with the section in Part 8 of *Anna Karenina*, and especially chapters 12 and 13, describing Levin's recognition that life does indeed have a meaning. You will find that Wittgenstein follows Levin's sequence of thoughts with uncanny fidelity. His meditations read as if he had, with Tolstoy's

⁶ Alan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York 1973, pp. 161-166. See also the other references to Tolstoy.

novel open before him, paraphrased Levin's thoughts in his own words.

Wittgenstein disparages those who stop at the laws of nature as an ultimate explanation for everything, «just as God and Fate were in past ages» (*Tractatus*, 6.372). «We feel that when all *possible* scientific questions have been answered, the problems of life remain completely untouched» (*Tractatus*, 6.52). That is exactly where Levin's meditations begin. He endures a psychological crisis when he realizes that, like so many educated people, he has presumed science could answer questions of meaning. But when he experiences the palpable, existential dread of death and emptiness, to expect help from science is to be «in the position of a man seeking food in a toy shop or at a gunsmith's». No matter what scientific discoveries may be made, the only answer science can give to the problem of life's meaning will must amount to: «'In infinite time, in infinite matter, in infinite space, is formed a bubble organism, and that bubble lasts a while and bursts, and that bubble is I.' It was an agonizing fallacy, but it was the sole logical result of ages of human thought in that direction»⁷.

Wittgenstein, who was constantly preoccupied with suicide, must have responded to Tolstoy's description of how this insight drives Levin to the verge of taking his own life. «And Levin, a happy father and husband, in perfect health, was several times so near suicide that he hid a rope so that he might not be tempted to hang himself, and was afraid to go out with his gun for fear of shooting himself» (*Anna Karenina*, 822). In his autobiographical work *A Confession*, Tolstoy describes his own despair in almost the same words.

Levin does not shoot himself because an intimation of meaningfulness comes from elsewhere. He remembers that when his wife was in labor, and he heard her screams, «he, an unbeliever, had fallen into praying, and at the moment he prayed, he believed. But that moment had passed, and he could not make his state of mind at that moment fit into the rest of his life» (*Anna Karenina*, 820). He could not assert that he saw the truth at that moment – that he now knew that prayer could save a loved one from pain and alter the distressing facts of the world. But he could also not write off that moment as mere weakness «for his spiritual condition then was precious to him, and to admit that it was proof of weakness would have been to desecrate those moments» (*Anna Karenina*, 820).

Something much more fundamental than reason saves him. «When

⁷ Leo Tolstoy, *Anna Karenina*, the Garnett translation revised by Leonard J. Kent and Nina Berberova, Modern Library, New York 1965, p. 822.

Levin thought about what he was and what he was living for, he could find no answer and was reduced to despair, but when he ceased questioning about it, it seemed as if he knew both what he was and why he was living, for he acted and lived resolutely and without hesitation», far more so than at any other time of his life (*Anna Karenina*, 822). His *practice* of living – the right prosaic choices he makes moment by moment – reflect some sense of the world different from what scientific reasoning gives him. His right living contains a wisdom that he needs to trust. To do so, he needs to give up the assumption that theory comes before practice.

Something a peasant says to him redirects his attention. In explaining why he will not make money by exploiting people, the peasant explains that one needs to live not for one's belly but for God. I am sorry to say that most critics of this passage interpret it to mean that, in Tolstoy's view, all one has to do is repeat the simple homilies of peasants and live as rudely as they do. It is an interpretation that makes critics feel superior to a great writer – *he* may have had talent, but *we* are smarter – but has little else to recommend it.

Tolstoy and Levin are perfectly clear that what the peasant says does not *contain* the truth but serves as a catalyst, and works like «an electric shock», to change the direction of Levin's thinking. In the next two chapters, we trace Levin's reasoning (*Anna Karenina*, 828).

Levin realizes: in one way or another, everyone agrees with the peasant, and that is remarkable. Simple people and learned ones «in their obscure words» all assert that we must value goodness more than appetite (*Anna Karenina*, 828). For what really matters does not lie in some state of affairs in which what happens in the world satisfies us.

Levin thinks: «If goodness has causes, it is not goodness; if it has effects, it is not goodness either. So goodness is outside the chain of cause and effect» (*Anna Karenina*, 828-829). By “causes” Levin means some explanation as to why we believe something is good – today we might offer sociobiology – but that is not the same as goodness. And if goodness were a matter of rewards, than it would simply be a more prudent attention to one's belly.

This conception of goodness cannot be justified by anything in space and time. Wittgenstein writes that: «The solution of the riddle of life in space and time lies *outside* space and time. It is certainly not the solution of any problems of natural science that is required» (*Tractatus*, 6.4312). One accepts it not as a fact in the world but as a sense of the world in its totality, a fact without scientific explanation, and in that sense, *miraculous*.

Levin considers: «And I watched for miracles, complained that I did not see a miracle that would convince me. [...] And here is a miracle, the sole miracle possible, continually existing, surrounding me on all sides, and I never noticed it» (*Anna Karenina*, 829). Absolute hope has *made itself manifest*.

Levin has awakened to a whole different view of life, the world of the happy man. He realizes that he has not *answered* the philosophical questions of life and death that drove him near to suicide. Rather, in his changed world, those questions have simply disappeared. Probably with this scene in mind, Wittgenstein observes:

The solution of the problem of life is seen in the vanishing of the problem. (Is this not the reason why those who have found after a long period of doubt that the sense of life became clear to them have then been unable to say what constituted that sense?) (*Tractatus*, 6.521).

Toulmin would argue that when Wittgenstein writes that the most important problems of life cannot be expressed in propositions, he leaves open the possibility that they are the proper subject of art, specifically the sort of art represented by Tolstoy's stories.

3. *Absolute Hope and Scripture*

For Tolstoy, the sense of absolute hope – the feeling of safety in a world with meaning – was to be found in the Sermon on the Mount. To follow Jesus is to banish *Sorge*:

Take no heed for the thoughts of your life, for what ye shall eat [...].

Behold the fowls of the air; for they sow not, neither do they reap, yet your heavenly father feedeth them.

Consider the lilies of the field, how they grow; they toil not, neither do they spin; and yet I say unto you, That even Solomon in all his glory was not arrayed like one of these.

Seek ye first the Kingdom of God, and his righteousness. [...] Take therefore no thought for the morrow; for the morrow shall take thought for the things of itself (Matthew 6: 25-34).

The most famous of all psalms, the 23rd, expresses a similar sense: «yea, though I walk through the valley of the shadow of death, I shall fear no evil, for Thou art with me».

4. *A Mother's Joy*

Monk also notes Wittgenstein's enthusiasm for Dostoevsky. One of the few possessions he took as a soldier to the front was *The Brothers Karamazov*, which, Monk observes, «he read so often that he knew whole passages by heart, particularly the speeches of the elder Zossima» (Monk, 136). In contrast to the more conventional monks, Zossima insists that the world is a vale of joy. Zossima learned this lesson from his older brother Markel, who when dying of consumption, came to see the world aright. «Life is paradise, and we are all in paradise, but we won't see it»⁸. Like Saint Francis, Markel loves the birds, and feels their love for him. This *absolute* hope notably does not lead him to hope for a heavenly afterlife, a reward in time. Rather, his absolute hope suffuses all life, whenever and wherever. The doctor – who symbolizes a materialist worldview – tells Markel's mother: «Your son cannot live long. [...] The disease is affecting his brain» (*Karamazov*, 344).

In *The Idiot*, the Christ-like hero Myshkin tells the passionate sinner Rogozhin about four recent conversations he recently had about faith. The first arose from a chance meeting in a train with a learned atheist, a kind man who spoke without condescension. «He doesn't believe in God. Only, one thing struck me: that he seemed not to be talking about that at all, the whole time; and it struck me just because whenever I have met unbelievers before, or read their books, it always seemed to me that they were speaking and writing in their books about something quite different, though it seemed to be that on the surface»⁹. Myshkin's second conversation concerned a peasant, a good, honest man, who succumbed to an overpowering desire for a friend's silver watch. When the friend's back was turned, the peasant took a knife and «praying fervently 'God forgive me for Christ's sake!' he cut his friend's throat at one stroke like a sheep and took his watch». Rogozhin comments: «One man doesn't believe in God at all, while the other believes in Him so thoroughly that he prays as he murders men!» In the third conversation, a drunken soldier misrepresented a tin cross as silver so he could sell it to Myshkin at a high price and get drunk. «I'll put off judging that man who sold his Christ», Myshkin thinks, and

⁸ Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, trans. Constance Garnett, Modern Library, New York 1950, p. 343.

⁹ All references to *The Idiot* in what follows are to Fyodor Dostoevsky, *The Idiot*, trans. Constance Garnett, Modern Library, New York 1962), pp. 207-209.

then comes across a woman – could it be that soldier’s wife?, he asks himself – with a little baby. The baby had just smiled at her for the first time, and the woman was crossing herself with great devotion. When Myshkin asked why, she answered:

“God has such gladness every time he sees from heaven that a sinner is praying to Him with all his heart, as a mother has when she sees the first smile on her baby’s face”. That was what the woman said to me almost in those words, this deep, subtle and truly religious thought – a thought in which all the essence of Christianity finds expression; that is the whole conception of God as our Father and of God’s gladness in man, like a father’s in his own child – the fundamental idea of Christ!

From these four conversations, Myshkin then concludes: «The essence of religious feeling does not come under any sort of reasoning or atheism, and has nothing to do with any crimes or misdemeanors. There is something else here, and there will always be something else – something that the atheists will for ever slur over; they will always be talking of something else».

They will be talking of something else because they will be thinking of events in space and time. They do not sense the world through the prism of absolute hope. God has such gladness in people as a mother does in the smile of her newborn babe. This direct sense, not any specific moral code or any set of dogmas, constitutes the essence of religious experience as Dostoevsky, Tolstoy, and Wittgenstein understood it.

Abstract

We usually think of hope as time-bound. One imagines several possible futures, perhaps fearing one and hoping for another. But there is also a different kind of hope, that is not time-bound, because it depends on nothing that actually happens: absolute hope, the sense of the rightness or safety, even in a world with meaning. This concept is explored through an analysis of passages from Tolstoy, Dostoevsky, and Wittgenstein.

T

Why did hope remain in Pandora's jar?

Robert W. Wallace

Most Greeks said little good about hope (*elpis*)¹. In Thucydides, hope, a major theme, is at best only for those with advantages to fall back upon. The Athenians tell the Melians: «Hope, danger's comforter, may be indulged in by those who have abundant resources, if not without loss, at all events without ruin. But its nature is to be extravagant, and those who go so far as to stake their all upon the venture see it in its true colors only when they are ruined». If one has resources one can afford to hope, but most people hope because they have no resources, and so are destroyed»². In Sophocles' *Antigone* the chorus sings: «Hope, widely wandering, comes to many of mankind as a blessing, but to many as the deceiver, using light-minded lusts; she comes to him that knows nothing, until he burns his foot in the glowing fire» (616-621, trans. Grene). In 12 *Olympian* 5-6, Pindar sang: «Men's hopes, oft in the air, downward rock again as they shear a heaving sea of lies» (trans. Lattimore; compare *Nem.* 11.43-46). In *PMG* 542.21-24 Simonides asserts: «I will not waste my allotted span of life in vain and insubstantial hope» (trans. West). Sometime before 550, *Theognidea* 637-638 say: «Hope and danger are similar among humankind, harsh *daimones* both», although contrarily, lines 1135-1150 praise Hope as «the only noble god among men». If Christianity's greatest appeal was the hope of eternal life, in John 11: 25 (English Standard

¹ In addition to *Theogn.* 1135-50 (mentioned below in the text) and Bacch. 13. 220-24, a notable exception is [Aesch.] PV 248-51, which however was probably written in the 440s or 430s, for once a positive forward-looking period. For a list of works on hope in ancient Greece, see West 1978: 170.

² Thuc. 5.103.1, and see 2.62.5, 3.45.5, 4.62.3, 4.65.4, 4.108.4, 5.113, 7.41.4.

Version) Jesus himself may have replaced hope by a promise or even a contract. «I am the resurrection and the life. Whoever believes in me, though he die, yet shall he live». In contemporary Christian churches I have seen large signs declaring «Who believes in Me will live forever». By contrast, the Greeks' apophthegm «those whom the gods love die young» reflects their sense of life's increasing pains, from which death was a welcome escape. Quoted by Menander (*Dis exapatôn* fr. 4 Sandbach), the concept is traced back centuries³.

In perhaps its first appearance in Greek literature, Hesiod's *Works and Days*, hope's meaning has proved controversial. In *Theogony* Hesiod had told how the Titan Prometheus slaughtered an ox and cut out the meat, offering Zeus a choice between two piles, «one with meat and entrails rich with fat, in the hide, covering it in the ox's stomach», the other «the ox's white bones, which he arranged carefully for a cunning trick by covering them in glistening fat» (538-541, trans. West, as *passim* except where indicated). Zeus chose the bone pile, an etiology for the Greeks' way of sacrifice, burning bones for the gods while eating the meat themselves (556-557). In anger, Zeus took fire from men but (by a second ruse) Prometheus restored it, hidden in a fennel stalk. So in anger again, Zeus had the gods create woman, a *kalon kakon*, «fair evil», for men (585) because she is «no fit partner for accursed Poverty, but only for Plenty», like beehive drones «who pile the food of others into their bellies». In *Works and Days* Hesiod returns to these stories, alluding to Prometheus' deception of Zeus over the bone pile (Zeus was «angry because Prometheus' cunning had tricked him», 47-48), followed by Zeus' hiding and Prometheus' restoring fire (49-52). Zeus then created woman, now named – Pandora – who knew how to weave and was beautiful and tempting (50-66), «but Zeus charged Hermes the Argos-killer to put in her a bitch's mind (*kuneon noon*) and a thievish character (*epiklopon êthos*) [...] a calamity for men who live by bread» (67-68 [my trans.], 82). Prometheus' brother Epimetheus, «Afterthought», ignored his brother's warning not to take any present from Zeus, «accepted [Pandora], and when he had the evil thing, realized it» (83-89). «Formerly the tribes of men on earth lived remote from ills, without harsh toil and the grievous sicknesses that are deadly to men. But the woman unstopped the *pithos* and let it all out, and brought grim cares upon mankind. Hope alone remained there inside in her secure dwelling, under the lip of the jar, and

³ See Soph. *OC* 1225-38, Hdt. 1.31 (Kleobis and Biton), and cf. Hom. *Il.* 24.525-26.

did not fly out, because the woman put the lid back in time by the will⁴ of Zeus. But for the rest, countless troubles roam among men [...] by day, and others by night, uninvited, bringing ill to mortals [...]. There is no way to avoid the purpose of Zeus» (90-105). A *pithos* was a large ceramic food storage jar – “box” was Erasmus’s misinterpretation – which Greek households used daily to preserve grain, olives, olive oil, and wine.

Pandora’s *pithos* has long raised questions. Why was hope left inside? Did the jar preserve hope for men, or keep it from them when the jar’s evils flew out into the world? And is hope a good or an evil (which may include the expectation of evil)? In a 1971 essay called *A ‘hopeless’ line in Hesiod: ‘Works and Days’ 96*, Willem Verdenius surveyed different interpretations of the four possible answers to these questions (hope, good or bad, is available to or kept from humankind), each of which different scholars have defended. Verdenius himself decides for a double negative, that hope here means the expectation of evil which is kept in the jar away from humans because it would have made life «truly unbearable». (Seemingly independently, J.-P. Vernant 1979: 124 arrived at similar conclusions, even if in later pages he complicates them.) Of course, this interpretation implies that Zeus did humankind a favor despite Prometheus’ bad deeds and Zeus’ desire to punish us. Nothing in the text indicates that favors were any part of «the purpose of Zeus».

The prevailing idea more recently is a double positive, that hope is good and remains in the jar to comfort humankind. So according to Martin West, «the general sense of the story is that because of Pandora the world is full of ills but we have one good thing to set against them, Hope» (1978: 169). Geoffrey Kirk writes in *Myth*: «the objects released from the jar are all bad but are similarly palliated by one important compensation, namely hope, which is trapped under the lid and remains behind» (1970: 231, also 237). Emily Kearns says in *OCD*³ s.v. “Pandora,” «only hope was left to counterbalance» evils. Once again, this interpretation implies that Zeus did humans a favor, something Hesiod does not state. At the same time, reflecting age-old controversies, West and others question this passage’s coherence. «There is an inconsistency in the symbolism which has perplexed commentators since antiquity. Hesiod clearly thinks of the ills as what came out of the jar [...]. How is it that they are among men because they came out, while Hope is among men because it was kept in? What was

⁴ *boulai*: “providence” in West’s Oxford 1988 translation, but “will” in his *Comm*.

Hope doing in the jar anyway, if it was a jar of ills? [...] It is of course illogical to make the same jar serve both purposes at once. But that is what Hesiod has done, and we must not distort his meaning to the sake of better logic» (West 1978: 169-170)⁵. Precisely exploiting such ambiguities and contradictions, Vernant proposed a structuralist interpretation of Pandora's jar and our other myths, based on the ambiguities of polarities (good hope/bad hope, plus gods/men, giving/refusing, etc.: 1974: 177-194 and 1979: 121-132, plus more generally 37-132), but which has encountered "post-structuralist" arguments that such analyses may conceal meaning (Judet de La Combe 1996: 264-265).

West's puzzlements are justly admired⁶. Still, can we find a way to understand the "logic" of Pandora's jar?

Theogony's and *Works and Days's* variants of the Prometheus and *kalon-kakon*/Pandora stories are driven by different motifs. In the *Theogony*, by a trick involving the concealment of meat, Prometheus gets man food. By another trick of concealment inside a fennel stalk, he gets man fire. In response («to set against the fire», 570), Zeus presents man with a woman, who is beautiful but sits inside the house and eats without working, a fit partner not for poverty but only plenty (593). A principal motif of this passage is devious concealment, of meat, of fire, and of woman's true nature.

Works and Days is addressed to Hesiod's idle brother Perses, who cheated Hesiod out of his rightful inheritance by bribing «gift-devouring kings» and spends all his time listening to arguments in the marketplace instead of farming. «Little business has a man with disputes and debates who has not food for the year laid up at home in its ripeness, produce of the earth, Demeter's grain» (30-32). The kings «devour» gifts, Perses has no grain stored up, and he does no work. Hesiod now tells three myths (Prometheus, Pandora, the five ages of man) to explain why «the gods keep men's food concealed» in the ground (42), why we must toil, and why life is hard. He gives no details about Prometheus' deceiving Zeus over sacrifice (Zeus was «angry because Prometheus' cunning had tricked him», 47-48), but twice mentions that Prometheus «stole» fire (*ekleps*' 51; *klepsas* 55). The poet

⁵ Cf. Adams 1932: 196: «There is, no doubt, some confusion of thought in the passage as a whole».

⁶ Robert Renehan quotes them and states, «no more need be said»: «Gnomon» 59 (1987), p. 579, in a review of Verdenius's *A Commentary on Hesiod, Works and Days, vv. 1-382*, Brill, Leiden 1985, where Verdenius retained his 1971 double-negative reading of the passage (but has not persuaded West: Id., *Hesiod, Theogony and Works and Days* [Oxford World's Classics, Oxford 1988] 75 ad loc.).

then focuses on Zeus' making and sending along Pandora who as before is beautiful, but here he twice specifies that she had a stealing character (*epiklopon êthos*). Why does she open the jar? On a standard view, Hesiod has neglected to mention the folktale motif that she was curious, that female curiosity lay at the root of men's troubles. But would not women normally open food jars? More recently, Benjamin Wolkow (2007) has argued that Pandora opens the jar in order to steal food, with her «bitch's mind and stealing character», *kuneon noon kai epiklopon êthos* (line 67) – dogs were notorious food-snatchers⁷ – partly repeated in line 78, «lies and crafty words and a stealing character» (*epiklopon êthos*). Worse than *Theogony's* drones who merely sit at home and eat, stealing food also requires that men farm hard, Zeus' evil purpose. *Works and Days'* variant tale is driven by three motifs or themes: stealing (Perses' dishonesty, the «gift-devouring kings», Prometheus stealing fire, Pandora stealing food); emptiness (Prometheus' empty pile; Perses' empty granary); and hope.

Why did Pandora's food-storage jar contain only troubles which escaped into the world, and hope «which alone remained inside» (95-96)? The implication is, it contained no food⁸. Later in the poem (and like other Greeks), Hesiod calls hope without resources «empty». «Many are the ills that an idle man, waiting on empty hope (*keneên elpida*), in want of livelihood, complains of to his heart. Hope is no good provider for a needy man sitting in the parlour without substance to depend on» (*W&D* 498-501)⁹. As we saw, at the start of the poem Hesiod tells Perses, «Little business has a man with disputes and debates who has not food for the year laid up at home in its ripeness, produce of the earth» (30-32). Epimetheus who accepted Pandora was Prometheus' foolish brother, just as Perses was Hesiod's. Pandora's food jar, containing only troubles and empty hope, is perfectly consistent with Zeus first concealing food from humans and then taking revenge when Prometheus tricked him and gave him an empty bone pile, a story Hesiod alludes to at the opening of his tale (47-48). Empty but for ills and hope, Pandora's deceptive food jar matched Prometheus' deceptive, empty bone pile and Perses' house empty of grain.

The logic of Pandora's jar is clear. Seemingly a good, hope left for men in an empty food jar was risky and in fact a deceptive good. Therefore, two

⁷ See e.g. Aristoph. *Kn.* 1030-34, *Wasps* 891-1008.

⁸ Against Schwartz 1915 and Neitzel 1976 who argue that it contained the *bios* mentioned in line 42, see Beall 1985 and 1989: 227 n. 5.

⁹ Lendle 1957: 108-109 also saw that hope in these two passages is the same.

apparently good things, hope in a food jar, prove not to be good. In *Works and Days* Hesiod shared the Greeks' basic view of hope as a dangerous emotion and only an apparent good, especially for farmers and for those who lacked resources. On vases and in various texts, Pandora, «all-giving», represents the earth. Thus for example, a scholiast to Aristophanes *Birds* 971 says that the earth «gives everything [*panta doreitai*] for living»¹⁰. Marquardt suggests that as a repository for food, the *pithos* together with Pandora was the earth (1982: 289). The earth, the food jar empty but for hope, again implies the hard necessity of farming, with no certainty of success.

Finally, in the multivalent world of Greek mythology, Froma Zeitlin (1995: 49-56) has argued that Pandora's *pithos* was linked with the womb, and thus hope represents the unborn child, a necessary but ambivalent good in the eyes of the poet. Whatever the merits of this idea, the sexual suggestiveness of Pandora opening her *pithos* together with what Hesiod stresses as her sexy beauty («not to be withstood by men») conferred by Aphrodite the goddess of sex, raises the question whether Pandora's jar from which only evils flew is also a metaphor for the dangers of female sexuality, a common theme in Greek myth (Circe turns lovers into swine, the Sirens lure men onto the rocks, Penelope deceives the suitors by unraveling her tapestry). The words *trublion* (bowl) and *lopas* (pan or dish) are used as female sexual metaphors in Attic Old Comedy (Henderson 1991: 143-144), although *pithos* is not, possibly as too large even for comedy.

Especially as Pandora was the first woman and before her men did not have to work, the gods providing everything, may we compare Eve in Genesis, convinced by the snake to give Adam an apple from the tree of the knowledge of good and evil? With Freud's snake a penis and his apple breasts or buttocks, the Eden myth may reflect young children's sudden awareness of sexuality, Aphrodite's work, and nakedness, knowledge that expels them – covering themselves – from a garden where God provided everything, and so men must work by the sweat of their brow and came to know evil. In a striking parallel, Hesiod follows Prometheus and Pandora with a third myth, the five ages of man, another story of pre-Promethean agricultural abundance followed by misery and hard work. In the Golden Age before Prometheus played his trick on Zeus, men «lived like gods with carefree heart, remote from toil and misery. Wretched old age did not

¹⁰ Proposed by Robert 1914, and followed by many, e.g. Casanova 1979, Lévêque 1988, see esp. Marquardt 1982: 285-286 and Arthur 1982: 75 (Pandora combines both female sexuality and «the fecundity of the primal goddesses»).

affect them [...] they enjoyed themselves in feasting, beyond all ills, and they died as if overcome by sleep. All good things were theirs, and the grain-giving soil bore its fruit of its own accord in unstinted plenty». In the Silver Age by contrast, «for a hundred years a boy would stay in the care of his mother, playing childishly at home; but after reaching adolescence [...] they lived but a little time, and in suffering, because of their witlessness. For they could not restrain themselves from crimes». The third race was bronze, a warrior race laid low by its own hands. The fourth race was the Homeric heroes, which Hesiod was constrained to add although it interrupted his sequence. Finally, the race of iron «never ceases from toil and misery by day or night, in constant distress, and the gods will give them harsh troubles [...]. Zeus will destroy this race of men also, when at birth they turn out grey at the temples». It is evident (see Falkner 1989 and reff.) that these “five ages of man” reproduce a human life: infancy where everything is provided, no need to work; a hundred years of childhood; a warrior race of violent young men; then death when we are born with grey hair. Although Hesiod is rightly considered misogynist¹¹, the “five ages” myth lacks an evil female agent, a Pandora or Eve, for our expulsion from paradise, while retaining a central element of these two other myths, the need to work hard. Hope also is missing. In Hesiod’s “five ages,” those who live like gods die young*.

References

- Adams S.M. (1932), *Hesiod's Pandora*, in «The Classical Review», 46, pp. 193-196.
- Arthur M.B. (1982), *Cultural strategies in Hesiod's Theogony: law, family, and society*, in «Arethusa», 15, pp. 63-82.
- Beall E.F. (1989), *The contents of Hesiod's Pandora jar*, in «Hermes», 127, pp. 227-230.
- Brown A.S. (1997), *Aphrodite and the Pandora complex*, in «Classical Quarterly», 47, pp. 26-47.
- Casanova A. (1979), *La famiglia di Pandora. Analisi filologica dei miti di Pandora e Prometeo nella tradizione esiodea*, CLUSF - Cooperativa Editrice Universitaria, Florence.

