

## Debitori (e creditori) a vita. Per una morfologia del debito (e del credito)

Giacomo Pezzano

Nulla è in regalo, tutto è in prestito./Sono indebitata  
fino al collo./Sarò costretta a pagare per me/con me  
stessa,/a rendere la vita in cambio della vita./[...]  
Non riesco a ricordare/dove, quando e perché/ho  
permesso che aprissero/questo conto a mio  
nome./La protesta contro di esso/la chiamiamo  
anima./E questa è l'unica voce/che manca  
nell'inventario

(Wisława Szymborska, *Nulla è in regalo*)

### 0. *Morpho-logbia/genesis*

Si diffonde sempre più l'esortazione a tornare all'economia reale e con ciò all'uomo<sup>1</sup>, conseguente alla percezione di vivere un'epoca storica segnata dai passaggi dal *reddito* al *debito*, dal *welfare* al *debtfare*, dal *debito sovrano* a una *sovranità del debito* tale che «ciascuno di noi, prima ancora di nascere, è incatenato a un sistema di indebitamento che si esaurisce solo alla fine della vita, quando non contribuisce a determinarla»<sup>2</sup>. È come se l'attuale *configurazione particolare* del debito informasse di sé ogni tentativo di più ampia e “multivoca” comprensione del debito stesso, rivelandosi corposo emblema di un capitalismo che «tinteggia dei suoi colori tutto quanto lo spettro delle alternative», funzionando «da totalità onnicomprensiva che media tutte le altre formazioni particolari»<sup>3</sup>. Diventa allora nuovamente urgente la domanda sulla *morfo-genesi/logia del debito*, la domanda cardine marxiana sull'origine del plusvalore, sul *logos* e sulla provenienza della “forma-denaro” nominata Capitale,

---

<sup>1</sup> Come da ultimo M. J. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti del mercato* (2012), tr. it. di C. Del Bò, Feltrinelli, Milano 2013; F. Pezzani, *È tutta un'altra storia. Ritornare all'uomo e all'economia reale*, Egea, Milano 2013.

<sup>2</sup> R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 226. Cfr. anche M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberale* (2011), DeriveApprodi, Roma 2012, pp. 85-122; Id., *Il governo delle disuguaglianze. Critica dell'insicurezza neoliberista* (2008), tr. it. di G. Morosato, Ombre Corte, Verona 2013.

<sup>3</sup> S. Žižek, *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni* (2004), tr. it. di M. Grosoli, prefazione di P. Amato, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 325.

dunque Debito (*Capitalismus ergo Debitus*)<sup>4</sup>. Tuttavia, tale domanda rimanda più radicalmente (nello stesso senso marxiano per cui *alla radice delle cose c'è l'uomo*) al significato bioantropologico del debito stesso. O meglio: allo spettro di significati (bio)antropologici. Al debito come *human construct* e nesso peculiare in cui si intersecano con forza esplosiva denaro, narrazione, storia, credenze religiose, ecc.<sup>5</sup>. La costruzione di un simile orizzonte di questioni e la prima individuazione delle possibili risposte occuperanno il centro delle pagine che seguono.

Sin dalla sua prima comparsa, la questione della *morfologia* si sovrappone a quella della *morfogenesi*: riguarda la trans-formazione, il *divenire* della forma, la sua genesi espressiva, il modo in cui le forme vengono a manifestarsi ed esibirsi<sup>6</sup>. Tale questione viene ribadita e approfondita sino a diventare un'autonoma linea di ricerca centrata sul riconoscimento che parlare di forma significa parlare di processo di formazione<sup>7</sup>, della tensione tra continuità e cambiamento (nonché tra interiorità ed exteriorità)<sup>8</sup> intrinseca alla formatività, alla forma concepita come indisgiungibile dal proprio processo generativo<sup>9</sup>. Soprattutto<sup>10</sup>, la “morfologia” offre un innovativo e fecondo punto di intersezione tra le “due culture”<sup>11</sup>, un vettore di dialogo tra *hard* e *human sciences*, tra visione scientifica e umanist(ica) del mondo, uno strumento per il passaggio dall'interdisciplinarietà alla più coraggiosa *transdisciplinarietà*<sup>12</sup>.

<sup>4</sup> Come convergono testi anche decisamente divergenti quali M. Amato, L. Fantacci, *Come salvare il mercato dal capitalismo. Idee per un'altra finanza*, Donzelli, Roma 2012; A. Bagnai, *Il tramonto dell'euro*, Imprimatur, Reggio Emilia 2012; R. G. Rajan, L. Zingales, *Salvare il capitalismo dai capitalisti* (2003), tr. it. di S. Suigo, Einaudi, Torino 2004.

