



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI

TESI DI LAUREA TRIENNALE IN
FILOSOFIA

CONFINI: COLONIALITÀ NELLE FILOSOFIE DI
DESCARTES, HOBBS E LEIBNIZ

Relatore:

Bernardo Paci

Studente:

Nicola Romano

ID: 00016A

Anno accademico 2023/2024

”What you willin’ to risk? What you willin’ to give?
What if you were in Gaza? What if those were your kids?
If the West was pretendin’ that you didn’t exist
You’d want the world to stand up and the students finally did”
Macklemore, 2024, Hind’s Hall

Indice

Introduzione: Confini	1
1 Descartes - Il confine tra razionale e corporeo	6
1.1 Contesto storico	7
1.1.1 L'educazione di Descartes	7
1.2 La non-originalità del padre della filosofia moderna	8
1.2.1 Agostino di Ippona	9
1.2.2 al-Ghazālī	10
1.2.3 Ibn Sīnā	10
1.2.4 Storia (euro-centrica) di una filosofia in crisi	12
1.3 Cogito ergo sum	13
1.3.1 Una filosofia della solitudine	14
1.3.2 Punto zero	15
1.3.3 Ego conquiro, ego extermino	16
1.4 Non cogitas, ergo non es	17
1.4.1 Alienazione	17
1.4.2 Conquistadores e missionari	18
1.5 Res exstensa	19
1.5.1 Una macchina quantitativa	20
1.5.2 Razzismi	23
1.5.3 Quali corpi?	23
2 Hobbes - Il confine tra uomini e selvaggi	25
2.1 Contesto storico	26
2.2 La libertà espansiva	27
2.2.1 La libertà trascendente	28
2.3 Lo stato di natura	29
2.3.1 Antropologia negativa, o "la guerra di ciascun uomo contro ogni altro uomo"	29
2.3.2 La creazione dei selvaggi	31

2.3.3	La guerra coloniale e il relativismo dei valori	33
2.4	Il contratto sociale	36
2.4.1	Il Leviatano, totalità organica	36
2.4.2	Il patto sociale	39
2.4.3	Lo stato per istituzione	41
2.4.4	Lo stato per acquisizione	44
3	Leibniz - Il miglior confine possibile	46
3.1	Contesto storico	46
3.2	Il Consilium Aegyptiacum	48
3.2.1	Realismo diplomatico e pregiudizi condivisi	48
3.2.2	Unificare la cristianità	50
3.3	La "piaga dell'Islam"	52
3.4	I Saggi di Teodicea	53
3.4.1	Il migliore dei mondi possibili (per chi?)	54
3.4.2	La teodicea come funzione sociale	56
3.4.3	Teodicea Manichea: Leibniz e Fanon	58
	Conclusione: Cosa resta a chi vive?	62
	Riferimenti bibliografici	70

Introduzione: Confini

Un concetto che può essere utile per illustrare l'obiettivo ed il percorso di questa tesi è quello di confine. Un confine è un limite netto, non equivoco, che però non sussiste in sé, come per una caratteristica intrinseca di ciò che divide, ma sussiste in virtù di un potere che lo definisce e ne garantisce la validità. Questa tesi parte dall'assunto che il sapere è potere, ovvero che il potere produce e riproduce forme di sapere utili al suo mantenimento, ma che allo stesso tempo il sapere è fonte di potere (Foucault, 2019). Questa consapevolezza è stata ampiamente elaborata dal pensiero decoloniale, costruendo una critica puntuale della filosofia e della modernità occidentali come costituenti della colonialità (Quijano, 2024). Queste critiche trovano purtroppo poco spazio nelle aule delle università occidentali o nelle traduzioni in lingua italiana, invece devo riconoscere il contributo fondamentale di tutt3 l3 student3 che nel 2024 hanno occupato le università di tutto il mondo, incluso questo ateneo, con la pretesa di far irrompere il sapere decoloniale in questo spazio che ne era stato finora ostile. A loro devo molti degli strumenti concettuali e degli spunti qui applicati.

Questa tesi vuole indagare il pensiero di tre filosofi cosiddetti moderni che risultano esempi salienti di alcuni *confini* che definiscono, a mio avviso, ciò che rientra o meno nella categoria di *filosofia moderna*. Si parlerà di Descartes, Hobbes e Leibniz come esempi più influenti di una ricostruzione del pensiero che prende il nome di *filosofia moderna*, sempre a partire dal manuale usato nel corso di Storia della filosofia moderna nell'anno accademico 2021-2022 (Cambiano et al., 2018), d'ora in avanti semplicemente *il manuale*. Si proverà a mettere in luce come questa ricostruzione storiografica -ed anche gli stessi autori in esame- sia mossa all'interno di -e abbia tracciato- dei confini:

1. *Primo confine: lo spazio-tempo*. La filosofia "moderna" ha i suoi sviluppi nel XVII ed XVIII secolo, trovando canonicamente inizio nell'opera di Descartes ed una conclusione nell'opera di Kant. Questi due secoli coincidono

in larga parte con lo sviluppo di quelli che saranno gli imperi coloniali che domineranno il mondo fino alla seconda guerra mondiale, a partire dal declino degli imperi iberici fino alle due rivoluzioni che mostrano una prima possibilità di rottura nella relazione colonia - "madrepatria", seppur con posizionamenti ed esiti opposti: la rivoluzione americana-statunitense e la rivoluzione di Haiti. Inoltre nel corso di questi due secoli si svolge uno sviluppo dell'identità europea che porta il baricentro del continente dal mediterraneo verso nord-ovest, ed il discorso filosofico viene identificato parimenti in questi paesi, tralasciando i possibili sviluppi del pensiero che avvengono al di fuori da questo confine¹. Questa operazione è funzionale allo sviluppo di un'identità europea-occidentale, tramite la costruzione di una storia del pensiero condivisa e al contempo escludente.

2. *Secondo confine: la razionalità.* La filosofia "moderna" opera una cesura netta tra le forme di sapere che possono essere considerate *razionali*, dunque legittime, accettate ed accettabili, utili per l'ampliamento dello scibile umano, e quelle *irrazionali*, dunque erronee, superstiziose, infondate ed incapaci di farci comprendere la *vera* realtà. Criticare questa dicotomia è senza dubbio un'impresa ostica, che questa tesi non ha sicuramente la pretesa di esaurire, ma si vuole far luce su come questo confine spesso coincida con il primo, ovvero che il pensiero razionale si collochi quasi esclusivamente nell'opera di uomini bianchi di alcuni paesi occidentali, e sia allo stesso modo fondato su un *potere*. Si proverà a indagare nella storia della filosofia per ricostruire alcune genealogie di pensieri che si potrebbero definire a pieno titolo *razionali* e *moderni* che però non trovano posto in queste categorie a causa della loro collocazione geografico-culturale.

3. *Terzo confine: soggetto/oggetto.* La filosofia "moderna" stabilisce un con-

¹A titolo di esempio, il manuale seleziona come filosofi degni di un capitolo dedicato solamente a loro 2 Francesi (3 contando il capitolo sull'illuminismo francese), 3 Britannici (4 contando il capitolo sul settecento britannico), 1 Olandese, 2 Tedeschi, 1 Italiano. (Cambiano et al., 2018, pp. 5-8) Questa selezione corrisponde alla descrizione fatta da Grosfoguel dei canoni del sapere nelle università occidentalizzate: il sapere di uomini bianchi di 5 paesi europei. (Grosfoguel, 2013, p. 74).

fine netto tra *soggetto* ed *oggetto* della conoscenza. Quest'operazione si dispiega in tutti i filosofi presi in esame, ed è particolarmente saliente in Descartes e Kant, considerati inizio e conclusione della filosofia "moderna", che a loro modo innovano questo rapporto. Viene però demarcato in modo netto, sulla scia dei primi due confini, il confine tra chi può incarnare un soggetto, razionale e spesso europeo, e chi invece non vede questo riconoscimento, rimanendo nel reame degli oggetti della conoscenza, privato di una ragione riconosciuta, spesso non europeo. Questo confine impregna tutti gli studi umanistici fino ad oggi, Filosofia, Sociologia, Antropologia (occidentali) hanno a fondamento questo confine, riproducendo strutture epistemiche di potere.

4. *Quarto confine: la civiltà.* La filosofia "moderna" opera un passaggio etico e morale dal concetto di virtù al concetto di civiltà. Il terreno della filosofia politica (dell'organizzazione della *polis*) passa dal foro interiore della virtù del singolo, che deve rendere conto alla tradizione o a Dio, al foro esteriore di una collettività che scende a patti, che deve essere organizzata in modo *civile*. Qui entra in gioco il confine tra civiltà e selvaggi, la prima è sempre rappresentata nel suo esempio massimo dalla società europea a cui appartengono i filosofi, o al massimo da una sua idealizzazione, la seconda si trova in un passato immaginario e bestiale da cui però si tracciano paragoni con i *selvaggi* che abitano gli altri continenti. Credo sia superfluo spiegare come questa narrazione sia intrinsecamente razzista e coloniale, ma nei capitoli seguenti sarà presa in esame in modo più approfondito.
5. *Confine ultimo: l'aldilà.* Tra i vivi ed i morti esiste un confine che credo valga la pena prendere in considerazione. I filosofi in questione sono innegabilmente morti, ma nel corso della mio percorso universitario ho percepito un grande sforzo di *rianimazione* nei loro confronti, un tentativo di attualizzare il loro pensiero e le domande che si posero, come se si provasse a continuare a tenerli da questa parte, tra i vivi. Questa opera-

zione può risultare per alcune persone sicuramente più interessante, ma credo che ponga un duplice rischio. In primo luogo questa operazione è per forza di cose selettiva: sta ad ogni docente il compito di scegliere quali filosofi riportare in vita per i propri corsi universitari, scegliere quali sono le domande che risuonano con l'esperienza di oggi (quale esperienza poi?). In secondo luogo, tramite queste operazioni di attualizzazione si rischia di operare una cesura tra un pensiero ed lo spazio-tempo in cui è stato prodotto: cercando di usare questa filosofia per comprendere il nostro contesto, ci dimentichiamo spesso di usarla per comprendere il suo contesto, spesso anche perché è un contesto che agli occhi e alle sensibilità di oggi presenta troppi aspetti scomodi, che spesso vengono infatti omessi². D'altronde si sa che tutti i morti finiscono in paradiso, almeno a detta dei vivi.

L'obiettivo di questa tesi è l'indagine della relazione tra questi confini e le filosofie di Descartes, Hobbes e Leibniz, nel contesto dei processi storici di imposizione del colonialismo.³

Non si vogliono supporre intenzionalità da parte di questi autori, tranne quando dichiarate esplicitamente dagli stessi, quanto piuttosto tentare di espandere il campo della ricerca storico-filosofica per indagare le influenze dei processi storici sullo sviluppo del pensiero di questi individui, e l'utilizzo strumentale del loro pensiero nei discorsi di giustificazione e legittimazione ideologica del sistema coloniale. Sono convinto che per uno studio onesto della storia della filosofia sia necessario fare i conti con le posizioni più spiacevoli di quelli che vengono

²Si approfondirà meglio in seguito, ma a titolo di esempio il saggio di Kant "Sulle differenti razze umane" (Eze, 1997, p. 38-48) non viene incluso nell'elenco delle opere presentate nel manuale (La Rocca, 2018), come non vi è traccia del coinvolgimento di Hobbes con le compagnie coloniali della Virginia o delle isole Somers (Bauer, 2024; Rumore, 2018).

³Bisogna riconoscere che esiste un legame evidente tra imposizione del patriarcato globale su modello europeo e quella del colonialismo, come mostrato in numerose pubblicazioni (Federici, 2018; Grosfoguel, 2013). Tuttavia il compito di esporre coerentemente le possibili relazioni tra l'imposizione del modello patriarcale ed il pensiero dei filosofi in questione avrebbe troppo accresciuto le dimensioni di questa tesi. Rimane tuttavia un tema interessante che meriterebbe di essere oggetto di future ricerche.

chiamati *padri* di questa disciplina. Un parricidio ogni tanto è necessario, come potrà convenire Platone.

1 Descartes - Il confine tra razionale e corporeo

Il primo capitolo di questa tesi vuole concentrarsi su René Descartes. Il filosofo francese è considerato padre fondatore della filosofia moderna ed è qui accostato al confine tra ragione e corpo, il suo dualismo ha infatti sancito questa separazione. La mente cartesiana viene elevata alla soggettività, mentre il corpo viene ridotto ad un guscio vuoto, un acefalo cadavere filosofico.⁴ Leggendo l'opera e la biografia di Descartes attraverso l'ottica della critica decoloniale del pensiero accademico emergono alcuni interrogativi a cui si proverà a dare risposta.

1. Il primo insieme di interrogativi riguarda la narrazione che la storiografia filosofica fa dell'originalità delle intuizioni di Descartes: quanto il suo pensiero rappresenta una cesura con il passato? Quanto invece si inserisce nel solco di una tradizione precedente che -come proverò a mostrare- si estende ben oltre i confini geografici dell'occidente europeo? Quali possono essere i motivi di questa narrazione storica a scapito di altre?
2. Il secondo insieme di interrogativi riguarda il problema sollevato dall'operazione del cogito: si tratta davvero di una fondazione universale di una conoscenza chiara e distinta? Descartes ha individuato delle verità comuni a tutte le esperienze umane o ha solo universalizzato delle esperienze particolari? Quali sono state le ricadute sociali dei criteri epistemici definiti da Descartes?
3. L'ultimo insieme di interrogativi che questa tesi vuole sollevare sulla filosofia di Descartes riguarda il corpo: quali sono le origini culturali dell'idea di *res extensa*? Quali sono le implicazioni economiche e politiche, ovvero sociali, di un corpo privo di qualità ma solo quantitativo? Ed infine, il corpo cartesiano rispecchia davvero la molteplicità di corpi umani o è anch'esso un'universalizzazione di un particolare?

⁴Ironia della sorte, dopo la sua morte la sua testa venne separata dal suo corpo, rubata e venduta come memento mori. (Castronuovo, 2016)

1.1 Contesto storico

Descartes nacque nel 1596 e morì nel 1650, e visse la maggior parte della sua vita tra il regno di Francia e le Province Unite. Descartes era di estrazione sociale rovinata, ovvero parte della nobiltà di toga, combatté nella guerra dei Trent'anni e terminò la sua vita sotto la protezione di Cristina di Svezia. Durante la vita di Descartes la Francia, in particolare sotto Richelieu, accelerò la sua espansione coloniale in Africa e in Nord America mentre le Province Unite, patria di elezione di Descartes, si sostituirono di fatto all'impero coloniale Portoghese tramite il *groot desseyn*, un piano di espansione coloniale che si svolse nella sua interezza durante la vita di Descartes. Parallelamente a questi processi geopolitici si consolidò l'imposizione dei paradigmi religiosi, politici, economici e sociali europei nelle colonie, si intensificò il terribile commercio triangolare e la società Europea iniziò il suo assestamento dopo gli sconvolgimenti provocati dall'inizio della colonizzazione dell'America. (Criscuolo, 2019, capp. 16, 18)

Particolarmente interessante per comprendere il pensiero di Descartes e i suoi legami con il contesto coloniale può essere la sua educazione.

1.1.1 L'educazione di Descartes

Descartes frequentò tra il 1607 e il 1615 il collegio gesuita di Le Fleche, luogo di alta formazione per la futura classe dirigente francese. La Compagnia di Gesù, nome ufficiale dei gesuiti, fu un ordine religioso fondato nel XVI secolo con uno specifico voto di obbedienza assoluta al papa e fu il più attivo nelle missioni con l'obiettivo di convertire la popolazione delle colonie. I gesuiti furono una vera e propria organizzazione globale, arrivando al loro apice a scrivere migliaia di lettere a Roma da ogni continente, e a istituire scuole e collegi per istruire i missionari nelle varie culture che intendevano convertire.

All'interno del collegio Descartes ricevette una formazione filosofica clas-

sica, di cui si possono trovare tracce in larga parte del suo pensiero successivo.⁵ Ad esempio a Le Fleche lesse le *Disputationes Metaphysicae* scritte nel 1597 da Francisco Suarez il quale dimostra l'esistenza di Dio partendo dalla sua definizione e ricorre all'intervento della bontà divina per dare fondamento epistemico al mondo empirico, come poi farà Descartes nelle *Meditazioni Metafisiche*.

Inoltre era pratica dei collegi gesuitici promuovere l'esame di coscienza quotidiano, per riflettere metodicamente sulle proprie azioni e motivazioni. Come nota Dussel, l'educazione gesuitica si pone come base per alcuni passaggi chiave del pensiero sviluppato da Descartes, dalla morale provvisoria del *Discorso sul Metodo* che riprende le pratiche di obbedienza assoluta gesuitica, sino alla struttura delle *Meditazioni Metafisiche* (E. Dussel, 2008).

1.2 La non-originalità del padre della filosofia moderna

"Con Cartesio la filosofia moderna trova la sua svolta decisiva e i motivi stessi della sua esistenza per almeno due secoli." (Mori, 2018, p. 33)

Da questa frase, che apre il capitolo dedicato a Descartes nel manuale, si potrebbe pensare che il suo pensiero abbia prodotto una cesura così significativa con tutto ciò che lo ha preceduto da valergli questo tipo di riconoscimento. Come proverò ad esporre nelle pagine seguenti, questo tipo di ricostruzioni storico filosofiche non rendono giustizia ad un ampio contesto culturale in cui Descartes era immerso e che trascende ampiamente i confini stessi dell'Europa "culla della modernità".

Sicuramente Descartes agì come "catalizzatore" di un cambiamento in atto nel pensiero occidentale, ma ciò non può essere imputato solamente alle sue idee. In particolare vedremo le similitudini tra il dubbio metodico, la dimostrazione dell'indubitabilità dell'autocoscienza ed il dualismo cartesiano ed alcuni scritti di Agostino di Ippona, Al-Ghazālī ed Ibn Sīnā.

⁵A conferma del carattere globale dei gesuiti, Dussel nota divertito che Descartes studiò la logica attraverso la *Logica Mexicana sive commentarii in universam Aristotelis Logicam* scritta nel 1606 da filosofo messicano Antonio Rubio. (E. D. Dussel, 2018)

1.2.1 Agostino di Ippona

In seguito vedremo le possibili problematiche dell'argomento del cogito, ma Dussel ci mostra come anche questo non sia un'originale invenzione cartesiana. Il cogito affonda le sue radici nel pensiero di Agostino di Ippona, che ricordiamo trovarsi nell'odierna Algeria. Nel *De Trinitate*, scritto tra il 399 ed il 419:

Chi dubita, vive

10.14. Ma poiché si tratta della natura dello spirito, rimuoviamo dalla nostra considerazione tutte le conoscenze che ci provengono dall'esterno per mezzo dei sensi del corpo e consideriamo con più diligenza ciò che abbiamo stabilito, cioè che tutti gli spiriti conoscono se stessi con certezza. [...] Di vivere, tuttavia, di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di sapere e giudicare, chi potrebbe dubitare? Poiché, [...] se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica che non deve dare il suo consenso alla leggera. Perciò chiunque dubita di altre cose, non deve dubitare di tutte queste, perché, se non esistessero, non potrebbe dubitare di nessuna cosa." (Agostino di Ippona, 2012, p. 585)

Invece nel *Discorso sul Metodo*:

"Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, penso dunque sono, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come primo principio della filosofia che cercavo. [...] dal fatto stesso di pensare a dubitare della verità delle altre cose seguiva con grande evidenza e certezza che io esistevo;" (Descartes, 2023, p. 45)

Agostino, come farà Descartes più di mille anni dopo, sostiene già la possibilità di fondare l'autocoscienza sul dubbio. Una prima differenza stilistica - ma credo comunque interessante - è il passaggio dalla terza persona indefinita alla definizione dell'io in prima persona. L'altra grande differenza sta nel fatto che Descartes pone il dubbio non solo a fondamento della conoscenza della propria esistenza, ma anche a principio della filosofia, mentre Agostino fonda ancora il suo pensiero sulla verità divina rivelata.

