

Mara Meletti Bertolini

*Disumano, inumano e postumano.
Alcune riflessioni tra J.-P. Sartre e H. Arendt*

ABSTRACT: The subject of inhumanity can function as a guiding theme for understanding the different paths taken by Sartre and Arendt in their depictions of the moral, social, and political consequences of freedom in the sense of a power to create new beginnings. Despite their differences, Sartre and Arendt's common phenomenological heritage allows one to recognize the persistence of shared concerns, such as the question of how to reconcile individual freedom with pluralism, and how to integrate personal moral commitments with public life. In order to respond to such questions, three thematic areas common to the two thinkers will be taken into consideration: the relationship between freedom and violence; self-presentation and the look; and the role of thought and choice in moral and political commitment.

KEYWORDS: Sartre; Arendt; Ethics; Politics; Evil; Violence; Choice; Thinking

ABSTRACT: Il tema della disumanità si presta a mettere a fuoco le diverse vie intraprese da Sartre e Arendt per declinare l'idea di libertà in quanto creatrice di nuovi inizi nelle sue conseguenze morali, sociali e politiche. Comuni radici nella Fenomenologia lasciano intravedere, pur nella differenza, il persistere di preoccupazioni convergenti: come articolare libertà individuale e pluralismo? Impegno morale personale e vita pubblica? Per rispondere a questi interrogativi vengono prese in considerazione tre aree tematiche comuni ai due autori: la relazione tra libertà e violenza; autopresentazione e sguardo; il ruolo di pensiero e scelta nell'impegno morale e politico.

KEYWORDS: Sartre; Arendt; etica; politica; male; violenza; scelta; pensiero

Risulta particolarmente interessante perseguire un percorso di lettura sulla disumanità in due autori come H. Arendt e J.-P. Sartre che hanno entrambi respirato una comune atmosfera fenomenologico-esistenziale, elaborando fermenti culturali condivisi che vengono tuttavia coniugati in forme differenti. Entrambi negano che l'uomo possa essere fissato in un'essenza o una natura, preferiscono parlare di «condizione umana», per

sottolinearne la plastica variabilità collegata alla strutturale libertà e per salvaguardare il valore della differenza individuale. Questo fa di loro dei critici convinti delle teorie che utilizzano la disumanità come una categoria antropologica discriminante, in cui l'identificazione rigida dell'umano serve a tracciare confini e gerarchie di valore tra chi è più o meno uomo. Operazione individualmente e politicamente molto pericolosa che trova molteplici esempi significativi a partire dalla persecuzione dell'ebreo sino a Jean Genet, e porta di fatto a espellere dall'umanità l'altro, il differente, il non omologato, il mostro.

Per entrambi questi autori è prioritaria la riflessione sulla libertà come cifra fondamentale dell'umano, refrattaria a qualsiasi riduzione causale o naturalistica, collegata alla possibilità di nuovi inizi, oppure, secondo il diverso vocabolario sartriano, alla capacità di annullamento, che sempre nuovi inaspettati inizi comporta. Il male, la violenza, la tortura, l'oppressione, la persecuzione restano fenomeni tragicamente umani, volto oscuro della libertà, in cui è difficile e doloroso inoltrare lo sguardo. È proprio in base alle loro riflessioni sulla libertà che questi due autori possono risultare estremamente significativi ancora oggi per tornare a ripensare le dinamiche attuali del pluralismo, in un momento in cui la rivoluzione tecnologica richiede nuovi percorsi alla responsabilità e nuovi tracciati della relazione tra morale pubblica e privata, con un crescente richiamo alla responsabilità individuale e collettiva. La disumanità non rimanda dunque a un'esclusione antropologica, l'uomo non cessa mai di essere tale anche negli abissi del male, piuttosto entrambi gli autori virano verso una diagnosi morale e politica del fenomeno, interessati alle particolari condizioni in cui l'uomo si dimette dalle sue più preziose peculiarità: per Sartre attraverso la malafede e l'alienazione, per Arendt attraverso la perdita dello spazio pubblico e l'assenza di pensiero che può condurre alla banalità del male.

Il tema della disumanità ci induce a richiamare l'attenzione sulle diverse vie che questi due autori percorrono per declinare l'idea di libertà in quanto creatrice di nuovi inizi, ossia per pensare la funzione creatrice della coscienza individuale nel suo rapporto con l'azione, come pure nelle sue conseguenze sociali e politiche. Date le comuni radici fenomenologico-esistenziali si tratterà dell'occasione per seguire il filo rosso di un problema che continuerà ad assillare entrambi: come articolare libertà individuale e pluralismo, impegno morale personale e vita pubblica? La risposta alla fine resterà problematica in entrambi, sempre accompagnata a un'opera di decostruzione della tradizione, sempre destinata a essere ripresa, non appena si prenda davvero sul serio la contingenza e l'imprevedibilità che la libertà comporta.

1. *Disumano, inumano, inautentico*

Occorre preliminarmente distinguere il significato di due termini spesso intrecciati insieme, tanto da rischiare di essere confusi: il *disumano* nel significato morale del termine, che rimanda al linguaggio dei valori e delle scelte (il male resta tema prioritario in Arendt, ma presente pure in Sartre), va distinto dall'*inumano*, ossia dalla categoria ontologica che indica ciò che sta di fronte all'uomo, ciò che Sartre denomina *in sé*, l'oggetto, la cosa, il pratico-inerte, ma anche lo strumento, l'apparato tecnico, a cui anche Arendt rivolge particolare attenzione, in altre parole: ciò che è altro dalla coscienza, pur intrattenendo con essa significativi rapporti tutti da indagare. Per Sartre la cifra della disumanità, sebbene in forme e modi differenti, resterà riconducibile al processo di *farsi cosa*; anche quando ripudierà la sua morale giovanile per dedicarsi all'esame del pratico-inerte, i due termini *disumano* e *inumano*, nel loro significato morale e ontologico resteranno strettamente connessi.