<sup>5</sup> Secondo il presupposto che anima anche il ricco M. Atwood, *Dare e avere. Il debito e il lato oscuro della ricchezza* (2008), tr. it. di M. Taborelli, V. Bastia, Ponte alle Grazie, Milano 2009.

<sup>6</sup> Cfr. p.e. P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W.Goethe*, Guida, Napoli 1993, in particolare pp. 115-175.

<sup>7</sup> Cfr. perlomeno O. Breidbach, F. Vercellone, *Pensare per immagini. Tra scienza e arte*, Bruno Mondadori, Milano 2010; F. Vercellone, *Le ragioni della forma*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

<sup>8</sup> Vedi, oltre a B. Continenza, E. Gagliasso, F. Sterpetti (a cura di), *Confini aperti. Il rapporto esterno/interno in biologia*, Franco Angeli, Milano 2013, il ricchissimo A. Portmann, *La forma degli animali. Studi sul significato dell'apparenza fenomenica degli animali* (1960), tr. it. di P. Conte, Cortina, Milano 2013.

<sup>9</sup> Imprescindibile riferimento resta L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 2002.

<sup>10</sup> Cfr. O. Breidbach, F. Vercellone, *Concepts of Morphology*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

<sup>11</sup> Può anzi contribuire a meglio articolare i rapporti tra le ormai “tre culture”: cfr. l'interessante ma a tratti superficiale J. Kagan, *Le tre culture. Scienze naturali, scienze sociali e discipline umanistiche nel XXI secolo* (2009), tr. it. di V. B. Sala, introduzione di S. Ristuccia, Feltrinelli, Milano 2013.

<sup>12</sup> Valga come esempio su tutti l'influentissimo nelle *social sciences* S. M. Archer, *La morfogenesi della società. Una teoria sociale realista* (1995), tr. it. di M. Bortolini, a cura di P. Donati, Franco Angeli, Milano 1997, in cui un ruolo centrale è peraltro giocato dalla categoria di relazionalità, nel tentativo di rimettere al centro la dialettica singolo-società caratteristica, come vedremo da altri versanti, della natura umana – cfr. anche Id., *Essere umani. Il problema dell'agire* (2000), tr. it. di P. Zanna, a cura di R. Prandini, Marietti 1820, Genova 2007. Sul passaggio dalla “multi-” alla “trans-disciplinarietà” cfr. anche J. Kocka (Hrsg.), *Interdisziplinariät. Praxis, Herausforderung, Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987; J. Thompson Klein, *Crossing Boundaries. Knowledge, Disciplinaries, and Interdisciplinaries*, University Press of Virginia, Charlottesville 1996.

D'altronde, per la biologia quella della morfologia è tuttora *la* questione per eccellenza<sup>13</sup>, rispetto per esempio sia al problema della generazione prima e dell'ereditabilità della “forma” (*imago*) poi, sia a quello del passaggio dal gene alla forma, dalla linearità monodimensionale del DNA alla tridimensionalità dell'organismo<sup>14</sup>. Gli interrogativi e le ricerche sull'evoluzione si riferiscono così da un lato al modo in cui il «fattore tempo»<sup>15</sup>, ossia il *ritmo* dello sviluppo, modula la creazione di forme nuove, conduce la generazione di *varianti morfologiche* (filogenesi), dall'altro alla maniera tramite cui prende forma l'organismo (ontogenesi). Il problema della «morfogenesi» è insomma in generale quello della «origine ed elaborazione della forma biologica», della «creazione di forme, di strutture biologiche complesse organizzate nello spazio e nel tempo»<sup>16</sup>.

Non da ultimo, la prospettiva morfologica alimenta una visione bioantropologica per cui *Gene (natura)* e *Kultur (storia)* vivono una *Abstimmung* tale per cui sono non confinate in aree separate e contrapposte, bensì integrate come facce di una stessa medaglia (*Doppelheit* esprime una profonda *Einheit*)<sup>17</sup>. Nella “bioantropomorfogenesi” operano contemporaneamente una funzione biologica (*antropogenesi*) e una culturale (*antropopoiesi*)<sup>18</sup>, di modo che, come emergerà, è «su una base comune genericamente umana, costituita dalle estese potenzialità e dalla grande plasticità proprie alla specie», che si costruiscono «umani specifici, culturali»<sup>19</sup>. La nascita dell'uomo è una «*morfogenesi multidimensionale determinata dall'interazione di fattori ecologici, genetici, cerebrali, sociali e culturali*»<sup>20</sup>.