1.2.2 al-Ghazālī

Altro filosofo interessante da esplorare parallelamente a Descartes è al-Ghazālī, filosofo persiano vissuto nel XI secolo che ha avuto grande influenza sulla filosofia islamica successiva e di conseguenza sul discorso filosofico europeo medievale.

Sami M. Najm in un articolo comparativo fra Descartes e al-Ghazālī (Najm, 1966) traccia degli interessanti parallelismi tra i due pensatori proprio nell'uso del dubbio. Egli mostra come entrambi gli autori facciano ricorso ad un dubbio metodico per eliminare le conoscenze fallaci, ed entrambi raccontino questo procedimento attraverso espedienti autobiografici. Najm nota anche che entrambi gli autori ricorrano al dubbio non solamente per scongiurare la possibilità di errore, ma anche in risposta alla possibilità che i fondamenti stessi della nostra conoscenza ed esperienza siano fallaci ed ingannevoli.

Il processo del dubbio di Descartes e di al-Ghazālī trova la soluzione in una conoscenza chiara e distinta, per usare termini cartesiani, che non ha origine né razionale né empirica. Najm traccia la linea di separazione nell'origine di questa conoscenza: per Descartes è l'esistenza del soggetto, mentre per al-Ghazālī sono il Corano e gli hadit. Questa distinzione sembra più formale che qualitativa: come vedremo in seguito Descartes non supera la fondazione divina della conoscenza, semplicemente sostituisce l'io al Dio mantenendo però inalterata l'origine univoca.

1.2.3 Ibn Sīnā

Un altro esempio proveniente dalla filosofia persiana è l'esperimento dell'uomo fluttuante adoperato da Ibn Sīnā. Egli suppone l'esistenza di un uomo fluttuante nel vuoto, senza la possibilità di percezioni empiriche, comunque conscio della propria esistenza. Ibn Sīnā usa questo esempio per dimostrare l'autocoscienza del soggetto e l'indipendenza di questa dal corpo. Arriva inoltre a

dimostrare la coincidenza tra essere e autocoscienza:

”Noi diciamo: bisogna immaginare che uno di noi sia stato creato istantaneamente e perfettamente, in modo tale, però, che la sua vista sia incapace di osservare le cose esterne, e sia stato sospeso nell’aria o nel vuoto, in modo tale che la consistenza dell’aria non lo urti costringendo[lo] a percepir[la], e le sue membra siano state disgiunte le une dalle altre, in modo tale che esse non si incontrino e non si tocchino. Questa persona, poi, considera se sia il caso di affermare che egli stesso esista, e non ha alcun dubbio sull’opportunità di farlo. Tuttavia egli non afferma [l’esistenza di] nessuna delle sue membra [...]. Egli afferma, invece, [l’esistenza di] se stesso.” (Bertolacci, 2005, p. 617)

Ibn Sīnā dimostra così l’impossibilità di negare l’esistenza del sé ma la possibilità di negare l’esistenza del corpo, dimostrando quindi come il sé sia fondante per l’esistenza del soggetto e sia separato rispetto al corpo, anticipando il dualismo cartesiano e la sua distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*.

”esaminando attentamente che cosa ero, vedevo che potevo fingere di non avere un corpo, e che non esistesse il mondo, né luogo alcuno in cui mi trovassi; ma non per questo potevo fingere che io non fossi;” (Descartes, 2023, p. 45)

Ibn Sīnā e Descartes giungono a conclusioni simili riguardo all’autocoscienza del soggetto e alla sua separabilità dal corpo. Il filosofo persiano però tratta la questione come un esperimento mentale, volto alla dimostrazione dell’esistenza dell’anima (Black, 2008). Si può anche notare che Ibn Sīnā, come al-Ghazālī, si riferisce a ”uno di noi” a differenza della prima persona singolare di Descartes. Le vere innovazioni cartesiane stanno nell’assunzione dell’autocoscienza a fondamento dell’intero apparato filosofico, e nella separazione netta con il corpo ed il mondo sensibile. Ciò ha l’effetto di sminuire questi ultimi. Ibn Sīnā invece non giunge alle stesse conclusioni: dimostra l’esistenza di un ”qualcosa” di immateriale in cui si fonda l’io ma non nega totalmente il valore dell’esperienza corporea, criticandola solamente quando entra in aperto conflitto con la conoscenza o con la virtù religiosa.

1.2.4 Storia (euro-centrica) di una filosofia in crisi

Sembra chiaro che alcuni aspetti cruciali del pensiero di Descartes possano essere ritrovati in opere a lui precedenti ed esterne alla tradizione europea. Ciò non deve indirizzarci a sminuire l'influenza del pensiero di Descartes, ma invece a chiederci perché il suo pensiero ha acquisito questa rilevanza. Perché il pensiero di Descartes viene presentato come una cesura con cui "la filosofia moderna trova la sua svolta decisiva e i motivi stessi della sua esistenza per almeno due secoli"?

La filosofia di Descartes si colloca in un periodo di profonda crisi della cultura umanistica rinascimentale europea. Egli fa esperienza in prima persona di questa crisi durante la sua giovinezza, passando da una fiducia nella nova scientia e nel grande libro del mondo al dubbio metodico e al rifiuto della possibilità di una conoscenza su base empirica. Negri attribuisce le ragioni di questa crisi, non solamente cartesiana ma sociale e politica, al tramonto del regime economico feudale e all'emergere delle prime forme di organizzazione capitalistica o proto-capitalistica (Negri, 2007). Per quanto puntuale la descrizione di Negri essa si limita all'interno del contesto europeo, senza prendere in considerazione i processi globali messi in moto dal colonialismo.

Credo che le ragioni di questa crisi debbano essere ricercate nella difficoltà della cultura umanistica nel fare i conti con il colonialismo, risultando inadeguata alla sua giustificazione.

Un secolo prima della nascita di Descartes, l'Europa occidentale si trova davanti a delle circostanze prima di allora inedite: Colombo riporta dalle cosiddette Indie non solamente oro, tabacco, pappagalli e alcuni indigeni rapiti, ma anche le concezioni di terre inesplorate (dagli europei) e di esseri umani che egli descrisse come nudi, privi non solamente di abiti ma di cultura, religione, storia (Todorov, 2014). Di colpo gli orizzonti geografici si espandono, ed insieme ad essi le possibilità di coloro che si trovarono favoriti dai processi coloniali. L'incredibile surplus di risorse che affluisce in Europa dal saccheggio del "nuovo mondo" porta

a una modifica radicale dei rapporti economici, aprendo la strada all'innestarsi delle relazioni capitalistiche o proto-capitalistiche, modificando di conseguenza anche i rapporti sociali e il loro impatto sugli individui. Sulle sponde opposte dell'Atlantico invece questi processi producono indicibili sofferenze e devastazioni, che necessitano una giustificazione.

La disputa di Valladolid tra Sepúlveda e De Las Casas rappresentò forse l'ultimo grande atto della filosofia "pre-moderna", che fallì nel determinare la giustificazione da adottare riguardo alla conversione delle popolazioni indigene. La filosofia ecclesiastica fallì, la Bibbia non avrebbe potuto essere il fondamento della giustificazione del colonialismo. La filosofia e la soggettività dovettero essere reinventate per adattarsi ai cambiamenti in atto, e il pensiero di Descartes si prestò a questa operazione⁶, come vedremo di seguito, valendogli il titolo di primo filosofo moderno.

1.3 Cogito ergo sum

Descartes fonda la sua metafisica sulla conoscenza chiara e distinta della sua esistenza e autocoscienza. Come visto in precedenza non sono originali i metodi che egli usa come dimostrazione, la novità sta invece nella riduzione, definita oziosa dal Subcomandante Marcos, che egli adopera posizionando sè stesso come fondamento e centro dell'universo:

"Il "penso, quindi esisto" definisce un centro, l'IO individuale, e l'altro come una periferia che si trova affetta dalla percezione di questo IO: affetto, odio, paura, simpatia, attrazione, repulsione. Ciò che sta fuori dalla portata della percezione dell'IO era ed è inesistente."

(Marcos et al., 2007, traduzione mia)

⁶Non si vuole qui, per mancanza di fonti, speculare riguardo l'intenzionalità di Descartes, ma è innegabile l'assorbimento della sua filosofia nei sistemi di giustificazione (almeno nel discorso dotto) messi in atto dal sistema coloniale.

1.3.1 Una filosofia della solitudine

L'operazione cartesiana, volta a ottenere una conoscenza chiara e distinta, comporta l'emergere del soggetto conoscente a punto di vista privilegiato e fondazione epistemica. Castro-Gomez illustra il cambiamento nel pensiero a cavallo tra il XVI e il XVII secolo che ha portato a questo risultato: il pensiero europeo del cinquecento era basato sull'esperienza viva, nel mondo, e volto ad una conoscenza pratica e attiva, che implicava un fare, un porsi in relazione con altre soggettività e con la natura circostante. La conoscenza del XVI secolo si poneva su un piano di immanenza. I paradigmi cambiano nel XVII secolo, la conoscenza immanente viene rimpiazzata da un'idea di scienza rigorosa. La ricerca ha l'obiettivo di astrarre un sapere universale distanziandosi il più possibile dalle circostanze particolari. In questo frangente emerge l'accentramento epistemico di Descartes: egli riesce a trovare nella sua introspezione soggettiva una conoscenza universale, valida per chiunque. (Castro-Gómez, 2005, pp. 23-25)

Questa origine univoca, ma non divina, della conoscenza valida è -a mio avviso- la grande innovazione politica di Descartes. Anche in precedenza il punto di vista era quello del soggetto, ma la conoscenza si otteneva nell'osservazione del mondo e dei costumi umani, attraverso una relazione che diventava produttiva, oppure attraverso il riconoscimento di un'autorità superiore, di natura spesso religiosa. Invece con Descartes è la relazione a perdere il suo spazio: il soggetto viene posto al vertice della piramide, non rimane spazio per una relazione orizzontale.

La filosofia cartesiana è una filosofia sola.⁷

⁷Credo che a questo punto possa essere interessante il paragone con Spinoza, filosofo figlio di ebrei sefarditi espulsi dal Portogallo all'inizio del XVII secolo. Spinoza pone come massimo principio l'amor, che si identifica con la paura ed il ribrezzo per la solitudine. Se l'amor spinoziano è una forza di relazioni, invece il principio cartesiano le rinnega per chiudersi in sé. Questa differenza sembra risaltare alla luce delle diverse condizioni dei due filosofi e della loro condizione di alterità: Spinoza, per quanto privilegiato, proveniva comunque da un contesto di razzializzazione che necessariamente implicava una relazione con una cultura e un pensiero dominanti ed egemoni, mentre Descartes, dalla sua posizione di robin francese non deve fare i conti con la sua alterità, quindi può permettersi di eliminare la relazione dal suo pensiero. La relazione può essere messa a tacere solo dal centro, mentre nel margine è innegabile, ma produce anche solidarietà e condivisione.

1.3.2 Punto zero

L'operazione cartesiana non si ferma però qui: dalla solitudine dell'introspezione soggettiva Descartes sostiene di poter raggiungere delle verità fondamentali e universalmente valide, arrivando anche a dimostrare l'esistenza di Dio, seppur in modo non originale, solamente a partire dalla propria autocoscienza. Ritengo questa operazione pericolosa: Descartes prende come universali delle idee che emergono da un'esperienza situata in uno spazio-tempo politico e sociale composto di relazioni. Nel farlo mette a tacere il suo contesto, ma allo stesso tempo impone le idee ivi prodotte come metro di giudizio della validità di tutte le idee, prodotte in qualunque contesto e da qualsiasi relazione. Questo è il rischio di ciò che Castro-Gomez chiama prospettiva a punto zero, cioè una prospettiva che si presenta come una non-prospettiva, quindi uno sguardo che abbraccia la totalità.

Gli effetti di questa operazione sono stati profondi: in Europa Descartes ha stabilito i canoni della filosofia successiva, imponendo un metodo che ha ancora i suoi strascichi nella filosofia analitica (e non solo) odierna. Questo credo abbia limitato le possibilità e le prospettive della filosofia, tracciando una strada da cui è stato difficile deviare. Al di fuori dell'Europa, nello spazio del colonialismo, questa operazione ha avuto i suoi effetti più drammatici. L'imposizione del punto di vista illustrato da Descartes ha implicato una svalutazione dei saperi indigeni come semplicemente non validi, e costretto coloro che volessero intentare un dialogo interculturale ad adottare come unico terreno di gioco i paradigmi del pensiero europeo, come si vede ad esempio nell'opera di Guamam Poma de Ayala, costretto a scrivere nella lingua dei colonizzatori per sostenere i diritti del suo popolo (Mancosu, 2016).

Chiaramente questa operazione non può essere imputata solamente a Descartes, ma egli ne è sicuramente l'artefice più in vista. Senza dimenticare però che trovò un terreno fertile per le sue idee in una società colonialista e patriarcale.

1.3.3 Ego conquiro, ego extermino

L'imposizione del soggetto, o meglio di un soggetto, come punto di vista privilegiato non sarebbe stata possibile, come sostengono Dussel e Grosfoguel, se Descartes non fosse già in possesso di questo privilegio. Descartes scrive quando la Francia sotto il cardinale Richelieu sta intensificando i suoi sforzi coloniali in Africa e in America, e lo stesso fanno le Provincie Unite, fondando nel 1621 la loro compagnia delle indie orientali. Descartes si trova immerso in una cultura coloniale, basti pensare al peso economico delle colonie o a quanto la presenza di schiavi neri fosse "in voga" in Europa nel XVII secolo (Buck-Morss, 2023, p. 23)

Descartes può permettersi questa operazione di accentramento epistemologico proprio perché il suo punto di vista è già nel centro del mondo costruito dal colonialismo. Questo è ciò che Dussell chiama l'essere imperiale, o ego conquiro: un soggetto che non solo ha imposto la sua centralità nei processi politici ed economici coloniali, ma la rivendica anche su un piano ontologico ed epistemologico. Questa rivendicazione però non ha fondamenti assoluti, ma si giustifica solamente con le armi degli eserciti colonizzanti. Come aggiunge Grosfoguel alla riflessione di Dussel, l'ego conquiro può passare all'ego cogito solamente attraverso l'eliminazione di ogni "competizione" sul piano epistemico. Questa eliminazione è fisica: passa per lo sterminio della popolazione araba ed ebrea in Al-Andalus, delle vittime della tratta schiavile, degli indigeni delle colonie e delle donne colpite dalla caccia alle streghe. Ego extermino: la "vittoria" epistemica europea è possibile solo con lo sterminio della "concorrenza". Si può imporre un centro univoco solamente se gli altri, molteplici, luoghi di produzione di sapere cessano di esistere. La filosofia di Descartes emerge come nuovo paradigma "universale" perché il mondo epistemico è stato svuotato a causa di 150 anni di massacri e ciò ha permesso la costruzione del soggetto al centro di questo nuovo orizzonte (Grosfoguel, 2013).

Con l'imporsi del soggetto "universale" si delineano due strategie di esclu-

sione che affronterò nelle sezioni successive: la negazione della cultura subalterna e la squalifica del corpo.

1.4 Non cogitas, ergo non es

Il risvolto negativo del cogito, ergo sum, penso quindi sono, è il non cogitas, ergo non es, non pensi quindi non sei.⁸ Dopo aver provato e descritto la problematicità dell'operazione cartesiana del cogito, questa sezione si soffermerà sui possibili legami tra l'accentramento epistemico da essa prodotto e le politiche di esclusione, per usare un eufemismo, che hanno composto il panorama coloniale. Descartes, elevato a padre della modernità, ha gettato le basi di una filosofia che è quantomeno coeva con gli imperi coloniali moderni. Varie autrici e autori tracciano connessioni anche strutturali, con implicazioni che saranno riassunte in seguito.

1.4.1 Alienazione

Il paradigma coloniale si impone attraverso la diffusione di una teleologia del progresso che vede come fine ultimo della storia la "modernità europea". Questo costruisce un presente egemone e accentrato che di riflesso lascia "indietro" la periferia definita dai rapporti coloniali. Se il presente ed il futuro hanno un luogo di fabbricazione, l'altrove rimane nel passato. I frames of reference, le forme a priori, vengono monopolizzate dal punto di vista egemone. Ciò produce nell'esperienza colonizzata un'alienazione del soggetto dal suo concetto di qui-ed-ora in quanto questo è definito in uno spazio-tempo diverso ed escludente. (Alcoff, 2007)

⁸Chi ama la logica formale potrà obiettare che la forma corretta sarebbe non es, ergo non cogitas. Non amo la logica formale, e credo che il suo metodo mal si addica alla critica di un sistema di oppressione che l'ha pienamente incorporata nei suoi meccanismi. Quanto sarebbe bello poterla abbandonare!

Detto questo è sicuramente più interessante interrogarsi sulla relazione concreta, e non logica, tra esclusione dalla conoscenza e esclusione dalla soggettività, anche per studiare i meccanismi in atto oggi.

Ciò è riprodotto da Descartes. Il suo *qui-ed-ora* diviene fondamento universale della conoscenza legittima, alienando chiunque non condivida il suo stesso posizionamento. Il dualismo cartesiano eleva la ragione europea al rango della conoscenza divina. L'io diventa creatore di verità e può costruire quindi solamente relazioni asimmetriche, tra soggetto e oggetto. Mentre il soggetto è libero,⁹ l'oggetto è vincolato alla sua natura e si definisce solamente in relazione al soggetto. La relazione soggetto-oggetto è, come mostra Quijano, un costrutto coloniale, ed è necessario romperla insieme alla logica binaria che la crea. La problematica si coglie facilmente quando si applica questa relazione al rapporto colonizzante-colonizzato, o più in generale egemone-subalterno. La subalternità è oggettiva ed essenzializzata e può solamente essere, nello sguardo egemone, oggetto di studio e di controllo.

Se la conoscenza viene prodotta solamente dall'io cartesiano, chi non può identificarsi con l'io in che posizione rimane? *Non cogitas, ergo non es* potrebbe essere il motto dell'esclusione moderna. La produzione di conoscenza è stata ristretta all'occidente europeo perché gli altri popoli sono stati infantilizzati ed alienati della soggettività. Attraverso la cornice cartesiana si è potuta adoperare la brutale segregazione epistemica su cui si fonda la teleologia moderna.

1.4.2 Conquistadores e missionari

Gli effetti dell'operazione del *cogito* si possono riscontrare nelle relazioni degli europei con i popoli indigeni delle colonie. Il colonialismo europeo si è relazionato in due modi con le culture non europee: lo sterminio ed il confine. Le armi dei conquistadores hanno imposto la cultura europea nelle Americhe, senza che fosse presa in considerazione la valenza epistemica dei popoli conquistati.

⁹Le discussioni sul libero arbitrio nei secoli precedenti e successivi a Descartes hanno affrontato la questione da punti di vista teologici, metafisici ed epistemici. Mi sembra però interessante notare che i nobili e i notabili che si interrogavano sulla libertà dell'intelletto o della volontà erano liberi politicamente, economicamente e socialmente. Questo credo abbia influito sui discorsi relativi alla libertà che hanno caratterizzato la filosofia moderna tra XVI e XVIII secolo: non dovendo preoccuparsi della liberazione concreta i filosofi hanno potuto pensare a quella metafisica.

Anzi una giuria di europei ha perfino pensato di poter decidere se fosse più giusto convertire le popolazioni indigene al cristianesimo facendo ricorso o meno alla schiavitù, nei processi di Valladolid. Il valore epistemico della cultura non europea è in questo caso totalmente negato. Quando invece un popolo non poteva essere sottomesso con la forza, come ad esempio nel caso della Cina nel XVII e XVIII secolo, l'egemonia europea ricorse alla costruzione di un confine ideologico che pone al di qua la conoscenza moderna e al di là una saggezza antica ed esotica, che non può portare nuova conoscenza nella discussione ma si deve relegare nelle teche dei musei. Il colonialismo culturale si mosse poi attraverso le missioni cattoliche, con in prima fila i gesuiti che istruirono Descartes. Le missioni provarono a imporre un'egemonia religiosa, e quindi culturale e politica, attraverso l'imposizione dell'autorità epistemica del testo sacro europeo. Quando la cultura "altra" viene accettata nella discussione lo è solamente in modo strumentale. Esempio molto interessante sono le lettere e i testi gesuitici volti a formare futuri missionari: la cultura "altra" viene studiata solamente per un fine europeo (la cristianizzazione) ed il suo valore epistemico viene definito sempre in relazione all'egemonia e alla teleologia moderna. La cultura altra è al massimo un oggetto di studio, ma chi produce la conoscenza sono solo gli europei (Hsia, 2016).