L'inumano sartriano, come è noto, rimanda al fascino che l'inerte esercita sul *per sé*, ma non mancano certo riferimenti alla disumanità intesa in senso morale, accompagnati da una costante riflessione sulla morale in quanto tale, nelle sue implicazioni col contesto storico, sociale e politico. Anzi si può affermare che, pur distinguibili, i due significati sono intimamente intrecciati in Sartre, nella misura in cui la reificazione di sé e dell'altro, i molteplici processi in cui il *per sé* si assimila all'*in sé* riducendosi a cosa, sono la matrice originaria di ogni dismissione ontologica e morale insieme. Il filosofo sin dai suoi lavori giovanili si adopera per tracciare una vera e propria mappa dell'*inautentico*, termine forse più appropriato per indicare la disumanità nel significato attribuitole dal giovane Sartre. Sotto la sua lente sfilano le condotte magiche, le varie forme di coscienza prigioniera, i molti volti dell'autoinganno, i falsi rapporti con sé, con gli altri, col mondo, la riflessione complice, la malafede; concrete situazioni esistenziali in ultima analisi ricondotte a strategie rassicuranti volte a distogliersi dall'angoscia e dalla responsabilità che ogni azione libera comporta¹. Al di là dell'enfasi esistenzialistica sull'angoscia, in realtà possiamo guardare ad essi come esempi concreti in cui il mondo viene trasformato non attraverso un'azione reale o un utensile (attraverso la *prassi*, come dirà poi) bensì attraverso un'azione *magica* di cui la coscienza emotiva e immaginativa sono maestre e consiste nella strutturazione e ristrutturazione dei significati. Questa operazione della

¹ Ho approfondito questi aspetti in M. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.-P. Sartre*, FrancoAngeli, Milano 2000.

riformulazione dei significati interesserà fortemente anche Arendt, ma in una direzione non più autoingannatoria, bensì quale dinamica temporale specifica del “pensiero”, che va ben oltre il semplice rilevamento dei dati empirici o i voli dell’immaginazione, e fa interagire la curvatura morale della persona con la sua visibilità pubblica. Sarà questa la funzione principale da lei attribuita al “pensiero” – distinto dall’intelligenza strumentale e cognitiva – quella che prepara e rende possibile il giudizio morale, e resta l’unico fragile baluardo contro il male: la capacità di pensare e tornare a ripensare su ciò che è stato fatto o si sta per fare.

Rilevando in Sartre il ruolo dell’inumano, non intendo certo negare il riferimento a una disumanità declinata in senso morale, di cui Sartre è acuto osservatore anche nelle sue narrazioni. La pubblicazione recente di molti inediti ha rafforzato l’idea che la riflessione sulla morale ha accompagnato tutti gli snodi fondamentali di questo autore, dagli scritti giovanili sull’autenticità, sino alla conferenza di Roma del 1964, a cui Sartre partecipò tornando a riflettere sulle radici dell’etica, all’interno del tema generale *Morale e Società*². Come ha scritto efficacemente F. Scanzio, dopo l’abbandono del suo primo progetto consegnato agli appunti dei *Cahiers pour une morale*, si tratta per lui di

affrontare la morale nei suoi rapporti concreti con l’azione politica, di affermare la superiorità di un impegno indirizzato alla società intera, rispetto a quello teso verso l’autenticità personale. O meglio di mostrare che la seconda non poteva attuarsi se non attraverso il primo³.

Proprio a questo tema del rapporto tra morale e società, tra moralità privata e vita pubblica vorrei attenermi quale filo rosso all’interno di questo articolo. A tal proposito è curioso osservare come il percorso intellettuale dei due è precisamente inverso: mentre Sartre si muove dalla morale dell’autenticità personale verso la riflessione politica, all’opposto Arendt, che esordisce come teorica della politica (*Le origini del totalitarismo*; *Sulla Rivoluzione*), a partire dal processo ad Eichmann a Gerusalemme del 1961 dedicherà l’ultimo periodo della sua vita alla riflessione sui problemi morali innescati dalla tragica esperienza del totalitarismo (*La banalità del male*; *La vita della mente*). Partendo da comuni fermenti fenomenologico-esistenziali, come questi due autori hanno dipanato l’intreccio di libertà politica e morale, a cui entrambi riconducono direttamente o indirettamente la riflessione sulla disumanità?

² Cfr. J. BOURGAULT, G. CORMANN (dir.), *Sartre inédit. Les racines de l’éthique*, in «Etudes sartriennes», n. 19, 2015, pp. 11-118.

³ F. SCANZIO, *J.-P. Sartre: la morale introvabile*, IPOC, Milano 2014, p. 10.

Per cominciare a rispondere almeno parzialmente a questa domanda tratterò di tre aree tematiche (la violenza; l'autopresentazione; la volontà) in cui Arendt manifesta una decisa presa di posizione critica rispetto ad alcuni tratti portanti della morale dell'autenticità, denunciandone alcune pericolose derive politiche.

2. Critica alla identificazione di violenza, creatività, libertà

Arendt si confronta criticamente con Sartre in uno dei suoi ultimi saggi *Sulla violenza*⁴ pubblicato nel 1970, in riferimento alle tesi sartriane espresse nella *Prefazione a I dannati della terra* di F. Fanon (1961). Come è noto in quel contesto Sartre afferma l'esistenza di un nesso strutturale tra violenza e libertà, ed è proprio la necessità di questa dialettica che Arendt intende contestare, dissociando la saldatura sartriana tra violenza, potere e libertà, affermando con forza la loro distinzione⁵. Le nuove armi tecnologiche hanno drammaticamente smentito l'efficacia e il fascino della guerra come momento di rottura e liberazione, e hanno reso ormai obsoleta l'idea diffusa che la forza possa essere la continuazione della politica con altri mezzi. L'autrice vede in Sartre "un amalgama di esistenzialismo e marxismo", uno strano conubio tra filosofia dell'autenticità e politica, che conduce a una mitizzazione della violenza, che ora, alla luce di un rinnovato concetto di azione politica, è soltanto "una vecchia verità". Sartre ha trasposto in campo politico l'idea esistenzialista dell'uomo creatore di sé e assimila pericolosamente l'azione violenta all'azione creatrice avente alla sua origine la *scelta*; in tal modo la libertà nasce dalla lotta violenta contro tutto ciò che le si oppone, sia esso l'*in sé*, l'altro o il pratico-inerte, e il binomio libertà-violenza diventa la struttura permanente e inevitabile della condizione umana. È vero, osserva Arendt, che tale idea è presente anche nella tradizione hegeliana e marxista, ma in quel contesto la creazione di sé passa attraverso il pensiero o il lavoro, attività pacifiche ben più complesse e abissalmente differenti dalle manifestazioni violente; l'interpretazione sartriana non è dunque neppure in linea con la tradizione marxista. I movimenti di liberazione non sono affatto identificabili con violente "esplosioni vulcaniche", o con "la furia pazza" con cui i dannati

⁴ H. ARENDT, *On Violence*, Harcourt, Brace and World, 1970 (trad. it. *Sulla violenza*, Parma, Guanda 2001).