Concependo la filosofia da un lato *in modo contemporaneo* come ingegneria costruttiva occupata nella creazione di concetti, come *design* che crea costrutti per

<sup>13</sup> Cfr. su tutti R. Ruyer, *La genesi delle forme viventi* (1958), tr. it. di V. Abrate, G. D. Neri, Bompiani, Milano 1966; per un dibattito più articolato vedi gli interventi in «Theory in Biosciences», CXXIV, nn. 2-3, 2006.

<sup>14</sup> Cfr. p.e. rispettivamente A. Prochiantz, *A cosa pensano i calamari? Anatomie del pensiero* (1997), tr. it. di P. Ferrero, Einaudi, Torino 1999, pp. 13-56; G. M. Edelman, *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neurali* (1987), tr. it. di S. Ferraresi, prefazione di G. Tononi, Einaudi, Torino 1995, pp. 5-27, 83-120.

<sup>15</sup> E. Boncinelli, *I nostri geni. La natura biologica dell'uomo e le frontiere della ricerca*, Einaudi, Torino 1998, p. 190.

<sup>16</sup> Ivi, p. 201.

<sup>17</sup> Cfr. p.e. O. Breidbach, *Neuronale Ästhetik. Zur Morpho-Logik des Anschauens*, Fink, München 2013, pp. 27-35.

<sup>18</sup> Vedi da ultimo F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari 2013. L'insieme della prospettiva dell'antropologo italiano e di alcuni tra i suoi principali allievi è per me un imprescindibile riferimento: cfr. p.e. G. Pezzano, *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo*, in «Lessico di Etica pubblica», III, n. 1, 2012, pp. 10-55.

<sup>19</sup> P. Coppo, *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, Cortina, Milano 2013, p. 96. Ricordando che, questione qui sullo sfondo per ragioni di sintesi, come il movimento naturale “sfocia” nel culturale, così il (proto)culturale lo rende possibile e alimenta.

<sup>20</sup> C. Wulf, *Antropologia dell'uomo globale. Storia e concetti* (2004), tr. it. di T. Menegazzi, M. T. Costa, M. Garabone, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 55.

meglio comprendere la vita e orientarsi nelle sue articolazioni<sup>21</sup> e dall'altro *in modo tradizionale* come lavoro del concetto che cerca di elevarsi oltre la molteplicità degli alberi per cogliere la totalità della foresta senza separare i singoli elementi dal loro contesto generale<sup>22</sup>, l'insieme della prospettiva morfologica verrà qui assunto per delineare una *morfologia del debito* che possa spiegarne tanto la radice biologica quanto la molteplicità delle traduzioni storico-culturali.

### 1. Bioantropomorfologia

La sfida è riconoscere tanto la «adhérence indubitabile à la nature» per cui l'animale umano «apparaît sans faire exception à ses lois», quanto il «caractère d'“étrangeté” que revêt l'existence humaine par rapport à l'existence de tous les autres vivants»<sup>23</sup>: occorre giungere «à concilier la pleine appartenance de l'humanité à la vie avec sa radicale différence [...]: rendre raison de la différence»<sup>24</sup>.

L'intersezione tra i più recenti apporti di scienze come biologia, etologia, psicologia evolutivo-cognitiva e neurobiologia e l'antropologia filosofica<sup>25</sup> fa emergere come la natura umana non possa essere connotata né “piena”/“tutta dentro”, né “vuota”/“tutta fuori”, evitando il riduzionismo di chi concepisce la natura umana da un lato come “sostanza” rigidamente e immediatamente predeterminata dal dato biologico (*tabula scripta*: natura genetica), o dall'altro come “inessenza” assolutamente malleabile e consegnata alla “plasmazione” della società e

<sup>21</sup> Vedi da varie angolature R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011; G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), tr. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002; L. Floridi, *La rivoluzione dell'informazione* (2010), tr. it. di M. Durante, prefazione di J. C. De Martin, Codice Edizioni, Torino 2012; Id., *The Philosophy of Information*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>22</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1825-26), tr. it. di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 5; Platone, *Sofista*, 259e.

<sup>23</sup> F. Tinland, *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports de la Nature et de l'Artificiel*, Aubier, Paris 1977, p. 6.