¹¹ See esp. Arthur 1982 and Loraux 1993, pp. 72-110.

* An initial version of this essay was delivered at a Northwestern University/Università di Pisa conference in April 2012, where I profited from the response by Frederika Tevebring.

- Detienne M., Vernant J.-P. (1979), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris.
- Falkner T.M. (1989), *Slouching towards Boeotia: age and age-grading in the Hesiodic myth of the five races*, in «Classical Antiquity», 8, pp. 42-60.
- Henderson J. (1991), *The Maculate Muse. Obscene language in Attic Comedy*, Oxford University Press, New York and Oxford.
- Judet de La Combe P. (1996), *La dernière ruse: 'Pandore' dans la Théogonie*, in F. Blaise et al. (eds.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille.
- Kirk G.S. (1970), *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures*, Univ. of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Lendle O. (1957), *Die "Pandorasage" bei Hesiod. Textkritische und Motivgeschichtliche Untersuchungen*, Triltsch, Würzburg.
- Lévêque P. (1988), *Pandora ou la terrifiante fémininité*, in «Kernos», 1, pp. 49-62.
- Loraux N. (1993), *The Children of Athena. Athenian ideas about citizenship and the division between the sexes*, trans. C. Levine, Princeton Univ. Press, Princeton.
- Marquardt P.A. (1982), *Hesiod's ambiguous view of woman*, in «Classical Philology», 77, pp. 283-291.
- Neitzel H. (1976), *Pandora und das Fass: Zur Interpretation von Hesiod, Erga 42-105*, in «Hermes», 194, pp. 387-419.
- Reeder E.D. (ed.) (1995), *Pandora: Women in Classical Greece*, Princeton University Press, Princeton.
- Robert C. (1914), *Pandora*, in «Hermes», 49, pp. 17-38.
- Schwartz E. (1915), *Prometheus bei Hesiod*, in «Sitz. Akad. Berlin», pp. 133-148, repr. in *Gesammelte Schriften II*, De Gruyter, Berlin 1956, pp. 42-62.
- Verdenius W.J. (1971), *A 'hopeless' line in Hesiod: Works and Days 96*, in «Mnemosyne», 24, pp. 225-231.
- Vernant J.-P. (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris.
- Walcot P. (1961), *Pandora's jar, Erga 83-105*, in «Hermes», 89, pp. 249-251.
- West M.L. (1978), *Hesiod Works and Days*, Clarendon Press, Oxford.
- West M.L. (1988), *Hesiod, Theogony and Works and Days*, Oxford World's Classics, Oxford.
- Wolkow B.M. (2007), *The mind of a bitch: Pandora's motive and intent in the Erga*, in «Hermes», 135, pp. 247-262.
- Zeitlin F.I. (1995), *The economics of Hesiod's Pandora*, in Reeder (ed.), 1995, pp. 49-56.

Abstract

The ancient Greeks mostly said nothing good about hope. Hope's meaning in perhaps its earliest appearance in Greek literature has been judged more ambiguous. In Hesiod's Works and Days, Pandora opens her "jar" (a pithos normally storing food) and all sorts of evils fly out. Pandora leaves only hope within the jar. Is hope a good or an evil? and is hope left in the jar to deny it or to preserve it for mankind? I argue that hope without resources is a deceptive evil, and that an empty food jar means that mankind must work to survive, the principal theme of Hesiod's poem.

Hope and the Human Condition

T

Hope and Leadership in Ancient Rome

Francesca Tataranni

Nothing but Hope stayed there in her stout, irrefrangible dwelling, under the lip of the jar, inside, and she never would venture outdoors, having the lid of the vessel itself to prevent her.

Hesiod, *Works and Days*, 93-95¹

In ancient Rome hope [*spes*] was not confined to the domestic space, shut in the bottom of an empty jar. In ancient Rome hope played an important role not only as a domestic patroness regularly invoked at marriages and birthdays², but also and above all in the public sphere where it was put on display and honored as a vital component of the religious, cultural and political life of the Romans. Under the Republic, hope was personified, deified, worshipped in temples within and outside the sacred boundaries of the city. During the imperial age, it was celebrated by poets, advertised on coins and inscriptions, possibly even hailed by the Roman people as an essential element of the imperial cult and propaganda.

Unlike its Greek counterpart *elpis* which had an ambivalent nature and ambiguous status, Roman *spes* was an essentially positive concept. As a divinity, she is often referred to as “good Hope” [*bona Spes*]³, although it is not clear whether “good” was a standing appellative in her official name from the beginning, a late development determined by the influence of Greek philosophy or a mere literary epithet. While the distinction between

¹ *Works of Hesiod and the Homeric Hymns*, translated by Daryl Hine, University of Chicago Press, Chicago 2005.

² P.G. Walsh, *Spes Romana, Spes Christiana*, in «Prudentia», 6 (1974), pp. 33-42, p. 34; M.S. Armstrong, “*Hope the Deceiver*”: *Pseudo-Seneca De Spe (Anth. Lat. 415 Riese)*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1998, p. 32.

³ Armstrong, *ibidem*; H.L. Axtell, *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*, University of Chicago Press, Chicago 1907, p. 19.

good and bad hope seems to be ubiquitous in Greek literature after Hesiod and the word *elpis* usually needs a positive modifier to take on a positive connotation, outside of specific philosophical discussions the Romans viewed *spes* as an overall virtuous quality, a benevolent goddess and a benign force operating in their personal life and community.

This is not to say, of course, that in Rome hope never had a negative connotation. The longest description of hope that we have in Latin literature, an elegiac poem of sixty-six lines dubiously attributed to Seneca, is a portrayal of *Spes* as «at once a baleful goddess and a treacherous state of mind»⁴. We can get a sense of the overall tone of *De Spe* by simply looking at its first line: «Hope the deceiver, Hope the sweet evil, Hope the sum of all evils»⁵. In the Latin text, the powerful concentration of rhetorical devices (anaphora, asyndeton, ellipsis, alliteration, polyptoton, oxymoron, tricolon crescens, climax) leaves no doubt as to the author's condemnation of *Spes* as a cheat and the greatest of all evils.

Negative depictions of hope both as a delusive deity and as «an eagerness – even a lust – for what is [...] unworthy»⁶ can be found elsewhere in Latin literature, as well as in sepulchral inscriptions. Scholars, however, generally agree that suspicious and hostile attitudes toward hope were determined by the strong influence that the Greek concept had among the Romans. The illusory nature of Hope in Roman contexts is a reflection of the early connection of *Spes* with *Fortuna*, and in particular with the “capricious power” of its Hellenistic counterpart *Tyche*⁷, while the notion of hope as a vicious desire for what is base was determined by the popularizing of the Stoic doctrine during the early imperial age and after. In the Stoic doctrine, hope did not appear among the four chief *perturbationes animi* (*aegritudo/tristitia*, *metus/timor*, *libido/cupido* and *laetitia/voluptas*)⁸; however, by the time of Seneca, the word *spes* could be used as a synonym for *cupido* and therefore condemned as a reprehensible emotion⁹.

Negative perceptions of hope were clearly secondary to the overall posi-

⁴ Armstrong, *op. cit.*, p. 5.

⁵ Ps.-Seneca, *De Spe* 1: «*Spes fallax, Spes dulce malum, Spes summa malorum*», in M.S. Armstrong, *op. cit.*

⁶ Armstrong, *op. cit.*, p. 38.

⁷ Cf. Juv., *Sat.* 10. For the association of *Spes* with *Fortuna* in funerary inscriptions see M.S. Armstrong, *op. cit.*, pp. 40–41.

⁸ Cic., *Tusc.* 3.11 and 4; cf. M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Brill, Leiden 1985, p. 47ff.

⁹ Walsh, *art. cit.*, p. 35; Armstrong, *op. cit.*, pp. 37–38.

tive status which both the goddess and the quality enjoyed at Rome in the public sphere. It would be otherwise difficult to explain how *spes* came to play such an important role in the cult of the emperor up to the end of the imperial age. The most copious evidence on the cult of Hope at Rome, in fact, dates from the imperial age, when *spes* was transformed into an extension of the personality of the emperor and his heirs, thus becoming monopoly of the imperial house. Beginning with Augustus, hope came to represent both the promise of prosperity for the Roman people embodied by a charismatic dynast and the people's confidence that such prosperity would continue through his successors¹⁰.

The aim of this paper is to look at the evidence for the significance of hope in Rome under the Republic in order to better understand and illustrate the tradition which the imperial propaganda drew upon. In my analysis, I will highlight specific aspects of the Republican tradition which were blended into the imperial ideology, and identify innovations which were dictated by the necessities of the new regime. In doing so, I will argue – against the terminology commonly used – that hope was not considered a virtue under the Republic and did not enter the imperial propaganda as one of the Republican virtues appropriated by the emperor¹¹. Once it became a component of the imperial leadership, however, it gained prominence in the new ideology and was quickly assimilated to the imperial virtues for the reasons I will explain.

What was *spes* to the Romans of the Republican age? *Spes* was first of all one of the numerous qualities or conditions, otherwise called abstractions or abstract ideas, that received public cult and temples, and therefore divine status, before the mid-first century BC¹². With a few exceptions, these abstractions first received public cult during the period of Rome's expansion in the Mediterranean world. The foundations of their temples cluster into three critical moments in «the heroic age of Roman

¹⁰ J.R. Fears, *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, in «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt», 17.2 (1981), pp. 827-948, p. 882.

¹¹ Fears, *The Cult of Virtues*, cit., pp. 832-833 explains his use of the English word "Virtues" as the best rendition of Latin *utilitates*.

¹² The list of divine qualities worshipped by the Romans during the Republican includes *Bonus Eventus*, *Clementia*, *Concordia*, *Felicitas*, *Fides*, (*Fors*) *Fortuna*, *Honos*, *Iuventas*, *Libertas*, *Mens*, *Moneta*, *Ops*, *Pietas*, *Pudicitia*, *Quies*, *Salus*, *Spes*, *Victoria*, and *Virtus*. Cf A.J. Clark, *Divine Qualities: Cult and Community in Republican Rome*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 11. On the inadequacy of expressions like "personification" or "deification of abstract ideas" to describe the religious phenomenon involved in the worship of these divinities see Fears, *The Cult of Virtues*, cit., pp. 828-833.

imperialism»¹³: the Samnite wars (fourth-third century BC), the First and Second Punic Wars (third century BC) and the wars of conquest in the second and early first century BC¹⁴.

According to tradition, *Spes* received some form of (private?) worship in Rome in the fifth century BC, but a temple to Hope was vowed, built and dedicated in the *Forum Holitorium* only at the beginning of the First Punic War¹⁵. Cicero seems to indicate that that was the first state-cult of Hope in the city¹⁶. I will return to the details of this foundation later. For now I would like to emphasize that before belonging to Roman philosophy, Hope belonged to Roman religion. Through her festivals, her temples, her cult statues, Hope was anchored «in the physical landscape of the city and in the temporal rhythm of the civic year»¹⁷. *Spes* dwelled in the heart of Rome's public life as well as in the heart and lives of its inhabitants.

As all other deified abstractions, hope was both divine and discursive. The Romans did not draw a rigid demarcation between *Spes* the goddess and *spes* the quality¹⁸. When hope as an abstraction and a deified quality entered the philosophical discussions of the first half of the first century BC, she maintained her fundamentally kind and propitious nature. Cicero provides a definition of *spes* as a purely positive good. In *De Legibus* 2.11.28, he discusses and endorses the Roman practice of deifying and honoring with temples both good human qualities like piety [*pietas*], courage [*virtus*] and trust [*fides*] which he explicitly calls *virtutes*, and good things to be desired [*res bonae expetendae*] like salvation [*salus*], honor [*honor*] and victory [*victoria*]. Lastly and separately he approves the deification of *spes* as an expectation of good things [*expectatio rerum bonarum*] by which the

¹³ Fears, *The Cult of Virtues*, cit., p. 849. Fears explains the cult of “virtues” at Rome as a direct consequence of the influence (or import) of Greek religio-political forms that were incorporated into the social and political structure of the Roman state. While a Greek influence cannot be denied for the cult of ‘abstractions’ like *Victoria*, there is no evidence for a cult of *Elpis* in Greece that may account for the cult of *Spes* in Rome.

¹⁴ Clark, *op. cit.*, p. 47. Cf L.R. Lind, *Roman Religion and Ethical Thought: Abstraction and Personification*, in «The Classical Journal», 69.2 (1973/74), pp. 108-119, p. 110.

¹⁵ M.E. Clark, *The Evidence for Spes as an Early Imperial Idea*, Doctoral Thesis, Indiana University, Bloomington 1981, pp. 18-19; Armstrong, *op. cit.*, p. 32. Both Livy 2.51.2 and Dion. Hal., *Ant. Rom.* 9.24 mention the existence of a shrine of *Spes Vetus* in the year 477 BC. See M.E. Clark, *Spes in the Early Imperial Cult: The Hope of Augustus*, in «Numen», 30.1 (1983), pp. 80-105, p. 81.

¹⁶ Cicero, *Leg.* 2. 28 says that *Spes* was consecrated by Calatinus. Since the verb *consecro* means “to honor as a deity”, “to place among gods”, if we believe that some sort of cult of *Spes* existed at an earlier date, Cicero must be referring to the establishment of a public cult of Hope.

¹⁷ Clark, *op. cit.*, p. 17.

¹⁸ For an excellent discussion of this aspect see Clark, *op. cit.*, pp. 13-21.

spirit is aroused¹⁹. The same definition is provided in *Tusculanae Disputationes* 4. 80, where Cicero distinguishes *spes*, the expectation of good, from *metus*, the expectation of evil²⁰. It is clear from these passages that Cicero did not consider *spes* a virtue or a good thing to be wished for but rather defined it as the expectation itself of all good desirable things, a laudable optimistic state of mind that made the Romans resilient in time of despair. That the notion of *Spes* as a heartening and sustaining force was long and well-established among the Romans of the Republican age is demonstrated also by Plautus, whose comedies contain the earliest extant references to hope in Latin literature. Plautus' characters often appeal to the goddess Hope for aid in the midst of their troubles, and in *Mercator* 867 *Spes* is lined up with other two divine qualities with which she was closely associated in ancient Rome, *Salus* and *Victoria*. Here the three goddesses seem to be arranged in logical order, with Hope representing «the first step toward salvation and final victory»²¹. Formulae like *spes salutis* and *spes victoriae* are frequently found in the authors of the Republican age.

Hope was not worshipped only in Rome. Temples of *Spes* are attested by inscriptions in several localities in Latium (Ostia, Gabii, Antium, Aricia) as well as at Capua, where the goddess seems to have been part of some kind of trinity together with *Fides* and *Fortuna* in the second century BC²². We have evidence of an earlier connection of *Spes* with either *Fides* or *Fortuna* in the regal and Republican period²³, and to *Fides* and *Fortuna* the goddess continued to be related during the imperial age, as demonstrated by Horace's hymn to *Fortuna* (Ode 1.35.21-24) where both Hope and Trust are introduced as attendants to the stern but beneficent power of Fortune²⁴. If considered from the prospective of the welfare of the state, *Spes* and *Fortuna* were sensibly coupled in Roman cult: «(*Bona*) *Spes* was the genius of the expectation of prosperity, (*bona*) *Fortuna* the power that

¹⁹ On Cic., *Nat. D.* 2. 60-61 see Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 26-27; Clark, *Spes in the Early Imperial Cult*, cit., pp. 87-88 and M. Pfaff-Reydellet, *Les «Vertus Impériales» et leur Rôle dans la Divinisation du Prince selon Wissowa*, in «Archiv für Religionsgeschichte», 5 (2003), pp. 80-99.

²⁰ For a discussion of Varro, *Ling.* 6. 73 see Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 5-6.

²¹ Clark, *Spes in the Early Imperial Cult*, cit., p. 81. For *Spes* in Plautus see Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 22-25.

²² Armstrong, *op. cit.*, p. 32.

²³ Plut., *Quaest. Rom.* 74 records a shrine or an altar to *Tyche Euelpis* established by king Servius Tullius.

²⁴ R.G.M. Nisbet, M. Hubbard, *A commentary on Horace: Odes, Book I*, Oxford University Press, Oxford 1970, pp. 395-396; M.S. Armstrong, *op. cit.*, pp. 39-40.

brought prosperity to pass»²⁵. Like Plautus, authors of the early imperial age like Tibullus and Ovid indicate that the materialistic blessings bestowed by Hope upon mankind reached over a wide variety of activities like farming, hunting and fishing, and included all kinds of hopeless situations²⁶. However, the circumstances of the installation of her public cult in the city, the location of her temple and her frequent association with *Salus*, *Fides* and *Victoria* suggest that, in the centuries of Rome's expansion during the Republic, Hope was understood in the public sphere as the genius of the expectation of prosperity deriving especially from military conquest.

At the beginning of the First Punic War, sometime between 258 and 256 BC, Aulus Atilius Calatinus vowed and built a temple to *Spes* in the *Forum Holitorium*, a vegetable market between the Capitoline hill and the Tiber²⁷. In 258 BC Calatinus successfully led a Roman army against the Carthaginians in Sicily and at the beginning of the following year celebrated a triumph in Rome. The temple of *Spes* was located on the triumphal route, alongside the temple of Janus, god of peace and war, which had been dedicated a few years earlier (260 BC) by C. Duilius, presumably from victory spoils [*ex manubiis*]²⁸. Although the sources are not explicit about the reasons for its foundation, like the majority of temples to abstract ideas worshipped at Rome, also the temple of Hope was probably founded to fulfill a vow for victory made in war²⁹. We have already mentioned the connection in literature of Hope with Victory, a divinity which does not seem to have been ever worshipped outside the sphere of military conquest³⁰. A temple to *Victoria* was dedicated on the Palatine in 294 BC, after the battle of Sentinum which secured Central Italy under Rome's control. The fact that the temple of *Victoria* and the temple of *Spes* had the same *dies natalis* (foundation date and feast day) on August 1 may be a further indication of the inner connection between the two deified abstractions³¹. We have evi-

²⁵ Armstrong, *op. cit.*, p. 40.

²⁶ Tib. 1. 1. 9-10 and 2. 6. 19-28; Ov., *Pont.* 1. 6. 27-46.

²⁷ S.M. Platner, T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford University Press, Oxford 1929, pp. 493-494; F. Coarelli, *Rome and Environs. An Archaeological Guide*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2007, pp. 313-315.

²⁸ P.J. Aicher, *Rome Alive: A Source Guide to the Ancient City*, vol. 1, Bolchazy-Carducci Publishers, Wauconda 2004, n. 106-110, pp. 268-271.

²⁹ Fears, *The Cult of Virtues*, cit., pp. 834-836.

³⁰ H.L. Axtell, *op. cit.*, p. 18.

³¹ Clark, *Spes in the Early Imperial Cult*, cit., pp. 81-82. The Roman cult of *Victoria*, however, was directly imported from the Hellenistic world. See J.R. Fears, *The Theology of Victory at Rome*, in «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt», 17.2 (1981), pp. 737-826.

dence for an association of Hope with *Fides* in a similarly military context. A few years after vowing a temple to *Spes*, Atilius Calatinus dedicated a temple to *Fides* in the south-west corner of the Capitoline hill³², at a point where the two temples could have been visible from each other. The circumstances of Atilius' vow to *Fides* are debated but two points should be retained in the discussion. First, the foundation of the temple to *Fides* represented a claim on Atilius' part about Roman *Fides*, afterwards known as *Fides Publica* or *Fides Publica Populi Romani*, as well as a claim about the special relation of this quality to the military leaders of his family. Secondly, if actually engaged in a topographical dialogue with each other, the temples of *Spes* and *Fides* were an exhortation to the inhabitants of Rome and their allies to retain hope of victory by upholding *Fides*, the quality that the Roman leaders of the third century had demonstrated to be particular to them and their community³³.

Both temples occupied a primary location along the triumphal parades that began in the *Circus Flaminius*. The temple of *Spes* was one of the first temples (originally the second) encountered on the triumphal route, while the temple of *Fides* stood near the temple of *Jupiter Optimus Maximus* on the Capitol³⁴, which was the ultimate destination of the triumphal procession. Recent studies look at the Roman triumphal procession as «a magnificent spectacle [...] embracing the civic sphere by its very movement», displaying the tangible signs of Rome's supremacy, conveying and constructing «Roman views of self and other»³⁵. Like many other processions which took place in the city, triumphs were interactive events that moved along a prescribed path with spectators gathering along the route. As rituals performed in the urban context, triumphs were first of all spatial experiences whose significance was mostly determined by the visual engagement of the audience with both the parade and the physical environment in which the parade took place³⁶. Digital models have been successfully

³² Cic., *Nat. D.* 2.61. Cf S.M. Platner, T. Ashby, *op. cit.*, p. 209; A.J. Clark, *op. cit.*, pp. 59-62.

³³ Clark, *op. cit.*, p. 62. Differently from *spes*, *fides* was considered a *virtus*. For an overall discussion of *Fides* in Roman religion see G. Piccaluga, *Fides nella Religione Romana*, in «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt», 17.2 (1981), pp. 703-735.

³⁴ Cic., *Off.* 3. 104.

³⁵ I. Östenberg, *Staging the World: Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, pp. 1-2 *passim*.

³⁶ D. Favro, *The Street Triumphant: The Urban Impact of Roman Triumphal Parades*, in Z. Çelik, D. Favro, R. Ingersoll (eds.), *Streets: Critical Perspectives on Public Space*, University of California Press, Berkeley 1994, pp. 151-164.

used to virtually illustrate the audience's visual experience of temples and buildings in funeral parades.

Ancient texts and pictorial representations affirm that the Romans believed buildings of importance should be viewed frontally, ideally from an inferior position. Vitruvius specifically recommended that temples along «the sides of public roads should be arranged so that the passers-by can have a view of them and make their reverence in full view»³⁷.

Although we do not have digital models of the *pompa triumphalis* through the *Forum Holitorium*, we can think of the temple of *Spes* with its high podium (about 13 steps), its frontal approach³⁸, and its visual interconnection with the temple of *Fides*, as playing a major role in the architectural setting of triumphal processions which integrated many of the traditional religious and civic spaces of Republican Rome. Coming from the *Campus Martius*, just before entering the city through the *Porta Carmentalis*³⁹, the parade would pass by the temple where Hope resided. As I believe, the foundation of the temple of *Spes* in this exact position along the triumphal route was a reminder for the people of Rome that the military success they were celebrating was in fact a fulfillment of the hope for victory under whose auspices the general had left Rome to lead its troops in battle.

This brings us to a second consideration. The military leader in charge of conducting a war – the only one who could celebrate a triumph for its positive outcome – had the primary responsibility to meet the expectation of victory that would ensure the prosperity of Rome. The literary tradition amply supports the idea that during the Republican age *spes* was strictly associated with military leadership. The commander-in-chief was not only the guarantor of the hope of the Roman people; he was considered the embodiment of that hope. Many examples from authors of the late Republic demonstrate that *spes*, and especially *spes victoriae et salutis* was indeed viewed as the reliance of the Roman people on an individual military leader capable to inspire confidence and optimism. In his commentaries on the Gallic wars, for example, Caesar narrates how his personal appearance

³⁷ Vitr., *De arch.* 4. 5. 1 in D. Favro, C. Johanson, *Death in Motion. Funeral Processions in the Roman Forum*, in «Journal of the Society of Architectural Historians», 69.1 (2010), pp. 12-37, p. 14.

³⁸ J.W. Stamper, *The Architecture of Roman Temples: The Republic to the Middle Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 61-62.

³⁹ On the disputed identification of the *porta triumphalis* with the *Porta Carmentalis* see M. Beard, *The Roman Triumph*, Harvard University Press, 2009, pp. 97ff.

on the battlefield at a moment when the situation was desperate made his soldiers gain new hope and courage, thus determining a radical change in the turn of the events⁴⁰. Here Caesar provides an image of himself as the last hope of salvation and victory for his troops which perfectly matches Cicero's definition of hope as an expectation of good things by which the spirit is elated⁴¹. The connection between hope, courage in war and victory appears in several addresses of Roman generals to their soldiers during the Republican age⁴². In the same narratives, however, *spes* is depicted as delusive and disastrous if nourished by overconfidence and divorced from military expertise. The literary evidence thus indicates that even if hope was an important element of successful leadership, it was not a virtue in itself but was somehow dependent upon the virtues essential to a successful leader, such as expertise in military matters [*scientia rei militaris*], courage [*virtus*], authority [*auctoritas*] and above all *felicitas*, the good fortune granted by the gods to a charismatic commander⁴³. When the virtues of a leading figure raised the expectation of blessings for the Roman world, the very name of that leader became the hope of Rome.

Examples of hope as confidence in the capacity of an individual to secure military and economic success for the people of Rome are numerous in Cicero's writings⁴⁴. There is little doubt that his depiction of young Octavian as the hope of victory, liberty and salvation of the Roman Republic against the domination of Mark Antony played a key role in channeling the traditional association of hope with leadership into the cult of the emperor as the hope of Rome. This idea, however, has its precedent in the portrayal of one of the greatest generals of the earlier Republican age, Scipio Africanus, whose appearance as the new hope, help and salvation of Rome in the Second Punic War is said to have auspiciously coincided

⁴⁰ Caes., *B Gall.* 2. 25.

⁴¹ On *spes* as a quality of leadership in Caesar, Cicero and Livy see Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 29-54 and Clark, *Spes in the Early Imperial Cult*, cit., pp. 88-94.