⁵ «Politicamente parlando è insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa. Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente [...] La violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo» (ivi, p. 61).

della terra dovrebbero diventare uomini liberi; si tratta di metafore fuorvianti che denotano una mancanza di percezione della realtà, una pericolosa propensione all'illusione e all'ideologia, una superficiale considerazione storica propensa a dimenticare che la violenza rivoluzionaria "ha spesso trasformato i sogni in incubi". Di fronte alle "grandiose e irresponsabili affermazioni" di Fanon (e Sartre), Arendt è tentata di attribuirle a uno stato d'animo passeggero, forse non privo di nobiltà di sentimento. Di fronte a eventi nuovi e complessi, simili posizioni mostrano una deludente carenza di "qualsiasi mezzo per affrontarli mentalmente"; in sintesi si tratta di affermazioni che mancano di "pensiero".

Arendt, riferendosi alla categoria della *natalità*, aggiunge che «non c'è niente di più ovvio del fatto che l'uomo, sia come appartenente alla specie sia come individuo, *non* deve la sua esistenza a se stesso»⁶. Sono parole lapidarie che tornano a ripudiare il mito dell'uomo autentico, creatore di sé, mito che già aveva stigmatizzato nel suo saggio giovanile del 1946 *Che cos'è la filosofia della esistenza?*⁷. Ora, quasi alla fine della sua vita e nella maturità del suo pensiero, riprende quelle critiche (che allora aveva riservato a Husserl e soprattutto a Heidegger) e indica le pericolose derive politiche di ogni sistema teorico che pretende di ricostruire il mondo a partire dalla coscienza, e in base a un falso concetto "magico" di creatività, non si rassegna al fatto della "dipendenza". Tale modello di creatività, proprio dell'attività poetica ma non della prassi, porta alla concezione del mondo come possibile *prodotto* dell'uomo, dando una decisiva spinta al moderno processo di sradicamento dal mondo, nell'illusione di potersi emancipare dalla natura e dalla storia. La retorica dell'inautentico, della deiezione, dell'uomo creatore che deve dar forma a se stesso come un'opera d'arte e finisce con l'incatenarsi da sé, sono per Arendt ulteriori esempi di abbandono dell'azione politica e del venir meno della capacità di agire di concerto nello spazio pubblico, confrontandosi con le opinioni degli altri. La violenza non può essere giustificata come manifestazione di vita e di creatività, non è affatto necessaria

⁶ Ivi, p. 17 (corsivo nel testo).

⁷ L'articolo, il primo in lingua inglese scritto nel suo esilio americano, fu pubblicato in «Partisan Review» nel 1946 (trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Introduzione e cura di S. Maletta, Jaka Book, Milano 1998), ed è coevo a un altro articolo dedicato all'esistenzialismo francese (*French Existentialism*), pubblicato sulla rivista «The Nation» (trad. it. *L'esistenzialismo francese*, in *Archivio Arendt Vol. I: 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 222-227). Arendt visse in esilio a Parigi dal 1933 al 1941 dove ebbe modo di frequentare intellettuali quali A. Kojève (frequentò i suoi seminari su Hegel), J. Wahl (che nel 1947 pubblicò in traduzione francese il suo articolo sulla rivista «Deucalion. Cahiers de philosophie»), A. Koiré, W. Benjamin.

e strutturale, non è neppure bestiale o irrazionale; essa appartiene alla sfera politica e i nuovi tempi caratterizzati dalle innovazioni tecnologiche non hanno bisogno di tale pratica, ma piuttosto di democrazia partecipata. L'idea che il nuovo possa essere generato prioritariamente dalla rivoluzione violenta contraddice profondamente la concezione arendtiana di *azione* politica, che valorizza la relazione intersoggettiva e la comunicazione nello spazio pubblico. La capacità di nuovi inizi – strettamente correlata alla sua concezione di libertà – viene affidata a ben altre fonti, vale a dire a azione e parola, da lei celebrate in *Vita activa*, a pensiero e giudizio, da lei esaminati ne *La vita della mente*.

Alla radice di molti processi di disumanizzazione Arendt pone la perdita di contatto con lo spazio pubblico della comunicazione, ed è proprio questa estraneità al mondo, implicita nella “gettatezza” esistenzialistica, che l'autrice contesta alla filosofia dell'autenticità. D'accordo in questo con la lezione dell'amico H. Jonas, che dopo aver segnalato sorprendenti analogie tra il significato dei miti gnostici e la “gettatezza” heideggeriana, aveva indicato in questa radicale estraneità ontologica la radice dell'indifferenza morale nei confronti della natura caratteristica dell'uomo tecnologico. In tale atteggiamento Jonas vede già prefigurarsi i prodromi della crisi ambientale contemporanea, mentre Arendt trova in esso un ennesimo segno di sfiducia nell'azione politica rettamente intesa. Anche Arendt tesse sottili osservazioni che collegano tecnica, morale e politica nei loro complessi rimandi. Non è forse un caso che si ricordi di Sartre verso la fine del suo percorso, quando anche per lei comincia a far problema la morale nelle sue implicazioni personali e sociali, nei suoi rapporti con l'azione politica, nei suoi raccordi con la banalità del male.