1.5 Res exstensa

Dopo aver discusso la soggettività incorporea cartesiana, è il momento di dedicarsi al cadavere filosofico che rimane nel mondo corporeo. Descartes, dopo aver definito la res cogitans di cui è composta la soggettività, si dilunga nella quinta parte del Discorso sul Metodo a descrivere in termini meccanicistici il corpo umano. Il corpo di Descartes è una macchina che si muove anche senza il pensiero, che si muove in uno spazio quantitativo e geometrico.

Se come visto sopra la soggettività cartesiana non è universale, tutte le vite escluse dalla res cogitans si trovano relegate nel dominio della materialità e vengono alienate da ogni qualità intrinseca. Le implicazioni sono molteplici: la

natura quantitativa ha reso possibile l'attribuzione di un valore economico a questi corpi oggettivati, che diventano vendibili come forza lavoro schiavile o salariata, ma anche l'annullamento del corpo come spazio di esistenza e autodeterminazione, o di produzione di conoscenza situata.

1.5.1 Una macchina quantitativa

Il corpo di Descartes si caratterizza in netta contrapposizione con la *res cogitans*. Egli scrive:

”Avendone ancora troppo scarsa conoscenza [...] mi contentavo di supporre che Dio creasse il corpo di un uomo [...] componendolo soltanto della materia che avevo descritto, e senza mettere inizialmente in lui nessuna anima ragionevole, né altro che potesse fungere da anima vegetativa o sensitiva [...]” (Descartes, 2023, pp. 61-63)

Il corpo così supposto è meccanico, simile a un automa. La materia che lo compone rompe dopo secoli l'ilemorfismo aristotelico, ed è definita solamente dalla sua quantità di moto e dalla sua posizione nello spazio. E Descartes prosegue:

”Esaminando le funzioni che, in base a questo, potevano riscontrarsi in tale corpo, vi trovavo esattamente tutte quelle che possono essere in noi senza che pensiamo, e cioè senza che la nostra anima [...] vi contribuisca, e che sono sempre le stesse - e in ciò si può dire che gli animali sprovvisti di ragione ci somigliano.” (Descartes, 2023, p. 63)

Il corpo è da Descartes paragonato ad una macchina o ad un animale, non che per lui ci sia differenza. Rigettato nella pura materialità il corpo diventa un oggetto meccanico e misurabile.¹⁰ La ragione cartesiana non è partecipe nel corpo, come l'anima scolastica che lo permeava e gli dava la vita, ma superiore e totalmente distaccata: Descartes si troverà anzi in difficoltà a spiegare come la *res cogitans* potesse influire sul corpo e vice versa.

¹⁰Infatti nella quinta parte del discorso Descartes si dilunga a descrivere il funzionamento dell'apparato circolatorio in termini pneumatici. (Descartes, 2023, pp. 63-73)

Sicuramente l'idea del corpo meccanico ben si inserisce nell'emergere delle relazioni capitalistiche, andando a riflettere la tendenza verso una misurabilità del mondo funzionale alla sua compravendita. Il corpo medievale, legato all'anima fino alla morte, si muoveva in uno spazio sociale ed economico legato alla produzione per sussistenza e al lavoro coatto o al prelievo delle imposte in natura. Il corpo moderno, inventato da Descartes e separato dalla sua *res cogitans*, è coevo con l'emergere della manifattura diffusa e del lavoro dequalificato in Europa, e con il consolidarsi della schiavitù nelle colonie in America. (Criscuolo, 2019, cap. 17)

Dopo aver descritto la meccanica del corpo, Descartes continua:

”se esistevano macchine siffatte, che avessero gli organi e la figura esteriore di una scimmia o di qualche altro animale privo di ragione, non avremmo nessun mezzo per riconoscere che esse non rivestono in tutto e per tutto la natura di questi animali; mentre, se vi fossero macchine simili ai nostri corpi, che ne imitassero le azioni quanto è praticamente possibile, avremmo sempre due mezzi certissimi per riconoscere che non per questo sarebbero dei veri uomini. Il primo è, che mai potrebbero usare delle parole o altri segni impiegandoli, come noi facciamo, per comunicare i nostri pensieri. [...] In secondo luogo, le macchine, anche se facessero parecchie cose bene quanto noi, [...] immancabilmente in qualche altra cosa fallirebbero, dando modo di scoprire che non agiscono in base a coscienza, ma solo in base alla disposizione dei loro organi. (Descartes, 2023, pp. 75-77, corsivo mio)

Nei due modi che Descartes trova per distinguere gli uomini dalle macchine, egli utilizza solo criteri auto-riferiti. Le macchine non sanno parlare come noi facciamo e non hanno una varietà di azioni e possibilità quanto noi. Descartes assume che questi criteri siano universali, segni indistinguibili della condizione umana, ma sappiamo bene che il linguaggio è una pratica situata, e allo stesso modo cosa costituisce un'abilità, un fare bene qualcosa, è determinato socialmente. Descartes in queste pagine apre alla possibilità che alcuni esseri umani, se giudicati inferiori nel linguaggio e nella tecnica, vengano considerati alla stregua di macchine. Se sembra paradossale raggiungere questa conclusione nell'Europa del XVII secolo, basta spostarsi nelle piantagioni delle colonie francesi o olandesi per trovare corpi

umani che il regime coloniale e schiavista prova a ridurre a macchine.

Descartes poi conclude:

Per queste due vie si può anche conoscere la differenza che passa tra gli uomini e le bestie. Infatti è degno di particolare nota il fatto che non ci sono uomini tanto ottusi e sciocchi, compresi anche i deficienti, che non siano capaci di mettere insieme diverse parole e di ricavarne un discorso col quale far intendere i loro pensieri; mentre non esiste altro animale, per quanto perfetto e nato sotto benigna stella, che faccia altrettanto. [...] Questo non attesta soltanto che le bestie hanno meno ragione degli uomini, ma che esse non ne hanno affatto. [...] E non si confondano le parole con quei moti naturali che testimoniano le passioni, e che possono essere imitati dalle macchine come dagli animali; né si deve pensare, come qualche antico, che le bestie parlino anche se noi non ne intendiamo il linguaggio: se questo fosse vero, [...] potrebbero farsi intendere da noi come dai loro simili. Merita particolare attenzione anche un altro fatto: [...] ciò che fanno meglio di noi non dimostra che abbiano un'intelligenza; dimostra piuttosto che non ne hanno, e che ad agire in essi è la natura, secondo la disposizione dei loro organi; come possiamo vedere in un orologio che, composto solamente di ruote e di molle può contare le ore e misurare il tempo più esattamente di noi, con tutta la nostra sapienza. (Descartes, 2023, pp. 77-79, corsivo mio)

Il corpo animale spicca come esempio del corpo privo -o meglio privato- di ragione, simile in tutto e per tutto ad una macchina. Descartes arriva a sostenere che quando superano gli uomini in qualche abilità è solamente sintomo della loro mancanza di intelligenza. La cornice di valutazione all'interno della quale vengono esclusi dalla ragione è sempre auto-riferita: il linguaggio è linguaggio solo se noi lo capiamo;¹¹ le abilità sono degne di nota solamente se superano le nostre. Descartes esclude così gli animali anche dalla possibilità di una percezione cosciente, e della possibilità di provare dolore. Queste posizioni possono già apparire problematiche se si considera la dicotomia umano-animale con i criteri contemporanei. Essa viene messa in discussione dalle teorie anti-speciste e dagli human-animal studies, infatti le capacità cognitive degli animali non umani siano ormai oggetto

¹¹Il noi di Descartes è per me altamente problematico, e qui ripreso solamente in funzione polemica.

di un'ampia letteratura scientifica e filosofica. Credo però che per i fini di questa tesi sia interessante prendere atto anche del posizionamento di questa dicotomia ai tempi di Descartes.

1.5.2 Razzismi

Ancora oggi purtroppo si sentono discorsi razzisti che provano a spostare questo confine -comunque arbitrario- con finalità discriminatorie. Al tempo di Descartes però questi discorsi erano inseriti nella legittimazione ideologica della schiavitù e della colonizzazione: come visto in precedenza Colombo considerava gli indigeni da lui incontrati privi di ragione (quindi per Descartes uguali agli animali); allo stesso modo nel discorso razzista del XVI e XVII secolo il paragone veniva portato avanti facendo riferimento alle abilità dei nativi americani nella caccia (Thurston-Torres, 2023, p. 73) ; i resoconti delle brutali aste di schiavi poco differiscono dalle descrizioni della compravendita animale, per la natura delle ispezioni e valutazioni fatte dai meschini acquirenti (Thurston-Torres, 2023, p. 3); ed infine la condizione di lavoro schiavile nelle piantagioni, sulle navi o nelle miniere non sembra per nulla differire dalla condizione degli animali da soma: la soggettività viene annullata e il ruolo del corpo viene ridotto solamente alla sua potenziale forza lavoro, sottraendo i costi del suo mantenimento.

Descartes sostenendo la teoria degli animali-macchina non solo apre le porte alla crudeltà nei confronti degli animali, ma implicitamente permette ai sostenitori di discorsi razzisti di applicare questi strumenti di esclusione anche su base razziale, giustificando i peggiori trattamenti nelle encomiendas o nelle piantagioni, le torture e la disumanizzazione.

1.5.3 Quali corpi?

Altro punto critico della teoria cartesiana del corpo è la sua dissociazione da qualsiasi qualità: per Descartes tutte le qualità di un soggetto risiedono nella

sua *res cogitans*, che prende il ruolo di essenza, mentre il corpo è solamente un vuoto fantoccio da essa controllato. Questa immagine del corpo meccanico e quantitativo, che non influisce sulla soggettività sembra però fallace alla luce dei più recenti ragionamenti sulla politica dei corpi e sulle soggettività incarnate.

Il corpo da cui scrive Descartes è, per gli standard del suo spazio-tempo, un corpo conforme: un uomo bianco europeo di estrazione robin. Ovviamente per lui il corpo non è luogo qualitativo: egli non ha dovuto fare i conti con uno sguardo egemone che qualifica -o squalifica- un corpo come differente dalle norme sociali. Egli adotta il suo punto di vista situato universalizzandolo, ma questo punto di vista è manchevole proprio perché il corpo di Descartes rientra perfettamente nella norma egemone. Un pensiero situato in un corpo ebreo, morisco, indigeno, nero o femminilizzato avrebbe allo stesso modo eliminato il ruolo del corpo nella definizione della soggettività? Credo che la risposta si possa trovare facilmente.

Il dualismo cartesiano si mostra inadeguato a descrivere esperienze non conformi, aprendo le porte alla *color-blindness* e *gender-blindness* come fenomeni problematici che trovano ancora oggi riscontro.

2 Hobbes - Il confine tra uomini e selvaggi

Se Descartes pone le basi ontologiche e metafisiche della filosofia "moderna", Hobbes è considerato uno degli esponenti più importanti del contrattualismo, teoria politica che fonda l'autorità statale su un contratto sociale che crea i soggetti politici cittadini facendo uscire gli individui da un ipotetico stato di natura. Egli rappresenta qui il confine tra selvaggi e civiltà, in quanto teorico di una natura umana violenta e infida, che egli attribuisce ai selvaggi, anche se all'interno di essa si può forse scorgere una lettura introspettiva sulla classe aristocratica e politica del suo tempo, come egli velatamente ammette nell'introduzione del Leviatano. Di seguito si proveranno ad affrontare alcuni passaggi della sua teoria politica tratti dal Il Leviatano, che meritano di essere analizzati con gli strumenti odierni:

1. Il primo insieme di interrogativi è relativo al concetto di libertà all'interno del pensiero hobbesiano, intesa come libertà meccanica dell'agire. Questa interpretazione ha esiti etici o politici riscontrabili nel panorama coloniale? Quali possono essere le conseguenze della ricerca di questa libertà all'interno di un contesto coloniale?
2. Il secondo insieme di interrogativi riguarda lo stato di natura descritto da Hobbes principalmente nei capitoli XIII e XIV del Leviatano. Quali sono i riferimenti adottati da Hobbes nella teorizzazione della natura umana? Chi colloca, e con quali esiti, in questo stato? Quali sono le implicazioni politiche di un'antropologia negativa? Come interpreta Hobbes il confine tra lo stato naturale e quello civile?
3. Il terzo insieme di interrogativi riguarda la teoria contrattualistica su cui Hobbes fonda lo stato e la comunità nazionale, facendo passare gli uomini da selvaggi a sudditi. Come si inserisce la teoria contrattualistica di Hobbes nel panorama coloniale e vice versa? Quali sono i limiti entro i quali si può contrarre il patto sociale? Chi ne rimane al di fuori? In che modo avviene

l'inclusione in un patto già stipulato? Il potere sovrano serve a proteggere il popolo dai torti e dagli invasori o anche a mantenere intatto un ordine di oppressione?

Prima di affrontare questi interrogativi, è utile mettere a fuoco la vita di Hobbes ed il contesto in cui si mosse, in particolare un aspetto della sua vita spesso tralasciato dai manuali, ovvero il suo coinvolgimento nelle imprese coloniali.

2.1 Contesto storico

Thomas Hobbes nacque nel 1588 in Inghilterra. Vi trascorse la maggior parte della sua vita, con l'eccezione degli esili parigini del 1629-1637 e del 1640-1651. Morì nel 1679 in Inghilterra. Durante la sua vita Hobbes fu testimone delle guerre civili inglesi, ma anche dell'imposizione della corona inglese nel panorama coloniale, con l'espansione nei Caraibi, nel continente americano e in Asia. Inoltre a partire dal 1648, con il trattato di Münster, cessò il monopolio Ispanico-Portoghese sulla tratta degli schiavi africani e l'Inghilterra si spartì insieme all'Olanda la tratta atlantica.

Per comprendere appieno il posizionamento di Hobbes in questo contesto è interessante approfondire chi furono i suoi protettori: dopo gli studi a Oxford e Cambridge diviene precettore di William Cavendish II, figlio di William Cavendish I Earl di Devonshire. Cavendish I fu tra i primi investitori nella compagnia della Virginia e partecipò alla colonizzazione delle isole Bermuda (Matthew & Harrison, 2004). Hobbes fu anch'egli membro attivo della compagnia della Virginia e della compagnia delle isole Somers (Bermuda). La sua presenza è attestata a 37 riunioni tra il 1622 ed il 1624, insieme al suo protettore. (Springborg, 2015, p. 124) Durante questo periodo di attività, la compagnia della Virginia fu responsabile, ad esempio, dello sterminio dei nativi Powhatan durante la seconda guerra Anglo-Powhatan. La compagnia ricorse anche all'utilizzo della fame come arma bellica, provocando deliberatamente carestie. (Powell, 1958) Bisogna notare che

Hobbes partecipò alle riunioni in cui vennero prese le decisioni che portarono allo sterminio.

Anche Francis Godolphin, a cui viene dedicata la prima edizione del Leviatano (Hobbes, 1989, p.3), fu coinvolto nel colonialismo britannico: egli svolse il ruolo di negoziatore nell'unificazione della compagnia coloniale delle Indie Orientali. (Sundstrom, 2004)

Ancora prima di entrare nel merito delle sue pubblicazioni si può affermare che la figura di Hobbes sia chiaramente partecipe del contesto coloniale in cui visse. Le opere scritte prima dell'esilio francese furono sovvenzionate dal suo protettore colonialista e anche dalle entrate di azioni di compagnie coloniali. Questo contesto però viene spesso omesso da manuali e biografie, ad esempio non ve ne è traccia nel manuale in uso da questa università (Rumore, 2018, p. 88). Dovremmo prendere lezioni di filosofia politica da un colonialista? Dovremmo forse studiare la libertà interpretata da un sostenitore della tratta atlantica?

2.2 La libertà espansiva

Hobbes interpreta il concetto di libertà umana in termini meccanici, definendola come l'assenza di opposizioni o costrizioni al moto. Egli specifica che un uomo è libero se non è legato o rinchiuso in una cella, o meglio che in quel caso la libertà arriva fino alla porta chiusa della cella. Partendo da questi presupposti è facile giungere alla conclusione che la via per aumentare la propria libertà sia l'abbattimento degli ostacoli al moto.

Hobbes presenta un concetto espansivo di libertà, per cui questa diventa quantificabile e misurabile, direttamente legata al potere del soggetto di agire senza ostacoli (James, 2017). Legando questi due concetti, la brama di potere può essere giustificata come tensione verso la libertà. Il desiderio di libertà può essere soddisfatto quindi solo aumentando il potere, e se si applica questo discorso ad un corpo non individuale ma sociale, come sarà lo stato hobbesiano, la libertà di un

popolo si ottiene aumentando il suo potere, il suo territorio, la sua sovranità. Questa interpretazione può portare a due narrative opposte, se essa viene adottata da un popolo colonizzato o da uno stato colonizzatore. Sicuramente i popoli spossati delle loro terre dal colonialismo necessitano l'abbattimento degli ostacoli alla loro libertà, ma se si applica lo stesso ragionamento agli stati colonizzatori, questo abbattimento di ostacoli implica l'espansione delle frontiere e la conquista di nuovi territori. Da una prospettiva hobbesiana sembra possibile giustificare la colonizzazione come una ricerca di libertà. Questa stessa narrativa venne adottata, ad esempio, dal governo statunitense per incoraggiare la colonizzazione della costa pacifica del continente.

2.2.1 La libertà trascendente

È interessante notare la connotazione che il concetto di libertà acquisisce nei dibattiti filosofici del XVI e XVII secolo. Anche Hobbes partecipa a questo discorso con la sua disputa contro l'arcivescovo anglicano John Bramhall. La libertà non è un concetto della filosofia politica, la libertà dell'Europa moderna è questione di metafisica. La domanda diventa "possiamo definirci liberi?" e non più "come possiamo essere liberi?". Questa posizione può essere letta attraverso il contesto storico-sociale di provenienza degli autori. Hobbes, come anche lo furono Descartes, Leibniz e Kant, fu libero in senso politico, economico, sociale, come fu libero pure il suo antagonista Bramhall. Certo, a causa della guerra civile inglese dovette fuggire in esilio, ma venne comunque accolto dall'aristocrazia parigina e rimase al servizio del futuro re d'Inghilterra Carlo II. Per Hobbes e per le persone di cui fu circondato la libertà e la sua assenza non erano questioni immanenti e concrete, infatti Hobbes arriva a sostenere che la libertà arriva fino alla porta della propria cella, cella che però egli non vide mai di persona.

Se la libertà è una questione metafisica, la filosofia politica trova un altro concetto fondamentale: la sicurezza. I filosofi aristocratici e privilegiati parlarono di sicurezza perché portare la libertà nel terreno dell'immanenza avrebbe rappre-

sentato una contraddizione troppo grossa di fronte alla schiavitù, al colonialismo, al patriarcato. Troppo pericoloso parlare di libertà in un mondo diviso tra schiavi e padroni¹².

2.3 Lo stato di natura

Nella sua opera Hobbes pone le basi della sua teoria giusnaturalistica in un ipotetico stato di natura, che è guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo, senza un potere centrale che garantisca la vita e la sicurezza, senza concetti di giustizia o reato. La narrazione manualistica delle teorie di Hobbes fa affondare le radici di questo stato nella guerra civile inglese che lo costrinse all'esilio in Francia, ma provando a leggere le stesse pagine dei capitoli XIII e XIV del Leviatano emergono possibili legami con il contesto coloniale in cui egli visse.

2.3.1 Antropologia negativa, o "la guerra di ciascun uomo contro ogni altro uomo"

Hobbes ha una concezione antropologica marcatamente negativa. Egli descrive gli uomini come dotati di facoltà in potenza uguali, e sostiene che questa uguaglianza porti a guerra e diffidenza, perché ciascuno potrebbe essere sopraffatto dai suoi simili. Questa ricostruzione è problematica da punto di vista storiografico¹³, ma di seguito saranno prese in esame alcune implicazioni filosofiche.