⁴² See for example the military address that Livy (34. 14. 3) puts in Cato's mouth during his Hispanic campaign in 195 BC.

⁴³ Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 33-37. For the *virtutes* manifested in a Roman general see Cic., *Leg. Man.* 28. On *felicitas* as one of the twin pillars of the theology of victory together with *virtus* see Fears, *The Theology of Victory*, cit., p. 746.

⁴⁴ On Cicero's portrayal of Marius, Pompey and Marcus Lepidus as "the hope of Rome" see Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 35-40 and Clark, *Spes in the Early Imperial Cult*, cit., pp. 91-94. The author of *De Spe* (33-40) lists Marius and Pompey among the leaders who were deceived by Hope. Armstrong, *op. cit.*, pp. 140-157 says that their careers were a recurring feature of the *locus de Fortuna*.

with the reconstruction of the temple of *Spes*, struck by lightning in 217 BC and again burned with the temples of *Fortuna* and *Mater Matuta* in 213 BC⁴⁵. In Livy's narrative, Scipio's hope of success against Hannibal is founded in the Fortune of the Roman people and the fact that the Romans are fighting a just war against the faith-less Carthaginians⁴⁶. In Scipio's speech we find the ingredients which were considered indispensable for the salvation and prosperity of Rome: *spes, fortuna populi Romani, fides* and *victoria*.

One of the major features of Scipio's portrayal, the one which accounts for his hope of victory and inspires the confidence of the Roman people in his ability to win, is undoubtedly his young age. Youth is also what Cicero mostly praises in Octavian. Youth, associated with the virtues of leadership, is what in Cicero's works aligns Octavian with heroes like Scipio Africanus and Alexander the Great, and makes him the hope of greatness to come⁴⁷. The association of Hope with Youth played an essential role in the imperial propaganda beginning with Augustus. For example, October 18, the date of Octavian's assumption of the *toga virilis* (46 BC), was celebrated with a *supplicatio* to *Spes* and *Iuventas*⁴⁸. Very soon hope came to represent «the hope of the emperor, or of the imperial house, in his heir as well as the hope of the people in the emperor, or his successor»⁴⁹. References to hope in a youth who will or should secure the perpetuation of the imperial house are innumerable in the authors of the imperial age. In Vergil's *Aeneid*, just to give a few examples, the boy Ascanius/Julus is the *spes altera* of Rome after his father Aeneas; young Pallas is the hope of his father king Evander; Augustus himself is referred to as «the hope of the heir of Julius» and Marcellus, the heir apparent to Augustus, is the youth who raised his ancestors as high in hope as nobody else after him⁵⁰.

How early the cults of Hope and Youth were connected is impossible to say, but the concept that children were the hope of parents and the house

⁴⁵ Livy 21.62.4; 24.47.15 and 25.7. 6.

⁴⁶ Livy 28. 44. 7-9. Cf Livy 30. 28. 9. See M.E. Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 47-54 and M.E. Clark, *Spes in the Early Imperial Cult*, cit., pp. 88-91.

⁴⁷ Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 43-46. In particular see Cic., *Fam.* 11.28.6: *optimae spei adulescens*.

⁴⁸ CIL X 8375 = ILS 108 = Degraffi XIII.2.523.

⁴⁹ Clark, *Spes in the Early Imperial Cult*, cit., p. 84.

⁵⁰ Verg., *Aen.* 12. 168 (Ascanius); 8. 514, 10.371 and 11.49-50 (Pallas); 4.274 (Augustus); 6.876 (Marcellus). On *spes* in Vergil see M.E. Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 63-70.

is certainly pre-Augustan⁵¹. References to the child as the hope of the house can be found in Greek literature and epigraphy from Aeschylus to the epigrams of the *Anthologia Palatina* to grave inscriptions⁵². According to Froma Zeitlin, this concept would be at the origin of the story of Pandora's jar in Hesiod and hope left inside the vessel should be interpreted as the child (or the hope of a child) who resides inside its mother's womb⁵³. The literary evidence is scanty for the Republican age, but we do have examples of the perception of children as the hope of their parents before the poets of the Augustan age. In the *Pro Cluentio* (32), delivered in 66 BC, Cicero says that a Milesian woman was rightly convicted of capital crime for having brought on abortion. In so doing, in fact, «she had destroyed the hope of the father, the memory of his name, the supply of his race, the heir of his family and a citizen intended for the use of the republic»⁵⁴. In a letter to his wife Terentia and his children, Cicero also calls his own son Marcus «our remaining hope»⁵⁵.

It seems evident to me that the association of *spes* with children entered the imperial propaganda independently from the association of *spes* with the person of the emperor as the leader who by his virtues ensures the well-being and safety of the Roman Empire. Although the two connotations were merged in the same ideological context and can be hardly distinguished from a chronological point of view, the worship of hope with special regard to youth gained particular relevance in connection with the emperor's need of and concerns about establishing the imperial household as a dynasty⁵⁶. After the death of Marcellus and of his two adopted grandsons who were both elected *principes iuventutis*, finally Augustus adopted his stepson Tiberius. According to Velleius Paterculus, the people of Rome greatly rejoiced on that day because the adoption of Tiberius realized «the hope of the perpetual security and eternity of the Roman empire» and gave

⁵¹ The inscriptions that document the dedication of votive statues of *Spes* to *Fortuna Primenia*, whose cult at Praeneste involved the first born child of a household, date from the imperial age. Cf CIL XIV 2853 = ILS 3688; CIL XIV 2867 = ILS 3687.

⁵² In Aesch., *Co.* 776, for example, Orestes is called "the hope of the house".

⁵³ F. Zeitlin, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, University of Chicago Press, Chicago 1996, pp. 64-67.

⁵⁴ Cic., *Clu.* 32.

⁵⁵ Cic., *Fam.* 14. 4. 6. References to children as the hope of their old fathers can be found in Cic., *Cael.* 79 and *Rhet. Her.* 4. 51. Varro, *Rust.* 2. 2 talks about youth as the age *quam sequitur spes*.

⁵⁶ According to Axtell, *op. cit.*, p. 20 the worship of *Spes* with regard to youth followed the *supplicatio Spei et Iuventati* established by Augustus on the anniversary of his assumption of the *toga virilis*.

parents the hope of children, men the hope of matrimony, and all could nourish hope of salvation [*salus*], quiet [*quies*], peace [*pax*] and tranquility [*tranquillitas*] so that «it would have been hard to entertain larger hopes, or to have them more happily fulfilled»⁵⁷. The word *spes* appears four times in this passage.

If we exclude a coin issued by the colony of Pella in 16 BC for Augustus⁵⁸, *Spes* first appeared on imperial coinage in 41 AD at the beginning of the reign of Claudius who not only celebrated his birthday on the feast day of the temple of *Spes* (August 1) but was actually the first of the emperors who had a child born to him under his reign. Britannicus was born in 41 AD, the year of Claudius' accession to the throne, and through coinage his birth was celebrated as the hope of the imperial house⁵⁹. The reverse type of these coins displays an image of the goddess in an archaistic *kore*-form striding left with her right leg advanced. Her most important attribute is a flower that she holds upright with her right hand⁶⁰. The symbols used in what became the official iconography of Hope – if their conventional interpretation is correct – confirm the belief that the goddess bestowed blessings on mankind through the person of the emperor and his heirs. The image of the goddess advancing left – which for the Romans was the side where propitious omens originated – clearly alludes to the definition of *spes* as *expectatio boni*. The expected good is especially signified by the flower which in literature is notoriously used as a symbol not only of spring's awakening, happiness and prosperity, but also of the anticipation of the fruits and therefore associated with youth. Coins issued by Vespasian Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius and Septimius Severus combining the image of *Spes* with the portraits of their successors emphasize the association of the flower with the emperor's heir(s) and the specific connotation of *Spes* as the hope of perpetuating the imperial house⁶¹.

In the issues of the Hope type, Claudius adopted the legend *Spes Augusta*,

⁵⁷ Vell. Pat. 2. 103. 1-5.

⁵⁸ Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 74-75.

⁵⁹ On Claudius' coinage see C. Perassi, *Spes. Iconografia, Simbologia, Ideologia nella Moneta Romana (I-III sec.)*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁶⁰ On the iconography of *Spes*, see M.D. Fullerton, *The Archaistic Style in Roman Statuary*, Brill, Leiden 1990, pp. 103-126 and C. Perassi, *op. cit.* Fullerton emphasizes how the archaistic features of the coin-representations betray a later date of creation against the opinion, shared by Perassi and others, that the iconography of *Spes* is based on an archaic statue in the *Forum Holitorium* temple.

⁶¹ Clark, *The Evidence for Spes*, cit., pp. 78-84.

representing the emperor and his son as the hope of the house of Augustus. The cult epithet *Augusta*, attached to Republican concepts like *Virtus*, *Pietas*, *Clementia*, *Iustitia*, *Pax*, *Victoria* and *Fortuna*, expressed the appropriation of such virtues and conditions by the emperor and his dynasty⁶². Examples of Roman leaders who arrogated virtues and general qualities to themselves during the Republic are numerous, but a decisive stage in the individual usurpation of abstract qualities came with Caesar's introduction of the cults of *Victoria*, *Fortuna* and *Clementia Caesaris*⁶³. It was upon this foundation that Augustus formalized the worship of specific qualities as part of the imperial cult and after him each emperor created his own repertoire of "imperial virtues" to define the individual character of his reign⁶⁴. Despite the ubiquitous presence of hope in the literature of the Augustan age, we do not have evidence of the official use of the cult epithet *Augusta* associated with *Spes* before Claudius. *Spes* did not appear on the *clipeus virtutis* which Augustus received from the senate in recognition of his individual qualities (*virtus*, *clementia*, *iustitia* and *pietas*)⁶⁵, nor it was listed among the deified qualities (*Fides*, *Pax*, *Honor*, *Pudor*, *Virtus* and *Copia*) which in his *Carmen Saeculare* Horace said had dared to return to Rome under Augustus⁶⁶. Still *spes* appears at the very end of the hymn, not as a goddess or a deified abstraction but as the good and certain hope that the chorus, as well as the people of Rome, can bring home thanks to the achievements of Augustus, the new savior of Rome.

In conclusion, *spes* was not a virtue during the Republican age and didn't have to be one to be incorporated in the imperial ideology. If in time it was assimilated to the other so-called "imperial virtues" and became *Augusta*, it is because of the dynastic connotation it acquired under the Julio-Claudian family. Under the Republic, as a deified abstraction *spes* was first of all the confidence of the Roman people in the good fortune, well-being and victory of Rome. Once the good fortune, prosperity and success of Rome were put in the hands of charismatic military leaders, hope became the confidence of the Roman people in individuals who were considered capable to fulfill such expectation by triumphantly leading the Roman

⁶² Fears, *The Theology of Victory*, cit., pp. 882-883.

⁶³ See C.F. Noreña, *The Communication of the Emperor's Virtues*, in «Journal of Roman Studies», 91 (2001), pp. 146-168, p. 152.

⁶⁴ Fears, *The Theology of Victory*, cit., pp. 889-939.

⁶⁵ See A. Wallace-Hadrill, *The Emperor and His Virtues*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 30.3 (1981), pp. 298-323, pp. 300-307.

⁶⁶ Hor., *Carm. saec.* 57-60.

armies in battle. Charismatic leaders, therefore, came to embody the hope of Rome. After the battle of Actium, Augustus, now the absolute leader of Rome and the only commander who qualified for a triumph in virtue of his supreme *imperium*, appropriated the beneficial effects that the goddess *Spes* had exercised for centuries through the triumphant generals of the Republic and became the only person capable to bestow blessings upon the people of Rome. Preserved in the literary tradition is a snapshot of this transition. In 31 BC, the year of the battle of Actium when the very existence of the Roman Empire seemed to be at stake, the temple of *Spes* in the *Forum Holitorium* was destroyed by fire in exactly the same way as it had been destroyed at the dawn of the Second Punic War. The details of the reconstruction are not clear, but it seems likely that the restoration of the temple «was begun by Augustus, completed by Tiberius, and that the shrine was then rededicated by Germanicus»⁶⁷, new Marcellus of the imperial house, just as it was rebuilt every time it was struck by lightning or burned to the ground during the Republican age⁶⁸. The new leaders rising from the ashes of the Republic knew that Rome would survive the conflagration of its freedom but could not prosper and succeed without its Hope.

Abstract

In ancient Rome hope (spes) was a vital component of the religious, cultural and political life of the Romans. In the centuries of Rome's expansion during the Republic, Hope was understood in the public sphere as the genius of the expectation of prosperity deriving especially from military conquest. The literary tradition amply supports the idea that during the Republican age spes was strictly associated with military leadership. During the imperial age, it was transformed into an extension of the personality of the emperor and his heirs, thus becoming monopoly of the imperial house. This paper looks at the evidence for the significance of hope in Rome under the Republic in order to better understand and illustrate the tradition which the imperial propaganda drew upon. In doing so, it highlights specific aspects of the Republican tradition which were blended into the imperial ideology, and identifies innovations which were dictated by the necessities of the new regime.

⁶⁷ Clark, *The Evidence for Spes*, cit., p. 19.

⁶⁸ Livy 21. 62. 4 (218 BC); 24.47.15 and 25.7.6 (213 BC); Cass. Dio 50.10.3 (31 BC); Tac., *Ann.* 2.49 (17 AD).

T

Hoping for the Best: Figures of Difference in Contemporary Films¹

Flavia Monceri

1. *Hope as a social institution*

In this article I address the concrete implications and consequences of hope and hoping for those individuals who are variously labeled as “abnormals” (see e.g. Canguilhem 1991; Foucault 2003). I suggest to define hope as a social institution, that is to say as the set of social, cultural, and political expectations concerning the range of better future conditions to be considered “reasonable” given one’s own current position in the environment. Such range is intersubjectively (i.e. socially, culturally and politically) (co)constructed and overlaps with the range of possibilities presumably open to a single individual on the basis of hir current situation. This implies that in order to reasonably hope for something, each individual should be aware of hir own standpoint as well as of the expectations for the future socially, culturally and politically connected with that standpoint. Put differently, the best for which it is subjectively reasonable to hope should be consistent with the set of “possible futures” already codified at the intersubjective level with reference to the actual configuration of an individual life.

It is scarcely a surprise, then, that a clash may emerge between hope as subjectively and intersubjectively defined. At the individual level hope can surely refer to future conditions, which are not at all consistent with the set of “reasonable futures” codified at the intersubjective level. This

¹ Note to the reader: This paper employs gender-neutral pronouns. These are *sie* (he, she), *hir* (him, her), and *hirselt* (himself, herself). “Disability”, “disabled” and the like are always given in quotation marks to stress the author’s discomfort with such terms.

implies that each individual has the faculty to imagine and construct alternative models of future conditions for his life, which are different from, and even opposed to, the one(s) already foreseen for him, *given his current position*. Conversely, at the intersubjective level there is a need to elaborate a number of comprehensive models of an individual life-course with a twofold purpose. Firstly, in order to provide any single individual with a simplified, and therefore more “economic”, set of expectations toward which to strive: you know in advance what you are allowed to hope – what future conditions are open to you – and this minimizes the risks arising from the attempt to realize conditions for which you should not reasonably hope. Secondly, because at the intersubjective level it is important to discipline and police individual expectations about the future that could lead to unattainable requests, or whose fulfillment would imply a substantial modification of the cultural, social and political order.

Moreover, hoping entails a reference to sets of (possible) goals and means, since it implies establishing a particular and more satisfying future condition as a target point to be reached. In its turn, this implies that some means have to be selected and deployed in order to reach that point in a successful way and in the shortest possible time. The problem is that the notion of hope involves an uncertainty that the most successful matching between goal and means will surely occur. This is because the very fact that hoping means to project one’s own condition in a future whose shape is constructed in the “here and now” poses the question concerning its uncertainty, which depends basically on two elements. The first one is that reaching the future condition for which an individual hopes is a dynamic process which *takes time*, that is to say that a time span is presupposed during which at least a number of environmental current conditions will quite surely change, with the result that the actual future situation is probably bound to be far from corresponding to the image of how it will look like individually constructed in the present time.

At the same time, the circumstance should also be taken into account that even the expectations about one’s own future condition may change, in the sense that an individual can shift to a different set of expectations for various reasons, with the result that the entire process must be reformulated anew. To this first constraint, ultimately due to environmental complexity in and by itself (Monceri 2008, ch. 4, 6), the further difficulty adds that goals and means are to be negotiated with other human beings, and that this might lead to open conflicts, due to the (eventual) impossibility to reach an agreement between opposing expectations concerning the future. This is

just the reason why hope has to be intersubjectively regulated and to become a social institution revolving around “universal” rules and norms.

Now, what interests me most in the transition between the subjective and the intersubjective definitions of hope is the fact that it cannot occur regardless of a definition of a standard human being. To put it more clearly, in my opinion no answer to the traditional Kantian question: «What can I hope for?» can be given without taking into account the definition of the human being concealed behind the “I” wondering what its expectations about the (best) future should be. The question concerning the (reasonable) hope for a better future in which “my” life will reach a more satisfactory situation is not independent of *who* I am now, and more particularly of *whom* I am perceived to be within my environment by the part of my neighbors. Therefore, the very possibility for me to hope is connected with my actual position in the context as the correct type of human being to whom not only the faculty to choose its own concrete expectations for the future within the range of those at everyone’s disposal is culturally, socially and politically assigned, but the very ability to hope for one of them.

In short, the “I” in the Kantian question refers to a standard human being who is perceived as “normal”, that is to say as properly fitting the set of stereotypical assumptions about his features in a given spatial and temporal context (on “normality” see Warner 2000; on the interesting notion of “normalcy” see Davis 1995; 2002). The very possibility to hope, in other terms, depends upon an original assignment to the group of the “fully humans” entitled to hope for a better future. As any social institutions, hope refers to the fundamental distinction between “normal” and “not normal” human beings in the sense that the codified set of expectations in which hope consists is constructed having in mind the “normal” human beings and their standardized life-courses. This is of course not to say that once you are assigned to the category of “normal people” you can feel confident that your hope will be surely fulfilled, since the construction of a codified set of expectations establishes also a parallel set of constraints. To take only one instance, if you are considered a “normal woman”, you have surely the possibility to hope for a better future, but only if you agree to shape the set of your personal expectations according to the ones culturally, socially and politically provided for the stereotypical ideal type of a “Woman”. So, you can surely hope for a satisfying marriage with a man, but you cannot, say, hope for an equally satisfying marriage with another woman, because such an expectation is not (usually) inserted within the range of the “legitimate” situations for which you can hope.

Anyway, in this case there is at least the possibility to oppose your different set of expectations to the ones already accepted at the cultural, social and political level, and you can do it *because you are normal*. You could, for instance, try and realize your expectations by resisting the rules about permitted sexualities by means of collective political action. But if you happen to be, say, a “disabled” woman, things will change dramatically, in the sense that it is very likely that you are not even entitled to hope for a satisfying heterosexual marriage, *because you are not normal*. This amounts to say that although constraints are at play for each individual, usually preventing each one of us from fulfilling some (or even most) of our expectations for a better future, if you are assigned to the category of the “normals” you find yourself in a better condition at least to resist. On the contrary, in the case of those assigned to the category of not normal human beings the very access to the intersubjectively codified hopes is negated, unless the possibility is given to subject the “abnormal” to a “normalization” process.

To sum up, hope as a social institution can be understood as a tool to organize in a meaningful totality the permitted expectations at the intersubjective level. The transition between the subjective and the intersubjective levels is marked by a reductionist operation through which individual hopes (i.e. expectations about the future realization of current desires and needs) are themselves “normalized”, by means of selecting and rearranging some of them around what a particular category of human beings is allowed to expect for its future. Of course, the possibility is always given that different and even new intersubjective expectations arise and crystallize, due to a renegotiation among individuals, who change social institutions by establishing new rules as a result of “transgressive” interpretations and/or behaviors leading to innovation (on the different meanings of transgression see Jenks 2003, Monceri 2012).

Most frequently, however, that transition gives birth to a set of normalized expectations aiming to tell each one of us what we can reasonably hope for, given our social assignment to a particular category of human beings. In short, this means that you are fully entitled to hope only for what is intersubjectively codified as *good for you* according to your cultural, social, and political assignment to a category, usually indicated by a “label”. This applies of course to “normals” and “abnormals” alike, although with some relevant differences, because it is just the purpose of a social institution, in our case hope, to work as an organizational pattern that must take into account also the highest possible number of deviations from the

“norm”, in order to neutralize their subversive potential by inserting them within the model in a low-rank position.

2. *Hoping for the best as conformity, dissent, and transgression*

Hope as a social institution works as a principle to orient our choice of goals and means as to what we should reasonably and legitimately desire for, and expect of, our future life avoiding with confidence enough the risk of a too pronounced gap between our subjective needs and desires and the intersubjective expectations of us. However, it is not able to eliminate, but only to minimize, the clash between subjective and intersubjective expectations and this implies that it is always possible that a conflict arises between the subjective desires and needs and the intersubjective catalogue of legitimate expectations. Moreover, since realizing a hope implies reaching a “better” condition than the current one, “to hope” may be always conceived as “hoping for the best”, that is to say for a situation in which things will be arranged in a more satisfactory way than it is the case today. This is also the assumption upon which hope as a social institution is (co-)constructed, but there is no guarantee that the intersubjective selection among possible desires and needs perfectly matches the subjective definitions of the “good”, the “better”, and the “best”.

Generally speaking, I find that “hoping for the best” oscillates between at least three different meanings. In a first one, “the best” for which we should hope is a process of “normalization” of individual desires and needs that should end up by gradually changing each one of us until we overlap, as far as possible, with the dominant model of the “normal” human being. In other terms, we should hope for what is intersubjectively considered as “the best” for the category in which we are inserted, and be content with the fulfillment of the desires and needs considered typical for “a person like us”. The positive side of the movement along the progressive line of normalization is that the conflicts between our subjective expectations and the intersubjective ones are minimized. The negative side is that in order to “normalize” all divergent needs and desires we may experience in our life should be put aside, or removed, as not reasonable and legitimate. The normalization process overlaps in a sense with the intersubjective request to “conform”, that is to say to become, represent, and perform as best as we can the category of the “normal” human being to which we were assigned at birth. It is a sort of “passing”, which is compulsory for

all of us as well as needed by the part of the cultural, social, and political order to maintain and reproduce itself.

In a second meaning, “the best” for which we can hope consists in being able to preserve part of our individual and residual difference, in spite of the normalization process to which we are bound to subject ourselves. In this case, hoping for the best means accepting those sets of expectations established for “not normal” people who are however already inserted within the catalogue of the human beings who “matter”. The normalization process is still at work, but it does not refer any longer to the “normal” human being. It rather pertains to one of the accepted categories of “abnormals” by means of their gradual inclusion within the cultural, social and political order. But a number of conflicts do arise in this case because their lower positioning oblige people who are inserted in such categories to struggle to be fully recognized by the part of the order. To make an instance, think of gay and lesbian people, who are today at least formally recognized as human beings entitled to hope for the best in a different way than “fully normal” people are. As a matter of fact, this second meaning of hoping for the best implies both conformity and dissent, since to be entitled to hope you must identify yourself in one of the already accepted categories of “abnormals”, although a constant pressure will be exerted on you to make you jump into the category of the “fully normal”, what will push you to more or less openly dissent if you are not ready to “normalize”.

These first two meanings overlap with attempts to come to an agreement with the intersubjective order, although in different ways and along different paths. But there is at least a further meaning, whose characteristic feature consists just in the impossibility to reach such an agreement. It is the case of those who decide, or are compelled, for various reasons to follow their own set of expectations: they keep on defining “the best” only according to their individual perspective, and do not look for a compromise in order to avoid conflicts at the intersubjective level. Here the individual conception of “the best” is not merely opposed to the intersubjective one, as it is the case with “dissent”, but presents itself as a new possibility for establishing an alternative picture of the future condition, which is not yet taken into account by the part of the intersubjective order.

The desires, needs, and the set of expectations of such individuals are not yet explicitly problematized, let alone included, in the current formulation of hope, and their being outside or beyond the prevailing rules should be categorized under the label “transgression”. In this case transgression becomes a way of life, so to speak, because of the refusal, and/or

the impossibility, by both parts to find an agreement on the basis of shared principles, and “the best” for which one hopes is such only from the individual perspective. And, alas, the most immediate consequence of this situation is that it will more easily lead to a future one in which individual desires and needs are not fulfilled because of a more or less invasive intervention to suppress them by the part of the order.

To all of this, the consequences must be added of the reference to a standard definition of the human being entitled to hope, and among the various means by which the intersubjective models of the human being are elaborated, a central role is played by their “representations”, that is to say their stereotyped “images” spreading in the shared environment in the form of “cultural products”. In contemporary societies the “visual” dimension seems to be at least as relevant as the one based upon verbal “narratives”. It is for these reasons that I decided to support the above theoretical argument by means of analyzing some contemporary films. In my perspective, which is close to that of film-philosophy (for an introduction see e.g. Smith and Wartenberg (eds.) 2006; Wartenberg 2007; Mulhall 2008), a film is an artistic creation *and* a (con)text aiming at (re)presenting a picture of reality as it is (or as it should or could be, for what matters).

In this sense, a film ultimately consists in a re-interpretation of the world aiming to confer meaning to the current reality, even when the narration occurs in the past or in the future. Such (re-)construction or re-interpretation is compelled to move from the stereotypical set of information available at the intersubjective level at the moment of the artistic creation and the construction of the artistic product. At the same time, once the artistic product is “released”, so to say, it gains a life of its own, being at everyone’s disposal for a re-interpretation for which the individuality of the “spectator” becomes extremely relevant. And to be sure, this opens up the possibility for alternative or even opposed re-constructions and re-interpretations of the representation itself.