3. *Autopresentazione e primato dell'apparire*

L'interrogazione sul significato del disumano è strettamente connessa a un'altra domanda speculare: cosa è specificamente umano? Non nel senso di un'essenza o di una natura biologica, ma di particolari caratteristiche o capacità a cui viene attribuito un valore paradigmatico di eccellenza, tolte le quali, il volto dell'umano sembra diventare irriconoscibile, perdere la propria dignità o addirittura perdersi nei meandri del male. La risposta a tale domanda è dunque il frutto di un giudizio di valore. Per Arendt questi tratti umani caratteristici si esplicitano prioritariamente nello spazio pubblico, attraverso la manifestazione di sé agli altri con atti e parole, ma anche nella solitudine del privato con l'esercizio del pensiero e del giudizio

che si mettono poi alla prova confrontandosi con la pluralità e la diversità delle opinioni. Rinunciare a questo significa per Arendt uscire dall'ambito propriamente umano della comunicazione e della valutazione, per chiudersi nella sfera utilitaristica dei bisogni e della sopravvivenza, in una parola passare dall'orizzonte della libertà a quello della necessità naturale. Questo è quanto è stato drammaticamente sperimentato col totalitarismo, basti pensare al paradigmatico esempio del campo di concentramento, in cui l'individuo ridotto all'isolamento e al silenzio, viene catturato dalla sola necessità materiale della conservazione di sé.

Al fine di precisare il volto del disumano ritengo importante riprendere il tema prettamente arendtiano del valore dell'apparenza⁸, da lei coniugato anche nel senso politico del rendersi visibili nello spazio pubblico. Si è parlato giustamente nel suo caso di un'«etica della visibilità»⁹, e il pensiero non può non correre a un confronto con l'analisi sartriana dello *sguardo* ne *L'Essere e il Nulla*. Sarà un'ulteriore occasione per cogliere il volto del disumano nei nostri autori, seguendo il comune tema della visibilità, lungo il filo conduttore della percezione visiva, del vedere e dell'essere visti come operazioni paradigmatiche nella relazione con l'alterità. Ancora una volta riemergono comuni radici nella Fenomenologia, ma con una differente declinazione.

In riferimento a questo ritengo particolarmente significativa la distinzione operata ne *La vita della mente* tra *autoesibizione* (*self-display*) e *autopresentazione* (*self-presentation*), parallela alla distinzione tra *anima* e *mente*¹⁰. La prima, comune a uomini e animali, si riferisce all'espressione della "vita dell'anima" così come si manifesta nell'immediatezza corporea di gesti, mimica, sensazioni. La seconda è la funzione principale della "vita della mente", si articola in azioni, pensieri, parole e discorsi; si tratta di un modo di apparire prettamente umano, perché solo gli uomini possono autopresentarsi con atti e parole, solo ad essi è possibile «scegliere come apparire agli altri»¹¹, smarcandosi dalla naturalità. L'*autopresentazione* è dunque l'operazione che presiede alla vita pubblica, quella in cui si valuta cosa far vedere e cosa nascondere, quella in cui meglio può affermarsi la propria libera individualità. Arendt tiene a sottolineare che essa «non costituisce in nulla la manifestazione esterna di una

⁸ Cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978 (trad. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987); le citazioni si riferiscono alla nuova edizione del 2009, trad. di G. Zanetti, edizione italiana a cura di A. Dal Lago. Il riferimento è al capitolo primo, intitolato *L'apparenza*.

⁹ B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, prefazione di A. Heller, *Introduzione* di S. Forti, trad. it. e cura di E. Valtellina, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 62-63.

¹⁰ ARENDT, *La vita della mente*, cit., pp. 111 ss.

¹¹ Ivi, p. 115.

disposizione interiore»¹². In tal modo l'autrice si sbarazza di ogni espressivismo del vissuto psichico, di ogni retorica dell'immediatezza della vita interiore, per dare la priorità alla scelta, mediata dal pensiero, di come apparire agli altri, porta d'ingresso allo spazio pubblico assimilata metaforicamente all'ingresso in un palcoscenico, ben diversa dalla spontanea scelta d'essere sartriana. Arendt valorizza questo deliberato mettersi in scena, esalta questa modalità dell'apparire mediata da pensiero e giudizio, che fa riferimento alla complementare presenza di un pubblico di spettatori. L'esercizio di questa dinamica permette di "prendere posto nel mondo", di "mettere radici" in esso, e costituisce l'unico possibile baluardo contro il male e l'indifferenza morale. Contro ogni espressivismo del gesto corporeo, contro ogni esaltazione di ciò che avviene nell'irriflesso o nell'inconscio – nonostante persista la sua ammirazione per M. Merleau-Ponty¹³ – valorizza ciò che avviene nella luce del pubblico.

Arendt utilizza la percezione visiva, con la sua dinamica vedere/essere visto, attore/spettatore, per articolare la vita pubblica e la costituzione di un "mondo comune", mettendo in risalto le potenzialità della comunicazione discorsiva nella pluralità, come alternativa politica al conflitto e alla violenza. Il nostro stesso senso della realtà è assicurato dal fatto di appartenere a un mondo plurale di apparenze, in cui ogni agente è nello stesso tempo soggetto e oggetto, essere percipiente e, nello stesso tempo, percepito. La rivalutazione dello spazio dell'apparenza va di pari passo con la valorizzazione dell'interazione: gli esseri umani possono agire e parlare nella misura in cui appaiono agli altri, vedono e sono visti. Questa è la preconditione di ogni tipo di relazione intersoggettiva.

Come è noto nell'analisi sartriana dello *sguardo* emergono significati molto diversi: guardare significa oggettivare, l'apparire dell'altro è un processo subito e alienante, l'esser guardato è un'invasione di campo che fa emergere a consapevolezza la propria trasformazione in cosa, con i relativi effetti morali distorcimenti della vergogna e della malafede, come forme di assoggettamento dell'individuo all'alterità. Basta pensare ai gesti rigidi del cameriere che cerca di identificarsi nel suo ruolo che Sartre propone come esempio di inautenticità, per intuire la differenza con la posizione arendtiana in cui il mostrarsi nella luce pubblica è al contrario la pratica fondamentale

¹² *Ibidem*.