Quella di Hobbes non è una ricostruzione quanto una costruzione: il suo modello è all'apparenza descrittivo ma racchiude un valore normativo. Hobbes prende la propria esperienza a dimostrazione di una caratteristica universale della

¹²Come avvenne durante la rivoluzione Haitiana, che mise in luce l'ipocrisia della libertà, uguaglianza e fraternità della rivoluzione francese che comunque si arricchiva dalle piantagioni. (Buck-Morss, 2023)

¹³A riguardo Graeber e Wengrow forniscono una dettagliata ricostruzione, che si discosta nettamente dalla teoria Hobbesiana, discutendola anche nella prefazione. (Graeber & Wengrow, 2023)

natura umana. Infatti nell'introduzione del Leviatano egli richiama il detto "Nosce te ipsum, leggi te stesso" (Hobbes, 1989, p. 6), ma dopo aver letto se stesso sostiene di aver trovato il denominatore comune di tutte le esperienze umane, allo stesso modo in cui Descartes estende il cogito. Attraverso questa operazione fa coincidere la natura umana con la propria natura, e procede egli stesso a descriverla come infida e diffidente. In questo modo egli giustifica la diffidenza, la possibilità di non prendere in considerazione l'altro come possibile interlocutore, in quanto ci sarà sempre il sospetto dell'inganno, del buon viso al cattivo gioco. Basandosi sulla propria esperienza antropologicamente negativa, trae conclusioni normative per tutto il genere umano.

La conclusione a cui giunge Hobbes è che senza un sovrano garante della giustizia, gli altri uomini sono solo ostacoli da assoggettare:

"[...] A causa di questa diffidenza dell'uno verso l'altro, non esiste per alcun uomo mezzo di difesa così ragionevole quanto l'agire d'anticipo, vale a dire l'assoggettare, con la violenza o con l'inganno, la persona di tutti gli uomini che può, fino a che non vede nessun altro potere abbastanza grande da metterlo in pericolo; ciò non è niente di più di quanto esiga la conservazione di se stesso, ed è cosa in generale ammessa." (Hobbes, 1989, XIII, p. 100)

Meglio agire d'anticipo per evitare problemi in futuro, assoggettare preventivamente per garantire la propria sicurezza. Questa è la logica che accompagna la guerra dai tempi di Hobbes fino ai giorni nostri. I sovrani, garanti dell'ordine nella società, si considerano infatti perfette rappresentazioni dell'antropologia hobbesiana, e si trovano tra loro in uno stato assimilabile a quello di natura, senza nessun potere superiore che garantisca la pace. Tra le nazioni rimane quindi come unica logica possibile la diffidenza e la guerra. I sovrani sono costretti all'escalation bellica, per poter essere al sicuro devono colpire prima, più forte, più in profondità. Questa è la logica che accompagna la guerra moderna, dagli stermini coloniali dei tempi di Hobbes, mossi anche dalla paura di possibili rivolte, fino alla guerra contemporanea di ultima generazione. In questo stato di guerra però i sovrani non sono da soli, trascinano con sé l'intero corpo sociale.

2.3.2 La creazione dei selvaggi

Hobbes rappresenta l'alterità come selvaggia. I selvaggi d'America sono presentati nel Leviatano come esempi salienti dello stato di natura. Hobbes compie qui un'operazione duplice: egli forza su di loro i suoi modelli epistemici, non riconoscendo a priori le loro forme di esistenza e rendendole quindi non valide o inesistenti; dopo averli resi selvaggi, Hobbes li inserisce nel percorso storico-teleologico dello stato europeo. I selvaggi sono quindi un possibile futuro catastrofico oltre la minaccia della guerra civile, oppure primitivi da civilizzare, da far rientrare nelle categorie epistemiche coloniali.

Nel XIII capitolo del Leviatano Hobbes descrive l'ipotetico stato di natura, per poi procedere a collocarlo nella storia:

"Si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale; ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America, i selvaggi, se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale, non hanno affatto un governo e vivono attualmente in quella maniera animalesca di cui ho prima parlato. Ad ogni modo, si può intuire quale genere di vita ci sarebbe se non ci fosse un potere comune da temere, dal genere di vita in cui, durante una guerra civile, precipitano abitualmente gli uomini che fino a quel momento sono vissuti sotto un governo pacifico." (Hobbes, 1989, XIII, p. 102-103)

Hobbes precisa subito che si tratta di una costruzione, di un'ipotesi che non vale in generale. Ma questa categoria è stata costruita per racchiudere i selvaggi d'America. Hobbes esclude la presenza di forme di governo non per la loro assenza effettiva, ma perché esse evidentemente non rispecchiano la sua categoria di ciò che è concettualizzabile come governo. La sua ricostruzione non riconosce dignità epistemica alle pratiche Americane e alla loro complessità. Hobbes può quindi permettersi di definire animalesca la maniera di vivere (uguale per tutto il continente?) americana. Hobbes sembra comunque essere convinto della differenza essenziale tra europei e indigeni, al punto che per lui le uniche forme possibili

di governo sono quelle che dipendono dalla *concupiscenza naturale*. Hobbes li esclude da ciò che si può pensare come umano. Se per Aristotele l'uomo era animale sociale o animale razionale, Hobbes esclude entrambe queste caratteristiche dallo *stato di natura*. La sua umanità in questo senso inizia con il patto sociale, quindi ha potuto escludere i *selvaggi* dall'umano, lasciando quindi solo una *maniera animalesca*.

Hobbes legge poi nello stato di natura uno spettro di ciò che potrebbe succedere nell'assenza del potere, durante la *guerra civile*. I *selvaggi* sono quindi inseriti in una possibile traiettoria storica del *governo pacifico*, diventano un futuro possibile, o saranno inseriti da altri autori in un passato arcaico, ma non viene loro riconosciuta la possibilità di esistere autonomamente con una traiettoria propria, perché si limita a delle categorie coloniali.

Inoltre Hobbes richiama la guerra civile come possibile causa dello stato di natura, ma ignora o omette un dato storico: la repressione coloniale nel continente sterminò oltre 65 milioni di persone in mezzo secolo, e attaccò deliberatamente le istituzioni politiche, sociali e culturali dei colonizzati. Vennero messe al bando forme di sapere devianti dallo schema epistemico europeo e vennero presi di mira i possibili legami con i modi di vita pre-coloniali (Quijano, 2024, p. 75). Hobbes motiva la necessità di un *potere comune da temere* con lo spettro della guerra civile, ma va poi a cercare lo *stato di natura* proprio dove gli stati europei, quindi a suo dire *civili*, hanno distrutto vite e culture.

Hobbes anticipa questo paragrafo con un altro passaggio che risulta saliente ai fini della nostra critica:

"Inoltre, gli uomini non provano il piacere dello stare in compagnia (ma al contrario molta afflizione) laddove non esiste un potere capace di incutere a tutti soggezione." (Hobbes, 1989, XIII, p. 101)

Egli traccia un legame che qui appare normativo tra la presenza di uno stato ed il piacere della vita comune. Quest'operazione affonda ancora una volta le

sue radici nei preconcetti coloniali di Hobbes: egli non concepisce come si possa vivere in comunità al di fuori delle forme dello stato europeo. Perciò egli sostiene che ciò semplicemente non sia possibile, non riconoscendo la possibilità di comunità senza un *potere capace di incutere a tutti soggezione*, ovvero un sovrano europeo. In questo modo egli si fa precursore della vergognosa teoria della *missione civilizzatrice*: se nello *stato di natura* la convivenza umana è cosa dolorosa, allora è giustificato e auspicabile sottomettere i *selvaggi* ad un *potere capace di incutere a tutti soggezione*, ovvero imporre il dominio coloniale europeo. Il processo è semplice: i colonizzatori si raffigurano come unici portatori di civiltà, sostengono di agire per permettere ai colonizzati di godere appieno della loro libertà e della felicità della vita in comune. A partire dalla normatività Hobbesiana si può teorizzare che la colonizzazione sia necessaria per portare un cambiamento ontologico¹⁴ nelle popolazioni colonizzate. Saranno stati felici gli schiavi nelle piantagioni, sapendo che il padrone ha permesso loro di vivere senza aver paura e diffidenza l'uno dell'altro.

Potrebbe sembrare che queste implicazioni siano secondarie rispetto al progetto hobbesiano, ma invece costituiscono la giustificazione necessaria per il Leviatano. Egli ha bisogno che la natura umana sia infida e diffidente, orgogliosa e avida. Hobbes ha bisogno dei *selvaggi* per poter giustificare una dottrina politica che deve fare i conti con la barbarie della colonizzazione e dei colonizzatori. Senza *selvaggi* non servirebbe il Leviatano.

2.3.3 La guerra coloniale e il relativismo dei valori

Dopo aver definito i colonizzati come *selvaggi*, Hobbes colloca i concetti di giustizia e ingiustizia esclusivamente all'interno dello stato civile, ritagliando per i colonizzatori una zona grigia in cui ogni sopruso è lecito, se non addirittura virtuoso. Hobbes prosegue il XIII capitolo del Leviatano:

¹⁴Uso il termine ontologico perché si tratta di un conflitto tra due nature umane distinte: lo *zoon politikon* di Aristotele e l'*homo homine lupus* di Hobbes

"Da questa guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo consegue che niente può essere ingiusto. Le nozioni di diritto e torto, di giustizia e ingiustizia non vi hanno luogo. Laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non vi è ingiustizia. Violenza e frode sono in tempo di guerra le due virtù cardinali. [...] A questa medesima condizione consegue anche che non esiste proprietà, né dominio, né distinzione tra *mio* e *tuo*, ma appartiene ad ogni uomo tutto ciò che riesce a prendersi e per tutto il tempo che riesce a tenerlo." (Hobbes, 1989, XIII, p. 103)

Questa interpretazione della giustizia come unicamente derivante dal potere costituito implica che al di fuori della comunità statale tutto sia lecito. Considerando i passi de *Il Leviatano* riportati in precedenza ed il posizionamento storico di Hobbes sorge quindi un interrogativo: come ci si relaziona con chi non ha sottoscritto il patto sociale?

Se chi non rientra all'interno della nostra comunità statale (o di una comunità riconosciuta dallo sguardo eurocentrico) è in uno stato di guerra permanente, allora si può facilmente giustificare la guerra di conquista coloniale. Addirittura *la violenza e la frode sono le due virtù cardinali*, quindi gli stermini ed i raggiri attuati dai colonialisti sono non solo giustificati, ma anche virtuosi.

Sostenendo poi che nello stato di natura non esista proprietà, ed inserendo i colonizzati all'interno di questa categoria arbitraria, egli può giustificare la rapina coloniale: al di fuori dei legami sociali la proprietà non esiste, ed ogni uomo può prendersi ciò che riesce ad ottenere, quindi gli eserciti colonizzatori hanno il diritto di rubare terre e risorse. Anzi non rubano perché quelle terre non erano di nessuno, erano *terra nullius*, libera e pronta per essere presa dal primo europeo di passaggio.

"Se si stabilisce un patto, in cui nessuna delle due parti è attualmente adempiente e lo si fonda sulla fiducia reciproca, nella pura condizione naturale (che è una condizione di guerra di ciascuno contro ogni altro) esso è nullo sulla base di qualsiasi sospetto ragionevole. Non è invece nullo, se esiste un potere comune, posto al di sopra delle due parti, con un diritto ed una forza sufficienti ad imporre

l'adempimento." (Hobbes, 1989, XIV, p.111)

Hobbes libera i colonizzatori da qualsiasi vincolo di onestà, permettendo l'inganno e la menzogna come strumenti leciti per la colonizzazione. Questa rottura della fiducia accordata all'*altro* non è però biunivoca, ma estremamente vantaggiosa per i colonizzatori armati. Hobbes infatti continua:

"I patti che si accettano per timore, nella pura condizione naturale, sono obbliganti. Se, per esempio, io convengo di pagare un riscatto o di prestare un servizio ad un nemico, in cambio della mia vita, sono tenuto a farlo. Si tratta, infatti, di un contratto in cui uno riceve il beneficio della vita e l'altro deve ricevere del denaro o un servizio per questo beneficio. Di conseguenza, dove nessun'altra legge ne proibisce l'adempimento, come è il caso della pura condizione naturale, il patto è valido." (Hobbes, 1989, XIV, p.113)

Nella *pura condizione naturale*, i colonizzati sono ritenuti da Hobbes responsabili dell'adempimento di tutti i patti stipulati sotto la minaccia delle armi, mentre i colonizzatori, che questi patti adempiono *per fiducia reciproca*, possono sottrarsi al minimo timore. Nello stato di natura il relativismo dei valori non è neutro, ma costruito con il preciso esito di imporre un doppio standard che favorisce i colonizzatori armati a scapito delle popolazioni *selvagge*.

Hobbes non si ferma qui, e scrive nel capitolo XIV:

"E poiché la condizione dell'uomo (come è stato affermato nel capitolo precedente) è una condizione di guerra di ciascuno contro ogni altro, e in questo caso ciascuno è governato dalla propria ragione e non esiste niente di cui egli sia in grado di servirsi, che non possa essergli di aiuto nel preservare la propria vita contro i nemici, ne segue che in una condizione di questo genere ciascuno ha diritto a tutto, anche al corpo di un altro."(Hobbes, 1989, XIV, pp. 105-106)

Diritto anche al corpo di un altro: nello stato di natura anche il corpo umano è soggetto al diritto assoluto su tutto, quindi anche la schiavitù rientra all'interno di ciò che è lecito in virtù dell'assenza di un concetto di giustizia. Non ci si poteva

aspettare di meno da un filosofo sovvenzionato dalle azioni di una compagnia coloniale.

La costruzione dei *selvaggi* è strumentale per la costruzione di uno status extra-giuridico, in cui far ricadere gli obiettivi della colonizzazione: terre di nessuno e vite precarie e meschine. In questo modo Hobbes può giustificare il preteso diritto dei colonizzatori su terre e risorse e narrare in modo eurocentrico una visione teleologica della storia umana, rendendo razionale e virtuosa l'imposizione di strutture economiche e politiche coloniali, descrivendola come *civilizzazione*.

2.4 Il contratto sociale

Dopo aver costruito lo stato di Natura, Hobbes nella seconda parte del Leviatano descrive invece lo stato, inteso come comunità politica governata da un potere sovrano, ed i meccanismi che porterebbero alla sua creazione e alla sua gestione. Egli contrappone la sicurezza dello stato civile alle minacce dello stato naturale, in modo da mostrare come la sottomissione al potere sovrano sia preferibile alla possibilità di una morte violenta. Nelle pagine seguenti si prenderanno in esame alcuni passaggi dei capitoli dal XVII al XXI del Leviatano, rileggendoli alla luce del posizionamento coloniale di Hobbes.

2.4.1 Il Leviatano, totalità organica

Innanzitutto è saliente il concetto di Stato inteso come totalità organica, che traspare sia dal frontespizio della prima edizione del Leviatano, sia dalla definizione che Hobbes ne da nel XVII capitolo.

"Una persona unica, dei cui atti [i membri di] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa

possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune." (Hobbes, 1989, XVII, p. 143)

Lo stato è una persona unica composta da una moltitudine di corpi che tramite i patti reciproci si annullano per diventare uno solo. All'interno di questa totalità organica le relazioni si sviluppano in modo funzionale ad un fine che viene determinato in maniera univoca. Ancor più della definizione è esplicativo il frontespizio in cui la testa e le mani sono quelle di un unico uomo (bianco) mentre il busto e le braccia sono composte da una moltitudine di corpi. Il Leviatano ha un centro univoco del suo pensiero, e un'azione uniforme, ma al suo interno le relazioni che lo compongono sembrano essere ridotte all'omogeneità e impersonalità. Come illustra Anibal Quijano, quest'immagine organicistica e funzionalistica della totalità sociale è funzionale all'imposizione di un centro epistemico univoco, e alla razionalizzazione di tutte le relazioni interne alla totalità sociale che il patto circoscrive (Quijano, 2024, p. 81). Questa costruzione fu strumentale per il colonialismo nella repressione della produzione di significato indigena e nella successiva imposizione delle norme epistemiche europee. L'epicentro europeo venne definito come unico luogo di produzione di conoscenza e parallelamente il corpo sociale viene circoscritto con la nazione europea (Quijano, 2024, pp. 74-75).

La formulazione organica serve anche a giustificare una collocazione gerarchica all'interno del corpo sociale. Hobbes dice chiaramente che il sovrano si colloca al di sopra del corpo sociale come suo capo; per tutti gli altri corpi la situazione è differenziata: se apparentemente lo stato sostituisce l'uguaglianza dell'insicurezza naturale con l'uguaglianza nella sottomissione al sovrano, il frontespizio del Leviatano mostra che i corpi che costituiscono lo stato si trovano collocati in ruoli differenti, dal corpo alle braccia, alcuni più in alto altri più in basso. All'interno dell'organicità, che non a caso riprende lo schema del corpo umano, ogni ruolo viene definito come indispensabile e necessario per il funzionamento della logica soprastante: il sovrano e lo schiavo sono allo stesso modo due ingranaggi fondamentali del corpo sociale, però il movimento viene impresso

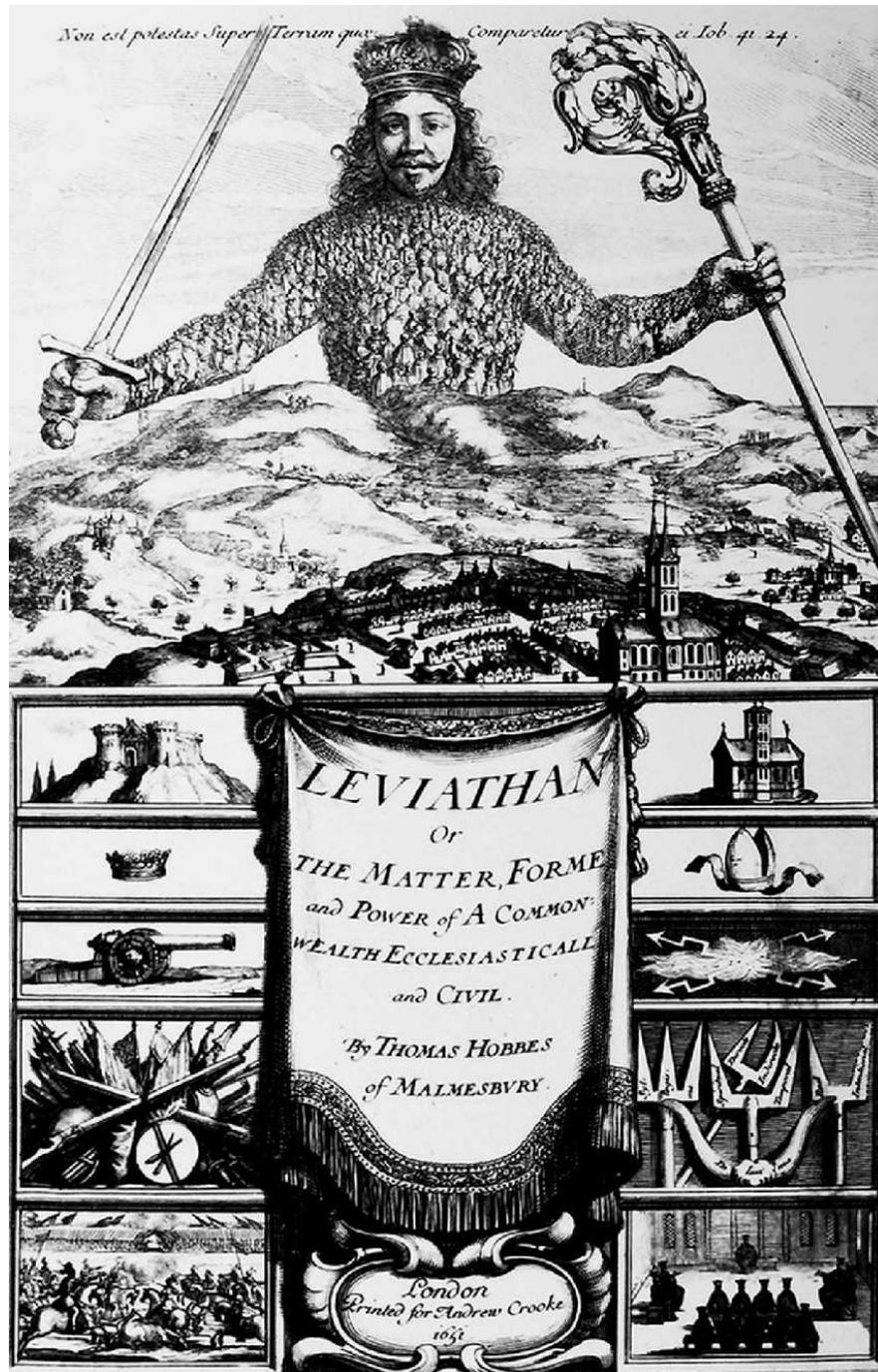


Figura 1: Frontespizio della prima edizione del Leviatano

solamente dal capo, mentre gli altri devono seguire gli ordini.