So, in analyzing films I am interested in highlighting the set of stereotypes that gives consistency to the picture of the world offered by the film as a (would-be) re-production of reality as it is (or could and should be). What is properly philosophical in this kind of analysis is the fact that it makes explicit the assumptions underpinning the construction of the narration, in order to understand what model it accepts, among the mainstream ones, as well as whether and how it modifies and/or overturns such a model. The ultimate philosophical goal of my analysis consists in showing that no image of the world is really able to “represent” reality as it is,

consisting instead in a coherent re-interpretation of selected features, which reduces its complexity. In this sense, I deploy films as case studies to argue against the very possibility to gain an objective knowledge of reality, because of the possibility to re-interpret them differently (see, more in detail, Monceri 2010). In this paper, I consider three films in which the above-mentioned meanings of “hoping for the best” as based upon conformity, dissent, and transgression, are represented through the story of the characters who choose among them in order to reach a more satisfactory future condition.

3. *Hoping for the best in some contemporary films*

The first meaning of “hoping for the best”, having to do with “normalization” and conformity is well represented in *Avatar* (James Cameron, 2009). The protagonist of the film, Jake Scully (Sam Worthington) is a “disabled” soldier who happens to be sent on a space mission on the planet Pandora, for he has an identical genome with his brother Tom, a scientist hired for the same program but shot to death “for his wallet” before leaving. As we are informed at the very beginning of the film, Jake’s secret dream is “to fly”, what signals his hope for getting to walk again, regaining the use of his damaged legs and leaving the wheelchair he currently needs. Just from this initial setting, Jake is collocated among the “abnormal” people due to his acquired “disability”, which is to be considered as an obstacle to his hoping for the best. Indeed, this would imply the very difficult task to reshape his body in the “normal” form it had before his accident, but in the course of the story Jake will be able to fulfill his desire. He will literally become his *avatar*, a remotely controlled not-human able-body, constructed according to the shape of a humanoid species inhabiting Pandora (the Na’vi) and used by the humans landed on the planet to get in touch with the “aliens”.

Although *Avatar* can surely be interpreted in many different ways (for an introduction see Duncan and Fitzpatrick 2010; Grabiner 2012), I will only read it through the lens of the notion of hope, moving from the two different processes undergone by Jack to modify his expectations for a “better future”. On the one hand, he must modify his previous expectations, typical of a normal human being, because of his acquired “disability”. From this perspective, the need to change is particularly dramatic, because Jake, before becoming “disabled”, was a member of the dominant

group, that is to say male, white, heterosexual (as we understand from the plot), and as healthy as to become a soldier. “Becoming disabled”, then, states the end of his being ranked on top in the catalogue of human beings (more or less explicitly built according to the “norm” of male able-bodied, heterosexual and white supremacy), and this implies that he must reshape to the ground “the best” for which he can hope. On the other hand, the process of reconstructing the self is interrupted by the proposal to replace his dead brother *only because of* the similarity of their genome. Accepting the life of his brother entails for Jake still another reshaping of the self: his brother was an intellectual and a scientist, not a warrior and a soldier. Therefore, accepting to “represent” his brother means for Jake replacing his set of expectations with the ones his brother might have hoped for, and this in a word means that Jake must give up his own process of reconstruction to become another person.

As a result of this twofold process of displacement from the normal to the abnormal and from the self to the other, Jake is compelled to re-elaborate his expectations for the future and to try and rebuild “the best” for which he can legitimately hope, also taking into account the perception from the part of others of his being a no longer “fully functional” soldier, as well as not a scientist, at least not for the time being. This in-between position is marked in the filmic narration by the presence on Pandora’s soil of two different groups of humans: the soldiers guaranteeing the security of the space-station and his inhabitants, and the scientists trying to gain information about the new environment and its “alien” inhabitants, both in the service of the economic enterprise that funded the expedition at the aim to profit from Pandora’s raw materials. The expectations of Jake by the part of the two groups are conflicting and he remains for a long time between his two lives, so to say, oscillating from the self-perception as a soldier and the awareness to be in someone’s else shoes.

What remains untouched is Jake’s desire to walk again, that is to say that “the best” for which he hopes is to re-gain his “normality”, and this hope permeates his story, if unwittingly, leading him to take the decisions, which move forward the narration. But in order to try and fulfill his hope, Jake must take into account the requests intersubjectively moved to him, and this will lead him to decide what of the two ways he should choose to achieve the best he hopes for. On one side, there is the request by the part of the Colonel Miles Quaritch (Stephen Lang) to gain information about the Na’vi as an avatar and report them in order for a battle strategy to be elaborated: the prize the Colonel promises is a new pair of “real” legs. On the other

side, there is the possibility to become a full-time Na'vi abandoning the human body, that is to say by dying as a human being and be born again as an "alien". As the story goes on, Jake will gradually shift from the first choice to the second, and at the end of the film he will actually become a Na'vi.

Although this choice is represented as a kind of dissenting act against the "bad deeds" characterizing the humans, with a flavor of environmentalism and anti-modernism – a kind of longing for a primitive world in which things are more "natural" and therefore "better" –, and ultimately as a decision to begin an entirely new life *as the other* overcoming the initial prejudice, Jake's personal story can be read in the light of the usual normalization process that "abnormals" are requested to undergo. Put differently, I find that the main process in play is one through which Jake acknowledges himself *as abnormal* and tries to regain his position among the "normals" by means of different strategies to normalize. The request to conform comes from both humans and aliens and any eventual form of dissent is bound to be overcome, accepting to hope for the best as it is conceived by both camps *for a normal member of the group*. Jake remains a soldier in both of his lives, refusing to accept his "disability" as a legitimate basis for reconstructing his expectations for the future: in other terms, there is no hoping for the best as a "disabled" human being, and the "disabling condition" is something that has to be overcome to regain the possibility to hope.

From this perspective, and for all its praise-worthy attempts to give a positive image of a "disabled" body, *Avatar* is not to be understood as a film offering a new representation of "disability", in that it remains bound to a kind of "tragic" image of the "disabled" body (see, among others, Swain and French (eds.) 2008; Goodley 2011). Moreover, Jake is the only "disabled" main character in the whole film, although death and suffering are represented, and this stresses his particular condition as well as the need for him to find a new collocation in an ableist-world, or rather in two ableist-worlds, because "disability" seems to be totally absent from Pandora, maybe because the bodies of the Na'vi are closer to "nature" and this prevents them to become "disabled", so unwittingly implying that "disability" (as well as sexual difference, for that matters) often comes as a result of an obscure "sin" against nature and/or God.

The process through which Jake is called to reshape his set of expectations must take into account the intersubjective expectations of him as a "disabled" person who should strive for normalization in order to be accepted in the group of the "fully human beings". But this is true also for

his process of becoming a Na'vi: he is accepted as a full member, even a leader towards the end of the film and following a narrative pattern (a kind of *Bildungsroman*) characteristic of American films addressing the “inter-cultural encounter” (see e.g. *Dances with Wolves*, Kevin Costner, 1990; and *The Last Samurai*, Edward Zwick, 2003), according to which the “riot” normal male (able-bodied, heterosexual, white) becomes the leader of the groups of the others. The only difference is that Jake is “disabled”, and this is surely something new. Anyway, he does not become the Na'vi first “disabled” leader, and rather he must die as “disabled” in order to become a fully normal Na'vi, even a better one, to whom the possibility is finally given to hope for the best. But although Jake disconnects himself from his last “log” before dying as a human being by stating «Yes, it's my birthday, after all», meaning that he will undergo a kind of rebirth as a Na'vi, the “new life” to which he will wake up is not really new: it is just his old life in a new body, which has discarded the disturbing difference labeled as “disability”.

The second meaning of “hoping for the best”, entailing both conformity and dissent, can be found in films such as *Transamerica* (Duncan Tucker, 2005). Also in this case the main character, Bree (Felicity Huffman), who was born as Stanley, is inserted in the catalogue of “abnormals” in that she is a transsexual woman (MTF) who is about to complete her process of sexual reassignment surgery (for an introduction see Heath 2006). The “better” condition for which she hopes consists in reaching and being recognized the definitive status of a “woman”, and to this end she has undergone all the necessary steps required by the intersubjectively established “norms” regulating the transition from the one pole of the male/female binary to the other. Becoming a woman, in this particular case, entails a modification of the body to make it fit the “normal” shape a female body is assumed to have. But of course this also implies learning everything about the “normal” womanly attitude and behavior, from voice tone to dressing, make-up and even way of thinking – in a word, to learn anew to live in the opposite gender by acquiring an expertise of its culturally, socially and politically constructed set of roles. What distinguishes Bree's from Jack's story is the fact that conformity and dissent are both needed in order to fulfill the desire for the better condition for which the protagonist hopes.

As a matter of fact, shifting to a transsexual woman cannot refrain from beginning with Stanley openly and repeatedly dissenting with the position assigned at birth to his own body by the part of society, for which also a particular set of expectations is given. In other terms, to become Bree,

Stanley must openly refuse his own body as a “mistaken” one with respect to his “psychic make-up” as a woman (and this overlaps with accepting to be affected by the so-called gender dysphoria), as well as the set of norms intersubjectively regulating his *masculine gender* in everyday life. This implies to behave differently from the (social) expectations as well as to reposition the (external) “other” according to the (internal) “self”.

Here, dissent is the departure point to reshape the set of expectations about one’s own future condition, that is to say that claiming to affirm, preserve and having recognized one’s own difference is the necessary first step in order to “hope for the best” as subjectively envisioned. What is typical of the case of transsexuality, however, is that an intersubjectively regulated “path to transitioning” is already there, in the sense that the figure of the transsexual is no longer excluded from the catalogue of the possible “identities”, although relegated in the number of the “abnormal” ones. At the social level, this leads to the possibility to normalize the transsexual individual by means of providing a linear path to difference, so to say, to discipline and direct this type of abnormal individual, also by means of providing him with an alternative set of expectations which overlaps with “the best” for which she should hope for, *given his abnormality*.

Transamerica very carefully and precisely stages the substantial features of such a “legitimate path to difference” from the very opening scene in which Bree does her (daily) exercises to feminize her voice. And while the scene goes on, the (“normal”) spectators learn a lot about the process of transitioning, including the many medical procedures marking the reshaping of the body to realign it to the psyche. Actually, Bree seems to perform the role of a woman in a very rigorous manner, with the apparently paradoxical result that she seems at some points of the narration somewhat unreal, in that she fits too perfectly the ideal type of “the woman”. But this is a very important sign of the fact that in order to preserve your original difference, you must demonstrate to be able to perfectly impersonate a role that is new for you, but already codified in a clear-cut way at the intersubjective level. And while “biological women” or “genuine girls” (as they are referred to in the film) are allowed to slightly deflect from the ideal type *because their normality is self-evident*, transsexual women are not allowed to do the same, just because of their “abnormality”. So, what *Transamerica* succeeds in showing is this double-bind, so to speak, connecting the struggle for being recognized as different *and* the canalization of such difference in a normalized path, which must be precisely followed in order for Bree to be recognized as “normal with a twist”.

Together with the difficulties a transexual woman must face and try to overcome in order to keep the balance between the need to fulfill her hope for realizing her difference, and the need to follow the adequate path inter-subjectively provided for “people like her”, the always potential threats to such a fragile balance cannot be forgotten, due to the personal story developing within a spatial and temporal context characterized by interdependence and connection. This means that at every moment the request can emerge to fully normalize, re-jumping into the original position and accepting the original set of expectations, what would imply *giving up* the very attempt to realize one’s own hope to see one’s difference recognized.

In the film, Bree discovers to have a son, Toby (Kevin Zegers), and this throws her back to being Stanley again in his socially expected role as a “father”. This is a moment in which two conflicting set of expectations clash: the one pertaining to the previous assumedly “normal” life as a man and the present “abnormal” life as a would-be woman. Bree manages to keep the balance by reshaping her role from father to mother, but this cannot be reached without costs and consequences and Bree runs the risk not to reach the best for which she hopes for. The journey through America of “father” and “son”, both to be read as “abnormal people” (Toby is a 17-year-old hustler, a potential drug addicted, and has already “visited” jail), can be also read as the journey leading to accept differences without giving up the desire for normality.

In this sense *Transamerica* is an example of the second meaning of “hoping for the best”, which implies a simultaneous desire to maintain one’s own “residual” difference and to normalize according to one of the already accepted patterns of “abnormality”. At the end of the film, Bree becomes actually a woman able to “pass”, and from this perspective her story is not one of a real transgressive body striving for affirming its own irreducible difference against all intersubjective normative principles. As we understand from the narration, after her sexual reassignment surgery Bree is again entitled to have “normal” hopes for the future, although they do not correspond to the set of expectations originally assigned to her. She becomes a heterosexual woman who can hope for “normal” love (and sex), and she has already someone who waits for her, Calvin (Graham Green), an Indian American man she and Toby met in New Mexico during their journey. And she has already a son, so bypassing even the problem not to be able to perform the most important role assigned to a woman, that is to say bearing children.

Therefore, I would conclude that Bree’s story is one of a gradual re-

acquisition of stability within the heteronormative regime, and in this sense it is a successful example of normalization according to the norms intersubjectively established for the already recognized categories of “ab-normals”. And this remains true although her story will forever imply conformity and dissent, especially due to the fact that she had a previous story that remains concealed in her new status, but that might resurge at every moment, at least in its consequences. This would threaten the very possibility to “pass” as “normal”, and dissent might be necessary again to restate that “different normality”, which is “the best” Bree can hope for.

The third and last suggested meaning of “hoping for the best”, the one overlapping with transgression as the position of new rules, is very clearly and convincingly represented in *The Piano* (Jane Campion, 1993; for a commentary see Molina 1997). The “transgressive” stance of the film is already implied by the fact that the main character is a “disabled” woman (on “gender” and “disability” see Smith and Hitchison (eds.) 2004), Ada (Holly Hunter), who does not speak since the time she was six for reasons that remain unclear, given that she could be able to do it. To keep silent, in this story, is a choice from the very beginning, a way to avoid the confrontation with a world in which words are the rule and speech determines what and who you are, what and who you should be, and what you should desire to be (and consequently what you should hope for). “The best” for which Ada hopes is to preserve a situation that allows her to keep on speaking in a different way, that is to say by means of her piano. By the way, I find the idea very clever to choose just the piano as the way to transgress, given that at the times in which the narration is located studying the piano was part of the educational process of the (stereo)typical middle- and upper-class woman.

Silence is here a strategy to transgress firstly because its outcome is not acquiescence but self-determination, in that it implies a refusal to discuss one’s own presuppositions, opinions and choices, and to negotiate them with others. In the course of the filmic narration, Ada will never “explain” or “give reasons” for her opinions and behaviors by signs and/or by writing, and her “linguistic” interactions are characterized by the use of the minimum of (written) words necessary to “state”, to “affirm” and to “claim” without any further motivations. So, through remaining silent, Ada gains an advantageous position just because of the prevailing importance assigned to verbal communication, compelling the people with whom she interacts to interpret her mind without any possibility to rely upon an argumentation constructed on the basis of the usual rules governing verbal

language. In this sense, Ada's silence implies the refusal of verbal language as a social institution as well as the establishment of new communicative rules that she is not ready to re-negotiate with others, with the result that they are compelled either to impose themselves on her, without her consent, or to try and co-construct new ways of "speaking".

But silence is not the only one feature of the character's transgressive attitude, the other one consisting in her relationship with her piano. As I interpret it, the piano is for Ada a kind of prosthesis in a twofold sense. Firstly, the piano is Ada's "voice", by means of which she "speaks", although modifying the language of music and the usual meaning assigned to it. This means that to speak with Ada would imply to listen her playing, because her body is constituted by her flesh *and* the piano as its embodied extension. Of course, this is already a transgressive use of the piano as an object, especially if we consider the cultural and social meaning assigned to it as a means to "educate" women to their "normal" social role. However, the real transgressive use of the piano as a prosthetic device and a means to "speak" should be rather found in *what* Ada "says" by playing the piano.

Put bluntly, playing the piano is for Ada at the same time a way to speak out her sexuality and to experience it with the piano playing the role of her lover, to the extent that listening to her playing overlaps with seeing her making love and expressing her particular way of understanding sexuality. And this is a particularly transgressive act, even in the usual sense of "breaking the rules", because by doing so Ada overcomes the boundaries set to her sexuality *as a ("disabled") woman* by the part of her cultural, social and political context. At the same time, here transgression can be also understood as the establishment of new rules by performing *differently* an allowed act, and assigning it a meaning that other people are not expected to understand, therefore leaving room for an individualized way of "doing things".

The possibility for such a reading seems to be proved by the behavior of George Baines (Harvey Keitel), the "quasi-Maori" landowner who will become Ada's lover, and ultimately her partner. He not only clearly understands the relationship between Ada and her piano the first time he listens to her playing on the shore, but he also elaborates a strategy to replace the piano with himself *as her lover*, and in so doing he shows to have understood Ada's way to "speak herself out" through a kind of sexuality alternative to the one she would be legitimately entitled to. His idea to buy the piano from Ada's new husband, Alister Stewart (Sam Neill), and to make a

deal with her by pretending “sexual acts” while she is playing in exchange for a number of keys until the piano comes back again in her possession, is the clear sign that he has understood her particular way of expressing herself, which he tries to use in order to get in touch with her *in her own way* to realize what *he* hopes for, that is to say to become her partner.

At the end of the day, this strategy proves successful, to the extent that Ada is even able to let the piano “die” and be buried under the sea, replacing her old lover with the new one. Alister is not able to adopt a similar strategy, because he is too bound to the dominant set of stereotypes, and therefore he cannot really understand Ada’s difference and consequently come to terms with it. For this reason, even if he falls badly in love with her, his love and sexual desire are conceived in a too traditional way to be accepted by her, and this ultimately leads him to let her go, after cutting one’s of her fingers as a desperate move to make her stay, and pretending to have heard her voice and words in his mind, so reasserting his need for “normality”.

To sum up, Ada’s decision not to speak anymore overlaps with the decision not to normalize at all costs. And this remains true even at the end of the film, although Ada chooses to try and speak for the sake of another human being, who has been able to understand her at the point that he managed to replace the piano with himself as her lover. This choice could surely be interpreted as one towards normalization, if not for two important aspects. First of all, Ada refuses to speak even in the face of a physical loss that could imply the impossibility to play piano again. As Alister orders her to speak if she does not want him to “cripple” her, she refuses to obey, maintaining her transgressive attitude intact, an attitude that just therefore undergoes no normalization and might resurge at any later moment.

In this sense, the decision to try and live a “normal” life is just that: an individual decision that can be always reversed. To this the second and most important aspect adds that the “final solution” to retreat from the world is always at hand at least in the form of the “suicide”, if things would not go as foreseen. Indeed, Ada succumbs in the final scenes to the temptation of suicide, by sinking under the sea with her piano. And although she decides to come back to “life”, the film ends with her recurring dream of herself *and* the piano flowing together under the sea enjoying silence, and this hints at the still open possibility to reverse the decision to remain by a supreme act of transgression, if the situation would change.

But if things are so, a last question might be posed concerning the motivation for Ada to come back to the world and accept a way of life that

could become a threat to her difference, although the possibility would be always open to revoke her consent to the world as it is intersubjectively conceived, in which “normality” is the rule. Well, I would answer that a kind of motivation can be found just in the meaning that the idea of “hoping for the best” has in the case of transgressive individuals. “The best” for which such individuals hope consists in the possibility to realize their own conception of what “the best” is, without any interference by the part of the others. The problem is that there is no way out to avoid the constraints that the others and their expectations of us impose to us at any given moment. Therefore, the only consequent solution would be actually suicide, if the possibility were not given to realize one’s own hopes.

There is however another possibility, if one decides to preserve his life at least for some time, a possibility that is clearly the one offered by *The Piano*, if unwittingly. It consists in displacing “the best” from the attempt to actualize one’s own expectations for the future as they are, regardless of any other individual(s), to the attempt to find at least another individual who would be ready to accept that one’s own conception of “the best” is not to be rejected, and to live it out with the “transgressor”, although not completely agreeing. Since the problem of the transgressor is just coming to terms with the intersubjective dimension, this seems to be a possible way to avoid the retreat from the world: to keep on searching a matching partner, at least as long as it becomes too heavy a burden, and “hoping for the best” – that is to say, that you can find him.

References

- Canguilhem G. (1991), *The Normal and the Pathological*, Zone Books, Brooklyn, NY.
- Davis L.J. (1995), *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*, Verso, London and New York.
- Davis L.J. (2002), *Bending over Backwards: Disability, Dismodernism and Other Difficult Positions*, New York University Press, New York and London.
- Duncan J., Fitzpatrick L. (2010), *The Making of Avatar*, Abrams, New York.
- Foucault M. (2003), *Abnormal: Lectures at the College De France 1974-75*, Verso Books, Brooklyn, NY and London.
- Goodley D. (2011), *Disability Studies: An Interdisciplinary Introduction*, Sage, Los Angeles et al.

- Grabiner E. (2012), *I See You: The Shifting Paradigms of James Cameron's Avatar*, McFarland, Jefferson, NC.
- Heath R.A. (2006), *The Praeger Handbook of Transsexuality: Changing Gender to Match Mindset*, Praeger, Westport, CT and London.
- Jenks C. (2003), *Transgression*, Routledge, London and New York.
- Molina C. (1997), *Muteness and Mutilation: The Aesthetics of Disability in Jane Campion's The Piano*, in D.T. Mitchell, S.L. Snyder, (eds.), *The Body and Physical Difference: Discourses of Disability*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, MI, pp. 267-282.
- Monceri F. (2008), *Ordini costruiti. Multiculturalismo, complessità, istituzioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Monceri F. (2011), *Sguardi prospettici. La filosofia del film fra etnocentrismo e interculturalità*, in «Imago», I/2, pp. 73-85.
- Monceri F. (2012), *Beyond the Rules: Transgressive Bodies and Political Power*, in «Teoria», XXXII/1, pp. 27-45.
- Mulhall S. (2008), *On Film*, Second edition, Routledge, London and New York.
- Smith B.G., Hitchison B. (eds.) (2004), *Gendering Disability*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Smith M., Wartenberg T.E. (eds.) (2006), *Thinking Through Cinema: Film as Philosophy*, Blackwell, Malden, MA and Oxford.
- Swain J., French S. (eds.) (2008), *Disability on Equal Terms*, Sage, Los Angeles et al.
- Warner M. (2000), *The trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Wartenberg T.E. (2007), *Thinking on Screen: Film as Philosophy*, Routledge, London and New York.

Filmography

- Avatar*, James Cameron, 2009.
- The Piano*, Jane Campion, 1993.
- Transamerica*, Duncan Tucker, 2005.

Abstract

In this article I address the concrete implications and consequences of hope and hoping for those individuals who are variously labeled as “abnormals”. I suggest to define hope as a social institution, that is to say as the set of expectations concerning the range of better future conditions to be considered “reasonable” given one’s own current position in the environment. Such range is intersubjectively (i.e. socially, culturally and politically) (co)constructed and overlaps with the range of possibilities presumably open to a given individual on the basis of his current situation. Then, I introduce three possible meanings of the expression “hoping for the best” with reference to the notions of conformity, dissent and transgression. Finally, I clarify and discuss such different meanings by means of analyzing three films whose protagonists are to be labeled as “abnormals” in the light of dominant models of the human being.

T

Sul rapporto fra Etica e Utopia e sulla coimplicazione utopica di desiderio-vincolo

Laura Tundo Ferente

1. *Premessa*

Nel 1972 a Parigi Deleuze e Guattari pubblicavano *L'Anti-Œdipe*¹. Sono trascorsi quarant'anni dall'uscita di quel testo, che pur concentrandosi su una radicale critica alla teoria e alla pratica della psicoanalisi, ha segnato i decenni finali del '900, influenzandone sensibilmente il piano teorico, dalla letteratura alla filosofia, dalla sociologia all'etica, e quello della prassi, del costume e della moralità. Ha influenzato anche la concezione dell'utopia negli anni della Contestazione, esaltando il ruolo del desiderio, cui l'utopia è stata attenta da sempre, proponendone una liberazione totale e sottratta a qualsivoglia limite e vincolo.

Il principale rilievo critico avanzato dagli autori, intorno al quale si organizza tutto il testo, riguardava la “gestione”, se così possiamo dire, della scoperta centrale della psicoanalisi: il desiderio inconscio e il suo impatto rivoluzionario. La pratica della psicoanalisi avrebbe “accomodato” alle esigenze del potere sociale e politico, dell'ordine e della tradizione, la scoperta e il suo potenziale rivoluzionario, attraverso l'insistenza sul valore della relazione edipica, esaltata fino a farne un culto. La posizione violenta e di radicale rottura espressa nel testo rappresentava in quegli anni una fra le più articolate e rivoluzionarie letture di liberazione delle pulsioni del corpo, fuori dalla Legge e dalle Norme: il corpo è la “macchina desiderante”, la fonte produttiva del godimento pulsionale. L'atto di accusa che gli autori indirizzavano alla psicoanalisi era centrato sul potere dell'inter-

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1972; tr. it. Einaudi, Torino 2002.

pretazione delle espressioni dell'inconscio, tutte protese a rappresentarlo come il risultato di dinamiche sorte entro la famiglia e ripiegate sui suoi problemi, con relativa marginalizzazione delle innumerevoli interazioni con il mondo circostante, con gli ambiti dell'agire sociale.

Il principio di realtà, secondo le loro accuse, avrebbe preso il sopravvento all'interno della pratica psicoanalitica generando un adeguamento conformistico e moralistico con conseguenze non irrilevanti, sia sul piano della autoselezione dei pazienti sulla base del reddito, sia su quello dell'indirizzo in direzione della valorizzazione dell'Io e del suo principio di prestazione. L'esito sociale e politico della diffusione delle posizioni radicali di Deleuze e Guattari, più che restare circoscritto alla proposta alternativa (che pure c'era: la schizoanalisi) fu di disseminare un nuovo modo di pensare cui si sentirono consonanti le generazioni dei giovani degli anni '70 inoltrati; il suo fulcro si può riassumere in una sorta di slogan trasversale e di facile accesso: "tutto è possibile".