<sup>24</sup> R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 130. Tra le ormai numerose introduzioni alla questione della vita da prospettiva biologica nonché filosofica (lungo la linea di pensiero che va da Nietzsche e Bergson a Henry ed Esposito tramite Deleuze e Foucault) cfr. E. Boncinelli, *Vita*, Bollati Boringhieri, Torino 2013; F. Luisetti, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Mimesis, Milano-Udine 2011; E. Regis, *Cosa è la vita. Una nuova indagine nell'era della biologia artificiale* (2008), tr. it. di S. Jantra, a cura di F. Tibone, L. Vozza, Zanichelli, Bologna 2010; D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

<sup>25</sup> Intesa come non tanto specifica sottodisciplina della filosofia o indirizzo di ricerca tedesco novecentesco (*philosophische Anthropologie als Sub-Disziplin der Philosophie*), quanto specifico programma teorico o autonomo percorso di ricerca (*Philosophische Anthropologie als wirkungsvoller Denkansatz, Denkrichtung und spezifisches Theorieprogramm*): cfr. il monumentale J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2008; nonché Id., *Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen*, in «Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate», I, n. 1, 2009, pp. 153-170.

della cultura (*tabula rasa*: natura degenerare). La natura umana è piuttosto generica (*tabula scrivenda inquantum scrivibile*), rendendo così ragione sia dell'assenza di una natura già pienamente figurata che porta all'istituzione di un rapporto mediato con il mondo, sia della presenza di una natura che pre-figura all'apprendimento e all'esperienza. La natura dell/nell'animale umano si dà come *preassenza*, *movimento* (presenza) *sottrattivo* (assenza) configurante l'essere umano come quell'ente naturale con il compito di meta-naturalizzarsi<sup>26</sup>.

Precisare la genesi di tale “forma” e la *specificamente generica* maniera umana di essere naturale chiama in causa il ritmo dell'evoluzione, le sue variazioni temporali, l'*etero-cronia* (o espressione genica eterocronica)<sup>27</sup>, variazione nel tempo o nella frequenza con cui nello sviluppo compaiono in particolare tratti ancestrali: da essa deriva la variazione anatomica, è lo strumento evolutivo privilegiato per la variazione della forma, per la creatività morfologica, è il fondamento dell'evoluzione morfogenetica. Senza dimenticare che ogni graduale rallentamento dello sviluppo sembra essere accompagnato in maniera direttamente proporzionale dall'aumento della plasticità comportamentale e dall'esposizione all'esterno, dal bisogno di interazione con il mondo.

A caratterizzare l'evoluzione dell'animale umano in quanto *specializzato nella non-specializzazione* o *nella conservazione di attitudini generiche*<sup>28</sup> è una *duplice fuga dalla specializzazione biologica* che si avvale di entrambe le strategie naturali “a-specializzanti”, coniugandole per dar forma a una natura generica appunto: da un lato *progenesi* (a-specializzazione per accelerazione dei tempi di sviluppo), dall'altro *neotenia* (a-specializzazione per rallentamento dei tempi di sviluppo).

L'animale umano è infatti il risultato della modulazione di due movimenti biologici, del procedere parallelo di “mancanza” ed “esuberanza”: come animale *ultraneotenco*, vive una sorta di doppio movimento temporale, un'accelerazione nel ritardo/ritardo nell'accelerazione, che lo rende tanto sovraesposto e impreparato di fronte al mondo quanto suo attivo e capace esploratore, tanto nudo quanto capace di farsi un *habitus*. È il prodotto finale di due evoluzioni parallele: una “propulsiva”, l'altra “regressiva”, che producono come risultato un paradossale *incremento dell'inibizione* dello sviluppo. Tale cammino filogenetico fa leva su una gamba che accelera (velocizzazione della partenogenesi, rapidità della crescita per ipermorfosi) mentre l'altra rallenta (persistenza di arcaismi morfologici e allungamento dei tempi di crescita per fetalizzazione/pedomorfosi), producendo come risultato

<sup>26</sup> Cfr. più diffusamente G. Pezzano, *Natura e nature*, cit. e i relativi rimandi.

<sup>27</sup> Tra i testi tenuti in considerazione in questa sintetica ricostruzione del “fattore tempo” nell'evoluzione vedi perlomeno S. J. Gould, *Ontogenesi e filogenesi* (1977), a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2013; M. Mazzeo, *Il mondo come corpo e rappresentazione*, in «Forme di vita», n. 1, 2004, pp. 56-73; L. M. McKinney, J. K. McNamara, *Heterochrony. The Evolution of Ontogeny*, Plenum, New York 1991; E. Vrba, *Climate, heterochrony and human evolution*, in «Journal of Anthropological Research», n. 52, 1996, pp. 1-28.