¹³ Il filosofo è più volte citato in *La vita nella mente*, cfr. in particolare pp. 107-119: «Merleau-Ponty, l'unico filosofo a me noto che abbia tentato non solo di rendere conto della struttura organica della esistenza umana, ma anche di avventurarsi in tutta serietà nell'impresa di una "filosofia della carne"». Arendt, tuttavia, ne critica l'identificazione tra mente e corpo, rivendicando l'autonomia della vita mentale: «proprio l'assenza di tali chiasmi o incroci costituisce l'aspetto decisivo dei fenomeni spirituali» (ivi, p. 114).

per verificare la realtà della propria esperienza, maturare la propria singolarità, costituirsi come persona morale responsabile. «La singolarità di ogni individuo non si dà in modo solipsistico. È evidente nella Arendt che *chi siamo (who we are)* si costituisce nello spazio pubblico dell'apparenza»¹⁴. L'*autopresentazione* arendtiana focalizza l'attenzione non sul singolo modo d'essere dell'individuo – il «progetto fondamentale» de *L'Essere e il Nulla* –, non sulla spontaneità vitale irriflessa, ma sul progetto pensato e esaminato di come apparire agli altri. L'*autopresentazione* sottopone l'esperienza spontanea vissuta a una vera e propria «trasfigurazione», termine assai forte, che sta a indicare il ruolo incisivo da Arendt assegnato a pensiero e giudizio nel dar forma alla propria immagine pubblica. In tal modo il disumano (indifferenza morale e valutativa) nell'indagine arendtiana, pur mantenendo radici morali personali, acquista una valenza precisa anche nel contesto sociopolitico. Violenza, oppressione, menzogna sono dinamiche sempre possibili – i totalitarismi novecenteschi hanno inventato tragiche innovazioni in questo campo – e sono oggetto di duplice indagine morale e politica; esse costituiscono una patologia delle dinamiche pubbliche, una degenerazione che non esime dalla ricerca di forme di azione differente. Viene così sconfessato ogni mito dell'autenticità, ogni riferimento a improbabili destini ontologici, mentre nell'orizzonte sartriano violenza e alienazione assumono spesso il significato di eventi ontologici prima ancora che storici¹⁵.

4. Scelta e pensiero: due volti dell'impegno morale

Quali condizioni interne e esterne avviano alla degenerazione dell'uomo? Quale dialettica tra moralità individuale e sue ricadute nello spazio pubblico? Quale il ruolo del giudizio morale nell'interazione delle azioni umane? La vita etica deve essere correlata a un modo d'essere o a un modo di agire e di apparire? Queste sono domande che ritornano e sono oggetto di continui ripensamenti nei nostri due autori, occasione di decostruzione continua dei vari volti della coscienza morale nella tradizione filosofica,

¹⁴ ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 73.

¹⁵ Come si evince dalla pubblicazione postuma degli inediti, non mancano in Sartre riflessioni critiche e prese di distanza dalla giovanile morale dell'autenticità – a volte persino convergenti con le critiche arendtiane – come dimostra una delle prime frasi con cui inizia il *Quaderno I*: «La moralità... deve essere scelta del mondo, non di sé [...] Se cerchi l'autenticità per l'autenticità non sei più autentico» (J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, a cura di F. Scanzio, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 9). Per un esame delle riflessioni morali sartriane negli inediti e le relative variazioni cfr. SCANZIO, *J.-P. Sartre: la morale introvabile*, cit.

anche se in nessuno dei due il tema perviene a un'elaborazione sistematica. Si tratta piuttosto di riflessioni sull'esperienza morale che accompagnano costantemente la loro produzione. Le risposte, ancora una volta, virano verso direzioni differenti: per Arendt il *male* – una sorta di sostanzializzazione simbolica del disumano – viene posto in relazione all'assenza di pensiero e di valutazione, cifra della degenerazione della vita pubblica; per Sartre l'*alienazione* appare come un destino ontologico che finisce con il corrodere anche la sua fiducia giovanile nella ricerca di autenticità, la morale diventa una tensione "necessaria" ma concretamente "impossibile", poiché lo slancio dell'azione libera si pietrifica nella serialità, imprigionandosi da sola. L'unico criterio morale sartriano diventa la scelta di essere sempre «dalla parte dell'oppresso»¹⁶, poiché solo l'oppresso sperimenta nella sofferenza il volto del disumano. Ciò che alla fine si delinea è un'etica del militante che si schiera a favore di ogni minoranza, mentre Arendt si orienta in direzione di un'etica della visibilità, che afferma il ruolo incisivo di pensiero e giudizio, e la loro possibile ricaduta positiva sull'azione collettiva e sulla formazione personale.

Un altro importante tassello della critica arendtiana all'ideale esistenzialistico dell'autenticità è rinvenibile nella sezione seconda de *La vita della mente*, dedicata a *La volontà*. Non a caso la stesura di questa sezione le richiede più tempo e fatica, in un continuo lavoro di decostruzione della storia di questa idea a partire dall'antichità, per arrivare sino a Nietzsche e Heidegger. Questa è la facoltà della mente più discussa, sconosciuta agli antichi, esaltata da alcuni moderni e negata da altri, quella legata a doppio filo agli enigmi della libertà. Essa è infatti la facoltà del futuro e della contingenza, e soprattutto si presta a essere la "facoltà di cominciamento" dotata di quel prezioso "potere di dare inizio" che tanto viene valorizzato da Arendt (e anche da Sartre, seppur messo in relazione all'attività nullificante della coscienza). Nessun dubbio

¹⁶ SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 159. Cfr. anche p. 103: «noi ci definiamo attraverso la lotta contro il Male [...] non come se si trattasse di un fratello nemico del quale in fondo non ci auguriamo la scomparsa, ma come fosse una vipera che noi vogliamo veramente schiacciare. È per questo che non conviene schierarsi dalla parte di coloro che giocano con il Male ma dalla parte di coloro che lo soffrono». Questa affermazione sarebbe condivisa da Arendt, che in modo analogo, seguendo un detto di Gesù, paragona il male a un'erbaia da estirpare, contro quelle filosofie (cita Spinoza e Hegel) che fanno del male una forza negativa che muove la dialettica del divenire, trasformandolo così in un «potente fertilizzante» della storia. Ai fini di una migliore chiarificazione del male in base agli insegnamenti di Socrate, Arendt sostiene la validità del criterio socratico secondo il quale è fondamentale «decidere con chi io voglio stare assieme» (cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, Prefazione di S. Forte, Einaudi, Torino 2006-2015, lezione IV, pp. 89-91).