Anche se, molto probabilmente, non era questo l'intento del testo – ma si sa, le analisi e le proposte rese pubbliche seguono percorsi e raggiungono esiti ampiamente impreveduti – la sua più frequente e forse facile lettura divenne quella dell'incondizionata esaltazione del desiderio e del suo carattere rivoluzionario nei confronti della legge e delle norme morali. Divenne anche una convergente esplicitazione teorica della concezione antiautoritaria proposta dalla Contestazione negli anni appena precedenti. Tuttavia, come andava segnalando Lacan («Rinascita», maggio 1977), ciò che si veniva producendo non era solo l'ampliamento del raggio d'azione della «macchina desiderante», quello auspicato dagli autori, ma anche l'ampliamento incontrollabile del corto circuito che incrociava desiderio e godimento con denaro e profitto, un corto circuito tutto capitalistico. L'enfasi con cui si voleva "uccidere il padre", la contrapposizione eversiva fra macchine desideranti e legge o norma, il conflitto fra il carattere largamente relazionale del desiderio e quello più concretamente territoriale e definito della legge e della norma, incarnato dalle istituzioni sociali e politiche (dalla famiglia al matrimonio, dalla scuola all'esercito) creavano attriti violenti e destabilizzanti; diventavano fattori di crisi e promuovevano nuove forme di espressione sostenute in via prioritaria dal desiderio, che globalmente indebolivano il senso e la coerenza della responsabilità personale.

L'Anti-Edipe puntava sulla valorizzazione della forza costruttiva della pulsione, di un desiderio illimitato, che però non riusciva a confrontarsi con il polo opposto della legge della castrazione e che nella sua spinta verso l'estremo dirigeva il desiderio verso forme di vitalismo e di naturalizzazione;

puntava sulla liberalizzazione del desiderante e del suo flusso infinito, del corpo schizo, fino a modalità anarchiche, fino al rigetto di qualsiasi limite, nell'assenza di consapevolezza circa l'assunzione ideologica e la distorsione strumentale, rapidamente fattane dal capitalismo.

Il conflitto irriducibile fra desiderio e legge proposto dall'*Anti-Œdipe*, saranno costretti ad ammettere quasi dieci anni dopo gli autori², finisce col generare esiti perversi, lascia spazio a derive autoritarie e all'insinuarsi inatteso di forme totalitarie. Il flusso liberatorio del desiderio, affermano, può contenere delle insidie nel suo stesso legittimare l'illimitato; il rischio è che questa linea di fuga dalla legge e dalla norma si trasformi in «distruzione», in «passione dell'abolizione», «passione di morte».

Al di là della valutazione dell'impatto che questo testo ha avuto nella cultura occidentale contemporanea, è dalla nuova capacità di guardare al desiderio umano e dall'influsso esercitato sul pensiero utopico che prende spunto la riflessione critica che segue. Il suo filo conduttore è il legame fra utopia ed etica rintracciato attraverso la declinazione del rapporto desiderio-vincolo. L'intento è sia di osservare come il legame utopia-etica abbia carattere strutturale e non occasionale, sia di evidenziare come, non il desiderio dissipativo e senza limiti, ma la dinamica desiderio-vincolo costituisca la via privilegiata dal discorso utopico per spingersi oltre il presente e rappresentare la società giusta.

2. Utopia ed Etica un legame antico

Il rapporto fra utopia ed etica non è di per sé evidente e soffre dell'ambiguità che circonda il discorso utopico nel nostro tempo, nonché della valutazione distorta spesso riservata all'utopia; perciò è un rapporto da ricercare e ricostruire, sia per una comprensione più adeguata del senso e della funzione dell'utopia, sia per una comprensione non schematica delle fonti cui l'etica può attingere e alimentarsi, e delle forme che essa assume quando è interpretata, mediata e veicolata dall'utopia.

Una base da cui muovere nell'analisi di tale rapporto si può individuare nel terreno che accomuna l'utopia e l'etica, che è la competenza di entrambe rispetto al *pratico*, rispetto all'*agire*. E non si tratta solo di uno sfondo sul quale tracciare le linee del comune orientamento, ma anche di una

² Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, Castelvocchi, Roma 1980.

analoga prospettiva metodologica, dal momento che i contenuti concettuali e le finalità dell'etica come quelli dell'utopia presentano il comune carattere di una presa di distanza dal dato di realtà, ovvero dal mero essere, per disporsi su un terreno di proiezione normativa. Questa premessa, a partire dalla quale vogliamo indagare il rapporto etica-utopia, appare adeguata non appena si osservino le peculiarità essenziali e gli statuti epistemologici dell'*etica* e dell'*utopia*: di esse, la prima attiene al piano del *dover essere*, che è proprio della moralità, e non a quello dell'*essere*, proprio invece di ciò che è oggetto della descrizione, del sapere e della scienza; la seconda attiene a un processo/progetto di società futura "migliore", "ottima", "giusta", cui spinge una lucida e approfondita analisi critica della realtà presente. Ed è una premessa confermata anche sul terreno delle rispettive finalità, che emergeranno più avanti, ma che in una prima sintesi possiamo indicare, per entrambe, nel perseguire forme di convivenza ispirate ai principi che di tempo in tempo la coscienza umana ha individuato come corrispondenti alla giustizia, alla eguale dignità, all'aspirazione alla felicità.

La ricerca dei caratteri e delle forme del rapporto etica-utopia passerà attraverso due fattori che si rivelano costitutivi dell'etico come dell'utopico: il *desiderio* e il *vincolo*. Il desiderio, pensato fin dalla riflessione etico-filosofica antica, con Aristotele e molti altri, come via privilegiata all'agire, che perciò la moralità non può ignorare, proprio come non può ignorarlo l'utopia che, fin da Platone, vi si riferisce in vista del progetto; il vincolo, che lega la volontà, la impegna e la astringe, nel senso che la incanala, attraverso l'obbligo, il dovere e la norma, su cui il pensiero morale ha riflettuto da sempre, ancor prima che la tradizione deontologica moderna lo considerasse una condizione inaggirabile della moralità, al quale, a sua volta, l'utopia ha affidato la condizione di possibilità, la validità e la stabilità del progetto.

Sembrano esserci precondizioni sufficienti per dire che una *coimplicazione e interazione* fra etica e utopia insiste fin dall'inizio. Le vie e le forme di questo coimplicarsi e interagire si rendono visibili – sul piano dei movimenti storici, come su quello narrativo/filosofico – appena si consideri, per un verso, il significato lessicale e concettuale del termine *utopia*, che, introdotto dal titolo dell'opera di T. More, resta a definire l'ampio campo di riferimento, e per altro verso, la portata del suo senso, che precede sia il termine moreano, sia le determinazioni particolari assunte nei secoli dalla progettazione utopica.

L'*hexastichon*, l'esametro che nella prima edizione (1516) curata da Erasmo da Rotterdam, si trova nel secondo foglio, ed è scherzosamente at-

tribuito «al poeta laureato Anemolio», funge da guida etimologica alla lettura e comprensione del luogo oggetto dello scritto: si tratta dell'*ou-topos*, il non luogo, luogo che non c'è, privo di esistenza e realtà, proprio come tutte le sue caratteristiche fisiche, temporali, storiche, politiche; in immediata successione l'*hexastichon* segnala al lettore l'ulteriore radice, l'*eu-topos*, che dice di un luogo buono, luogo della felicità, che non è solo possibile ma concretamente esperibile a certe condizioni. Si può osservare già qui come il senso di luogo buono e felice instauri una connotazione etica dell'utopia, che pertanto appare originaria e non occasionale o aggiuntiva.

Il luogo buono, felice, come luogo che non c'è, che non ha realtà ma vive nel progetto, si mostra come proiezione della «miglior forma di comunità»: quella che alla categoria etica di luogo buono e felice ha dato una organizzazione desiderabile, coerente, possibile. Le due radici etimologiche giocano un ruolo complementare, ma anche si sovrappongono, si richiamano, costruiscono rimandi fra non esserci e dover essere.

Nello scritto di More, la conoscenza delle *Relazioni* di viaggio di Vespucci funziona da stimolo, offre l'espedito narrativo di un altrove spaziale, innesca il corto circuito fra immaginazione e realtà, fra l'analisi di un mondo reale preda di ingiustizia, ineguaglianza, arbitrio, povertà, privilegi, ignoranza, superstizione e il disegno di una società orientata alla giustizia, organizzata senza proprietà privata, e per questo senza i molti vizi che la sua presenza genera, regolata dal vincolo egualitario, dal lavoro, dall'esclusione del lusso, dal vivere pacificamente.

Il cuore del dispositivo utopico-narrativo è nella peculiare capacità di descrivere la società esistente con tutti i suoi mali, insieme alla sua antitesi, una società felice, altamente desiderabile, che non esiste ma può acquistare esistenza. Questa corrisponde a un complesso di bisogni, desideri, aspirazioni, mai depurati della soggettività che li porta alla luce, e tuttavia ricondotti a principi e valori condivisi, di portata universale. La loro traduzione nel *pratico* coniuga infatti accuratamente il complesso di *desideri oggettivati* con una *base vincolante* del vivere in quella società. Al sostrato desiderante umano, fatto di bisogni e di dinamico protendersi verso oggetti di desiderio, di aspirazioni personali e sociali condivise, articolato, storicamente evoluto, via via considerato dalla progettazione utopica il bacino in cui si raccolgono le spinte motivazionali all'azione, alla trasformazione e all'avanzamento della civiltà umana, corrisponde un complesso di vincoli, di obbligazioni, di regole e doveri, che unitariamente strutturano la convivenza.

3. *Desiderio e utopia*

All'interno del discorso utopico il desiderio mantiene il carattere antropologico con cui irrompe nelle Sacre Scritture dove si esplicita come *desiderio* dell'unica cosa inaccessibile, ed è dotato di potente tensione motivante l'azione; tensione in grado di stravolgere la condizione edenica di appagamento e di orientare al raggiungimento del suo oggetto³. Si esprime anche come desiderio di perfezione, di totalità, di infinito, nel senso di aspirazione alla stessa completezza e potenza di agire divina, cui osta il complesso delle *mancanze*, che fanno dell'uomo un essere finito, sempre in ricerca e mai soddisfatto.

Se poi guardiamo ai contenuti originari e universali del desiderio utopico possiamo risalire al *messianismo*, ovvero al dispiegarsi della relazione del popolo ebraico con Dio, che permea la storia di quel popolo e la percorre, e vedere il primato del desiderio di liberazione in uno con il desiderio-aspirazione alla giustizia del popolo ebraico, cui corrisponde la promessa di Dio al capostipite Abramo. La promessa di *salvezza* coniugata con la *giustizia*⁴: quella della legge divina, che per coloro che la seguono e la osservano rimane a modello per la giustizia umana; e quella che rende giustizia al popolo, edifica la città giusta e la governa con giustizia, persegue il tiranno e il violento, solleva e libera il povero e il sofferente. Il ripetuto richiamo veterotestamentario alla giustizia come attributo divino, come legge e modello, corrisponde al primato del bisogno/desiderio di giustizia del popolo, la cui mancanza è causa di sofferenza; quello specifico bisogno/desiderio è fatto oggetto della promessa divina e ciò costituisce per un verso la sua più alta legittimazione, per altro verso la garanzia che sarà soddisfatto.

Nel cristianesimo la concezione egualitaria dell'amore fraterno, intorno a cui ruota il messaggio evangelico, largamente riassorbe il desiderio di giustizia; quel messaggio ricomprende infatti la giustizia e si protende al suo trascendimento. Il rinvio al messianismo e al cristianesimo, vale a dire

³ Dopo che il serpente instilla nella donna l'idea che mangiare il frutto dell'albero non avrebbe provocato la morte ma si sarebbero «aperti i loro occhi» (*Genesi*, 3, 4), «allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò» (*Genesi*, 3, 6).

⁴ Geremia esplicita il nome di Dio: «Si chiamerà Jahvè nostra giustizia», e richiama più volte il «germe giusto» che «esercita diritto e giustizia» (23, 6; 33, 16); Isaia (1, 26), rinvia con insistenza alla «Città-Giustizia», a «diritto e giustizia portati alle nazioni» (42, 1.4.6). Alla giustizia il messianismo associa anche la *pace* (Osea, 2, 21), l'avvento di un regno di pace, prosperità, riconciliazione e felicità (Osea, 2, 24; Ezechiele, 34, 26-29; Amos, 9, 13-15).

a grandi fenomeni protostorico-culturali, ha qui duplice significato: di evidenziare l'originarietà del desiderio umano di giustizia come primaria sorgente etica protesa ad assumere portata universale; di ancorare a quei fenomeni l'idea di utopia come ricerca e progettazione della giustizia e accedere alla precomprensione del suo senso e delle sue intuizioni.

L'indagine filosofica sull'uomo, per parte sua, ha costantemente preservato l'ambito di senso che abbiamo visto, legando il generarsi del desiderio alla mancanza dell'oggetto cui si rivolge l'appetizione e interpretandolo come movente dell'azione, senza introdurre distinzioni importanti o separazioni fra bisogno e desiderio; cosa che molto più tardi farà invece Freud, legando più strettamente il bisogno alla sfera dell'istintualità, a una portata più radicale e pervasiva della mancanza e delle sue conseguenze. Se la sfera del desiderio resta sul terreno etico e su quello utopico più vaga rispetto al bisogno e meno deterministicamente legata a un oggetto, tuttavia, come nota C. Vigna «il desiderio rivela in modo più acuto la tensione dell'intera esistenza di un essere umano», testimoniata appunto dall'espressione «desidero essere felice»⁵. Il desiderio resta poi distinto dalla volontà, la quale rispetto all'immediatezza che caratterizza il primo introduce il ripiegamento riflessivo e con esso una fonte autorevole di selezione, modulazione ed eventuale negazione del desiderio stesso. Quest'ultimo, pur costituendo una fonte complessa, soggetta a inganno, potenziale distorsione e dismisura, resta una sorgente ineludibile della coscienza personale⁶ e della moralità, proprio come – vedremo – del pensiero e dell'agire utopico.

Cerchiamo ora, in un territorio classico dell'utopia filosofico-politica, nella *Repubblica* di Platone, conferma di questo rapporto fra utopia ed etica mediato dal desiderio. Qui, pur se manca la parola utopia, il concetto è già chiaramente presente: la *polis* di cui lo scritto offre il paradigma, dice infatti Platone, «non esiste in nessun luogo della terra», essa è un modello che si ispira al modello divino⁷ e i suoi caratteri sono individuati nettamente: «buona e giusta io chiamo dunque questa città e questa costituzione»⁸. Fin

⁵ *Etica del desiderio umano*, in C. Vigna (ed.), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 119-154.

⁶ Come dice Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, il desiderio è la prima forma attraverso la quale l'autocoscienza fa la sua apparizione nel mondo.

⁷ Secondo la testimonianza di Plutarco, per Zenone la legge divina, che è anche legge naturale e si trova per gli Stoici all'origine della giustizia umana, deve «fissare i canoni del giusto e dell'ingiusto, e per i viventi che stanno per natura in società, comandare quel che va fatto e vietare quello che non va fatto» (H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 2, 527).

⁸ *Repubblica*, V, 449.

dall'inizio del dialogo, si discute dell'idea di «giustizia», considerata obiettivo cruciale da Platone, che infatti collega la giustizia come forma più alta di bellezza al desiderio di giustizia come quello più elevato. La *polis* che egli progetta è governata dalla giustizia; dal momento che, come afferma nel *Gorgia*, il male supremo è l'ingiustizia, e solo il suo contrario, la giustizia, si addice a un modello buono di città⁹. Wilamowitz ritiene il modello di società delineato nella *Repubblica* talmente connotato in questa direzione da definirlo uno «stato di giustizia»¹⁰. Appena si cerchi di comprenderne il senso e la consistenza si nota che vi è dispiegata un'idea di giustizia affatto peculiare; un concetto filosofico complesso, cui si giunge per analisi ed esclusione, le cui forme sono legate a doppio filo al costume e al *telos* di identificare, quasi, felicità e giustizia nella *polis*.

Nel primo libro sono illustrate e discusse alcune idee correnti di giustizia: «dire il vero», «rendere le cose ricevute», «giovare agli amici e danneggiare i nemici», fino a quella estrema, di Trasimaco, della giustizia «come l'utile del più forte»; tutte corrispondono a un qualche sentire della società ateniese, alla sua visione competitiva delle relazioni sociali, alla tensione al successo e alla ricchezza, ai valori dell'*agathós* coltivati in quel contesto storico e socio-politico, improntati all'interesse e all'utile personale; nessuna di quelle idee corrisponde al senso del giusto inscritto nella tradizione omerica ed esiodea; anzi, la posizione di alcuni, come Trasimaco o Callicle, che indicano nelle persone o nelle comunità «ingiuste» i destinatari «del benessere e della felicità», mostra quanto in quel contesto si fosse inquinato il senso della giustizia.

Lo stretto legame utopia-etica istituito attraverso il desiderio trova conferma in questo dialogo sia quando Platone mostra la tendenza a non allontanarsi dall'idea che la giustizia coincida con «il piacere più grande» e «la più grande utilità»¹¹, sia quando afferma che la giustizia fa parte di quei beni che si amano «per se stessi e per i vantaggi che comportano»¹²; da queste premesse egli si avvia a «circondare il cespuglio» in cui la giustizia si nasconde e a «sforzarsi di scorgerla» fra le «ombre»¹³. Si avvia cioè a guadagnare una prospettiva più ampia della giustizia come *dikaio-syne*, come virtù della convivenza sociale e politica. Più oltre, proprio nel-

⁹ *Gorgia*, 469b, 522e.

¹⁰ Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, 2 voll., Weidmann, Berlin 1919-20, I, p. 393.

¹¹ *Gorgia*, 470e.

¹² *Repubblica*, II, 357b-d, 358a.

¹³ *Ivi*, IV, 432c.

la *Repubblica*, la giustizia è indicata come la virtù per la quale «ognuno debba curare, delle cose della città, quell'una cui fosse più propriamente consona la sua natura», «fare il proprio ufficio»¹⁴. Svolgere quell'attività per la quale la natura l'abbia meglio dotato, acquisendo individualmente l'ordine e l'armonia e insieme l'armonia dell'intera *polis*, corrisponde non al possesso di una virtù da parte di qualcuno, come il coraggio o la sapienza – proprie dei filosofi e dei guerrieri –, bensì al suo possesso da parte di ogni singolo, una virtù *universale*, che tutti sono in grado di esercitare, e che per questo diventa una virtù politica, un connotato della *polis*.

Ancora la riflessione filosofica antica declina con ampiezza la centralità del desiderio per l'etica. La rappresentazione dell'uomo come essere *desiderante*, mosso all'azione – dice Aristotele – dalla *cupidigia*, dalla ricerca di ciò che è piacevole, possiede carattere fondativo¹⁵. Aristotele argomenta che dove c'è la sensazione c'è anche il piacere, il dolore e «il desiderio, che è l'appetito di ciò che piace»; il desiderio, tuttavia, gli appare diverso da tutte le altre facoltà, che ritiene insensato intendere separatamente: «perchè la volontà sta nella parte razionale, e l'appetito e lo spirito nella parte irrazionale. E se l'anima è tripartita, il desiderio sarà presente in ogni parte»¹⁶. Una constatazione, questa, che rinvia alla visione unitaria dell'uomo coltivata da Aristotele, che eleva il desiderio ben al di sopra del piano esclusivamente sensibile e gli conferisce *dignità etica* stabilendo, nel libro primo dell'*Etica Nicomachea*, l'assoluta identità di oggetto fra scienza pratica e ricerca della felicità. Una dignità che sale fino alla politica il cui fine è ancora la felicità, ovvero: «il bene propriamente umano». Questa valorizzazione del desiderio non è senza condizione, è anzi legata al corrispondere del desiderio al fine ultimo, cui deve restare sussunto. Aristotele chiarisce infatti che essendo compito dell'etica dare fondamento razionale ai principi del comportamento orientato al bene supremo della felicità, occorre scongiurare separazioni e scollamenti e dare coerenza a

¹⁴ *Ivi*, IV, 433a-b.

¹⁵ Aristotele, *De Anima*, II, 3, 414b 6. In realtà, la capacità di moto locale, cioè la capacità di agire, proviene secondo Aristotele dall'*intelletto pratico*, distinto da quello *teoretico* per il fine cui dirige la sua azione (che per il primo è l'agire, per il secondo il pensare) e dall'*appetito*. Ancor più però è l'*orekton*, l'*oggetto desiderato*, la vera causa finale del movimento, cioè dell'azione; la stessa ragione muove solo in quanto si dirige verso l'oggetto desiderato, e anche la *phantàsia* o immaginazione non si muove mai indipendentemente dal desiderio di qualcosa. Ne deriva allora che ciò che muove l'animale, perciò anche l'uomo, è *solo la facoltà di appetire congiunta a quella di immaginare*: «Egli non possiede questa facoltà senza l'immaginazione. Ogni immaginazione poi è razionale o sensitiva e di quest'ultima sono forniti anche gli animali» (*De Anima*, I, 1).

¹⁶ *Ivi*, 432b 3.

tutti i comportamenti indirizzando l'agire verso quel bene senza il quale «il desiderio sarebbe vuoto e inutile»; nessuna utilità potrebbe trarne infatti chi non avesse già appreso a «conformare ad una regola» desideri e azioni¹⁷.

Il fine della *felicità*, come faro che mostra la via orientando costantemente l'agire, e il controllo del desiderio, attraverso la *regola*, veicolata dall'educazione, dall'*habitus* a comportamenti virtuosi e dall'utilizzo del sapere per il miglioramento personale, si configurano qui come vincoli di indirizzo e di bilanciamento sul terreno morale, alla dinamica antropologica del desiderio.

Con Aristotele emerge quindi chiaramente che il desiderio generato dalla facoltà di appetire, la cui tensione dinamica spinge a trascendere l'equilibrio esistente, prefigura un nuovo equilibrio e si protende alla soddisfazione, attraverso condizioni altre e più appaganti, solo a patto di riconoscere dei vincoli, di conformarsi a una regola. E non è un caso che la discussione centrale dell'*Etica Nicomachea* riguardi la virtù della giustizia e le sue imprescindibili regole.

Fin qui, il primordiale e teologico desiderio di conoscenza, cui la concezione ebraico-cristiana associa l'altrettanto primordiale desiderio di giustizia, è confermato dalla riflessione utopica ed etica di Platone e Aristotele, che declina il desiderio come mancanza, come tensione all'appetizione, tensione a raggiungere *to orektón*, l'oggetto del desiderio, della felicità; come motore della conoscenza e motore del cambiamento; che diventerà motore di incremento del sapere scientifico e di trasformazione politica della realtà, dell'ordine naturale o di quello in atto, in un ordine voluto e costruito; motore della tecnica, motore anche di risposte sempre meno istintuali/animali e orientate al dover essere di una umanità sempre più elevata.

L'età moderna leggerà il desiderare in sé e il desiderare la giustizia come espressioni eclatanti dell'inquietudine e della insoddisfazione umana che animano l'infinita ricerca e il trascendimento, anch'esso infinito, della realtà, del mondo così come è dato all'uomo; in particolare, del mondo iniquo nelle sue forme sociali e politiche, quelle che i movimenti popolari e la progettazione utopica si sforzeranno di modificare, ricercandone e attribuendone le cause a precisi fattori storico-politici. Il desiderio di giustizia produce infatti spinte motivazionali all'agire, orientamenti etici, vincoli, che nella modernità sono diventati contenuti utopici condivisi, progetti. In

¹⁷ *Etica Nicomachea*, 1094a 21-22 e 1095a 10-11.

modo sorprendente le dinamiche e le finalità dell'utopia convergono con quelle dell'etica, sia sul piano generale della prefigurazione della società giusta e felice, sia tutte le volte che dal terreno antropologico il desiderio distende il suo raggio d'azione verso altri e diversi ambiti della vita e dell'agire dell'uomo, e la ricerca utopica come la ricerca etica non cessano di interpretarne motivazioni, spinte, obiettivi; di esplorarne le manifestazioni e prefigurarne effetti.

In età moderna il desiderio si porta ancor più su oggetti di valenza squisitamente sociale e politica, ed è in tali ambiti che le interazioni fra etica e utopia veicolate dal desiderio diventano più cogenti e ampie. E si fanno particolarmente interessanti quando dal piano teorico trapassano sul terreno della prassi e della storia; quando si producono eventi motivati dall'imporsi del desiderio di giustizia presso le popolazioni, attraverso il sorgere di movimenti orientati a soddisfare storicamente quel desiderio.