<sup>28</sup> Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* (1964-65), 2 voll., tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977, I, pp. 140s., 269 e 289.

ontogenetico la prematuranza del parto unita al differimento della maturazione, un anticipo della nascita accompagnato a un ritardo sistematico della crescita che insieme permettono però anche un più lungo periodo di sviluppo extra-uterino (*l'eterogestazione* – gravidanza protesica – seguente all'*uterogestazione*), cioè di reagire in maniera più plastica alle sollecitazioni ambientali facendo leva su una notevolmente complessa configurazione biologica.

Nascita prematura/breve uterogestazione ed elevato tasso di crescita/estesa eterogestazione fanno tutt'uno, il percorso evolutivo dell'animale umano è cadenzato e ritmato da accelerazione e rallentamento: viene al mondo troppo presto, prima del tempo, giunge così troppo tardi, dopo il tempo, all'appuntamento con la compiuta specializzazione, ma proprio per questo *è in e ha il tempo* per imparare e svilupparsi. Come esprimesse da un lato tanta fretta di nascere e vivere, dall'altro estrema calma e pazienza di trovare la giusta forma, unisce l'impulso a fare tutto da subito da sé all'esitazione che spinge a fare pazientemente con altri, mescola esuberanza e creatività con ponderatezza e abitudinarietà: *esige un credito proprio mentre lamenta un debito*.

L'idea secondo cui biologicamente il vero padre dell'uomo è il bambino<sup>29</sup> va colta nel duplice senso per cui a caratterizzare l'animale umano sono possibilità di adattamento (*maturabilità*) e disadattamento (*immaturità*) che ne segnano la venuta al mondo, dialettica che assegna un ruolo imprescindibile alla *relazione con gli altri*. La *regressione* del (pre)adattamento è il controcanto della *progredibilità* dell'adattabilità, sfociante nel co-adattar(si). L'ultraneotenia si lega all'*ultrasocialità*<sup>30</sup>: venire al mondo prematuramente significa essere ancora biochimicamente e fisiologicamente immaturi, bisognosi di cure e di contatto per sopravvivere e “acclimatarsi”<sup>31</sup>. Quello umano è *zoon politikon* in ragione della propria stessa *physis*: è la sua natura a far sì che debba completare nel grembo sociale quel processo di maturazione che altre specie hanno già ormai in gran parte *dietro di sé* non appena vedono la luce e non invece ancora *davanti a sé*<sup>32</sup>. Senza gli altri *non si potrebbe (sopra)vivere*: senza l'etero-nomia legata all'etero-riferimento che anima sviluppo e apprendimento la piena auto-nomia sarebbe impossibile.

<sup>29</sup> Cfr. S. J. Gould, *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin* (1977), tr. it. di M. Paleologo, prefazione di E. Visalberghi, E. Alleva, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 59-65.

<sup>30</sup> Vedi É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Gallimard, Paris 2011, p. 307; M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana* (1999), tr. it. di M. Riccucci, a cura di L. Anolli, Il Mulino, Bologna 2005; Id., *Le origini della comunicazione umana* (2008), tr. it. di S. Romano, Cortina, Milano 2009; O. E. Wilson, *La conquista sociale della terra* (2012), tr. it. di L. Trevisan, a cura di T. Pievani, Cortina, Milano 2013.

<sup>31</sup> Vedi M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003; A. Montagu, *Il linguaggio della pelle* (1971), tr. it. di A. Becarelli, A. Vallardi, Milano 1981; D. Morris, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale umano* (1967), tr. it. di M. Bergami, Bompiani, Milano 2007.

<sup>32</sup> Cfr. di Aristotele, *Problemi*, XI, 55 e 57, 905a 20-34; X, 46, 896a 16-19; *Riproduzione degli animali*, III, 2, 753a 8-13; *Politica*, I, 2, 1252b 29-1253a 31; nonché E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 743.