Nel frontespizio si notano anche due dettagli: il corpo sociale è composto da corpi indefiniti, se non per la loro bianchezza, ciò si può ricondurre all'operazione, già adottata da Descartes, di imporre una propria esperienza supponendo la sua universalità o neutralità; nella figura poi viene mostrata solo la metà superiore del corpo del Leviatano, viene da chiedersi come sono composte le sue gambe e dove poggiano. Se dovessi completare quest'immagine, direi che le sue gambe sono composte da corpi colonizzati, mentre i piedi poggiano sulle terre rubate e rapinate dai coloni, oltre l'orizzonte. In questo modo sarebbe una rappresentazione fedele dello stato in cui Hobbes visse, e al quale sembra conformarsi, almeno a causa dei suoi affari. Nel suo complesso la metà superiore del frontespizio può essere una buona rappresentazione del rimosso coloniale che omette il ruolo determinante del colonialismo nella costituzione dello stato nazione e della sua apparente prosperità.

2.4.2 Il patto sociale

La seconda parte del Leviatano è intitolata **LO STATO**, che rappresenta per Hobbes l'unico modo per fuoriuscire dall'insicurezza e dalla paura dello stato di natura. Scrive:

"L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difenderli dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci - perciò procurando loro sicurezza in guisa che grazie alla propria operosità e ai frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfacentemente -, è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini [...]. Il che è quanto dire che si incarica un solo uomo o una sola assemblea di uomini di dar corpo alla loro persona; che ciascuno riconosce e ammette di essere l'autore di ogni azione compiuta, o fatta compiere, relativamente alle cose che concernono la pace e la sicurezza comune, da colui che dà corpo alla loro persona." (Hobbes, 1989, XVII, pp. 142-143)

Per Hobbes lo stato è funzionale alla protezione dalla violenza interna ed esterna. Questa protezione si ottiene tramite la concentrazione del potere, quindi della violenza potenziale, di tutti gli uomini in un'unica persona che viene riconosciuta come unico autore di tutte le azioni. Sono interessanti le implicazioni morali di questa unione: se un'unica persona è autrice di tutte le azioni portate avanti dallo stato, allora la responsabilità morale dei singoli svanisce. Ogni atto compiuto con il fine della sicurezza o della "vita soddisfacente" è lecito se ordinato dal sovrano. Questo stratagemma permette di superare uno dei problemi posti dalla colonizzazione alla filosofia scolastica e umanistica: come giustificare di fronte a Dio le atrocità compiute dai colonizzatori? Non occorre ricordare che anche prima di Hobbes vennero compiute e giustificate atrocità, ma Hobbes contribuì ad alleviare la responsabilità di fronte a Dio. Sicuramente queste potevano essere assolte o giustificate in nome del bene superiore, ma rimaneva una responsabilità individuale da espiare. Hobbes invece costruisce uno scudo morale per tutti gli agenti del sovrano, che rimane unico agente e quindi unico a farsi carico della responsabilità morale. Gli schiavisti quindi non devono espiare nessuna colpa, se agiscono per garantire al popolo una "vita soddisfacente" secondo gli ordini del sovrano, i coloni non devono giustificare nulla se agiscono per tutelare la "sicurezza" dello stato coloniale su mandato dell'unico agente. L'opera di Hobbes avrebbe potuto fungere da spunto ad una qualsiasi difesa di un'ipotetica Norimberga dei crimini del colonialismo, una banalità del male *ante litteram*.

Hobbes descrive poi così l'unità dello stato ed i patti che la producono:

"Questo è più che consenso o concordia, è una reale unità di tutti loro in una sola e stessa persona, realizzata mediante il patto di ciascuno con tutti gli altri, in maniera tale che è come se ciascuno dicesse a ciascun altro: *Do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni*. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, in latino CIVITAS. è questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel *dio*

mortale, al quale dobbiamo, sotto il *Dio Immortale*, la nostra pace e la nostra difesa." (Hobbes, 1989, XVII, p. 143)

Lo stato emerge dalla moltitudine di patti stipulati da tutti gli uomini appartenenti ad una comunità di uguali. Certo, questa uguaglianza risiede ed è confinata nella sottomissione al potere centrale, ma leggendo queste pagine tenendo a mente il contesto storico in cui visse e scrisse Hobbes è interessante chiedersi dove risiedano i confini di questa comunità, ovvero chi ha la facoltà di contrarre questi patti? Per entrare a far parte del corpo del Leviatano bisogna essere in *possesso* del diritto di governare sé stessi, risultano quindi escluse a priori dal corpo sociale tutte le persone che non dispongono di questa concessione, come chi vive in condizione di servitù o schiavitù, pratiche che nell'Inghilterra del XVII secolo e nelle sue colonie erano in uso (Buck-Morss, 2023).

Lo stato quindi demarca la differenza tra coloro che hanno la *proprietà* di sé stessi, i quali quindi diventano parte integrante del "*dio mortale*" stato, e coloro che non ne dispongono, delineando quindi una differenza non solo giuridica ma ontologica tra chi partecipa alla sovranità come contraente dei patti e chi ne è invece escluso in quanto non libero o in quanto non appartenente alla comunità. Questa differenza si allinea perfettamente con le gerarchie stabilite dal colonialismo come mezzo di repressione e controllo: le leggi razziali non si incarnano solo in una presunta differenza biologica ma in una differenza ontologica che getta le sue radici nei patti sociali.

2.4.3 Lo stato per istituzione

Hobbes nel capitolo XVII distingue tra due tipologie di stato: lo stato per *istituzione* e lo stato per *acquisizione*.

"Il raggiungimento di questo potere sovrano avviene in due modi. Il primo consiste nella forza naturale, come quando un uomo costringe i propri figli a sottomettere se stessi e i loro figli al proprio governo, in quanto è in grado di distruggerli se

rifiutano; o [come quando un uomo] sottomette per mezzo della guerra i propri nemici alla propria volontà, condonando la loro vita a questa condizione. Il secondo [modo] si ha quando degli uomini si accordano fra di loro sul sottomettersi a un certo uomo o a una certa assemblea di uomini, volontariamente e con la fiducia di esserne protetti da tutti gli altri. Quest'ultimo può essere chiamato uno Stato politico o Stato per *istituzione*; il primo, uno Stato per *acquisizione*." (Hobbes, 1989, XVII, pp. 143-144)

Fino ad ora si è parlato dello stato per istituzione, che sembra ben rispecchiare la costituzione dello stato su modello nazionale europeo.

Oltre a quanto già visto in precedenza, sorge anche il problema della scelta del sovrano al momento dell'istituzione dello stato. Hobbes scrive:

"Si dice che uno *Stato* è [istituito, quando gli uomini di una *moltitudine* concordano e stipulano - *ciascuno singolarmente e con ciascun altro* - che qualunque sia l'*uomo* o l'*assemblea di uomini*, a cui verrà dato dalla maggioranza il *diritto* di *incarnare* la persona di tutti loro (cioè a dire di essere il loro *rappresentante*), ognuno - che *abbia votato a favore* o che *abbia votato contro* - *autorizzerà* tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini alla stessa maniera che se fossero propri, affinché possano vivere in pace fra di loro ed essere protetti contro gli altri uomini." (Hobbes, 1989, XVIII, p. 145)

Quindi la scelta del sovrano è presa a maggioranza, ed ognuno dovrà adottare questa decisione e tutte le decisioni del sovrano come se fossero proprie. Dopo la scelta del sovrano non esiste spazio per il dissenso. Hobbes continua:

"Terzo, dal momento che la maggioranza ha con voci concordi proclamato un sovrano, chi [prima] dissentiva deve ora consentire con gli altri; in altre parole deve di buon grado ammettere come proprie tutte le azioni che egli farà, o altrimenti essere distrutto dagli altri. Se infatti è entrato volontariamente nella comunità di coloro che stavano riuniti, ha con ciò manifestato sufficientemente la propria volontà (e quindi tacitamente convenuto) di stare a ciò che avrebbe ordinato la maggioranza; sicché se [poi] rifiutasse di farlo, o ne contestasse qualche decreto, agirebbe in contrasto col suo patto e, pertanto, ingiustamente." (Hobbes, 1989, XVIII, pp. 147-148)

Emerge dalla scelta del sovrano uno dei problemi che sin dal loro esordio accompagna lo stato nazione europeo: il problema della relazione tra un'unica volontà ed identità centralizzata e le minoranze interne alla società. Hobbes liquida velocemente questo problema, sostenendo che la scelta della maggioranza è vincolante per tutti. In questo modo viene istituita univocamente una volontà che teoricamente rispecchia l'intero stato, ma in realtà costringe le minoranze all'omologazione di intenti e identità. Alla volontà del sovrano viene rimessa la decisione unica e finale sulla legge e sulla giustizia, sul bene e sul male. Quello che Hobbes menziona ma non approfondisce è il fatto che il sovrano è *un uomo*, o *un'assemblea di uomini*, reali e concreti. Il cervello del corpo sociale non esiste nella teoria politica astratta ma nella materialità umana.

Il sovrano nasce, cresce, apprende ed esiste all'interno di uno specifico e situato contesto sociale e culturale, i concetti di legge e giustizia che sviluppa sono sì una sua unica decisione, ma anche il prodotto della cultura in cui è immerso. Il sovrano, nella realtà storica, proviene da un contesto preciso: bianco, nobile, ricco, patriarcale, cristiano. Quindi rispecchierà questo contesto nella definizione delle leggi, che dovranno essere adottate da tutti come espressioni della propria volontà. La storia mostra chiaramente gli esiti di questa operazione giuridico-filosofica: lo stato nazione tenderà all'uniformazione dei suoi abitanti, tramite la repressione religiosa, le espulsioni forzate, la propaganda, l'indottrinamento, il genocidio. Infatti Hobbes scrive:

"Ed egli, che faccia parte della comunità [degli adunati] o meno, e che il suo consenso sia chiesto o meno, deve o sottomettersi ai decreti di essa o essere lasciato nella condizione di guerra in cui si trovava prima; condizione nella quale poteva essere distrutto senza ingiustizia da qualsiasi uomo." (Hobbes, 1989, XVIII, p. 148)

Chi non accetta di uniformarsi all'etica della maggioranza dello stato, che per ragioni che ormai saranno ovvie è una maggioranza bianca, euro-centrica e patriarcale, può essere liberamente eliminato da chiunque. Così emerge la giustificazione della repressione e della violenza del colonialismo: lo stato coloniale ha imposto la distruzione delle culture indigene, delle forme di autogoverno e

delle leggi locali, in nome della stessa uniformità descritta da Hobbes. L'unico concetto legittimo di giustizia può essere quello della maggioranza, e tutti gli altri possono essere eliminati, con la distruzione di chi li segue.

2.4.4 Lo stato per acquisizione

Finora si è descritto lo stato per *istituzione*, che presuppone la libera scelta di tutti gli uomini di contrarre i patti che creano lo stato. Tutte le problematiche evidenziate sussistono anche partendo dal presupposto di una comunità sociale formata da uomini inizialmente liberi di governare sé stessi. Lo stato per acquisizione, in cui i patti vengono contratti con l'ausilio della forza, sembra ben rispecchiare l'ordine coloniale.

Uno *Stato per acquisizione* è quello nel quale il potere sovrano è acquisito con la forza; ed è acquisito con la forza quando gli uomini, ad uno ad uno o molti insieme a maggioranza, autorizzano, per paura della morte o di vincoli, tutte le azioni di quell'uomo, o di quell'assemblea, che ha in proprio potere le loro vite e la loro libertà. Questa specie di dominio o di sovranità differisce dalla sovranità per istituzione solo in ciò, che gli uomini che scelgono il loro sovrano lo fanno per paura l'uno dell'altro e non di colui che istituiscono [sovrano]; mentre in questo caso si sottomettono a colui di cui hanno timore. In ambedue i casi lo fanno per paura; ciò va notato da coloro che ritengono nulli i patti che derivano da paura di morte o violenza. Se ciò fosse vero, nessuno, in nessun tipo di Stato, potrebbe essere obbligato all'obbedienza." (Hobbes, 1989, XXI, p. 166)

Hobbes è molto chiaro: lo stato può costringere con la forza e la violenza alla sottomissione. La sovranità può essere una sovranità in espansione, ed i patti contratti sotto minaccia della morte violenta sono totalmente validi.

Da questo passaggio torna ad emergere l'antropologia negativa di Hobbes. Ci si potrebbe però chiedere quanto questa non si espressioni di una natura umana universale quanto più una lucida descrizione della cultura coloniale del suo tempo. In entrambi i casi descritti ciò che fa paura è la violenza europea, delle sue armi e della macchina bellica su cui si fondano gli stati colonia-

li. All'interno questa paura è reciproca tra soggetti violenti ed infidi, e porta all'istituzione dello stato; all'esterno la paura è quella suscitata dagli eserciti coloniali in armi, che costringono all'obbedienza.

I ragionamenti fatti in precedenza sullo stato per istituzione rimangono validi anche sullo stato per acquisizione. Non c'è bisogno di una maggioranza che decida un sovrano, il sovrano è già deciso dalle armi dei coloni.

Una definitiva conferma esplicita della colonialità del pensiero di Hobbes si può trovare nel capitolo XXX:

"[...] Se la popolazione povera ma vigorosa si accresce ulteriormente, bisogna trapiantarla in paesi scarsamente abitati; dove, nondimeno, non deve sterminare coloro che vi trova, bensì costringerli a vivere meno distanti l'uno dall'altro e a non vagare per grandi estensioni raccogliendo quello che trovano, ma a coltivare ogni piccolo appezzamento con arte e impegno, affinché dia *loro* sostentamento a tempo debito." (Hobbes, 1989, XXX, p. 282, corsivo mio)

Il colonialismo viene giustificato per il fine della sicurezza e della vita soddisfacente per i membri della comunità statale, ricorrendo all'espedito delle "terre di nessuno", ovvero non già reclamate da uno stato riconosciuto come legittimo (ovvero europeo). Le popolazioni indigene possono essere costrette alla diaspora e le loro terre spossessate. Si potrebbe aprire una disputa filologica sul significato del "loro" nel passaggio sopracitato, se riferito ai colonizzati o anche ai coloni. C'è la possibilità addirittura che Hobbes giustifichi il lavoro coatto o la schiavitù delle popolazioni indigene per sostenere i coloni, ma anche se questo non fosse il caso egli comunque suggerisce l'esilio forzato ed il furto delle terre, prassi coloniale per eccellenza.

3 Leibniz - Il miglior confine possibile

Leibniz viene presentato dal manuale come l'ultimo genio universale, esperto nelle più disparate discipline e interessato alle ricerche su altre culture. In questo capitolo si proveranno a esaminare i suoi interventi politici, in particolare il *Consilium Aegyptiacum* ed il suo progetto di una comunità ecumenica in armonia con la ragione; e parte della sua opera metafisica, in particolare i *Saggi di Teodicea* sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo, l'origine del male. Leibniz, oltre a tracciare confini, sembra adoperarsi nella giustificazione, metafisica e quindi assoluta, di quelli esistenti.

Si proveranno ad esaminare alcune questioni principali:

1. Leibniz propose un piano coloniale con il *Consilium Aegyptiacum*. Quali elementi della retorica coloniale possiamo trovare in questi testi? Cosa ne possiamo dedurre rispetto al pensiero della classe politica di fine XVII secolo? Come viene mobilitata l'identità religiosa per giustificare la guerra? Come vengono mobilitati i pregiudizi anti-islamici?
2. In che contesto vennero scritti i *Saggi di Teodicea*, sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male? Cosa difende e giustifica Leibniz con la sua teodicea? Per chi è il migliore dei mondi possibili? La teodicea ebbe solamente una funzione teologica o svolse anche un ruolo sociale-ideologico?

3.1 Contesto storico

Gottfried Wilhelm Leibniz nacque nel 1646 a Lipsia, nella Germania appena fuoriuscita dalla guerra dei 30 anni. Proprio nell'università di Lipsia suo padre fu professore di filosofia morale e decano. Leibniz prestò i suoi servizi a di diverse corti: all'età di 22 anni (1668) entrò al servizio del vescovo-elettore di Magonza Johann Philipp von Schönborn; rimase tra il 1675 ed il 1677 a servizio

della corte di Hannover, retta dalla famiglia Braunschweig-Lüneburg, dove fu ingegnere minerario, storiografo ufficiale e consigliere diplomatico.

Durante il suo servizio presso Schönborn venne inviato a Parigi per presentare a Luigi XIV il *Consilium Aegyptiacum*, un piano di colonizzazione dell'Egitto. Nell'opera la conquista dell'Egitto avrebbe rappresentato un primo passo verso una restaurazione di un predominio globale cristiano in funzione anti-islamica. A Parigi studiò le opere, pubblicate e inedite, di Descartes e Pascal.

Alla corte di Hannover fu interlocutore, corrispondente e amico di Sophie di Hannover (1630-1714), erede presuntiva al trono inglese a seguito dell'Act of Settlement del 1701, e di sua figlia Sophie Charlotte di Hannover (1668-1705). In particolare i Saggi di Teodicea ebbero origine dalle discussioni con Sophie Charlotte.

Negli ultimi anni della sua vita venne coinvolto in una disputa sulla scoperta del calcolo infinitesimale, che rimase aperta fino alla sua morte in disgrazia nel 1716 ad Hannover.

Per i fini di questa tesi è importante sottolineare che Leibniz nacque da una famiglia borghese e che trascorse la sua vita adulta svolgendo incarichi e ambascerie presso diverse corti, circondato da nobiltà e cortigiani. Questo posizionamento sarà degno di nota per collocare in un contesto socio-politico la teodicea leibniziana. Altrettanto interessante può essere collegare la condizione degli stati tedeschi, immediatamente usciti dalla sanguinosa guerra dei trent'anni, ai tentativi di universalismo ecumenico e riconciliazione religiosa presentati da Leibniz. Bisogna però notare che, parallelamente, questi tentativi furono motivati anche dalla minaccia di una conquista ottomana dell'Europa, che Leibniz sembrava temere (Almond, 2006).

3.2 Il Consilium Aegyptiacum

Nel manuale si legge: "Nel 1672 [Leibniz] fu a Parigi con la missione di convincere Luigi XIV a strappare l'Egitto all'impero ottomano (Consilium Aegyptiacum)." (Piro, 2018, p. 148). Sembra utile ai fini di questa tesi approfondire questa affermazione, insieme al ruolo diplomatico e politico di Leibniz, e ai suoi possibili pregiudizi sugli abitanti dell'Egitto.

Tra il Dicembre 1671 e l'estate del 1672 Leibniz compose, su mandato dell'elettore di Magonza Schönborn, il Consilium Aegyptiacum: un insieme di testi indirizzati a Luigi XIV di Francia con l'obiettivo di indirizzarlo verso un'invasione dell'Egitto ai danni dell'Impero Ottomano, e scongiurare quindi una guerra con le Province Unite ed il possibile coinvolgimento tedesco. Questo piano non andò a buon fine: non si hanno prove dell'effettiva presentazione del piano alla corte del Re Sole, e nella primavera del 1672 Francia e Inghilterra dichiararono guerra alle Province Unite (Strickland, 2016, p. 462).