In modo convergente con lo scritto di More, nello stesso '500 e nel secolo successivo, il desiderio di giustizia si imporrà attraverso movimenti popolari più o meno organizzati, alimentati dalla Riforma, dalla consuetudine a leggere e commentare le Scritture, dal ruolo e peso che viene assumendo la popolazione dei fedeli, dall'assimilazione dei principi evangelici, dall'attenzione al povero e alla sua liberazione. Movimenti che, alla luce del desiderio di giustizia sostenuto dalla religione, e della sofferenza per la sua privazione, affinano la lettura della condizione di «mancanza»: di scarsità economica, di sudditanza sociale, di assoggettamento politico; con acuta consapevolezza etica si fanno portatori lungo l'età moderna della domanda di giustizia. Negli anni 1524-'25 il movimento dei contadini tedeschi guidati da Thomas Münzer eleva quella domanda di giustizia contro l'intero sistema feudale dei privilegi e contro i principi tedeschi; negli anni '40-'50 del Seicento i gruppi radicali inglesi sviluppano un'alta concezione della giustizia, dell'eguaglianza-fraternità, del diritto naturale e progettano le forme della loro traduzione sociale e politica. La stessa radice evangelica, la matrice riformata, la discussione comunitaria delle possibili risposte morali e politiche si ritrovano all'origine dell'aspirazione a una comunità di *eguali e fratelli*. Dai *Diggers* ai *Levellers*, nell'Inghilterra della prima metà del Seicento il desiderio utopico di libertà, dignità, sovranità, che anima i movimenti popolari attivi in questa complessa fase storica cresce localmente, ma produce riflessioni di portata universale, notevolmente approfondite; elabora documenti di alto contenuto etico, dal *Patto del popolo* ai *Dibattiti di Putney*. La loro originale declinazione del rapporto utopia-etica attinge ai principi della religione cristiana, li storicizza, li traduce in linguaggio

politico. In questo transito, aspirazioni e desideri divengono progettualmente inseparabili dai fondamentali vincoli etico-politici moderni, a partire dal vincolo di eguaglianza e dalle sue specificazioni giuridiche¹⁸.

Altre forme d'interazione fra utopia ed etica veicolate dal desiderio possiamo verificarle sul piano teorico attraverso Erasmo da Rotterdam e Thomas More.

Abbandonate le chiusure e le paure premoderne, la condanna della sensibilità, affinato il rapporto filosofia-religione attraverso la conoscenza (filtrata da More e da Colet) degli umanisti italiani della seconda metà del Quattrocento (Ficino, Pico, Valla) Erasmo esprime in modo paradossale la sua lettura della realtà, cui non era estranea la nuova filologia di Lorenzo Valla. Alle domande su cosa muove il mondo, su quali forze lo agitano, risponde negando che la ragione, la filosofia, il senso comune, lo sguardo attento a ciò che appare, alla maschera che copre il vero aspetto delle cose, siano quelle titolate a dircelo; paradossalmente, solo la *Follia* può spiegarcelo. La verità non si mostra abbassando la maschera, ma comprendendo la strategia di autoinganno che ciascuno mette in atto per rendere tollerabile la vita, per ricavarne un minimo di soddisfazione, quel poco di felicità possibile¹⁹.

La novità etica e anche utopica che Erasmo introduce si raccoglie nella lucida consapevolezza che con le risorse della logica e della razionalità il senso della vita e della verità non viene catturato; che occorra piuttosto adottare la prospettiva multiforme del desiderio, quella che muove e governa l'amore, la paura, i sogni, l'aspirazione alla felicità e perfino la fede. La complessa e raffinata critica di Erasmo alla logica del mondo, l'osservazione del disorientamento, la sua risposta al confuso accavallarsi di cambiamenti, alla disgregazione e crisi che investe il sistema sociale e politico insieme alla stessa tradizione etica e dottrinale, rinviando alla spinta utopica del desiderio come risorsa necessaria per ripensare l'etica.

Con la stessa meditata convinzione di Erasmo, More comprende l'aspirazione alla felicità fra le istanze etiche. Progettare il luogo buono, l'*eu-topos* implica misurarsi con il desiderio umano, a cominciare dal desiderio di una vita riscattata dalla miseria, dalla privazione, dalla relativa sofferenza materiale; fino al desiderio di giustizia attraverso il buon governo. Non si tratta però del solo livello basilare del desiderio, confinante con il bisogno,

¹⁸ Cfr. U. Bonanate, *I Puritani. I soldati della Bibbia*, Einaudi, Torino 1975.

¹⁹ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, tr. it. a cura di L. D'Ascia, BUR, Milano 1989.

bensi della sua portata totalizzante, allargata alla «gioia di vivere», alla *voluptas*, al piacere, che More considera fattore primario di felicità. Il moreano rinvio unitario a piacere e felicità, in un momento storico particolarmente travagliato – quello della Riforma – non teme di distinguersi dalla posizione del Magistero cristiano e dal suo severo atteggiamento nei confronti della sensibilità e del piacere. La prima modernità stava faticosamente cercando una più equilibrata considerazione della *voluptas*; con gli umanisti, con Marsilio Ficino e poi con Valla tentava il recupero della possibilità di fondare una morale alla portata degli uomini, realistica. Per More, la ricerca del piacere fra gli utopiani è motivata dalla natura, dai «sensi», ma anche dalla «retta ragione», essa stessa parte della natura, ed è sostenuta anche dalla religione, per altro verso pur «austera e rigida»²⁰. In Utopia praticare una «virtù aspra e scostante», respingere la dolcezza del vivere, ricercare la sofferenza, è considerato «suprema pazzia»²¹. Mentre vivere secondo virtù equivale a vivere secondo natura e ragione (coniugando, come dice Luigi Firpo, un moderato epicureismo con il precetto stoico del vivere seguendo la natura), secondo i fini cui siamo destinati: «segue la guida della natura chiunque nel desiderare o nell'abborrire le cose, obbedisce alla ragione»²². Con buoni motivi, gli abitanti di Utopia «considerano anche naturali gl'impulsi del desiderio». Così, gli «istinti» e la «retta ragione» inseguono per More ciò che è naturalmente gradevole, a condizione che non implichi «l'ingiustizia» o «la sofferenza». Lungi dal lasciare senza briglie il desiderio o dal cedere al suo totale soggettivismo, l'attenzione di More va piuttosto a individuare con puntualità il suo vincolo.

Il rapporto di complicazione fra etica e utopia ne viene confermato; il reciproco coinvolgimento risulta immediatamente evidente quando dell'utopia si riconosca il carattere fondamentale di progetto che interpreta e rappresenta desideri, aspirazioni umane a una vita «felice» ed è orientato a introdurre condizioni di più avanzata giustizia, dignità, benessere, pace, nella convivenza umana organizzata: dalla *polis*, allo stato, alle aggregazioni fra stati.

²⁰ «In quella parte della filosofia che riguarda la morale, discutono i nostri stessi problemi, indagando sui beni dell'animo, su quelli del corpo e sugli esteriori, e se tutti meritino il nome di bene, oppure le doti dell'animo soltanto. Dissertano sulla virtù e sul piacere, ma il loro primo e principale dibattito verte sul quesito: in che cosa consiste (o in quali cose) la felicità umana. E a questo proposito sembrano orientati un po' più del giusto verso la scuola che afferma essere il piacere l'unica componente, o la principale almeno della felicità umana» (T. Moro, *Utopia*, tr. it. a cura di L. Firpo, Guida, Napoli 1989, I, II, pp. 221-222).

²¹ *Ivi*, p. 223.

²² *Ivi*, p. 224.

4. *Desiderio e vincolo*

Il circuito di interazione che si stabilisce fra etica e utopia attraverso desiderio e vincolo, prende necessariamente l'avvio da una base etico-culturale, da un orizzonte morale e dagli ideali che lo nutrono, ma è proteso a cogliere istanze universalmente umane. Il *desiderio* è costantemente affiancato dal *vincolo*, nella forma di legame obbligante sul piano dell'agire, di perimetrazione delle possibilità e delle condizioni operative, infine, come adeguato bilanciamento dell'illimitato del desiderio. Nell'attività progettuale di movimenti e di popolazioni, come nella narrazione letteraria di un modello di società o nel disegno di ingegneria sociale, il vincolo bilancia il desiderio introducendo la rappresentazione di ciò che lega, di ciò che è avvertito come inderogabile e imperativo; nel vincolo è contenuta la delimitazione di ciò che può essere, il limite dell'agire in ordine a un fine, a un determinato obiettivo; come tale, il vincolo sembra possedere valenza duplice e non contraddittoria:

- la prima, di legame che possiede tensione obbligante, che ci impegna e ci spinge a seguirlo anche quando, come dice Tommaso d'Aquino, è faticoso, ha dei costi per noi, oppure è destinato al fallimento, all'insuccesso o al biasimo degli altri. Sulla scorta di quel legame siamo in grado di dare corso a ciò che ci obbliga, di determinare, circoscrivere, fissare condizioni, regolare l'ordine delle cose auspiccate, dare limiti alle pretese del desiderio. Il punto di partenza etico del vincolo è infatti nel suo istituire un legame condizionante; ed è tale da supporre che, in sua assenza, non esistano adeguate garanzie rispetto al rischio che il desiderio subisca distorsione, dismisura, ingiustizia, errore, follia, mostruosità; che quel rischio sia anzi incombente in tutta la gamma della sua fenomenologia. Una testimonianza efficace di questo la troviamo nella *Commedia* di Dante, nella prima cantica, l'*Inferno*. L'intero suo sviluppo rappresenta plasticamente l'esito doloroso di depravazione, esito distruttivo, cui l'individuo si consegna da solo sottraendo a ogni regola e vincolo il suo proprio desiderio, spingendolo verso la sua distorsione, l'eccesso; è il destino degli incontinenti (contrappasso lo definisce Dante)²³: lussuriosi, golosi, avari, superbi, violenti, ladri, traditori;
- la seconda, di consentire aperture all'indeterminato, lasciare spazio per nuove future possibilità e determinazioni. Ci aiutano a comprenderla le

²³ *La Divina Commedia, Inferno*, c. XXVIII, v. 142.

analogie e differenze fra i vincoli fisici e quelli morali che esplora ancora Tommaso: il vincolo fisico, dice, ci «schiavizza»; vale a dire che la sua portata deterministica ci costringe escludendo l'attivazione della nostra libertà di scegliere; il vincolo morale, invece, mentre ci obbliga ci libera. «La forza con la quale il comando vincola è la medesima con la quale la scienza vincola, dal momento che il comando non vincola se non in forza della scienza, né la scienza vincola se non in forza del comando»²⁴. Per Tommaso, la forza intrinseca al sapere, che scaturisce dalla conoscenza di norme e leggi, è quella che vincola e obbliga il nostro spirito spingendolo e stimolandolo a obbedire alla norma. In quanto espressione del suo dettato, il comando morale nasce su un terreno di libertà. La legge morale come fatto imperativo preme sulla coscienza attraverso il sapere, l'acquisto di conoscenza; e premere sulla coscienza per Tommaso equivale ad agire sul terreno della libera formazione del convincimento, perciò la costrizione di quella legge è una costrizione liberante. L'obbligo morale si concilia dunque con la libertà della coscienza che conosce e avverte il vincolo, senza conflitto con la libertà dell'agire.

La legge morale presente nella coscienza è per Tommaso un ordine pratico, stabilito dalla ragione pratica: «La regola e la misura degli atti umani è la ragione, che è il primo principio degli atti umani: appartiene alla ragione ordinare il fine, che è il primo principio delle azioni. Ora in ciascun genere il principio è misura e regola in quel genere [...]. Resta dunque che la legge morale si colloca nella sfera di pertinenza della ragione»²⁵.

Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant, ciascuno a suo modo, hanno non solo pensato ben chiaramente tutto questo, ma lo hanno finalizzato allo scopo prioritario della loro riflessione, vale a dire la costruzione di un modello di convivenza, di volta in volta stabile, sicura, democratica, pacifica.

Hobbes rovescia l'antropologia classica della politicità naturale dell'uomo, la ritiene irrealistica e rivolta a tranquillizzare; lo fa trascurando di essa alcuni importanti elementi di verità, mettendo l'accento solo sulla serrata dialettica in cui la forza e la competizione dominano qualsiasi altra disposizione naturale umana; mette in campo e utilizza una tassonomia anti-tradizionale delle passioni e degli impulsi basilari del sentire e del desiderare, dalla quale prende forma il desiderio dell'uomo di primeggiare a spe-

²⁴ *De veritate*, q. 17, a. 3.

²⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1.

se dell'altro. Che siano gli interessi e gli affari, che sia l'onore (*glory*), che sia l'emergere in una più banale competizione, niente mostra, per Hobbes, la «benevolenza reciproca fra gli uomini»²⁶, cui pensavano l'aristotelismo e la scolastica. La loro considerazione della natura umana, sulla quale è stata edificata la dottrina civile, secondo cui «per governare gli uomini non occorre se non il loro consenso riguardo a certi patti e condizioni, che chiamiamo senz'altro leggi», la giudica errata, fondata su un assioma «falso». In realtà, spiega, «non cerchiamo per natura dei soci, ma di trarre da essi onore e vantaggio: questi desideriamo in primo luogo, quelli secondariamente»²⁷. La tensione desiderante, insieme alla creatività liberata dal desiderio, che pure, Hobbes ammette, conferisce all'esistenza forme e interessi sempre diversi, mostra la finalità prioritaria di aumentare la propria potenza, ben oltre l'autoconservazione e l'ambizione a una «vita felice»²⁸; essa si serve di un agire strategico che mobilita tutte le capacità e facoltà a servizio del desiderio e della sua soddisfazione, espandendone illimitatamente la portata; impedendo l'adeguato godimento per lo scopo raggiunto e proiettando l'individuo verso obiettivi ancora più elevati e ambiziosi, in un compito senza fine, esposto, come tale, all'inquietudine e all'incertezza. Il fine ultimo dell'uomo, la felicità, di cui – abbiamo visto – erano convinti assertori i filosofi antichi e nella quale confidano sia i pensatori utopici sia gli attori storici del cambiamento sociale, per Hobbes non esiste: «non v'è una tale cosa a questo mondo, né una via per essa, più che per Utopia: infatti, finché viviamo, abbiamo dei desideri e un desiderio presuppone un fine più lontano»²⁹. Per questo motivo, l'antiutopico Hobbes individua come «inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dietro l'altro, che cessa solo nella morte»³⁰. Per «dirigere» gli individui e «tenerli in movimento tale che non si nuocciano con i loro impetuosi desideri»³¹ diventa allora necessario un vincolo legislativo molto forte; è necessario uno stato assoluto, che per parte sua chiede di avere mano libera nell'orientare i desideri in cambio di «sicurezza e pace», e che non riconosce alcun vincolo di reciprocità.

Nell'antropologia negativa estremizzata da Hobbes l'individuo diventa

²⁶ T. Hobbes, *De Cive*, tr. it. di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1989, I, 2, p. 80.

²⁷ *Ivi*.

²⁸ *Ivi*, III, 4, p. 194.

²⁹ T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, tr. it. di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1985, I, VII, 7, p. 52.

³⁰ T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1987, XI, p. 93.

³¹ *Ivi*, XXX, p. 341.

totalmente autoreferenziale; il suo desiderio completamente soggettivizzato, smarriti i principi altruistici, perde i legami con gli altri, con la comunità, con il divino. Concentrandosi sulla «sicurezza» dello Stato, Hobbes esclude di fatto il dialogo etico fra desiderio e vincolo e sbilancia sul piano politico-istituzionale il loro rapporto, affidandone la gestione e il controllo esclusivamente al potere assoluto.

La concezione utopica moderna, in linea con quella antica, sintonizza invece il rapporto fra desiderio e vincolo sul fattore giustizia, pur consapevole del dato che, di fronte al vasto ambito delle possibilità e di fronte al diversificarsi e incrementarsi storico dei bisogni umani, il desiderio – anche quando la sua particolare pretesa/esigenza è stata soddisfatta – si ripresenta continuamente, assume nuove forme, ambisce a nuovi oggetti. Il processo/progetto utopico, nelle sue declinazioni etico-politica, sociale, economica, scientifica, riformula e rilancia continuamente i propri contenuti, ridefinisce il proprio perimetro, rifocalizza le proprie pretese di soddisfazione, ed è proprio mantenendo l'ancoramento alla giustizia che limita il rischio di aporeticità e di soggettivismo³². Il pensiero utopico moderno si mostra consapevole, per un verso, che il fiume del desiderante motiva e condiziona il nostro agire morale, dunque non si può ignorare; per altro verso, che è possibile orientare e delimitare il suo corso utilizzando la bussola della giustizia, dunque riconosce l'inderogabilità del vincolo.

Interessante, sul terreno del bilanciamento desiderio-vincolo, appare la riflessione di Spinoza sul ruolo degli «affetti» e sulla forza motivante delle passioni in tutte le manifestazioni dell'agire degli uomini, animali desideranti determinati dalla forza ed energia di quelle. Affetti, desideri e passioni entrano con Spinoza nel discorso etico con la dignità di rivelatori della natura dell'uomo e non più come forze oppositive che, indebolendo e disgregando la componente razionale, attentano alla presunta limpida autonomia decisionale della ragione, sono perciò bisognose dell'intervento di questa per essere mantenute entro confini accettabili. Sul piano definitorio per Spinoza «il desiderio è l'essenza stessa dell'uomo, in quanto concepita come determinata a fare qualche cosa da una qualunque sua affezione».

³² Al riguardo F. Botturi nota: «la soluzione che – come nell'epicureismo – cerca di realizzare come ideale un equilibrio di piaceri ben ponderati, non corrisponde alla struttura umana. Al contrario, il senso del piacere è sorretto e strutturato da una spinta utopica a motivo della quale l'esperienza edonica ragionevole sembra piuttosto quella di una sua coscienza simbolica quale anticipazione di una totalità assente»: F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 87-123.

Al centro della psicologia umana e della motivazione all'agire egli vede il desiderio, la *cupiditas*, la cui energia alimenta la *vis existendi et agendi*, il *conatus sese conservandi*, la tensione a conservare la propria esistenza da parte di ogni individuo³³. Una tale tensione è animata dalla «potenza di agire», ovvero dal desiderio o affetto che è «sforzo» conoscitivo e operativo, ed è interpretata dall'individuo concreto che diventa il nucleo e il referente della coscienza, il fulcro della motivazione ad agire. L'impotenza umana nel moderare e reprimere gli affetti, che Spinoza chiama «schiavitù» (parte quarta, prefazione), l'essere soggetti alle passioni, fa sì che gli uomini «non siano concordi per natura» (prop. XXXII), anzi, che «combattuti da affetti che sono passioni» siano «in aperto contrasto fra loro» (prop. XXXIII). Anche «l'amore e il desiderio possono essere in eccesso», in questo caso la Mente si concentra «su un solo oggetto» (prop. XLIV) e può prodursi «una specie di delirio» (scolio). Per Spinoza, solo il desiderio che nasce dalla ragione non può essere «eccessivo» (prop. LXI); e solo la guida della ragione permette di trovare motivi di concordia; infatti, «il vincolo non può mai essere un'altra passione», il vincolo può provenire solo dalla ragione, sotto la cui guida l'uomo seguirà sempre «il maggiore di due beni e il minore di due mali» (prop. LXVIII).

Nonostante la forte spinta antropologica a mettere se stessi, la propria esistenza e conservazione al centro dell'agire, la stessa coscienza diventa capace di trascendersi, di concepirsi come parte di un più vasto sistema di relazioni e del complessivo potere di svilupparle. In questa duplice capacità di azione l'etica spinoziana rappresenta la realtà dei conflitti intersoggettivi, ma anche prefigura il possibile loro superamento entro una comprensione delle ragioni dell'altro e la concezione meno cieca e parziale, più equilibrata, dei propri interessi. L'uomo è infatti (prop. XXXVII e scolio) «più libero nella società, dove vive secondo un decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce soltanto a se stesso». Egli «desidera osservare le leggi della società per vivere più liberamente» (dimostrazione). Per Spinoza è in realtà il profilo sociale e cosmico, il proiettarsi all'interno di un confine umano-sociale e cosmico-razionale, che consente la maturazione pienamente umana dell'individuo e della sua relazionalità. Il suo sforzo va nella direzione di bilanciare con la coscienza razionale ruolo e peso del desiderante: rispetto all'idea hobbesiana che mette al centro le

³³ B. Spinoza, *Etica*, tr. it. a cura di R. Cantoni (Utet 1972) TEA, Milano 1997; *Scolio della prop. IX*: «Il Desiderio è l'appetito unito alla consapevolezza di sé; [...] è l'essenza stessa dell'uomo in quanto determinato a fare quelle cose che servono alla propria conservazione».

dinamiche egoistiche, perciò centrifughe, mosse dalla espansione illimitata della energia passionale degli individui, il quadro individualistico disegnato dalla parcellizzazione dei desideri è indicato da Spinoza come il punto di vista della coscienza naturale-biologica, necessario punto di partenza affinché l'azione della ragione possa costruire l'orizzonte finale della felicità. C'è allora per Spinoza la possibilità di andare oltre la rincorsa emulativa e competitiva. Oltre l'esclusivismo del sé c'è la prefigurazione di un obiettivo accomunante, di una felicità da godere insieme, da condividere nella comunità. Una rete di garanzie ontologiche vincola le ragioni delle parti alla natura razionale del tutto e permette di pensare anche l'espansione delle individualità all'interno di una strategia di relazioni: il potenziamento dell'individuo deve accompagnarsi alla crescita della dimensione antropologica della coscienza e all'assunzione dell'orizzonte societario per la ricerca della felicità.

Sia il ruolo del desiderio ai fini della moralità sia il peso che assume il vincolo mutano notevolmente con la riflessione morale di Kant. Due sono per Kant i macro ambiti nei quali si articola la sensibilità: il senso, ch'è potere di intuire in presenza dell'oggetto, e l'immaginazione, potere di intuire anche in assenza di esso; alla sensibilità si legano la memoria, come facoltà di rappresentare il passato, e la previsione, come facoltà di rappresentarsi qualcosa del futuro. L'associazione (non necessariamente il rapporto causa-effetto) delle rappresentazioni del passato e del futuro con quelle del presente, per Kant, com'era stato anche per Baumgarten, consentono al soggetto di stabilire sia la connessione temporale fra la sua condizione presente, il passato e il non ancora, sia anche la *praevisio*. Al possesso di questa facoltà, che confina con quella della prudenza-previdenza, Kant attribuisce un notevole rilievo pratico, in quanto essa mette nella condizione di non «vivere alla giornata», senza «previsione» e «preoccupazione» per il futuro³⁴; e anche in quanto consente di riportare la facoltà di appetire del soggetto con l'oggetto dell'appetizione. Il concetto generale di appetizione, come lo troviamo nel terzo libro dell'*Antropologia*, è illustrato da Kant in termini conativi, e sono ben riconoscibili la sua tensione costitutiva verso il futuro, il suo avvalersi del processo riflessivo per indagare le condizioni di appetibilità del suo oggetto, l'uso della facoltà di prevedere (entro la facoltà conoscitiva inferiore). Il desiderio, pur nella difficoltà di spiegare cosa sia, è certamente messo da Kant in relazione

³⁴ Come accade, dice Kant, al «caraibico» che vende la sua amaca al mattino e la sera non sa dove dormire: *Antropologia pragmatica*, §35, tr. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 72.

con la «rappresentazione di ciò che si desidera», una rappresentazione che è anche una previsione del futuro collegata al sentimento di piacere³⁵. La facoltà del desiderare si avvale infatti di rappresentazioni che diventano «causa» della realtà di ciò che rappresentano, nel senso che implicano il riferimento all'oggetto per produrlo; ma trattandosi di una facoltà costitutivamente insufficiente rispetto alle sue determinazioni e per ottenere un effetto oltre che di natura conoscitiva anche di natura pratica è indispensabile il riferimento al soggetto dell'appetizione e ai suoi sentimenti di piacere e dispiacere. Ne risulta che la determinazione della facoltà di desiderare nel soggetto è, per Kant, il complesso risultato del «collegamento fra la conoscenza dell'oggetto e il sentimento di piacere e di dispiacere per la sua esistenza»³⁶.

Nonostante questa fine analisi preliminare, il ruolo del desiderio, l'istanza naturale del piacere, la presenza delle emozioni e delle passioni, l'aspirazione alla felicità e perfino il sentimento morale, subiscono una valutazione severa sul terreno antropologico; Kant le considera responsabili di trattenere l'individuo sotto il giogo della sensibilità, determinandolo a soddisfare le relative pulsioni, condizionandolo con il carattere «patologico» delle passioni; ma allo stesso modo severa è la valutazione sul terreno della loro pensabilità ed efficacia pura pratica: desiderio, piacere, emozioni, passioni sono ritenute incapaci di orientare la volontà verso una scelta razionale, e, anzi, in grado di imporre all'individuo massime di comportamento contrarie alla ragione. La loro pretesa di orientare in modo stabile e universale l'agire umano, di fondare chiari principi, regole di comportamento, vincoli insuperabilmente validi per tutti, risulta infondata, resa insostenibile, per Kant, dall'assoluta empiricità che connota desideri, emozioni, sentimenti, e dalla mutevole interpretazione e importanza che ciascun soggetto attribuisce loro³⁷.

L'impegno di Kant si dirige verso la formulazione di una proposta che colloca la soddisfazione individuale su un altro terreno; attraverso le dinamiche innescate dall'autonomia, dalla padronanza di sé, dall'autocontrollo delle inclinazioni e delle passioni, per un verso, rinforza la soddisfazione veicolata dal «perfezionamento» di sé e dalla «contentezza» di sé, per altro

³⁵ *Ivi*, § 35, pp. 72-73.

³⁶ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Introduzione § II, tr. it. a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 16.