che rivesta ai suoi occhi un interesse prioritario. Eppure alla fine della sezione dedicata alla volontà l'autrice si confessa delusa e frustrata, dopo le estenuanti analisi di quella che avrebbe dovuto essere "l'organo della libertà", non può far altro che confermare l'infondatezza dell'"abisso" della libertà. Neppure gli uomini d'azione sono riusciti a sfuggire alle aporie della libertà: per giustificare l'inizio di un nuovo corso politico ricorrono ai racconti di fondazione, ossia interpretano (e occultano) il nuovo come una riformulazione perfezionata dell'antico. L'inizio di un nuovo corso resta enigmatico sia per il pensiero filosofico che per quello politico. Alla fine di questa sezione de *La vita della mente* l'autrice ripone le sue residue speranze per un rinnovamento dell'azione politica nell'indagine su una misconosciuta facoltà della mente, ossia l'attività del giudizio. Anche se la morte interromperà il suo progetto, risulta chiaro già dalla lettura delle prime due sezioni pubblicate, che l'autrice fa convergere le sue aspettative di rinnovamento morale e politico sul binomio pensiero-giudizio. L'attività della valutazione – in primo luogo la valutazione morale tra bene e male – viene additata come la più alta attività spirituale, la cui mancanza costituisce la disumanizzazione più pericolosa, quella che apre le porte alla banalità del male morale e politico, riconsegnando l'uomo alla sola vita naturale dei bisogni e degli interessi. In questo contesto si colloca la critica arendtiana alla mitizzazione esistenzialistica della *scelta* e a ogni concezione radicalmente decisoria dell'azione, tale da enfatizzare il ruolo della volontà, antepoendolo a quello di pensiero e giudizio. Tutto questo ci offre uno dei tratti più significativi per comprendere la differente chiave di lettura del disumano in Arendt e in Sartre.

Dopo un lungo e faticoso corpo a corpo con le pagine dedicate alla volontà dagli autori più disparati, dopo essersi confrontata con diversi paradigmi interpretativi, Arendt prende atto delle ambiguità e delle incoerenze dei diversi volti della volontà consegnati dalla tradizione e viene colta da un dubbio che le apre nuove prospettive di ricerca: forse la volontà non è il motore principale dell'azione, forse questa concezione apparentemente innocua nasconde impensati risvolti, la supposta "custode della libertà" è solo presunta tale, o almeno non può esserlo da sola; forse si tratta solo di "una mezza verità". Già le pagine di Agostino e Paolo hanno mostrato una volontà strutturalmente divisa in se stessa tra comando e obbedienza (voglio e non voglio), lacerata tra più opzioni in conflitto che si oppongono tra loro, una volontà frammentata che rischia di paralizzarsi da sola se non intervengono criteri esterni, incapace di dirimere la pluralità delle possibilità. Questa facoltà divisa «pare infine meno adeguata al compito di agire»¹⁷; forse,

¹⁷ H. ARENDT, *Some Questions of Moral Philosophy*, in «Social Research», vol. 61, n. 4, 1994,

paradossalmente, è proprio il pensiero a essere più adeguato al compito di decidere. Nell'accezione arendtiana il pensiero non è da confondere con l'intelligenza che presiede alla scienza e alla ricerca dell'utile, esso è un'attività solitaria di autoesame e autovalutazione secondo il modello socratico, la più inutile di tutte, e di per sé non ha direttamente a che fare con l'azione, che al contrario avviene nello spazio pubblico, tra gli altri. Il pensiero viene designato come "due-in-uno", anch'esso dunque è segnato dalla divisione, ma si tratta di una divisione tra pari, di un dialogo con se stessi, paradigma della coscienza morale intesa come accordo con sé. Dati questi presupposti, perché mai il pensiero dovrebbe essere più adeguato all'azione della volontà stessa? Indubbiamente esso non può muovere all'azione direttamente – se non in casi-limite eccezionali –, esso promuove effetti morali nell'io¹⁸ non risultati nel mondo, tuttavia può svolgere un compito indiretto fondamentale: preparare il terreno all'attività del *Giudizio*, ossia alla valutazione delle situazioni particolari. Alla fine della sua indagine l'autrice invita a spostare l'attenzione sull'asse pensiero-giudizio; in questa nuova direzione, e nel contemporaneo abbandono dell'asse tradizionale volontà-azione già segnato da irrisolvibili antinomie, ripone le sue speranze di rinnovamento dell'azione politica.

Al fine di comprendere il disumano, inteso come degenerazione morale che coinvolge insieme soggetto e mondo, credo sia assai significativo focalizzare le riflessioni arendtiane sul preteso ruolo di "arbitro" attribuito alla volontà da alcune storiche teorie morali. La concezione del libero arbitrio è ritenuto il capostipite di questo paradigma, ma non vi è dubbio che con questa critica Arendt intende colpire anche le mitizzazioni esistenzialistiche della scelta creatrice di valori¹⁹. Il suo referente diretto non è Sartre – come abbiamo visto fare a proposito della violenza – bensì Nietzsche, con la sua teorizzazione della volontà di potenza, che accredita l'idea di volontà intesa come potere, sovrappiù di forza, vita, impulso creativo. A

pp. 739-764 (trad. it., *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 86). Con questo titolo vengono pubblicati i manoscritti delle lezioni che Arendt tenne nel 1965 e 1966 rispettivamente alla New School for Social Research di New York e alla Chicago University, in cui sono anticipati molti temi ripresi ne *La vita della mente*. Oltre alla edizione citata, essi sono pubblicati anche in *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004 e 2010.

¹⁸ Ho approfondito gli effetti morali del pensiero nel mio articolo *Disumanizzazione politica e disumanizzazione morale. Gli effetti morali del pensiero in Hanna Arendt*, in «La società degli individui», n. 64, anno XXII, 2019/1, pp. 30-40.