3.2.1 Realismo diplomatico e pregiudizi condivisi

La natura diplomatica di questi testi ne rende problematico l'utilizzo come espressione diretta delle posizioni personali di Leibniz. Si può infatti sostenere che le motivazioni e i benefici da lui illustrati siano stati scelti per convincere Luigi XIV. Ciò potrebbe aver portato Leibniz a eccessi retorici, o anche a sostenere posizioni che non necessariamente condivideva (Dascal & Yakirah, 1993, p. 290-291).

Le tesi contenute nel Consilium non si possono dunque ricondurre necessariamente o direttamente a Leibniz, ma proprio la natura diplomatica di questi testi ci permette di costruire altre connessioni più fruttuose. Leibniz scrisse questi testi su mandato di Schönborn, con l'ovvio fine di convincere Luigi XIV di Francia. I possibili eccessi in questi testi furono sapientemente calibrati sul loro

destinatario. Tutti i giudizi -di natura morale, politica e assiologica- contenuti in questi testi, i luoghi comuni riportati, i codici formali, i pregiudizi su cui Leibniz fece leva... tutto ciò si può ricondurre alla mentalità condivisa dalla classe dirigente europea dell'epoca, proprio in virtù del carattere diplomatico dei testi. Il Consilium ci offre quindi un esempio di come poteva venir formulata una proposta coloniale, di quali potevano essere le motivazioni più convincenti e di quali pregiudizi albergavano nelle corti europee di fine XVII secolo, indipendentemente dalla sincerità di Leibniz.

Il Consilium è costituito da tre testi principali: *Justa Dissertatio*, *Regi Christianissimo* e *Breviarium*. I primi due furono composti per essere presentati alla corte francese, mentre il *Breviarium* fu scritto al ritorno di Leibniz a Magonza per illustrare il piano a Schönborn. All'interno dei testi vengono presentati i rischi di una guerra con l'Olanda, ma soprattutto i presunti benefici dell'invasione dell'Egitto. Questi benefici possono essere riassunti in due ordini principali: politico-strategici e di carattere religioso, anche se queste due categorie non sono da intendersi come rigide e nettamente definite.

Leibniz citò resoconti sulla geografia, la popolazione e le fortificazioni egiziane per sostenere la facilità di un'invasione, e come ciò avrebbe portato al rapido collasso economico dell'Impero Ottomano (Strickland, 2016, p. 456). Senza necessità di approfondire dettagli geopolitici o di strategia militare, questa appare una descrizione ottimista. L'impero ottomano era tutt'altro che vicino al tracollo: negli anni '60 e '70 del XVII secolo riuscirono a sottrarre territori a vari stati cristiani e arrivarono nel 1683 a porre sotto assedio Vienna con un esercito stimato tra i centocinquantamila e duecentomila uomini.

Leibniz inoltre sostenne che un terzo della popolazione dell'Impero Ottomano fosse composta da cristiani, e ipotizzò un'insurrezione delle varie fedi cristiane a sostegno di Luigi XIV (Strickland, 2016, p. 466).

Leibniz descrive la guerra coloniale come una guerra facile in quanto

liberatrice. Non ci è dato sapere se ci credesse davvero, però senza dubbio pensava che Luigi XIV avrebbe potuto. Da ciò possiamo intuire alcuni elementi del background culturale dell'aristocrazia europea responsabile di decidere sulla colonizzazione: il progetto coloniale leibniziano si regge sul sentimento di superiorità che Luigi XIV avrebbe potuto provare di fronte agli ottomani. Inoltre possiamo dedurre che il prospetto di una missione liberatrice, ovvero liberare i cristiani d'Egitto e del resto dell'Impero fino ad un'unificazione cristiana di Africa e Asia (Strickland, 2016, p. 466), come possibilmente convincente per Luigi XIV¹⁵.

3.2.2 Unificare la cristianità

Leibniz argomenta anche con motivazioni religiose la sua causa. Egli sostiene che l'invasione avrebbe portato all'unificazione di tutti gli stati cristiani di fronte ad un nemico comune, oltre alla "liberazione" dei cristiani egiziani. Questa guerra avrebbe rappresentato il primo passo per diffondere il cristianesimo su scala planetaria, ovviamente sotto l'egida di Luigi XIV. Il prospetto di una diffusione globale della cristianità sembra essere più sinceramente attribuibile a Leibniz, in quanto ha maggiore spazio nel *Breviarium* (che ricordiamo non essere destinato a Luigi XIV), rispetto che negli altri testi marcatamente diplomatici, e se ne trova traccia in altre opere precedenti e successive al *Consilium* (Strickland, 2016, p. 470-1).

Lo stile adottato da Leibniz differisce, nell'affrontare lo stesso tema, tra il piano diplomatico e la presentazione dello stesso ripulita dagli eccessi retorici. Quando pensa di rivolgersi direttamente a Luigi XIV, Leibniz enfatizza gli aspetti gloriosi di questa unificazione e la prospettiva di distruzione dell'Impero Ottomano. Invece nel testo che possiamo ipotizzare più "sincero" -il *Breviarium*-Leibniz dà più spazio alla pace tra le nazioni europee.

¹⁵Sembra difficile non cogliere similitudini tra "la liberazione dei cristiani d'Egitto" e l'odierna crociata per "l'esportazione della democrazia" o "la lotta al terrorismo islamico" che nell'ultimo quarto di secolo ha giustificato guerre coloniali. Infatti sin dalle crociate la lotta contro il nemico islamico è servita da potente catalizzatore per lo sforzo bellico europeo.

Nel prossimo paragrafo affronteremo l'opinione che Leibniz ha dell'Islam, per ora basta accennare che non è positiva. Nonostante questo però egli non dà eccessivo spazio alle retoriche anti-islamiche o anti-ottomane nel *Breviarium*, mentre ne abbonda nella *Justa Dissertatio* e nel *Regi Christianissimo*. Credo che sia interessante notare come il discorso d'odio, esemplificato dalla gloriosa prospettiva di una distruzione dell'impero ottomano, trovi più spazio nell'opera diplomatica. Leibniz crede di poter mobilitare l'odio per convincere Luigi XIV, quindi possiamo supporre che questo sentimento fosse condiviso, almeno superficialmente, dalle corti europee. La retorica leibniziana ci mostra che l'odio per gli ottomani, sincero o retorico che fosse, era parte del codice diplomatico del tempo.

Sin dal tempo delle crociate, l'ideologia della cristianità è legata alla guerra anti-islamica, e caratterizza gli stati islamici come nemici archetipi delle loro controparti cristiane. È però interessante la considerazione di Strickland sull'inversione operata da Leibniz su questo nesso: la logica crociata vedeva la pace europea come una preconditione per la guerra contro gli ottomani, mentre Leibniz sostenne che la guerra avrebbe portato all'unificazione della cristianità (Strickland, 2016, p. 464). Non più la pace come preconditione per la guerra con un nemico più temibile, ma la guerra come catalizzatore della pace. Chissà se Leibniz fosse convinto di questa relazione o la scrisse per convincere Luigi XIV, ma sicuramente si trova nel *Consilium* un antecedente della giustificazione contemporanea della guerra: Leibniz costruisce un nemico essenziale, e mobilita l'odio nei suoi confronti per ottenere l'unità religiosa o nazionale. Questa strategia ha avuto purtroppo fortuna fino ai giorni nostri: che possano essere gli infedeli ottomani o dei pericolosi terroristi, la paura per un nemico archetipo è servita a giustificare guerre dalle crociate alle invasioni di Iraq e Afghanistan, sino al genocidio a Gaza.

3.3 La "piaga dell'islam"

Ian Almond nota che Leibniz viene riconosciuto come un pensatore aperto al confronto interculturale e mosso da un interesse sincero nella ricerca di similitudini e differenze tra lingue e culture. Prosegue però con la constatazione che l'interculturalismo di Leibniz viene messo a dura prova dalle sue considerazioni sulla cultura ottomana.

Per tutta la sua vita Leibniz scrisse dell'Islam, dei Turchi e dell'impero Ottomano. Il mutamento delle sue considerazioni si può considerare influenzato dalle sorti dell'esercito ottomano: quando questo riportava successi contro gli eserciti cristiani, in Leibniz si accendeva il fervore religioso e nazionalista, che andava poi a scemare alla ritirata delle truppe del sultano (Almond, 2006).

Almond nota che a seconda delle circostanze storiche si alternano nel pensiero leibniziano diverse raffigurazioni dell'Islam: egli fu ai tempi sostenitore di una guerra santa in l'Egitto, oppure interessato alla biografia del profeta Muḥammad e di traduzioni del Corano, altre volte ancora descrittore intriso di superiorità e sdegno. (Almond, 2006, p.466-7) Possiamo sicuramente riconoscere che le descrizioni che Leibniz fece dell'islam non sono né dignitose né tanto meno egualitarie. Dunque ci si può chiedere se sia il caso di parlare a tratti di islamofobia riferendosi a Leibniz. L'utilizzo del termine sarebbe sicuramente anacronistico, in quanto non entra in uso prima del XIX secolo ("Islamophobia", 2019) ed assume la sua connotazione odierna a seguito dell'11 settembre 2001. Senza dubbio si può però riconoscere che Leibniz mobilitò in modo consapevole ed efficace i sentimenti anti-islamici e anti-ottomani nelle sue pubblicazioni politiche, dal Consilium del 1672 sino alle Riflessioni su una tassa volontaria per la difesa dai Turchi del 1688¹⁶.

Nel considerare poi il modo in cui Leibniz si approccia all'Islam al di fuori delle sue pubblicazioni politiche è interessante la tesi di Daniel J. Cook, per cui

¹⁶Opera purtroppo disponibile solamente in tedesco.

non è proprio parlare di diversi Leibniz distinti (diplomatico, linguista, teologo, filantropo...) quanto più parlare di diversi aspetti di uno stesso pensiero coerente con sé stesso, articolato in forme differenti in diversi contesti (Cook, 2008, p. 185). Il punto di connessione di questi approcci differenti rimane sempre però la centralità assegnata al cristianesimo, che è minimo comun denominatore dei commenti leibniziani, che essi riguardino l'Islam, l'Ebraismo o il Confucianesimo (Cook, 2008, p. 184).

Potrebbe essere allora più appropriato parlare di orientalismo. Nonostante Said descriva l'orientalismo come un fenomeno che ha origine alla fine del XVIII secolo, nel pensiero di Leibniz si possono scorgere tracce di un proto-orientalismo, dettato dal tentativo, conscio o meno, di costruire una relazione epistemica che conferisse alla cultura europea un ruolo egemone (Cook, 2008, pp. 188-90). Ciò avvenne sia ponendo come punto di riferimento assoluto la propria cultura¹⁷, sia riducendo l'Islam a uno spauracchio da utilizzare per criticare gli eccessi della cristianità. Comportamento curioso da parte di un autoproclamato filantropo (Almond, 2006, p. 463), considerato un filosofo della tolleranza religiosa e culturale.

3.4 I Saggi di Teodicea

Leibniz affronta il problema del male all'interno dei Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo e sull'origine del male¹⁸, pubblicati nel 1710. Egli, dopo un discorso preliminare sulla conformità tra fede e ragione, cerca di dimostrare la bontà della creazione divina, di fronte al problema del male. Egli fa ciò adottando alcune strategie classiche della teodicea cristiana, ad esempio la retribuzione ultraterrena, ma introducendo anche concetti che sembrano appartenere più all'ambito matematico che al discorso teologico, come il concetto

¹⁷Affermando ad esempio che la lingua tedesca fosse la più simile a quella parlata nel giardino dell'Eden (Almond, 2006, p. 467).

¹⁸D'ora in avanti, per ragioni di brevità, il termine "Teodicea" in corsivo con l'iniziale maiuscola sarà utilizzato per indicare l'opera di Leibniz; "teodicea" in tondo con l'iniziale minuscola sarà usato per riferirsi al concetto in generale.

di impossibilità tra i vari mondi possibili che Dio potrebbe creare. Chiaramente, se si prende come assunto l'ingiustizia del mondo, dominato dall'ordine coloniale, in cui viveva Leibniz, la Teodicea assume un valore ideologico molto più importante di quanto venga solitamente considerato.

3.4.1 Il migliore dei mondi possibili (per chi?)

All'interno della Teodicea, Leibniz ricorre alla nozione di migliore dei mondi possibili. Egli sostiene che Dio, in virtù della sua infinità saggezza, valutò tutti i mondi possibili, ovvero tutti i mondi che non avrebbero causato una contraddizione con le verità eterne già presenti nella mente di Dio. Dio tra questi mondi avrebbe poi scelto il migliore, prendendo in considerazione tutti i suoi necessari sviluppi futuri, e lo avrebbe creato in accordo con questo disegno. Ovviamente per Leibniz il disegno divino è imperscrutabile per una mente finita come quella umana, ma credo possa valere comunque la pena di chiederci: il miglior mondo possibile per chi?

Leibniz dichiara di aver scritto la Teodicea a partire dai suoi appunti raccolti nelle conversazioni con la regina di Prussia Sophie Charlotte. Queste conversazioni vertevano attorno alla critica delle tesi di Christian Bayle per cui l'esistenza del male sarebbe stata incompatibile con una religione razionale (Mathieu, 1994, p. 10). Infatti scrive, parlando della genesi della Teodicea nella prefazione all'opera:

"Vi sono state, inoltre, ragioni particolari assai importanti che lo hanno indotto a prendere la penna su questo argomento. Conversazioni da lui avute in proposito con letterati e uomini di corte in Germania e in Francia, e soprattutto con una principessa tra le più nobili e intelligenti, più di una volta l'avevano sospinto a questa decisione. Aveva avuto varie occasioni di esprimere le proprie opinioni alla principessa su vari passi del mirabile Dictionnaire di Bayle, in cui religione e ragione sembrano contrastare, e dove Bayle vuol far tacere la ragione dopo averla fatta troppo parlare: cosa che egli chiama trionfo della fede. [. . .] La principessa lo esortò caldamente a mettere in atto il suo vecchio disegno, e a lei si unirono alcuni amici: al loro invito l'autore era tanto più tentato di aderire quanto più sperava

che, continuando l'esame della questione, i lumi forniti da Bayle l'avrebbero molto aiutato a dare all'argomento tutta quella chiarezza che esso poteva ricevere dalle cure di entrambi." (Leibniz, 1994, prefazione, p. 115-116)

Sin dall'inizio Leibniz chiarisce che la Teodicea nacque nelle sale di corte, da discussioni tra aristocratici. Non sorprenderà infatti l'approccio, che potrebbe essere definito elitario, dell'opera che deve innanzitutto dimostrare razionalmente la bontà del dio che ha messo Sophie Charlotte sul trono.

Nell'opera si può infatti scorgere una tensione oppositiva tra la salvezza e la virtù di pochi eletti ed il dolore e la dannazione della debole moltitudine.

"Si è constatato in ogni tempo che la maggioranza degli uomini faceva consistere la devozione in formalità: la vera pietà, che ha il suo fondamento in una mente illuminata e nella virtù, non è mai stata appannaggio delle moltitudini. Non bisogna meravigliarsene: non c'è nulla di più conforme della debolezza umana. Noi siamo colpiti dall'esterno delle cose; l'interno esige una penetrazione di cui pochi acquistano la capacità." (Leibniz, 1994, prefazione, p. 101)

Questa frase, che apre la prefazione della Teodicea illustra chiaramente questa divisione, che sarà poi rimarcata per tutta l'opera. L'approccio matematico di Leibniz lo porta a trattare il bene ed il male come variabili di una funzione da differenziare per trovarne i massimi e i minimi. Questo approccio implica però una proporzionalità matematica che permette di calcolare che un bene massimo esperito da pochi eletti, se di grandissima misura, sia maggiore delle sofferenze della moltitudine di dannati.

"Se, dunque, continuiamo ad attenerci alla dottrina comune, secondo la quale il numero degli eternamente dannati sarà senza paragone maggiore di quello dei salvati, dobbiamo tuttavia affermare che, ciononostante, il male apparirà, in confronto al bene, quasi un nulla, se consideriamo la vera grandezza della Città di Dio." (Leibniz, 1994, parte 1, par. 19, p. 205)

Leibniz sembra applicare questo ragionamento solamente a quelli che lui considera i massimi di bene e male, ovvero la salvezza dell'anima e la dannazione. Proprio in virtù del suo approccio matematico si può traslare questo approccio sul piano

immanente, mettendo in relazione gioie e sofferenze concrete. Non ci sono noti i calcoli adoperati da Leibniz o le loro formule, ma ipotizzando di conoscerli ci si potrebbe chiedere: la sofferenza e la miseria di quante persone, in schiavitù, uccise dalle guerre, perseguitate per razzismo o odio religioso, può essere compensata dal bene e dalla virtù della corte di Sophie Charlotte? Se in possesso di questa formula, un dotto leibniziano potrebbe rispondere: "Calcoliamo!".

A causa di questa diseguaglianza nella distribuzione di beni e mali, la teodicea esce dal campo teologico-metafisico per svolgere una funzione sociale.

3.4.2 La teodicea come funzione sociale

Si può dire che la teodicea non sia solamente la giustificazione di Dio, ma la razionalizzazione della distribuzione di bene e male all'interno del mondo. Essa serve a produrre un senso in ciò che sembra iniquo e casuale, per farlo rientrare all'interno di un disegno giusto e coerente (Paci, 2017, p.151). Se si considera questo significato della teodicea, essa appare chiaramente non come una ricerca filosofica individuale ma come un processo sociale e collettivo. Il male da giustificare è una costante dell'esperienza umana, e in larga parte affonda le sue radici nell'organizzazione sociale o nei significati che essa costruisce. La teodicea si rende quindi necessaria per costruire, socialmente, una cornice di senso che permetta agli individui di sopportare il male (Paci, 2017, p.149-50).

Paci individua quindi nella teodicea una funzione costitutiva dell'ordine sociale: essa permetterebbe di neutralizzare i conflitti che sorgerebbero dall'iniquità della distribuzione di bene e male, attraverso la giustificazione di questa disuguaglianza su un piano teologico. Allo stesso tempo la teodicea svolge la funzione di tutela della religione: dimostrando razionalmente la bontà, saggezza e potenza di Dio, essa mette la fede al riparo dal rischio di miscredenza (Paci, 2017, p. 152-3). Leibniz dichiara questa seconda funzione l'obiettivo della sua Teodicea in contrasto con le argomentazioni principalmente di Bayle (Leibniz, 1994,

discorso preliminare, pp. 129-189), ma risulta difficile separare sostanzialmente queste due funzioni, almeno nel contesto del razionalismo cristiano di Leibniz.

Nella Teodicea leibniziana, che si inserisce nella tradizione della teodicea cristiana, si possono tracciare due percorsi paralleli di giustificazione: da un lato viene argomentata la bontà e la giustizia del disegno divino nella creazione del mondo terreno, dall'altro la garanzia di un'equa distribuzione viene posta al di là dello scibile umano, nella trascendenza della vita ultraterrena.

Paci sostiene che una distribuzione non equa di bene e male sia un presupposto sociale della teodicea. Essa infatti si basa sulla giustificazione di questa disuguaglianza e su una sua risoluzione in un ordine metafisico (Paci, 2017, p.154). La Teodicea leibniziana trova anch'essa questa soluzione trascendente:

Ma, quand'anche ciò non accada sulla terra, il compenso è già perfettamente preparato nell'altra vita. La religione, e la stessa ragione, ci insegnano che noi non siamo in diritto di protestare per un piccolo inconveniente che la suprema Sagesza abbia ritenuto opportuno far ricadere sugli uomini per farli pentire. (Leibniz, 1994, parte 1, par. 17, p. 202)

Ma Leibniz non promette solamente una giustificazione trascendente, ma dissimula la possibile iniquità di questa distribuzione.