³⁷ I. Kant, *Critica della ragione pratica*, § 2, tr. it. a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993, pp. 67-68.

verso, non consente in alcun modo alla facoltà del desiderare di produrre agire morale. Alla svalutazione della sensibilità in ordine alla costruzione della moralità, corrisponde la capacità fondativa della ragione, l'autonomo determinarsi del soggetto, l'universalità della legge morale, la priorità attribuita all'obbligazione morale in quanto fine. In questo quadro, diventa prioritario il vincolo; la legge morale infatti contiene ed esprime al più alto grado il carattere *vincolante*, imperativo. Il comando espresso dal *tu devi* è legittimato dalla libertà morale della natura umana, che è costitutiva della sua struttura ontologico-trascendentale. Fin dall'inizio, il ponte che Kant distende fra desiderio e vincolo è formato dalla premessa sottesa all'imperativo categorico: «se vuoi essere uomo», premessa che rinvia al desiderio umano fondamentale di realizzare la propria «umanità», di attuare la propria «natura», nel quale l'uomo trova il senso del proprio esistere e anche il proprio bene; un bene – oggettivamente e soggettivamente inteso – ravvisabile nella felicità cui egli non può non tendere, sul piano psicologico come su quello della coscienza morale. Della libertà morale della natura dell'uomo è poi riprova la stessa radicata tendenza della specie al *male*, a deviare consapevolmente dalla moralità adottando massime ad essa opposte. Se l'uomo può determinarsi al bene come al male, tuttavia, quando si tratta di ristabilire l'incondizionatezza e l'imperatività della legge morale, Kant afferma nettamente la priorità di quest'ultima – malgrado il «male radicale» – sul terreno della coscienza soggettiva. Ne consegue che la coscienza stessa della legge morale, la sua cogenza vincolante, precede sempre la libertà dell'arbitrio, la libertà cioè di fare il bene o il male. Si tratta di un primato della coscienza morale sulla libertà, le cui ragioni Kant stesso considera *impenetrabili*³⁸. E non si tratta qui delle cause o ragioni interne che bastano a spiegare un fenomeno o un'azione, si tratta bensì della potenza e della forza morale presenti nel soggetto che compie una determinata azione, le stesse che aveva individuato Spinoza.

In quanto comando morale, il vincolo assume qui un rilievo preminente fra i contenuti della moralità razionale e la connota anche di rigorismo; esso viene acquistando natura prescrittiva e a un tempo oppositiva: infatti, prescrive fini e si oppone all'arbitrio e al potere assoluto e anche al comportamento individualistico. In tal modo il vincolo rimane a connotare un modello che è assiologico e a un tempo etico-politico. La stessa visione utopica kantiana, che pervade profondamente gli scritti politici della

³⁸ I. Kant, *La religione entro i limiti della retta ragione*, cap. IV, II, § 4, tr. it. a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 206.

maturità e segnatamente la *Pace Perpetua*, ha infatti il suo perno proprio nel vincolo; vincolo ad agire in direzione dell'imperativo della ragione, che si traduce nel compito morale e storico dell'umanità di perseguire il diritto, la «costituzione perfettamente giusta», la convivenza pacifica³⁹.

A questo punto, non si può però tacere, di come il lungo processo moderno di laicizzazione del vincolo e del dovere, del trasferimento cioè delle obbligazioni verso Dio nella sfera umana, della loro metamorfosi in doveri verso se stessi, verso gli altri, verso la dimensione collettiva, socio-politica, sia giunto fino all'esito della «secolarizzazione etica», determinando una nuova cultura etica. Né si può tralasciare il dato più recente della trasformazione postmoderna che – come scriveva negli anni '90 G. Lipovetsky⁴⁰ – agli imperativi del dovere ha sostituito la dinamica dei diritti, un'etica debole, minima, «senza obbligo né sanzione», una «società postmoralista» che ripudia la retorica del dovere austero, integrale, manicheo, e «corona i diritti individuali all'autonomia, al desiderio, alla felicità». Questo capovolgimento postmoderno, anche in reazione al precedente «rigorisme affinché», che appariva decisamente anche postmoralista, più che all'avanzata del lassismo preludeva a quello che Lipovetsky definisce un «cahos organisateur»⁴¹. Alla caduta apparente della moralità esso rispondeva con la capacità di trasformare, rendere più acuto, attualizzare, il dibattito etico; di indirizzarlo al «dialogo e alla responsabilità» piuttosto che alla «convinzione». Questa analisi avanzava la previsione che si stesse per aprire una nuova fase di successo per l'etica, in cui alla verifica che «i grandi breviani ideologici non rispondono più alle urgenze dell'ora» avrebbe fatto seguito una invocazione corale e uno stato di grazia dell'etica stessa; e che la sua valorizzazione poteva costituire una *chance* per le democrazie, testimoniando una accresciuta presa di coscienza della nostra responsabilità verso il rafforzamento dei valori umanistici.

In realtà, alla minore visibilità del vincolo che qui ci interessa, e all'occultamento del dovere, perfino sul piano linguistico, corrisponde un allargamento del perimetro del discorso etico, che viaggia in parallelo con la difficoltà di orientamento etico, di autonoma percezione del vincolo. L'allargamento e l'apertura di nuovi spazi e opportunità di dialogo attra-

³⁹ Si può vedere su questo il mio saggio introduttivo a I. Kant, *Per la Pace Perpetua*, tr. it. a cura di L. Tundo Ferente, BUR, Milano 2003, pp. 5-45.

⁴⁰ G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris 1992.

⁴¹ *Ivi*, pp. 15-17.

verso le etiche applicate – meno idealistiche e più operative, legate alle forme di vita, meno ingiuntive e più responsabili, meno preoccupate della teoria e della purezza delle intenzioni e più invece dei risultati benefici per l'uomo e per la convivenza – mette in campo considerazioni, idee-valore, diverse dal passato. Si pensi soltanto all'incremento della tecnologia applicata ai processi vitali, l'ambivalenza delle sue ricadute è uno dei fattori che più spesso costringe sia a prendere atto dell'evolvere del desiderio umano, sia a ripensare e riargomentare, sulla base di cognizioni specialistiche, il senso e le ragioni del vincolo e del limite, e che più di altri denuncia la difficoltà di avvertirne i contorni obbliganti nel foro della propria coscienza.

Anche il modo in cui il vincolo etico si presenta è soggetto dunque al cambiamento, com'è accaduto, del resto, in tutta la storia umana; non sembra però scalfita la necessità di vincoli, che si avverte in campi molto differenti fra loro – dall'etica alla teologia, dal diritto all'epistemologia⁴² – dov'è magari coniugata con un più forte investimento nel sapere, nella dimensione educativa e di formazione continua.

5. *Convergenza fra etica e utopia e la prospettiva della giustizia*

Per avviare la verifica dello stretto rapporto fra etica e utopia, torniamo alla riflessione utopica, la quale, rispetto alle concezioni filosofiche ed etico-politiche, coltiva, come sua specificità, un diverso ordine di pensieri e di contenuti, il cui faro e principio-guida è la giustizia. Si tratta per noi di verificare come, sul piano teorico e storico l'utopia progetti, coltivi e persegua, accogliendo insieme le motivazioni del desiderio e i limiti del vincolo, finalità e prospettive dalla chiara connotazione etica.

Abbiamo visto come, sulla linea già di Platone, anche in More un complesso sistema di corrispondenze fra desideri/aspirazioni e condizioni vincolanti orientate alla giustizia presieda alla vita comunitaria dell'isola di Utopia. L'organizzazione dei rapporti sociali rivela come tale sistema di corrispondenze sia divenuto condotta individuale, comportamento inter-soggettivo, base normativa della società. Al modello socio-politico aristocratico, dominato da un ceto nobiliare numeroso, «ozioso», «parassita»,

⁴² I vincoli limitanti l'arbitrio in epistemologia, come spiega Popper, comportano un rapporto meno ineguale fra l'uomo e il mondo descritto e trovano le forme per mettere in questione la scienza come pratica di dominio.

gaudente, con fannulloni al seguito, More oppone una società organizzata intorno a una duplice forma di famiglia: quella parentale, unita da vincoli di sangue, allargata fino a comprendere da dieci a sedici adulti e un imprecisato e variabile numero di bambini, aperta, gerarchica, retta dal più anziano, cui tutti i membri devono obbedienza, così come, rispettivamente, le mogli ai mariti e i figli ai genitori. Lungi dal rappresentare soltanto le relazioni private, essa costituisce il fulcro e modello della relazionalità sociale, economico-produttiva, politica. La seconda forma di famiglia, detta «rurale», è un'unità più ampia, finalizzata al lavoro, ch'è prevalentemente agricolo; comprende almeno quaranta membri e anche «schiavi». Il lavoro dei campi richiama periodicamente nella «famiglia rurale tutti i membri delle famiglie di sangue, uomini e donne, per almeno un biennio di attività». La descrizione della struttura e delle funzioni delle due diverse unità consente di comprendere immediatamente come la famiglia rurale sia organizzata intorno a una certa idea di *società giusta* e a certi vincoli; vuole distribuire su tutta la comunità l'onere di un lavoro faticoso, com'era il lavoro della terra al tempo di More, ma necessario e anzi imprescindibile, e renderlo un servizio obbligatorio e turnario. L'orientamento di More è infatti non solo di portare tutti i membri della comunità, anche coloro che si dedicheranno ad altre attività, alle arti e alle professioni, a esperire direttamente ogni due anni le asprezze e le difficoltà del lavoro contadino, ma a eliminare la stessa esistenza stabile e permanente di un ceto sociale legato alla terra, cui storicamente si associavano emarginazione, povertà, disagi, e costretto per sempre in tale condizione personale, sociale, culturale. Si tratta di una scelta che ha valenze molteplici e non è priva di aporie: per un verso, è pervasa dall'idea di una distribuzione egualitaria del dovere sociale di compiere un'attività fra le più pesanti di cui però nessuno può fare a meno, – l'idea radicale di More è di prescindere da un ceto lavorativo “condannato” a conoscere solo quella realtà e legato a doppio filo alla sua durezza –; per altro verso, siamo di fronte a una comunità a economia agricola che al mondo contadino e al suo lavoro non riconosce valore peculiare per la persona.

Nella famiglia parentale, a suo modo anch'essa protesa alla giustizia, si rispecchia l'impostazione patriarcale e gerarchica della famiglia del tempo: al padre, alla sua signoria e al suo potere soggiacciono la moglie, i figli/e con le loro rispettive famiglie, la servitù; le azioni di tutti e il grado della loro libertà, dipendono da lui. È previsto l'istituto giuridico del divorzio, cui possono far ricorso il marito come la moglie, accordato previa analisi e decisione del Senato, integrato con le mogli dei senatori. Sul tema

della forma della famiglia di sangue, l'*ethos* della tradizione, il costume consolidato, è sostanzialmente confermato nella società di Utopia: la condizione di ogni suo membro, anzitutto quella del padre e del suo potere, poi delle donne, mogli e figlie, e perfino quella dei figli adottivi, accolti presso le famiglie per motivi di apprendistato lavorativo – il cui “status” di figli non modifica la loro sostanziale condizione di servi –, l’assoluta riservatezza nei riferimenti al privato e all’intimità, mostra un’evoluzione etica limitata, né l’attenzione alla condizione femminile, pur in certa misura presente, appare di rilievo. Il carattere eticamente più innovativo sta invece nell’apertura comunitaria della famiglia, nella sua dimensione sociale volta a bilanciare l’egoismo familiare. Il principio comunitario attivo all’interno di famiglie nate con matrimonio d’amore, ampie, comprensive di più generazioni, aperte all’esterno con la pratica dell’adozione, consonante con l’assenza di proprietà privata, e con l’accesso di tutti – uomini e donne – all’istruzione e alla cultura, rende la città una comunità di comunità, che si nutre di convivialità, di equilibrio fra cura degli interessi e solidarietà, di religione.

Su altri terreni, anzitutto quello dell’organizzazione sociale e politico-economica, l’impianto assiologico funzionale alla società giusta si fa più pervasivo, a partire dall’analisi puntuale e acuta dei mali della società inglese del tempo; l’abolizione della proprietà privata, ispirata al messaggio evangelico, è offerta come proposta forte, radicale, orientata non ad attenuare l’impatto dei problemi, ma ad impostare il modello di una diversa società dove regni la giustizia, l’eguaglianza, la prosperità frugale per tutti. La messa in comune dei beni prodotti, da cui «ogni capo famiglia preleva qualsiasi cosa» sulla base del bisogno, testimonia di una prassi paritaria legata appunto ai bisogni, e della relativa abbondanza in cui gli utopiani vivono, consentita anche dall’assenza di qualsivoglia «ostentazione del superfluo: un genere di vizio, questo, che nelle regole di vita degli utopiani non trova il benché minimo spazio»⁴³. Del resto, come «il denaro è tenuto in scarso pregio» e non si usa la moneta, «tesaurizzata in vista di un possibile evento futuro che potrebbe anche non verificarsi mai», cioè la guerra⁴⁴, anche l’oro è considerato «in fatto di utilità meno pregevole del ferro»⁴⁵ e destinato a produrre gli oggetti privatissimi per i bisogni corporali. L’opzione etica contro la guerra, «cosa in tutto belluina», che gli utopiani «hanno in sommo

⁴³ T. More, *Utopia*, l. II, 105, tr. it., cit., p. 197.

⁴⁴ *Ivi*, l. II, 124, tr. it., cit, p. 209.

⁴⁵ *Ivi*, l. II, 124, tr. it., cit, p. 210.

orrore» e la scelta di politiche di pace sono entrambe ben calibrate da More: prevedono un addestramento militare di uomini e donne, una costante preparazione ad affrontare la difesa della città, della sua autonomia e degli interessi dei suoi abitanti, nonché a «vendicare le offese inferte agli amici»⁴⁶.

Il regime socio-economico di equa distribuzione dei beni sulla base dei bisogni, di sobrietà dei consumi in assenza di lusso e di ostentazione, esemplifica l'idea della superiorità etica del regime di *comunanza di beni* rispetto al regime proprietario del nascente capitalismo cinquecentesco; lo indica come una via di realizzazione della giustizia. Rispetto all'idea platonica di società giusta e ai suoi contenuti etico-estetici che non contemplano l'eguaglianza, rinviano al *genos* come preconditione naturale di ordine e armonia, e riservano solo alla classe dei custodi la pratica effettiva della comunanza, la società buona e felice di More passa attraverso un modello sociale egualitario, che, pur nella sua essenzialità, supera l'insulto della miseria, soddisfa i bisogni/desideri di base, coltiva la sobrietà, tiene in gran conto la pace. Qui i desideri e le aspirazioni hanno assunto la forma di contenuti etici maturi, di una base etica di riferimento più avanzata, anche se non mancano contraddizioni: ad esempio, è il padre, il capofamiglia, che accede ai beni comuni e dunque i bisogni e desideri di ciascun membro della famiglia passano dal suo vaglio, da un filtro che è anche inesorabilmente un discriminare. Resta la presenza di «schiavi» o «servi»⁴⁷, una condizione, che la formazione etica di More è matura per ritenere inaccettabile, ma che infine egli accoglie derubricandone la portata a male minore; la associa infatti a colpe gravi e la considera alternativa alla pena di morte. A queste figure sono riservate particolari funzioni, lavori ritenuti crudeli o eticamente degradanti.

Qualche riflessione è possibile fare già a questo punto. La pretesa di More, sempre riaffermata dagli utopisti, pur con accenti diversi, di offrire un modello di «ottimo stato», non può che essere relativizzata; essere intesa come una tensione che prova ogni volta a realizzarsi; in realtà, non siamo di fronte a società che hanno trovato la chiave di volta della giustizia.

⁴⁶ *Ivi*, l. II, 196-199 e sg., tr. it., cit., pp. 265-267 e sg.

⁴⁷ Si tratta di una presenza che More interpreta come esito del «profondo senso di giustizia di quel popolo». Gli schiavi in Utopia non sono prigionieri di guerra, bensì cittadini che hanno commesso delitti, o stranieri condannati a morte a causa di crimini, la cui pena viene tramutata in quella dei lavori forzati a vita, ai quali vengono affidati lavori eccezionalmente faticosi, «i lavori agricoli più ingrati», lavori servili alle dipendenze di qualcuno, sguatterie alle mense comuni, oppure lavori utili ma eticamente abbrutenti come la macellazione o la caccia (*Utopia*, l. II, 172, tr. it. p. 127).

Tuttavia, quasi sempre, si può dire che sul punto l'utopia propone riflessioni, idee, forme istituzionali, modalità operative molto consapevoli, impegnate a *ridisegnare il senso e perimetro storico del principio ideale di riferimento* che resta la giustizia; a questo si avvicinano per gradi man mano che cresce la coscienza morale e si modula e si accoglie una certa "quota" di desiderio; man mano che si rendono disponibili conoscenze ed esperienze nuove e che queste intervengono a modificare gli assetti della società e a trasformarne le pratiche. Pur nella tensione totalizzante, che spesso la pervade, l'utopia non conosce se non questa via: rende più acuto lo sguardo sulla realtà, sulle sue mancanze, sulle inadempienze, sulle distorsioni e ineguaglianze, sulle contraddizioni; elabora un'idea di ciò che considera buono, giusto, attingendo alla base desiderante umana che si esprime storicamente e alle indicazioni della religione, rielaborando le intuizioni comuni; progetta forme della prassi che traducono in modi di vivere e in istituti sociali e politici quelle idee e indicazioni; immagina, propone, sperimenta (anche con l'esperimento mentale) modalità operative corrispondenti al loro evolvere. In questo presentare soluzioni, che sono però soltanto tentativi, l'utopia ha svolto uno straordinario ruolo di anticipazione e prefigurazione. Ha saputo leggere i vizi del tempo presente e svelarne il vero aspetto fuori da qualsiasi ineluttabilità, ha individuato le responsabilità, ha riflettuto su cosa si dovesse intendere per società "buona" e "felice". Rispetto alla generale riflessione filosofica, non di rado raffinata, ma attenta ad altre grandi questioni, o talvolta anche cointeressata alle medesime visioni dei poteri emergenti, il pensiero utopicamente connotato ha saputo esercitare costantemente la critica e l'opzione etica per la società giusta, ha coltivato il terreno dell'immaginario sociale; per questa via ha saputo cogliere il bisogno e il desiderio in relazione alla giustizia, ha saputo indicare vincoli etici e un orizzonte di senso obbligante diversi da quelli in atto. Certamente, la tensione totalizzante si affaccia spesso in utopia, sia nella narrazione utopica, nel romanzo e negli altri generi letterari, dove si propone come rimedio a tutti i mali e dove corre il rischio di far slittare lentamente l'oggetto del desiderio fino a trasformare il desiderio utopico in desiderio di desiderio. Sia anche si affaccia nei movimenti popolari che incarnano il processo utopico: il desiderio che muove le prassi dei movimenti collettivi è di norma ben determinato, è la rivendicazione di un diritto negato, il riconoscimento di una identità misconosciuta, l'accesso a un bene precluso il benessere, la pace, la cura dell'ambiente. Tuttavia, anche nel contesto storico-politico, nella prassi utopicamente orientata, il rischio di smarrire il contenuto nella forma, di desiderare il desiderio rimane

in agguato⁴⁸; rimane nella tensione incapace di riconoscere quali sono le tappe possibili da percorrere, e si sporge nella direzione totalizzante, illimita e indeterminata del supremo e generale desiderio che l'utopia incarna da sempre e che chiama «la felicità dell'uomo».

Un approfondimento si impone qui in merito all'evoluzione del rapporto utopia-etica, al suo focalizzarsi sulla giustizia attraverso la dialettica desiderio/vincolo lungo il corso classico e moderno dell'utopia: nelle riflessioni filosofiche e nei racconti dell'utopia letteraria, come nell'azione progettuale e militante dei movimenti politici, l'orientamento etico-utopico sviluppa una complessa analisi della proprietà e converge lungamente, per molti secoli, sulla soluzione che lega a doppio filo l'idea di società giusta con il modello sociale/economico del godimento comune (la comunanza) dei beni. Nella fase finale della modernità, sotto la spinta delle trasformazioni economiche e sociali, si affacciano nuove declinazioni utopiche della società giusta, nuove letture del ruolo della proprietà, nuove modulazioni dello stesso principio etico. Si potrà osservare sia che pur variando le proposte e le sensibilità lo stretto rapporto fra utopia ed etica resta confermato e fecondo, sia che quel rapporto evolve seguendo l'evolvere storico del desiderio cui corrisponde il *vincolo costituito dalle forme che assume l'idea di giusto*.

Adottato da Platone e More, come dicevamo, anche Tommaso Campanella, nella *Città del sole* (del 1602 è la prima edizione in volgare, del 1623 è l'edizione latina di Francoforte), si fa sostenitore appassionato del modello utopico di comunanza dei beni in nome della «virtù» e della «felicità» ispirate al cristianesimo. La nuova società, analogata sul modello della vita monastica, mostra ben evidente la tendenza ad annullare le individualità nella collettività, a fruire gli ambiti di vita e di riposo in comune, a sostituire la proprietà privata – che Campanella considera all'origine di tutte le contese, i conflitti, i reati – con l'uso in comune di tutti i beni, comprese le donne, considerate bene comune, oggetti da possedere. L'esclusione della proprietà è qui funzione della convivenza pacifica dei solariani; fra di essi non c'è chi è servo e chi è padrone, tutti accedono alla stessa educazione e istruzione e i figli sono allevati e curati in comune. La religione ha un ruolo spirituale e anche politico; entrambi i ruoli si raccolgono sulla stessa persona generando un governo di tipo teocratico.

⁴⁸ Sarebbe questa la vocazione della filosofia secondo J.F. Lyotard (*Perché desiderare*, conferenza alla Sorbona, ott.-nov. 1964, tr. it. in *Perché la filosofia è necessaria*, R. Cortina, Milano 2013).

Nonostante questo, la scienza non confligge con la religione: l'avanzamento del sapere infatti avvicina a Dio, da cui tutto trae origine.

L'opzione utopica per la comunanza dei beni, è pensata e giustificata moralmente da Campanella come premessa principale di giustizia e di felicità, pur se finisce applicata ad ambiti impropri e genera distorsioni e contraddizioni, la più stridente è la comunanza delle donne. Commista a un bagaglio di ambiguità, l'idea di una società resa giusta dall'assenza di proprietà privata, diventa un filo rosso che proviene da lontano e va diventando costitutivo del discorso utopico. Lungo la modernità è riproposta nelle modalità diversificate che prende il discorso utopico, non più solo romanzo, resoconto, narrazione, anche trattato etico-politico, progetto di riforma, programma legislativo. I molti utopisti che associano la giustizia all'assenza di proprietà privata lo fanno a partire da motivazioni di natura etica; essi considerano, infatti, la seconda il più rilevante fattore ostativo a un modello sociale e politico fondato sulla natura, egualitario, corrispondente a un ideale di società giusta, virtuosa, felice. La conformità alla natura del comune godimento dei beni rinvia alla convivenza originaria e alle prerogative naturali dell'umanità, come fondamento della moralità umana che avrà grande fortuna in questo momento storico con l'innovativa riflessione giusnaturalista e contrattualista, grande fonte, sul piano del metodo e dei contenuti, per la riflessione utopica come per quella etico-politica.

Nel *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) Diderot attribuisce alla sistematica sostituzione, presso gli indigeni, delle pratiche originarie di condivisione con il modello proprietario privatistico europeo, centrato sul possesso, l'indebolimento dell'unico vincolo riconosciuto da quel popolo, il vincolo che li legava all'ascolto della natura, che non prevedeva alcuna proprietà privata e analogava la vita comunitaria a quella di una grande famiglia.

Le stesse motivazioni, la stessa coniugazione di legge naturale e comunanza dei beni, le troviamo negli scritti di Morelly, nei quali è attiva una visione dell'uomo profondamente armonica con l'ordine naturale, nonché un'idea metafisica di quest'ordine, da cui si genera un'eticità ispirata a Rousseau, oltre che a More. In quella che si presenta come una utopia «de l'âme e du coeur humain»⁴⁹ piuttosto che come progetto istituzionale è chiara la posizione sulla proprietà: «L'inesorabile proprietà, madre di tutti i crimini che invadono il resto del mondo, era loro sconosciuta: la

⁴⁹ N. Wagner, *Morelly le méconnu des Lumières*, Librairie Klincksieck, Paris 1978, p. 189.

terra era per loro una nutrice che offre il suo seno al figlio che ha fame senza fare distinzioni; tutti si credevano obbligati a renderla fertile, ma nessuno diceva: Ecco il mio campo, il mio bue, la mia casa»⁵⁰. Morelly è debitore di Rousseau non solo per l'antropologia ma anche per la sua negativa, pessimistica, lettura del ruolo della cultura. Anche per Morelly l'uomo naturale è buono, lo ha corrotto la cultura proprietaria; ne ha distorto il legittimo desiderio di soddisfare bisogni in desiderio di possedere da solo e contro tutti. L'opzione per la comunione dei beni e la stigmatizzazione della proprietà privata rimane anche qui la modalità più diffusa e condivisa per legare il progetto o la narrazione utopica al desiderio umano e alla fondamentale istanza etica della giustizia. La motivazione intorno alla quale tale istanza si raccoglie è anzitutto la volontà di aderire al disegno della bontà divina, che sembra ordinato, ancor prima che a diritti come libertà ed eguaglianza, a garantire a ciascuno la piena partecipazione a tutta la produzione economica realizzata nella comunità. Il possedere si conferma, anche nel *Code de la nature* (1755) fonte di male, e solo «dove non esiste la proprietà non possono esistere le sue perniciose conseguenze».

Negli stessi anni centrali del '700, anche Dom Deschamps condivide l'idea che la proprietà si trovi all'origine dei mali morali, sia quando ne è causa diretta, sia quando ad essa si risale dal sintomo. Nel *Vrai système, ou le mot de l'énigme méthaphysique et morale* – un controcanto al materialismo del *Système de la nature* di d'Holbach – è ancora una volta spiegata una *Weltanschauung* naturalistica, in certa misura influenzata dal successo di tanta letteratura sul primitivismo, un'idea di società profondamente egualitaria, che non conosce il possesso privato, dove tutto è condiviso, comune, e non esistono strutture di potere oppressivo.