¹⁹ «Le concezioni marxiste ed esistenzialiste [...] pretendono che l'uomo sia il produttore e l'artefice di se stesso [...] si tratta, credo, dell'ultima delle fallacie metafisiche, corrispondente all'enfasi con cui l'epoca moderna ha insistito sulla volontà come sostituto del pensiero» (ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 310).

dire il vero – osserva l'autrice – questo paradigma corrobora l'idea di una volontà come fonte spontanea che ci induce ad agire, ma non si preoccupa affatto di distinguere il bene dal male, o di svolgere il ruolo di arbitro tra di essi. Anzi Arendt si dice debitrice a Nietzsche della felice intuizione di una *volontà-potere* (potere di agire, “funzione di comando”), finalmente distinta dal paradigma della *volontà-arbitro* (“funzione di giudizio”): si tratta di una forza cieca che spinge ad agire, ma non indica affatto la direzione verso cui andare. L'approdo di questo complesso gioco di rimandi storico-critici – che meriterebbe un'analisi ben più approfondita – consiste nell'affermare che la volontà è un “falso arbitro”, che non ha le carte in regola per svolgere la funzione di giudice disinteressato nella decisione, essendo il suo operato troppo esposto al soggettivismo e all'arbitrarietà. Si è preteso che la volontà facesse da giudice tra ragioni e passioni, oppure tra ragioni diverse, ma la sua identificazione con il giudizio mostra ora tutti i suoi limiti; a quale attività della mente allora ricondurre quella capacità di valutazione del particolare che è tanto preziosa per l'azione individuale e collettiva? Quale potrà essere l'«autentico arbitro»²⁰, capace di distinguere il bene dal male, di indicare in modo positivo e non arbitrario cosa è bene fare? Arendt suggerisce di spostare l'attenzione sul *Giudizio*, attività certo non meno misteriosa, “la più politica di tutte”, forse la più adeguata a trovare un equilibrio tra libertà individuale e pluralità, tra etica e politica, nell'esigenza di non abbandonare il giudizio morale e la vita sociale all'arbitrio individuale. L'attività valutante, per quanto trovi il suo presupposto nell'esercizio solitario del pensiero, non è mai del tutto soggettiva, si modifica nei rapporti con le persone, richiede di “pesare silenziosamente il giudizio degli altri”, di cercare il loro consenso, in una parola richiede di prendere in considerazione gli uomini al plurale, secondo il modello del giudizio di gusto kantiano, che Arendt ritiene adeguato alla trasposizione in campo morale. Per uscire dall'arbitrio dell'io, senza ricorrere a un universale astratto, occorre pensare insieme agli altri, confrontarsi nella pluralità, ricercare un consenso che si suppone nutrito di un “pensiero allargato”, che sa far visita al pensiero altrui. Non ci sono regole per valutare il particolare, solo esempi; il giudizio morale deve accontentarsi di una “validità rappresentativa” faticosamente costruita nel rischio e nella contingenza delle situazioni; l'esercizio della moralità non può prescindere dalla comunicazione con gli altri diversi da noi.

Anche se solo abbozzata, la teoria arendtiana del giudizio supporta una concezione dell'impegno che si muove in una direzione diversa da quella sartriana: viene a dire che ogni impegno morale e politico, ogni azione anche

²⁰ ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 102.

collettiva non può essere solo slancio spontaneo, frutto del modo d'essere dell'agente e della sua scelta, ma presuppone l'esercizio della valutazione, che inizia sì nella solitudine della riflessione e dell'autovalutazione, ma si rafforza (o si smentisce) nel confronto intersoggettivo.

Tutti i tratti teorici arendtiani che abbiamo preso in considerazione (critica all'affermazione della libertà attraverso la rivolta violenta; ruolo socio-politico dell'autopresentazione; pensiero valutante come presupposto dell'impegno) fanno parte di un'articolata presa di distanza di Arendt dalla filosofia dell'autenticità e dai suoi contraccolpi sulla teoria politica. L'autrice ricollega il pensiero sartriano sulla violenza a questa impostazione filosofica, anche se non mancano in Sartre stesso sforzi di articolare diversamente la conflittuale opposizione di *per sé* e *in sé*, si vedano ad esempio le condotte di appello e aiuto nei *Cahiers pour une morale*, oppure la relazione autore-lettore in *Qu'est-ce que la littérature?*, o le analisi di *Critique de la raison dialectique*. Sartre stesso prende le distanze da molte sue posizioni giovanili, tenterà persino di ripensare criticamente quell'idea di creatività che Arendt gli contesta. Dopo *L'Essere e il Nulla* va alla ricerca di una soggettività che si mette in gioco nel mondo, non più autocentrata ma incarnata nell'opera²¹, la cui azione diventa proposta alla libertà degli altri, aperta agli infiniti rinvii che vorranno farne. Nonostante tutte queste evoluzioni del pensiero sartriano, Arendt non ha dubbi nel ravvisare le radici della sua giustificazione della rivolta violenta nell'esaltazione esistenzialistica della soggettività creatrice, dell'uomo artefice di sé, di cui sottolinea le pericolose derive politiche. Al netto delle diverse posizioni, possiamo osservare che in entrambi questi autori l'attenzione viene comunque catalizzata dalle possibili modalità della libertà creatrice del nuovo, e del suo modo di esplicitarsi attraverso le diverse attività della mente (immaginazione²², ricordo, pensiero, giudizio, emozioni). Per entrambi riconoscere la libertà propria e altrui comporta l'accettazione di uno spazio di imprevedibilità, contingenza, possibilità dello scacco come suoi ineliminabili corollari; in entrambi si sente pulsare l'esigenza di una teoria dell'azione collettiva che non sopprima la progettualità individuale. Sartre si chiederà: come istituire una prassi comune senza ricadere nella

²¹ Il riferimento alla letteratura è il luogo in cui Sartre riconosce la fecondità dell'opera come necessaria mediazione col mondo, come uscita dal cerchio magico dell'io e rinvio all'altro, in questo caso al lettore, che continuerà la vita dell'opera attraverso la lettura, scoprendo anche strati di senso sconosciuti all'autore stesso.

²² Arendt intende l'immaginazione in modo kantiano, come «la mia capacità di richiamare alla mente un'immagine di qualcosa che non è presente», quindi come capacità di riproduzione che sta alla base della dinamica attiva del pensare e ripensare, diversa dalla capacità di annullamento propria dell'immaginazione sartriana.

serialità? Dinamismi liberi e creativi si istituzionalizzano nell'inerte e nel ripetitivo, la libertà definendosi sembra autoimprigionarsi in un "destino", come se consumasse il proprio potenziale di innovazione.