"Ogni dolore contiene qualcosa di disordinato, ma solo rispetto al percipiente, dato che, in senso assoluto, tutte le cose sono ordinate. Perciò, quando qualcosa ci dispiace nella serie di cose, ciò deriva da difetto di comprensione." (Leibniz & Gerhardt, 1875, vol. 7, p. 290)

Ma si dirà che, rispetto ai beni, i mali sono grandi e numerosi; eppure ci si inganna. Solo la mancanza di attenzione diminuisce i beni da noi goduti, e l'attenzione dev'essere in noi stimolata da una mescolanza di mali. (Leibniz, 1994, parte 1, par. 13, p. 199)

Il presupposto della teodicea, ovvero l'iniquità della distribuzione, appare per Leibniz un'errore di comprensione. La giustizia del disegno divino viene allo stesso tempo confermata e posta al di fuori delle possibilità della comprensione umana.

La funzione sociale della teodicea serve a naturalizzare l'ordine esistente, ovvero porlo al di fuori dell'ambito della critica e dell'azione trasformativa. L'ordine sociale viene iscritto nella natura umana, limitata e manchevole, e nella natura divina, infinitamente giusta e imperscrutabile.

La teodicea definisce una natura umana e un ordine cosmico, sottraendo alla storia le ingiustizie dell'ordine sociale. In questo modo l'ordine risulta immutabile, e qualsiasi devianza risulta dannata o patologica (Paci, 2017, p. 159-60).

Le analisi qui presentate a partire dall'articolo di Paci esplicano il ruolo sociale della teodicea all'interno delle società che potremmo definire, con termini anacronistici, biopolitiche. Credo che il discorso si possa portare in una direzione ulteriore a partire dalla considerazione del male all'interno di quelle società in cui invece vige il regime della necropolitica¹⁹. Nell'affrontare il problema del male emerge una netta distinzione tra le vite-che-contano e le vite-che-non-contano. Per le seconde la teodicea assume funzioni differenti rispetto alle prime, con implicazioni forse più complesse e cariche di contraddizioni. La teodicea svolge la sua funzione sociale anche nella fondazione dell'ordine coloniale, però operando in modo diverso rispetto al contesto europeo descritto da Paci.

3.4.3 Teodicea Manichea: Leibniz e Fanon

Nella prima parte de *I dannati della terra*, intitolata *Sulla violenza*, Fanon ripete più volte che il mondo coloniale è un mondo manicheo (Fanon, 2010, p. 8-10, 18). Egli in questo modo la differenza totale, completa, assoluta tra coloni e colonizzati. Questa differenza è allo stesso tempo essenziale ed immanente: essa è fondata solamente sulla violenza imposta dai coloni, ed opera talmente

¹⁹I termini biopolitica e necropolitica, conosciuti rispettivamente da Foucault (Foucault, 2009) e Mbembe (Mbembe, 2001) sono qui usati in maniera anacronistica, non per applicare queste categorie rigidamente al contesto del XVII-XVIII secolo, ma per utilizzare la loro opposizione come esplicativa delle differenze sostanziali tra i regimi sociali vigenti in Europa e nelle colonie, e dunque anche tra le rispettive teodicee.

quotidianamente e capillarmente da produrre le essenze di coloni e colonizzati, che sono assolute a meno della distruzione del sistema coloniale.

"la decolonizzazione è molto semplicemente la sostituzione d'una <<specie>> di uomini con un'altra <<specie>> di uomini. Senza transizioni, c'è sostituzione totale, completa, assoluta. [...] Ma l'eventualità di questo mutamento è vissuta allo stesso tempo sotto forma di un futuro terrificante nella coscienza di un'altra <<specie>> di uomini e donne: i coloni."(Fanon, 2010, p. 3)

Fanon parla di *specie* differenti, evidenziando come il colonialismo produca cambiamenti ontologici nel mondo colonizzato.²⁰ A giustificazione dell'ontologia coloniale opera una teodicea manichea, che a seconda della *specie* a cui si rivolge assume due funzioni sociali opposte.

La prima è un compito molto facile, giustificare ai coloni un disegno divino che li vede già eletti depositari del bene. Fanon descrive i coloni come abitanti del lusso, ricchi e pigri (Fanon, 2010). La teodicea deve solo porre in termini razionali questo privilegio. Ciò può avvenire solo fondandola su un ordine trascendente gerarchico, necessario a sostenere la complessa macchina del colonialismo. Essa si fonda infatti non solo sulla violenza sistemica, ma sulla costruzione di una cosmo-visione che la legittima e rende necessaria (An, 2021, p.207-11) . Nei secoli questa cosmo-visione ha assunto le più disparate forme, da Sepúlveda a Kipling, fino al sionismo.

Invece per i colonizzati la teodicea consiste nella razionalizzazione della violenza coloniale, senza però la possibilità di alludere ad una sua giustificazione morale o teologica. La violenza è ingiusta, ma allo stesso tempo agisce, durante la dominazione coloniale, come assoluta e inarrestabile. Il problema del male non riguarda solamente una distribuzione iniqua che deve essere giustificata, ma la razionalizzazione di una assoluta violenza quotidiana (Maldonado-Torres, 2008, p.95). Nell'opera di Fanon il problema della teodicea nel contesto coloniale non è una giustificazione del disegno divino di fronte al male quanto più una denuncia della reificazione del dio che si incarna nella bianchezza, e della violenza

²⁰Un aspetto della violenza coloniale che contribuisce alla sua ontologia è l'epistemicidio diffuso a seguito della colonizzazione(Grosfoguel, 2013).

quotidiana che esso porta (An, 2021, p. 218). Paci presenta le due domande cardine della teodicea: "come può conciliarsi l'esistenza del male con un Dio giusto?" nel caso della teodicea cristiana; "come si concilia l'esistenza del male (sociale) e una società giusta?" nel caso della teodicea secolarizzata (Paci, 2017, p. 162). An e Fanon rispondono con un'affermazione di denuncia propria della teodicea coloniale: "Il dio colonizzatore non è giusto, come non lo è la società che ha fondato." (An, 2021, p. 218). Dice infatti Fanon:

"Il colonizzato riesce ugualmente, tramite la religione, a non tener conto del colono. Tramite il fatalismo, ogni iniziativa è tolta all'oppressore, giacché la cagione dei mali, della miseria, del destino appartiene a Dio. L'individuo accetta così la dissoluzione decisa da Dio, si appiattisce davanti al colono e davanti alla sorte e, per una specie di riequilibrio interno, accede a una serenità di pietra." (Fanon, 2010, p. 21)

Il Dio coloniale non è per Fanon il garante della giustizia in termini assoluti. Il Dio coloniale è colui che ha deciso la dissoluzione dell'3 colonizzato ed il loro annientamento. Il problema del male prende la forma del sacrificio totale, l'unica giustificazione offerta dalla teodicea sta nell'attribuzione all'3 colonizzato di una privazione essenziale che necessita espiazione.

"Come a illustrare il carattere totalitario dello sfruttamento coloniale, il colono fa del colonizzato una specie di quintessenza del male. [...] L'indigeno viene dichiarato impermeabile all'etica, assenza di valori, ma anche negazione dei valori. Egli è, osiamo confessarlo, il nemico dei valori. In questo senso, è il male assoluto. [...] La Chiesa in colonia è una Chiesa di bianchi, una Chiesa di stranieri. Non chiama l'uomo colonizzato alla via del Signore, ma alla via del bianco, alla via del padrone, alla via dell'oppressore. E com'è noto, in questa faccenda ci sono molti chiamati e pochi eletti." (Fanon, 2010, p. 8-9)

La teodicea è la giustificazione del bianco, del padrone, dell'oppressore. Dio non è infinitamente buono e saggio, ma assolutamente violento e assetato di sacrificio. La redenzione è possibile solo tramite l'accettazione della violenza, come monito dell'invincibilità del disegno divino. Se letta in questo contesto, la *Teodicea* svolge senza problemi questa differente funzione sociale.

La pena serve inoltre di correzione e di esempio; il male serve spesso a far meglio

gustare il bene, e, qualche volta, contribuisce a una maggior perfezione di chi soffre, come il grano che si semina è soggetto a una sorta di corruzione per germinare: è un bel paragone, di cui Gesù Cristo medesimo si è servito. (Leibniz, 1994, parte 1, par. 23, p. 209)

An nota infatti che nel contesto coloniale la teodicea non parla di giustizia e bontà, ma di sacrificio, pena ed espiatione (An, 2021, p. 204). Ciò denota l'essenza colonizzata, costruita dal sistema coloniale come inferiore, come archetipo del male e della privazione.

La violenza risulta troppo esasperata e quotidiana per poter venire razionalizzata come giusta, e Fanon illustra che ciò non è nemmeno necessario:

"Nei paesi capitalisti, tra lo sfruttato ed il potere si si frappone una caterva di professori di morale, di consiglieri, di <<disorientatori>>. Nelle regioni coloniali, invece, il gendarme e il soldato, con la loro presenza immediata, i loro interventi diretti e frequenti, mantengono il contatto col colonizzato e gli consigliano, a colpi di sfollagente o di napalm, di non muoversi. Come si vede, l'intermediario del potere usa un linguaggio di pura violenza. L'intermediario non allevia l'oppressione, non ceta il predominio. Li espone, li manifesta con la buona coscienza delle forze dell'ordine. L'intermediario porta la violenza nelle case e nei cervelli del colonizzato." (Fanon, 2010, p. 6)

Nel regime coloniale viene meno la necessità della teodicea, in quanto essa viene sostituita dagli sfollagente e dal napalm. Non serve dimostrare la bontà di Dio, ma mostrare la sua forza schiacciante e la sua vergognosa bianchezza.

Per Fanon l'unica possibilità decoloniale sta nel rifiuto netto della teodicea, nella rottura dell'ordine ontologico fondato sulla gerarchia (An, 2021, p. 210). Si può davvero parlare oggi, senza ipocrisia, di migliore dei mondi possibili? Bisogna riconoscere che la bontà del disegno divino è una bugia fondata sul privilegio. La teodicea rimarca il confine tra eletti e dannati, che Fanon espone e che Leibniz ha aiutato a costruire e giustificare.

Conclusione: cosa resta a chi vive?

Nei capitoli precedenti si è provato a illustrare alcuni aspetti spesso trascurati di Descartes, Hobbes e Leibniz, a partire dalle loro biografie. Si è visto come il confine tra moderni e non sia probabilmente più labile e sfumato di quanto presentato dalle suddivisioni accademiche; come il confine tra ragione e corpo possa essere utilizzato per giustificare azioni orribili; come il Leviatano possa giustificare la colonizzazione e la schiavitù; come il migliore dei mondi possibili sia migliore per chi è privilegiato, e un male necessario per chi vive l'oppressione.

In questa tesi non si è provato a dimostrare nulla, l'obiettivo è solamente quello di mettere in discussione. L'errore più grande sarebbe quello di pensare di aver ottenuto una prospettiva a punto zero, libera dai feticci di una tradizione culturale o ideologica. Come detto da Maria Galindo, il primo passo è riconoscere che non esiste l'assoluto ma la propria è solamente una delle visioni possibili (Galindo, 2025).

In virtù di questo relativismo questa tesi non vuole essere però parziale quanto più partigiana. Non esiste una verità assoluta in termini epistemologici ma rimangono comunque questioni pragmatiche su cui sembra necessario raggiungere non la verità ma una sintesi. Si proveranno ad affrontare due di queste questioni, nominalmente: Cosa resta a chi vive? Che cosa farne dei morti?

Credo che la risposta alla prima domanda sia più immediata. A chi vive resta innanzitutto l'onere della storia e della memoria, ma non possiamo illuderci che nei circoli filosofici basti occuparsi solamente della memoria di coloro che si reputano esser stati filosofi degni di questo nome. Bisogna riconoscere il peso che una memoria illustre grava sulle memorie di coloro che hanno subito l'influenza di un pensiero filosofico che, come Gramsci ricorda (Gramsci, 1996), non è mai slegato da esiti politici e sociali.

Appaiono purtroppo quelle che sembrano omissioni nel manuale come

in molti corsi di filosofia. Utilizzo il termine omissioni in quanto non si tratta semplicemente di dettagli tralasciati per far spazio al altri testi più inerenti al programma. Purtroppo alcuni aspetti scomodi del pensiero dei filosofi in questione non vennero discussi anche se, a mio avviso, attinenti al discorso affrontato. Ad esempio le posizioni di Hobbes sulla schiavitù non trovano spazio nei discorsi sulla libertà e la necessità, il *Consilium Aegyptiacum* non viene menzionato quando si parla della filantropia e del multiculturalismo di Leibniz, come il trattato sulle razze umane non viene preso in considerazione a fianco della cosmopolitica kantiana.

Credo che in questo modo si corra un rischio duplice. Di primo avviso credo che l'appianamento delle contraddizioni sia poco stimolante per la ricerca accademica, ma questa è solamente un'opinione. Il rischio più grave a mio avviso è quello della propagazione silenziosa. Proprio perché taciuti e non messi in discussione quelli che potrebbero essere derubricati come prodotti della cultura del tempo rischiano di rimanere in circolazione nella cultura odierna. Purtroppo sembra che tanti luminari della filosofia, così esperti del mondo e della mente umana, non si siano resi conto che è nel silenzio che il pensiero coloniale e razzista si diffonde, quando invece sarebbe molto facile dissimulare questo rischio anche ricorrendo agli strumenti ed i concetti degli stessi autori presi in esame²¹. Quindi se il silenzio non è un'opzione si torna a chiedersi che cosa farne dei morti?

Chiaramente il silenzio non è un'opzione consona, ma chiarire il posizionamento da tenere nei confronti di questi autori è senza dubbio difficile. La più grande giustificazione a loro favore, e al tempo stesso la loro più grande colpa, è quella di essere prodotti del loro tempo²². Senza dubbio il loro tempo fu un tempo segnato dal colonialismo, dal razzismo, dal patriarcato e dall'imperialismo, e gli autori presi in esame non furono solamente scialuppe in balia della corrente ma agenti con un loro margine di influenza e un certo grado di autonomia.

²¹Anche se purtroppo quest'operazione non sempre è praticabile.

²²Non si vuole entrare nel merito di questa giustificazione in senso generale, che merita invece di essere affrontata caso per caso.

Per questo motivo credo che una risposta si possa cercare in un altro dibattito acceso dal pensiero decoloniale nei confronti di altri prodotti del loro tempo: i monumenti.

Sebbene le due questioni non siano sovrapponibili credo che si possa tracciare una similitudine²³: il canone manualistico²⁴, per come affrontato odieramente, può essere ricondotto in parte a un ruolo funzionale analogo a quello dei monumenti.

I monumenti servono a fissare nello spazio e nel tempo una memoria. Questa memoria è selezionata accuratamente da chi detiene il potere di erigere statue e assegnare toponimi. All'interno di questo processo di selezione avviene anche una pulizia della memoria, silenziando o omettendo le parti più scomode o controverse. I monumenti servono anche a definire poteri, proprio all'interno di dinamiche coloniali e di suprematismo razziale: nei monumenti si può rilevare una norma esistenziale, utile a dare sicurezza a chi vi aderisce e a marginalizzare chi non vi trova posto. Quest'ultima funzione è bene esemplificata dalle controversie riguardanti i monumenti dedicati a politici e militari confederati negli Stati Uniti d'America: la maggior parte dei monumenti non venne eretta durante o immediatamente dopo la guerra, ma tra il 1890 ed il 1915. Ciò si può leggere come un attacco simbolico all'emancipazione, in continuità con la segregazione, gli attacchi al diritto di voto e ai linciaggi (De Witte, 2020).

In modo funzionalmente analogo la tradizione manualistica, e sicuramente il manuale, corrisponde alla selezione di un insieme di pensieri per la costruzione di una genealogia. Analogamente questa costruzione viene portata avanti all'interno dei circuiti del potere accademico, che sembrano operare con le stesse logiche di pulizia e omissione, come visto in precedenza. Allo stesso modo la canonizzazione di alcuni filosofi è uno strumento normativo: i manuali non spiegano in modo neutro la storia della filosofia, ma definiscono cosa è filosofia e chi è o può

²³Inoltre i filosofi in questione sono anch'essi soggetti di statue e dediche a loro volta.

²⁴Interessante notare come lo stesso termine venga usato per il canone manualistico e per la canonizzazione dei santi cattolici.

essere filosofo²⁵. Il fatto che la storia della filosofia venga narrata come una storia di uomini bianchi non tende forse a escludere chi non rientra in questa categoria demografica? Questa ipotesi viene avanzata da Robert Bernasconi parlando di Locke, Kant e Hegel, notando come negli Stati Uniti d'America la comunità filosofica sia sproporzionatamente bianca (Bernasconi, 2003, p. 35)²⁶.

Da questa analogia sicuramente non esaustiva si può trarre però un'ispirazione pragmatica riguardo a come affrontare in modo diverso la storia della filosofia. Infatti i movimenti decoloniali e antirazzisti hanno negli ultimi anni costruito campagne e discorsi riguardanti lo spazio fisico e politico che queste statue, e i loro rappresentati, dovrebbero occupare.

Prima però credo che sia doverosa una nota di posizionamento: bisogna riconoscere che il corpo da cui si parla ed i privilegi che esso incarna non sono secondari all'interno del discorso filosofico, specialmente se lo si vuole affrontare in modo decoloniale. Se crediamo che la storia della filosofia insegnata nell'accademia italiana sia solo una storia di una filosofia vale la pena interrogarsi su quali siano le altre. Esistono senza dubbio una pluralità di storie e genealogie, di filosofie e pensieri. Una critica che però è stata mossa più e più volte dal pensiero decoloniale ai vari tentativi di superamento della tradizione filosofica occidentale operati in occidente è quella di non essere mai riusciti ad abbandonare la colonialità che ha intriso il pensiero occidentale degli ultimi secoli. Sarebbe improprio pensare che gli strumenti del pensiero decoloniale possano essere prodotti all'interno degli stati colonizzatori e delle loro accademie, ma sarebbe scorretto delegare interamente la decolonizzazione del pensiero accademico ai sud del mondo e alle comunità marginalizzate nel nord globale. Per costruire delle al-

²⁵L'uso del maschile sovraesteso non è qui casuale, ma frutto di una riflessione sul genere dei filosofi che riempiono manuali e programmi universitari. Se ipotizzassimo un alieno che per farsi un'idea della cultura umana sfogliasse gli indici dei manuali di filosofia probabilmente potrebbe pensare che le donne abbiano iniziato a pensare attorno alla metà del XIX secolo. Non credo che ciò sarebbe una buona pubblicità per l'umanità.

²⁶Credo che sarebbe interessante e senza dubbio utile svolgere anche per il caso italiano ricerche statistiche sull'accesso ai livelli più alti della formazione filosofica e sul tasso di proseguimento degli studi in questo campo, in relazione all'appartenenza a diversi gruppi demografici più o meno marginalizzati.

leanze che possano essere trasformative credo sia importante rendersi conto del proprio posizionamento e privilegio. Per questo credo che sia responsabilità di chi studia, ricerca e insegna all'interno dell'accademia occidentale fare i conti con quella che ci viene insegnata come la nostra storia, andare a ricercare le verità scomode su quel passato che ci viene detto nostro, riscoprire i lati più scomodi di quelli che si considerano nostri padri fondatori. Altrimenti si rischia da un lato di ignorare questi discorsi o peggio delegarli, dall'altro di agire una decolonialità accademica ed estrattivista, replicando logiche coloniali appropriandosi indebitamente del discorso decoloniale perché in voga, senza restituire nulla a chi non ha il privilegio di trattare colonialismo e decolonialità solamente come questioni accademico-filosofiche.

Tornando all'analogia tra canone accademico e monumenti, credo che dal dibattito attorno a questi ultimi si possano cogliere alcuni spunti pragmatici. A partire dal 2020 si sono intensificate, a seguito dell'omicidio di George Floyd, le proteste che hanno preso di mira le statue raffiguranti colonialisti e schiavisti nel mondo anglofono (BBC, 2020). Queste proteste hanno messo alla prova la narrazione storica egemone e costruito una contro-narrazione ad esempio ampliando il contesto storico attorno alla figura di Cristoforo Colombo. Egli smise di essere solamente lo scopritore dell'America, per venire contestualizzato come iniziatore della colonizzazione e giudicato troppo violento con i nativi anche da parte della corona spagnola del tempo. Decine di statue sono state abbattute, decapitate, imbrattate e coperte, ma in nessuno di questi casi fu l'importanza storica a venire messa in discussione: questi gesti furono un attacco al valore celebrativo delle statue.