Con motivazioni che rinviano a fonti teoriche diverse, la ricerca morale intorno al problema cruciale delle enormi sperequazioni sociali ed economiche, che travagliava dal profondo le società moderne dell'Europa nel momento della loro più radicale trasformazione, non cessa di occuparsi del ruolo della proprietà con esiti molto diversi dalla comunanza dei beni. Quando la società intellettuale e i filosofi europei discutono del ruolo sociale ed economico del lusso, e con atteggiamento antimoralista legittimano il desiderio del superfluo, quando esaltano il raffinato stile di vita del borghese che ogni desiderio tende a soddisfare, quando costruiscono anti-

⁵⁰ *Naufrage des Isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai*, Messine, par une Société de libraires, 1753, vol. I, pp. 5-6.

tradizionali modelli di virtù e indicatori nuovi di benessere pubblico e di felicità generale, questi filosofi trovano l'unico possibile vincolo sociale nella *bienfaisance* verso il prossimo⁵¹; niente più di un blando ideale umanitario laicizzato, distante da un effettivo legame sociale.

Di fronte al medesimo bacino di problemi gli orientamenti teorici sono diversi, diverse le risposte elaborate in tema giustizia: nutrito è il gruppo di pensatori da Hobbes a Locke, Rousseau e Kant che si riconoscono nella prioritaria esigenza di individuare *assetti istituzionali e sociali giusti* ed elaborano per questo la *fictio* del «contratto sociale», che produrrà la definizione di importanti modelli e declinazioni della giustizia politica. La centralità e complessa articolazione assunta dalla discussione del problema e la consapevolezza dell'impossibilità di liquidarlo appellandosi all'eliminazione della proprietà è sostenuta dalla ricerca di Rousseau che la conduce in direzione di un equilibrio garantito dal diritto. L'analisi che imposta la teorizzazione egualitaria dei *Discours* evolve con il *Contrat social*, dove nel passaggio dallo stato primitivo e selvaggio alla società civile sono introdotti fattori importanti di legittimazione della proprietà e insieme di limitazione della sua portata (mai né tanto piccola da rendere alcuni servi di altri, né tanto grande da rendere qualcuno padrone di altri). Non meno folto è il gruppo di pensatori, da A. Smith a J. Bentham e da J. St. Mill a Marx, per i quali la priorità teorica più che le istituzioni sono le *forme di vita delle persone*, le interazioni che ne influenzano lo sviluppo, le scelte, i comportamenti e il ruolo storico della proprietà.

Posizioni *teoriche* e scelte *pratiche* continuano a selezionarsi e differenziarsi all'interno delle diverse concezioni della giustizia sociale; maturano posizioni a favore e contro la proprietà privata e ai corrispondenti modelli sociali, economici e politici fin dentro gli eventi cruciali del secolo: le Rivoluzioni Americana e Francese⁵².

La peculiare coimplicazione utopia-etica che abbiamo messo a fuoco fin qui attraverso il rapporto fra giustizia sociale e proprietà comune corrisponde a una visione morale delle relazioni economiche, a un quadro etico e a una rappresentazione del rapporto desiderio-vincolo che alla progettazione utopica appena successiva appariranno obsolete. Una riprova viene dal filone dell'*ingegneria sociale* della prima metà dell'Ottocento, che continua a

⁵¹ Così Voltaire, nella voce *Vertu* del *Dictionnaire philosophique*.

⁵² Rousseau, la Costituzione del '93 e lo stesso Robespierre avevano riconosciuto che «il diritto di proprietà è quello che appartiene a ogni cittadino di godere e disporre a suo piacimento dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità».

coltivare il progetto di società giusta, pur introducendo altre proposte socio-politiche e un altro linguaggio. Se la giustizia della società rimane uno dei grandi temi etici e progettarne le forme obiettivo primario dell'utopia, cambiano però il contesto e la consapevolezza, e soprattutto i contenuti della visione etico-politica della giustizia, le sue premesse e le finalità.

Il tema della proprietà conserva la sua centralità per l'utopia ottocentesca, ma è nuovo sia il contesto storico e socio-economico sia il quadro assiologico e normativo al cui interno viene declinata l'idea di società giusta.

Claude Henry De Saint-Simon (1760-1825) è uno degli esempi più interessanti sia della trasformazione del discorso utopico sia della consapevolezza storica che il cambiamento sociale e politico poteva essere orientato in direzione di un senso storicamente aggiornato della società giusta. A questo fine egli elabora una vera e propria filosofia della storia funzionale alla nascita della «società industriale», fondata sul sapere scientifico «positivo», su una nuova «scienza dell'uomo», sullo studio dei fenomeni sociali ed economici, sul progresso. La società nuova si fonda per Saint-Simon sull'«*industrie*», su tutte le forme di produzione – dall'agricoltura all'artigianato, dalle manifatture al commercio – necessarie all'agire collettivo. Lo sviluppo dell'«*industrie*» introduce il primo criterio distintivo della nuova società: il lavoro produttivo, in opposizione alla *paresse*, all'*oisiveté*; ogni genere di *industrie*, di attività produttiva, in opposizione a tutte le altre non necessarie, di «*nobles, pretres, légistes*». Il lavoro è fin dall'inizio investito della categoria di funzione sociale, di razionalità, oltre che di utilità; tutte le altre attività sono rigettate nella sfera dell'inutile e del parassitario. Con piccole variazioni, molti utopisti condividono questa impostazione – Fourier, ad esempio, farà rientrare il commercio, di cui si era da sempre occupata la sua famiglia e che lui stesso conosceva intimamente, fra le attività parassitarie e di bassa moralità – protesa a esaltare l'idea del lavoro produttivo, cui ciascuno deve contribuire e nessuno sottrarsi; via di superamento della povertà, via di equità e di maggiore benessere. All'attacco contro i numerosi ceti parassiti, corrisponde in Saint-Simon la proposta utopica di una società guidata dagli scienziati, capace di riformare profondamente la sua organizzazione, ma non secondo l'idea a lungo coltivata di abolire la proprietà privata come fa l'*égalité* giacobina, piuttosto orientandosi all'eliminazione dello sfruttamento dell'uomo nel lavoro e delle grandi sperequazioni nel possesso, consapevole che la proprietà non debba essere separata dalla cultura, e che l'«ingegno» e il «possesso» devono essere ricongiunti. «*Industriels, savants e artistes*» nella nuova società hanno interessi comuni, tuttavia gli imprenditori, «*chefs des travaux industriels*» (non i capitalisti,

in quanto tali oziosi), non si trovano in posizione uguale a quella degli operai; la dinamica della produzione industriale cui pensa Saint-Simon, dovrebbe spingere di per sé ad armonizzare gli interessi degli imprenditori con quelli degli operai; lo specifico della creazione collettiva è infatti far cooperare tutti i «produttori» e generare una crescita di beni disponibili per i consumatori. Ne *Le nouveau christianisme*, però, lo stesso Saint-Simon dubita dello spontaneo prodursi di questa armonizzazione degli interessi, somigliante alla fiducia di A. Smith nella «mano invisibile», la capacità autoregolatrice del mercato. Invece di lavorare all'interesse comune dei produttori, gli imprenditori tenderebbero in realtà a perseguire il loro profitto contro gli operai e a raggiungere la condizione parassitaria di capitalisti. Con questo, emerge in tutta la sua portata il problema del conflitto fra gli interessi nella società dei produttori – che Saint-Simon definirà «naturale» –, dell'antitesi fra coesione della società e sviluppo del sistema industriale e della necessità di una profonda azione politico-organizzativa, nella quale un ruolo decisivo potranno avere gli intellettuali. Una soluzione prefigurata all'inizio vede l'imprenditore come un lavoratore impegnato nella sfida di mettere a frutto la proprietà, che quando di essa fa un uso personale e strumentale, resta confinato entro una classe, quella parassitaria, destinata all'estinzione. Ma l'obiettivo della «société industrielle» – la prosperità per tutti – sempre ne *Le nouveau christianisme* viene ricalibrato sul miglioramento delle condizioni fisiche e morali delle classi sociali più povere, e la proprietà diventa funzione delle capacità e del merito⁵³.

Dalla proposta utopica saintsimoniana emerge la novità dell'approccio e la diversità del fine etico perseguito: la nuova società abbandona l'idea di eliminare la proprietà privata e di rendere i beni fruibili in comune. La riduzione delle diseguaglianze è ottenuta mettendo al centro il progresso della società attraverso l'associazione dei ceti produttivi, l'aumento della produttività, il miglioramento delle condizioni materiali di esistenza. La proposta punta a raddrizzare il «corso rovesciato» intrapreso dalla società francese nella quale: «in tutte le attività gli uomini incapaci hanno il compito di dirigere le persone capaci»; «il caso, la nascita, l'educazione, l'intrigo» sono divenuti meriti; in fatto «di moralità, gli uomini più immorali sono chiamati ad educare virtuosamente i cittadini»; e quanto alla «giustizia distributiva, i grandi colpevoli sono chiamati a punire le colpe dei piccoli delinquenti». La forte valorizzazione utilitaristica e razionale del lavoro,

⁵³ C.-H. de Saint-Simon, *Le nouveau christianisme* (1825), ed. E. Dentu, vol. XXIII, in *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Éd. Anthropos, Paris 1966, 6 volumi.

l'eliminazione dei privilegi, la riduzione all'insignificanza sociale dei non lavoratori, sono strumenti ma anche finalità: mai più «i meno agiati dovranno privarsi quotidianamente di una parte del necessario per aumentare il superfluo dei grandi proprietari»⁵⁴.

Quest'analisi avvia una riconcettualizzazione, conferisce un nuovo senso e nuove caratteristiche morali alla società giusta; il suo fulcro teorico e pratico si posiziona sul lavoro, sulla scelta di mettere a frutto la proprietà, di aumentare la produttività e la crescita della ricchezza a vantaggio dei consumatori in generale e delle classi più povere. L'idea-guida di redistribuire il poco appare a Saint-Simon ormai del tutto inadeguata, consumata storicamente, esaurita dagli eventi con cui si chiude il Settecento, surclassata dalle prospettive aperte dalla nascente idea dello sviluppo della produzione economica industriale. Il *nuovo senso della società giusta* si raccoglie nella fine dei privilegi di interi ceti sociali inoperosi, perciò nel lavoro di tutti, nel progresso sociale attraverso la cura della povertà, nella prefigurazione di un accesso per molti a un livello più alto di consumi, al miglioramento delle condizioni di vita.

Con Charles Fourier (1772-1837) il percorso di riconcettualizzazione etica e con esso il rapporto etica-utopia evolve in forme ancora diverse: il senso della giustizia nella società viene riconfigurato e identificato sostanzialmente nell'armonica convivenza delle differenze. In questa visione, sostenuta da un'antropologia a tratti rousseauiana, anche l'*égalité* va ricompresa: «l'homme par instinct est ennemie de l'égalité», anzi «l'égalité est une chimère promise par la philosophie»⁵⁵. L'esaltazione delle *différences* diventa fattore di giustizia ben più dell'*égalité*, che Fourier accosta invece a uniformità, livellamento, appiattimento. Progetta una nuova compagine comunitaria che associa i diversi in tutto (età, sesso, attitudini, competenze, preferenze, ruolo sociale, ricchezza, aspirazioni personali) e punta a sconfiggere la povertà, le persistenti diseguaglianze nel diritto, l'autoritarismo, l'ineguale rilevanza privata e pubblica dei sessi. Il concorso delle differenze è la premessa per lo sviluppo della società e per il suo equilibrio. Il lavoro di tutti, un lavoro-piacere *attraente*, corrispondente al corredo attitudinale di ciascuno, garantisce soddisfazione individuale e abbondanza

⁵⁴ C.-H. de Saint-Simon, *Parabole de Saint-Simon* (1819), par Olinde Rodriguez, Librairie saintsimonienne, Paris 1932, p. 80.

⁵⁵ Ch. Fourier, *Le Nouveau monde industriel et sociétaire, Oeuvres Complètes*, Anthropos, Paris 1966-68, vol. VI, p. 59 (traduzione italiana integrale a cura di L. Tundo Ferente, BUR, Milano 2005).

di beni, consumi adeguati ai gusti di ciascuno, benessere. L'obiettivo di soddisfare il desiderio è perseguito in ogni ambito e diventa un punto di forza del progetto di armonizzazione sociale. La varietà delle attitudini e delle sensibilità, delle «passioni» individuali, analiticamente indagate e classificate, dei gusti, tutti i gusti, minuziosamente catalogati, delle preferenze, degli interessi, costituisce la fonte primaria di ricchezza, il motore della produttività e dei consumi, la garanzia che ogni funzione di lavoro sarà svolta per piacere. I frutti del lavoro sono ripartiti a fine anno fra tutti i membri della comunità all'insegna della giustizia. I molti calcoli necessari all'equa ripartizione tengono conto di tre parametri fondamentali: il *capitale* investito nell'Associazione, il *lavoro* svolto (retribuito in modo inversamente proporzionale al grado di attrattività), il *talento*, ovvero il livello del risultato raggiunto, la sua elevata qualità, cui spinge la passione competitiva dell'ambizione/emulazione.

Anche in Fourier l'impegno per una società più giusta dispiegato nel progetto coniuga antropologia, analisi sociale, critica lucida e pervasiva delle distorsioni, delle doppiezze, dell'inadeguatezza, della società post-rivoluzionaria. Se: «le deni de justice au pauvre est caractère permanent de la civilisation, ou tout est aux uns et rien aux autres», un simile rischio è scongiurato nella nuova comunità. Qui, ai membri storicamente più deboli – bambini, donne, anziani – è riservata una moltiplicata attenzione: ai bambini vanno le cure dell'intera comunità, una pedagogia antiautoritaria e non tradizionale ne imposta la formazione, l'inserimento nel lavoro, il rispetto delle attitudini con la collaborazione degli anziani; le donne hanno dignità, ruolo, formazione, lavoro, peso sociale, del tutto uguale a quelli degli uomini; il livello della loro libertà/emancipazione diventa misura di quello dell'intera società, gli anziani sono figure di riferimento per i giovani.

L'obiettivo utopico della società buona, felice, giusta, sul piano storico e su quello della riflessione, pur in sé stabile, è in continua evoluzione, proprio come il costume e la coscienza etica, è alla ricerca di forme adeguate di espressione. Talvolta, è sorprendente l'iniziativa dei movimenti politici, talaltra la precoce consapevolezza di alcuni autori, la capacità di anticipazione, che puntualmente E. Bloch annota come carattere peculiare dell'utopia. Nel caso di Fourier almeno due intuizioni operative s'impongono su tutto:

- lo sforzo costante di far corrispondere lavoro e piacere, in tutti gli ambiti e le funzioni, promuove l'incontro interno di desiderio e vincolo; essi corrispondono allo scopo di attenuare fino a eliminare, imposizione e costrizione esterne;

- l'analisi della condizione di inferiorità, sottomissione, deprivazione culturale, delle donne e la prefigurazione della loro emancipazione ritenuta la misura del livello di libertà e di giustizia della società intera.

Orientato ancor di più sulla prassi è l'impegno per un società giusta di R. Owen (1771-1858). La conduzione dello stabilimento di New Lanark gli offre l'opportunità di tradurre una visione sociale e industriale in prassi. Inizialmente, il fine sociale è coniugare il complessivo impianto economico di tipo capitalistico con il miglioramento delle condizioni di lavoro, con una legislazione sociale e con l'innalzamento dell'educazione e formazione delle classi lavoratrici; un'esperienza quella oweniana che in seguito diverrà un punto di riferimento per il movimento operaio inglese.

Nel foglio «The New Moral World» – che Owen pubblica e nel quale esplicita la tensione morale della sua azione riformatrice, ribadita nella esposizione «della sistemazione razionale della società» del *Book of the Moral World*⁵⁶ – afferma di lavorare all'avvento di un «nuovo mondo morale» che avanza senza superstizione e pregiudizio, in cui la «verità reggerà tutti gli affari degli uomini», dove «il male sarà solo un ricordo»; «un mondo nel quale per la prima volta sarà resa giustizia alla natura umana». Elabora un'antropologia, «uno studio della costituzione e delle leggi che governano la natura umana» e una «scienza morale dell'uomo» come premesse per la trasformazione del mondo: «Mediante gli ordinamenti superiori che l'uomo sarà in grado di attuare grazie all'esperienza, tutti acquisteranno le migliori disposizioni, abitudini e maniere e le più utili cognizioni, fin dall'infanzia»⁵⁷. Il testo mette in evidenza il ruolo di una «educazione naturale» e quello degli «ordinamenti», in passato fondati e redatti in antitesi alla «natura dell'uomo» e per questo fonti di «disordine, degradazione miseria della razza umana». La formazione di nuovi ordinamenti consonanti con «la natura dell'uomo», con «il suo interesse e il desiderio di felicità», resi possibili dalla conoscenza di sé che egli acquisterà, avranno l'effetto di far cessare i conflitti, le «opposizioni e contese fra uomo e uomo, fra nazione e nazione».

Ordinamenti sociali e politici ed educazione del carattere, convergenti con la natura, progresso scientifico e industriale, abbondanza di beni, sono per Owen fattori di trasformazione dell'uomo e della società, elimineranno i mali causati «dal desiderio di una superiore ricchezza, privilegi, onori», as-

⁵⁶ R. Owen, *Book of the Moral World*, Effingham Wilson, Royal Exchange, London 1836.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 3-5.

sicureranno vantaggi a tutti e produrranno sentimenti più elevati di quelli generati dalle distinzioni individuali. «Si formeranno sistemi scientifici per rendere la ricchezza, dovunque e in ogni tempo, più abbondante delle necessità o dei desideri della razza umana, e cesserà di conseguenza ogni brama di accumulazione personale o qualsiasi disuguaglianza di condizione»⁵⁸.

L'elaborazione progettuale di Owen, ricca di proposte sul terreno dell'educazione, produzione, distribuzione, nella composizione e nel governo dei «nuclei» sociali di base⁵⁹, lega il carattere morale con la fiducia nel «cambiamento» e nel progresso, nello sviluppo della ragione e nell'educazione del carattere dei giovani. L'attenzione alla «felicità e al benessere generale» respinge l'individualismo, e non assimila la giustizia sociale alla ripartizione egualitaria della ricchezza prodotta; accoglie una perimetrazione concettuale più complessa di cui è parte la «produzione continua di ricchezza per l'uso e il godimento di tutti», lo sviluppo di «ampi mezzi scientifici» e «salubri esercizi», e la meno chiara «distribuzione dei beni in maniera adeguata per il consumo», «nel diritto di ognuno di creare e di godere la giusta parte di essa». L'aumento della produzione di beni consentirà l'innestarsi di una catena di conseguenze virtuose sulle condizioni di esistenza materiale e morale di tutta la popolazione: «sull'ignoranza e la povertà causa del delitto e della miseria» e anche sulle abitazioni «circondate da giardini», «meglio disegnate e costruite». Lo stesso «denaro, finora la radice se non di tutti i mali almeno della grande ingiustizia, oppressione, e miseria della razza umana, [...] non sarà più necessario per dirigere gli affari della vita». A causa dell'abbondanza della ricchezza prodotta con facilità non si utilizzerà il sistema dei prezzi in moneta, «si potrà acquistare la felicità soltanto con una reciprocità di buone azioni e sentimenti gentili»⁶⁰.

Tutta questa innovativa fase della progettazione utopica sarà seguita da un inedito impegno di sperimentazione, parziale in Europa, più ampio negli Stati Uniti e in Australia. Della ricchezza di contenuti e della singolare tensione etica dimostrata dalla riflessione di questi pensatori utopici, dei

⁵⁸ *Ivi*, pp. 5-7.

⁵⁹ La descrizione di questa unità sociale si trova in R. Owen, *A development of the principles and plans on which to establish self-supporting home colonies; as a most secure and profitable investment for capital, and an effectual means permanently to remove the causes of ignorance, poverty and crime*, Home Colonization Society, London 1841.

⁶⁰ *Ivi*, capitolo primo, parte I; capitoli sesto e settimo, parte V (i capitoli citati in traduzione italiana sono contenuti in G.M. Bravo, *Il socialismo prima di Marx*, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 203-243).

loro discepoli diretti e delle Scuole che ne coltiveranno in vario modo l'eredità morale, non rimarrà un duraturo influsso sulla società continentale. In Europa prevarrà la lettura di Marx e di Engels che, pur avendo largamente attinto alle loro analisi ed elaborazioni, avocheranno alla propria concezione materialistica della società e alla proposta della rivoluzione la definizione di «scienza», riservando a quelli la definizione di «utopisti», per la mancata individuazione del portatore storico della trasformazione sociale. In realtà, la presa di distanza dagli «utopisti», così come dalla stessa utopica visione giovanile della società esposta da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, prelude al passaggio teorico in direzione della società giusta come società egualitaria, senza la proprietà privata degli strumenti della produzione, da realizzare attraverso la rivoluzione della classe dei proletari. Una teorizzazione che sarà alla base della Rivoluzione Russa e del tentativo di sperimentare la società egualitaria, nella quale covano fin dall'inizio numerosi fattori distopici. Le pratiche di potere che prenderanno corpo all'interno di quella sperimentazione, unite a certe sue stesse premesse teoriche, produrranno un modello politico profondamente distorto, verticistico, illiberale, totalitario. Dopo settanta anni di dittatura di vertice del partito, di violazione di tutte le fondamentali libertà individue e sociali, di politiche di potenza, di mancati risultati dell'«economia di piano», il fallimento della società comunista sovietica e la sua implosione ha prodotto lungo l'intero Novecento una grave perdita di credibilità per l'utopia. Anche il termine è stato travolto, il suo uso emarginato, associato a modelli di società oppressive, a forme di vita che si rivelano totalitarie.

Dopo il crollo del modello sovietico sotto il peso di limiti teorici, distorsioni politiche, violenze operative, l'aspirazione a un mondo più giusto, non solo non è venuta meno, ma ha generato nuove riflessioni e si è aperta a nuove dimensioni della giustizia nei contesti statali democratici. Questa dimensione interna unita a quella globale richiedono di proseguire la progettazione sociale in ordine all'obiettivo che rimane costante, pur se variano il perimetro concettuale, il campo di applicazione, le modalità pratiche. E studiosi come J. Rawls, J. Habermas, M. Walzer, A. Sen e altri, ritengono adeguato definire la propria proposta etico-polica, socio-politica o socio-economica, «utopica», ma anche «realistica» o concreta. E Meade più apertamente in *Agathotopia*⁶¹ adotta direttamente il modello descrittivo e

⁶¹ J.E. Meade, *Agathotopia. L'economia della Partnership*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1989.

il linguaggio utopico per avanzare proposte economico normative, come il «salario sociale», in ordine alla prosecuzione del percorso verso una società giusta. Le prospettive teoriche di questi intellettuali sono particolarmente significative sia della trasformazione del discorso pubblico sulla giustizia sia del persistente rapporto utopia-etica. Ne hanno affinato la discussione e l'hanno aperta ad ambiti concettuali fin qui poco coltivati, come l'attenzione alle «differenze», che interviene a colmare le lacune e le incongruenze dell'universalismo moderno, o l'attenzione alle «capacità» e ai «funzionamenti» come criteri individualizzanti di verifica della efficacia di una società giusta.

Abstract

The essay suggests the existence of an original co-implication and interaction between ethics and utopia and intends to investigate their relationship, traced through the declination of the couple desire-constraint. The aims are two: to observe the structural – and not occasional – link between utopia and ethics and to highlight how the dynamics of the couple desire-constraint constitutes the privileged path thanks to which the Utopian project can go beyond the present condition and describe the just society.

The analysis starts from the elements that bring together utopia and ethics, as to say the sphere of the “practical” and the common methodological perspective. Ethics and utopia conceptual contents and purposes present themselves as distant from reality – from the mere existing – and provide a solid normative perspective.

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di novembre 2013

Il Pensiero

rivista di filosofia

LI - 2012/2

Omaggio a Emanuele Severino

Saggi

VINCENZO VITIELLO, *Aporia - Contraddizione - Insignificanza*

BIAGIO DE GIOVANNI, *Emanuele Severino e Giovanni Gentile. Linee di filosofia italiana*

LUIGI VERO TARCA, *Negazione del non essere e verità dell'essere*

VALERIO ROCCO LOZANO, *Severino lettore di Hegel: una lettura hegeliana di Severino*

MASSIMO DONA, *Identità e totalità. Il pensiero di Emanuele Severino e il folle sogno della 'verità'*

MASSIMO ADINOLFI, *Segno e identità. Sul linguaggio, a partire da Emanuele Severino*

ANDREA TAGLIAPIETRA, *Mutando Riposa. Italo Valent interprete di Emanuele Severino*

FRANCESCO VALAGUSSA, *L'aporia del nulla: astrazione e narrazione*

ADALBERTO COLTELLUCCIO, *Doppia negazione e non-contraddizione. Sulla critica di Severino a Łukasiewicz*

CARMEN PALOMBA, *Chora. Il pensiero e l'Altro*

COSTANZA SAGLIO, *Invocare il dio. Il problema del «tragico» in María Zambrano ed Emanuele Severino*

Lettere

FELIX DUQUE, *Lucente debolezza della Parola (Topologia di un sonetto di Petrarca)*



Edizioni Scientifiche Italiane

philosophica

novità

philosophica

- 109. Stefano Perfetti, *Animali pensati nella filosofia tra medioevo e prima età moderna*, 2012, pp. 152, € 14,00.
- 110. Francesco Paolo Ciglia, *Voce di silenzio sottile. Sei studi su Levinas*, 2012, pp. 220, € 18,00.
- 115. Simone D'Agostino, *Sistemi filosofici moderni. Descartes, Spinoza, Locke, Hume*, 2013, pp. 322, € 28,00.
- 120. Graziano Lingua, *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, 2013, pp. 204, € 19,00.

parva philosophica

- 35. Emmanuel Levinas, Bernhard Casper, *In ostaggio per l'Altro*, a cura di Adriano Fabris, 2012, pp. 64, € 9,00.
- 36. Mario Ricciardi, *L'isola che non c'è. Un saggio sulla necessità della promessa*, 2012, pp. 124, € 13,00.



Edizioni ETS