La ricerca di entrambi i nostri autori verte intorno ai processi di rinnovamento del senso, che per Sartre si configura spesso come perdita, serializzazione e scacco. Arendt non eccede certo in ottimismo: per quanto molto problematica, la sua fiducia nel pensiero-giudizio offre uno spazio maggiore alla costruzione politica, che resta sempre rischiosa e senza garanzie, imprevedibile, ma comunque aperta alla ricerca di positive possibilità di contrastare il disumano. Arendt è pronta a riconoscere la necessità di correttivi per stabilizzare il corso contingente degli eventi: si veda, ad esempio, il valore politico della promessa, del perdono, dei racconti di fondazione, espedienti pratici per arginare l'assoluta imprevedibilità e infondatezza degli atti liberi. Resta in lei una fiducia di fondo nell'efficacia politica della comunicazione, e in un possibile rinnovamento dell'azione che in Sartre viene meno, e conduce quasi sempre allo scacco.

5. *Il postumano*

Vorrei terminare queste pagine con un richiamo al *postumano*, concetto problematico che si incontra sempre più spesso in ambito bioetico. Apparentemente sembrerebbe trattarsi di tutt'altro genere di significato rispetto a quelli considerati sinora (*disumano* e *inumano*). Così non è, poiché oggi è proprio la bioetica il luogo in cui riemergono tutti gli interrogativi novecenteschi sul rapporto tra morale e politica, tra libertà individuale e pluralismo che abbiamo incontrato nei nostri due autori. Tecnica, morale e politica si confrontano su nuovi scenari possibili in cui la scienza offre impensate possibilità: l'uomo in un futuro forse neppure tanto lontano potrebbe progettare se stesso in forme del tutto inedite rispetto al passato, sino a ipotizzare la creazione di una nuova specie, il *postumano* appunto. L'ultimo capitolo del *Manuale di Bioetica* di H.T. Engelhardt si intitola *Riplasmare la natura umana: una virtù per stranieri morali, una responsabilità senza contenuto morale*. Colpisce in questa proposta di *bioetica secular*, il ritorno di problematiche che si ricollegano alla filosofia esistenzialista del dopoguerra e alla sua concezione di libertà autopoietica (la stessa criticata da Arendt). «Ci siamo scoperti soli, privi di uno scopo e di un orientamento ultimo. Ci siamo accorti di poter contare solo sulle nostre forze»²³, così

²³ H.T. ENGELHARDT JR., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press Inc., New

Engelhardt esordisce nel suo capitolo conclusivo, e la sua affermazione è straordinariamente simile a “siamo soli e senza scuse” di sartriana memoria. L'autore stesso si richiama direttamente a A. Camus, ma corregge il suo messaggio pessimistico scrivendo che «diversamente da Sisifo, non siamo condannati a spingere eternamente il macigno sulla cima della montagna». Al collasso della tradizione morale Engelhardt reagisce col progetto di un nuovo orientamento culturale. La bioetica offre l'occasione per fronteggiare la sfida del pluralismo morale e si propone come etica pubblica minimale, avente lo scopo precipuo di permettere la convivenza pacifica degli “stranieri morali”. La libertà individuale viene affermata e difesa, ma comporta come corollario l'aperto riconoscimento dell'estraneità morale tra individui e gruppi diversi; la condizione di “stranieri morali” è razionalmente incomponibile e indicata come cifra caratterizzante il *postmoderno*. Per neutralizzare il ricorso alla forza e assicurare una pacifica convivenza, l'autore propone un'etica pubblica minimale basata sul consenso, unica fonte di autorità legittima per imporre regole formali, neutrali rispetto a qualsiasi contenuto morale sostanziale. La proposta di Engelhardt scinde radicalmente la bioetica pubblica, moralmente neutra, dall'ambito privato, dove l'individuo condivide la propria visione con gli “amici morali”; entro il suo gruppo può compiere liberamente le proprie scelte, e concordare regole che siano in linea con i propri valori. Niente di strano se le convinzioni proprie e degli “amici” circa le scottanti problematiche bioetiche (es.: pro o contro l'eutanasia) saranno discordanti da quelle di altri gruppi; si dovrà pacificamente accettare una legislazione in cui queste pratiche sono permesse, purché pubblicamente concordate. Ingiustificabile – e disumano – diventa l'imposizione di obblighi non suffragati dal consenso.

Ritroviamo in quest'autore un acuto senso dell'autonomia dell'iniziativa umana, una celebrazione del suo ruolo creatore e della sua capacità di nuovi inizi, con le sue ebbrezze e i suoi rischi, che trovano ora applicazione in ambito bioetico, dove le nuove tecnologie e l'ingegneria genetica possono offrire impensate possibilità: «gli sbocchi possibili di questa situazione sono infiniti»²⁴.

Nessun limite esterno – né divino, né naturale – potrà guidare questa inusitata creazione di nuovi volti dell'umano; decostruiti e svuotati i vincoli della tradizione morale, una nuova era si apre in cui l'autoprogettazione non investe solo l'azione, ma la stessa specie umana:

York 1986, 1996² (trad. it. di S. Rini della seconda edizione rivista e modificata *Manuale di bioetica*, il Saggiatore, Milano 1999, p. 428).

²⁴ Ivi, p. 431.

possiamo chiederci se la nostra sia la natura migliore possibile e, se la troviamo manchevole, cercare dei modi per riplasmarla. Come persone [cioè in quanto individui in grado di esprimere il consenso²⁵], noi siamo in grado di trasformare il nostro corpo in oggetto del nostro giudizio e delle nostre manipolazioni. Potremmo anche scoprire in che cosa avremmo potuto essere migliori e riprogettare in modo conseguente la nostra realtà genetica²⁶.

Il *postumano* segnerà anche l'inizio di una nuova era, ma come non vederne un'indubbia continuità con molte idee e sogni del passato?

²⁵ Sul concetto di persona in Engelhardt rimando al mio saggio *La persona tra universale e particolare: le diverse strategie di Hans Jonas e H. Tristram Engelhardt*, in *La persona come categoria bioetica. Prospettive umanistiche*, a cura di M. Zanichelli, *Presentazione* di A. D'Aloia, FrancoAngeli, Milano 2019, pp. 145-161.

²⁶ ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica*, cit., p. 430.