Analogamente a Milano l'attenzione si è concentrata sulla statua di Indro Montanelli nei giardini pubblici di Porta Venezia, non per mettere in discussione l'influenza sul giornalismo italiano, ma la celebrazione di un uomo che partecipò alla colonizzazione dell'Eritrea e al madamato, acquistando una sposa-bambina di soli 12 anni. Credo che in particolare questa statua possa offrire diverse possibilità da prendere in considerazione. Dalla sua inaugurazione la statua è stata coperta di

vernice più volte (Fusar Poli, 2020), e vi sono state affiancate una statua di Destà (neXtQuotidiano, 2020; Redazione Cultura (Fanpage), 2020) e una di Thomas Sankara, leader rivoluzionario e presidente del Burkina Faso (ArtsLife, 2020), inoltre è stato chiesto il suo spostamento in un museo o in una sede privata.

Questi gesti a prima vista differenti sono però concorsi a riaprire il dibattito sulla figura controversa di Montanelli ma anche sulle atrocità compiute dal colonialismo italiano. In particolare è interessante notare come entrambe le statue affiancate a quella di Montanelli costruiscano narrazioni plurali sugli stessi processi storici: la statua di Destà ha ridato spazio e visibilità alle bambine e ragazze che subirono stupri e violenze dall'esercito coloniale (Del Boca, 2008), mentre la statua di Sankara rappresenta un simbolo delle lotte di liberazione decoloniali.

Allo stesso modo possiamo provare a interrogarci sui filosofi in questione: chiaramente non si può negare la loro influenza sulla filosofia occidentale, però dovremmo interrogarci su quale sia il profilo immortalato nella statua-manuale: ci interessa di più la verità storica o una narrazione confortevole? Credo che l'insegnamento e la ricerca filosofici possano essere più onesti, rigorosi e stimolanti facendo i conti con la colonialità ed il razzismo dei padri della filosofia occidentale. Questo non per operare una *damnatio memoriae* e cancellarli dai programmi, ma per interrogarli sul loro tempo, sulle contraddizioni che essi stessi hanno sollevato, su come la loro filosofia venne recepita nel dibattito politico del tempo. Inoltre potremmo cogliere da queste riflessioni similitudini e spunti per combattere le aberrazioni razziste che ancora oggi purtroppo trovano spazio nel discorso pubblico, e per farlo con maggiore consapevolezza storica e genealogica.

Bisogna rendersi conto che la filosofia non è neutrale. Gli orizzonti della ricerca filosofica, intesa qui come tensione intellettuale nel senso più positivo del termine, sono plasmati dalle persone che la svolgono, quindi sono dettati dai nostri²⁷ valori e dalle nostre utopie ma anche dai nostri pregiudizi, le nostre paure

²⁷Penso, giungendo a questo punto, di potermi definire filosofo.

e i nostri odi. Credi che sia importante, nella relazione con autori del passato e del presente, renderci conto di questi a priori e tenerli onestamente in considerazione, anche quando può risultare scomodo. La filosofia come *téchne* invece può essere uno strumento di prevaricazione molto potente. La conoscenza della storia della filosofia fornisce strumenti concettuali e dialettici che possono venire usati per mettere tacere chi non ne dispone, ed è noto che non tutte le persone che vivono in questo paese hanno uguale accesso all'istruzione universitaria. Questo fenomeno sarà stato ancora più accentuato all'epoca dei filosofi presi in esame. Se la tiratura dei best-sellers si misurava in centinaia ed il latino era ancora la lingua della comunità intellettuale (Barbero, 2022), la filosofia che oggi si studia nei licei era possesso di un'élite aristocratica e borghese.

Contemporaneamente queste prese di coscienza credo debba essere accompagnata da un'apertura alle storie plurali delle filosofie: il pensiero umano non è nato in Grecia e non si è limitato solamente alla sponda europea del Mediterraneo e al nord Europa. Forse proprio rendendoci conto dei limiti e delle contraddizioni della storia della filosofia occidentale possiamo iniziare a relazionarci con altre genealogie di pensiero senza scadere nell'esoticizzazione o nell'orientalismo, ma per costruire discorsi realmente trasformativi.

Per concludere vorrei richiamare un manifesto che mi ha molto fatto riflettere ad ogni passaggio nel dipartimento di filosofia 2. Anche se Kant non è stato oggetto di questa tesi, credo che questa esortazione si possa applicare anche ad altri autori, e vada presa più letteralmente di quanto si faccia di solito. Leggere e rileggere con la dovuta calma le opere oggetto del nostro studio e delle nostre ricerche. Leggere senza un ideale a cui far combaciare il testo e chi lo scrisse, quanto più leggere con onesta critica, esplorare le contraddizioni e giudicare con il giusto distacco e la giusta severità, perché i nostri giudizi dicono più su di noi di quanto dicano dei morti.

Non mi preoccupano tanto i Descartes e gli Hobbes, quanto i Garin e i Mathieu, e soprattutto la generazione odierna di docenti. L'onere sta ai vivi, non

ai morti: non erigere statue ma continuare a interrogare e interrogarci, altrimenti la storia filosofia non sarà una disciplina diversa dall'agiografia.

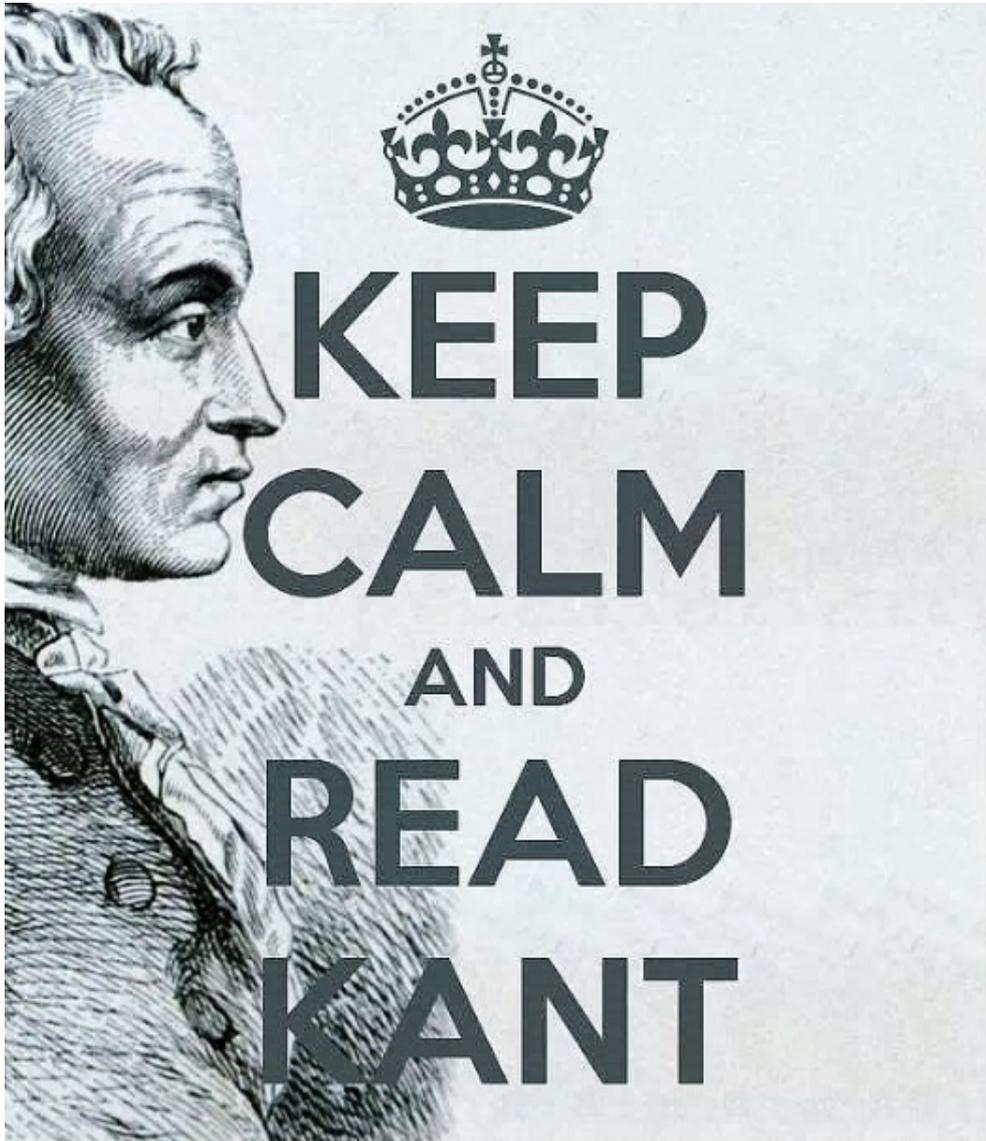


Figura 2: Manifesto appeso nel corridoio del Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti", Università degli Studi di Milano durante l'anno accademico 2022/2023.

Riferimenti bibliografici

- Agostino di Ippona. (2012). *La Trinità* (G. Catapano & B. Cillerai, Trad.). Bompiani.
- Alcoff, L. M. (2007). Mignolo's Epistemology of Coloniality. *CR: The New Centennial Review*, 7(3), 79–101. <https://doi.org/10.1353/ncr.0.0008>
- Almond, I. (2006). Leibniz, Historicism, and the "Plague of Islam". *Eighteenth-Century Studies*, 39(4), 463–483. <https://doi.org/10.1353/ecs.2006.0016>
- An, Y. (2021). *On Violence and Redemption: Fanon and Colonial Theodicy*. In Y. An, E. Craig, J. K. carter & S. J. Cervenak (Cur.), *Beyond Man. Race, Coloniality and Philosophy of Religion* (1^a ed., pp. 204–225, Vol. 1). Duke University Press.
- ArtsLife. (2020). Decolonize the city a Milano: la statua del rivoluzionario Sankara vicino a quella di Montanelli. ArtsLife. Recuperato febbraio 26, 2025, da <https://artslife.com/2020/10/22/decolonize-the-city-a-milano-la-statua-del-rivoluzionario-sankara-vicino-a-quella-di-montanelli/>
- Barbero, A. (2022). "Inventare i Libri" al Circolo dei Lettori Milano. <https://open.spotify.com/episode/0qacELDpowL531QQsWjeUI?si=93a96b611fbe4571>
- Bauer, S. (2024). Hobbes, Cavendish, and the Bermuda Company. *The Historical Journal*, 1–20. <https://doi.org/10.1017/S0018246X24000414>
- BBC. (2020). Confederate and Columbus statues toppled by US protesters. Recuperato febbraio 26, 2025, da <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-53005243>
- Bernasconi, R. (2003). Hegel's Racism: a reply to McCarney. *Radical Philosophy*, 119, 35–37.
- Bertolacci, A. (2005). Il pensiero filosofico di Avicenna. In C. D'Ancona (Cur.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. 2 (Vol. 2). Einaudi.
- Black, D. (2008). Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows. In S. Rahman, T. Street & H. Tahiri (Cur.), *The Unity of Science in the*

- Arabic Tradition (pp. 63–87). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8_3
- Buck-Morss, S. (2023). Hegel e Haiti: schiavi, filosofi e piantagioni (F. Francis, Trad.) [OCLC: 1393429087]. Ombre corte.
- Cambiano, G., Fonnesu, L., & Mori, M. (Cur.). (2018). La filosofia moderna: il Seicento e il Settecento. Il mulino.
- Castro-Gómez, S. (2005). La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) (1. ed). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castronuovo, A. (2016). Ossa, cervelli, mummie e capelli [OCLC: 953718879]. Quodlibet.
- Cook, D. J. (2008). Leibniz and “Orientalism”. *Studia Leibnitiana*, 40(2), 168–190. <https://doi.org/10.25162/sl-2008-0010>
- Criscuolo, V. (2019). Storia moderna [OCLC: 1128034309]. Pearson.
- Dascal, M., & Yakirah, E. (Cur.). (1993). Leibniz and Adam: International Colloquium ... held in Tel Aviv and Jerusalem, from december 29,1991 to january 2, 1992 [Meeting Name: Colloquium Leibniz and Adam]. Univ. Publ. Projects.
- De Witte, M. (2020). Why Confederate monuments are coming down now. Stanford Report. Recuperato febbraio 24, 2025, da <https://news.stanford.edu/stories/2020/07/confederate-monuments-coming-now>
- Del Boca, A. (2008). Italiani, brava gente? Un mito duro a morire (1. ed). Pozza.
- Descartes, R. (2023). Discorso sul metodo (M. Garin, Trad.; 24. ed) [OCLC: 800477324]. Laterza.
- Dussel, E. (2008). Anti-Cartesian Meditations: About the Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity. *Tabula Rasa*, 9(1), 153–197. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600910>
- Dussel, E. D. (2018). Anti-Cartesian meditations and transmodernity: from the perspectives of philosophy of liberation (A. A. Vallega & R. Grosfoguel, Cur.). Amrit publishers. https://books.google.it/books/about/Anti_Cartesian_Meditations_and_Transmode.html?id=Q8TnxQEACAAJ

- Eze, E. C. (Cur.). (1997). *Race and the Enlightenment: a reader*. Blackwell.
- Fanon, F. (2010). *I dannati della terra* (L. Ellena, Cur.; 4. rist., 2010) [OCLC: 898570669]. Einaudi.
- Federici, S. (2018). *Calibano e la strega; Le donne, il corpo e l'accumulazione straordinaria* [OCLC: 1144914956]. Mimesis Edizioni.
- Foucault, M. (2009). *Nascita della biopolitica: corso al Collège de France (1978-1979)* (F. Ewald & M. Senellart, Cur.; A. Fontana, Trad.; 3^a ed) [OCLC: 1016003758]. Feltrinelli.
- Foucault, M. (2019). *Sorvegliare e punire: nascita della prigione* (26. ed.) [OCLC: 1153186536]. Einaudi.
- Fusar Poli, E. (2020). *L'attualità del pensiero di Fanon e Dussel: prospettive critiche su decolonizzazione e identità attraverso il caso studio della performance "Pink Attack" a Milano* [Artwork Size: 110 - 115 Paginazione Publisher: ECHO]. ECHO, 110–115. <https://doi.org/10.15162/2704-8659/1213>
- Galindo, M. (2025, febbraio). *Femminismo Bastardo al Cantiere* (Milano). Recuperato marzo 1, 2025, da <https://www.cantiere.org/48707/presentazione-di-femminismo-bastardo-con-maria-galindo/>
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2023). *L'alba di tutto: una nuova storia dell'umanità* [OCLC: 1391662160]. Rizzoli.
- Gramsci, A. (1996). *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (3a ed., nuova ed. riveduta). Ed. Riuniti.
- Grosfoguel, R. (2013). *The Structure of Knowledge in Westernized Universities*. *Human Architecture : Journal of the Sociology of Self - Knowledge* ; Belmont, 11(1), 73–90. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/structure-knowledge-westernized-universities/docview/1470425135/>
- Hobbes, t. (1989). *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile* (A. Pacchi, Cur.; Vol. 1). Editori Laterza.
- Hsia, R. P.-c. (2016). *La controriforma: il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)* (Nuova edizione aggiornata) [OCLC: 1204352405]. Società editrice il Mulino.

- Islamophobia | Etimologia, Origine e Significato | etymonline. (2019, dicembre). Recuperato febbraio 26, 2025, da <https://www.etymonline.com/word/Islamophobia>
- James, D. N. (2017). Hobbes's argument for the naturalness and necessity of colonisation. *History of Political Thought*, 38(3), 439–461. Recuperato ottobre 3, 2024, da <https://wrap.warwick.ac.uk/id/eprint/77236/7/WRAP-Hobbes-argument-naturalness-necessity-James-2017.pdf>
- La Rocca, C. (2018). Kant. In G. Cambiano, L. Fonnesu & M. Mori (Cur.), *La filosofia moderna: il Seicento e il Settecento* (pp. 295–336). Il mulino.
- Leibniz, G. W. (1994). *Saggi di teodicea: sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male* (V. Mathieu, Cur.; 1710^a ed.) [OCLC: 797881743]. San Paolo.
- Leibniz, G. W., & Gerhardt, C. I. (1875). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (8^a ed.). Weidmann.
- Maldonado-Torres, N. (2008, aprile). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smnhg>
- Marcocci, G. (2016). *Indios, Cinesi, falsari: le storie del mondo nel Rinascimento* (Prima edizione). GLF editori Laterza.
- Marcos, S. I., Aguirre Rojas, C. A., & Wallerstein, I. (2007, dicembre). *Coloquio Aubry. Parte I. Pensar el Blanco*. Recuperato agosto 14, 2024, da <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/>
- Mathieu, V. (1994). La conciliazione di Ragione e Fede: punto culminante della riflessione leibniziana [OCLC: 797881743]. In *Saggi di teodicea: sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male* (1710^a ed., pp. 5–69). San Paolo.
- Matthew, H. C. G., & Harrison, B. (Cur.). (2004, settembre). *Cavendish, William, first earl of Devonshire (1551–1626), nobleman*. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/4944>
- Mbembe, A. (2001). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11–40.

- Mori, G. (2018). Cartesio. In G. Cambiano, L. Fonnesu & M. Mori (Cur.), *La filosofia moderna: il Seicento e il Settecento* (pp. 33–64). Il mulino.
- Najm, S. M. (1966). The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and Al-Ghazali. *Philosophy East and West*, 16(3/4), 133–141. <https://doi.org/10.2307/1397536>
- Negri, A. (2007). *Descartes politico: o della ragionevole ideologia* (Nuova ed.). Manifestolibri.
- neXtQuotidiano. (2020). La statua di Montanelli "completata" con la bambina 12enne a Milano. nextQuotidiano. Recuperato febbraio 26, 2025, da <https://www.nextquotidiano.it/statua-di-montanelli-con-la-bambina-12enne-a-milano/>
- Paci, d. B. (2017). La teodicea come funzione sociale e l'età della secolarizzazione. *ITINERA*, 14, 149–185. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.13130/2039-9251/9515>
- Piro, F. (2018). Leibniz. In G. Cambiano, L. Fonnesu & M. Mori (Cur.), *La filosofia moderna: il Seicento e il Settecento*. Il mulino.
- Powell, W. S. (1958). *Aftermath of the Massacre: The First Indian War, 1622-1632* [Publisher: Virginia Historical Society]. *The Virginia Magazine of History and Biography*, 66(1), 44–75. Recuperato novembre 28, 2024, da <http://www.jstor.org/stable/4246389>
- Quijano, A. (2024, marzo). *Aníbal Quijano: Foundational Essays on the Coloniality of Power* (W. D. Mignolo, R. Segato & C. E. Walsh, Cur.). Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/jj.12250639>
- Redazione Cultura (Fanpage). (2020). Statua Montanelli, la proposta dei Sentinelli di Milano: "Affiancargli la statua di Destà". Fanpage. Recuperato febbraio 26, 2025, da <https://www.fanpage.it/cultura/statua-montanelli-la-proposta-dei-sentinelli-di-milano-affiancargli-la-statua-di-desta/>
- Rumore, P. (2018). Hobbes. In G. Cambiano, L. Fonnesu & M. Mori (Cur.), *La filosofia moderna: il Seicento e il Settecento* (pp. 87–102). Il mulino.

- Springborg, P. (2015). Hobbes, Donne and the Virginia Company: Terra Nullius and "the Bulimia of Dominion". *History of Political Thought*, 36(1), 113–164.
- Strickland, L. (2016). Leibniz's Egypt Plan (1671–1672): from holy war to ecumenism. *Intellectual History Review*, 26(4), 461–476. <https://doi.org/10.1080/17496977.2016.1221033>
- Sundstrom, R. A. (2004, settembre). Godolphin, Sidney, first earl of Godolphin (1645–1712), politician. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/10882>
- Thurston-Torres, J. W. (Cur.). (2023, febbraio). *Animals and Race*. Michigan State University Press. <https://doi.org/10.14321/j.ctv32dnb7z>
- Todorov, T. (2014). *La conquista dell'America: il problema dell'"altro"* (24 ed.) [OCLC: 898738121]. Einaudi.