Non si tratta dell'idea variamente presente già nella tradizione classico-moderna della natura come generale movimento “compensativo”, che non semplicemente accentuerebbe la carenza dell'animale umano rispetto ad altre specie animali, giacché essa sarebbe sempre appunto *compensata* dal possesso del *logos* nelle sue varie declinazioni (a Epi-meteo si accompagna sempre Pro-meteo), quanto piuttosto legherebbe tale movimento a un qualche disegno teleologico-provvidenziale o a una supposta perfezione originaria perduta e per questo da “risarcire”<sup>33</sup>. Si abbandona anzi l'idea di *natura lapsa* che separa natura e cultura tramite uno schema tripartito in cui *in origine* c'è la natura (piena/vuota), *in seguito* la storia, cammino che è al più un male necessario (incrostazione contaminante/manipolazione ideologica) e *infine* (il/la fine si incontrano utopicamente) la realizzazione di un regno paradisiaco che ripristina/instaura l'età dell'oro, ponendo fine a infelicità, ingiustizia e ineguaglianza. Schema in cui all'*Expulsion from the Garden* (originariamente *occupato*, pieno/puro, o *vacante*, vuoto/manchevole) segue l'instaurazione di un *Kingdom of Ends*<sup>34</sup> attraverso la liberazione dalle “pastroie” della storia.

“Genericità” nomina la *Aufhebung* delle concezioni secondo cui la natura umana è contraddistinta da mere manchevolezza (*Mangel*) o completezza (*Perfektion*), la cui sintesi è quella *complessità* che coniuga difettività ed eccessività. Proprio perché il comportamento umano non è già naturalmente preconfigurato (*manca* di una determinazione specifica), esso si offre naturalmente come *configurabile in molti modi* (*eccede* di possibili determinazioni specifiche). Siamo cioè di fronte a un'esuberanza di possibilità e di energia indice di una difettosità strutturale e viceversa, a un incessante movimento di riferimento al “fuori” indice del fatto che ciò che c'è “dentro” non basta e viceversa: il punto è proprio che tali mancanza non semplicemente negativa perché rispetto a un'eccedenza (da essa stessa predisposta) ed esuberanza non semplicemente positiva perché rispetto a un deficit (che la limita) fanno tutt'uno con l'assenza di un dentro già pre-configurato eppure prefigurante all'attiva configurazione e un attivo ed esplorativo rivolgersi al fuori legato all'insufficienza del dentro che anima tale movimento<sup>35</sup>. Condizione forse

<sup>33</sup> Come criticamente evidenziato da Roberto Esposito: cfr. G. Pezzano, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», XIII, luglio 2011; Id., *Comunità, immunità, apertura verso l'alterità: una biopolitica affermativa e oltre-umana?*, in «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», IV, n. 2, 2011, pp. 167-184. Proprio la tensione aperta mancanza-eccesso fa pensare all'esistenza di un'origine («scena madre»: P. Heritier, *Estetica giuridica*, 2 voll., Giappichelli, Torino 2012, II, pp. 21-46), matrice primaria e momento iniziale onni-condensante prima della “grande caduta” e da ripristinare.

<sup>34</sup> Cfr. C. M. Korsgaard, *Expulsion from the Garden: The Transition to Humanity*, in Id., *Self-Constitution: Action, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 109-131. Una fondamentale critica *teologica* al concetto di peccato originale e di stato di innocenza è al centro di C. Isoardi, *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce*, prefazione di P. Heritier, postfazione di P. Sequeri, Giappichelli, Torino 2012.

<sup>35</sup> In questo senso il dentro compare solo quando visto dal di fuori così come questo solo quando visto da quello: cfr. S. Žižek, *Organi senza corpi*, cit., p. 221.

riassumibile parlando di *incontinenza*, quello status proprio di chi non riesce a star fermo e a contenersi perché “manca per eccedenza” di una misura già data al proprio interno ma per questo può ricercarla rapportandosi con l'esterno: l'incapacità di contenersi e l'assenza di una misura interna (mancanza) sono un *recto* il cui *verso* sono l'esuberanza che cerca contenimento e la capacità di individuare una misura mediante l'esterno (eccesso)<sup>36</sup>.

Il “camaleonte” umano – secondo l'ancora vivace immagine di Pico della Mirandola – è caratterizzato da una *specifica genericità* (tanto cerebrale quanto corporea) che non può prescindere da esperienza e apprendimento per la propria determinazione e “modalizzazione”: *non può prescindere dagli altri*. Morfologicamente, la natura umana risulta così né a-morfa né uni-forme bensì poli-morfa (perciò può anche de-/con-/ri-formarsi), è *formans*, *in formazione* e non mera in-formazione genetica (*formata*); è *conformabile*<sup>37</sup>, letteralmente: con-form-abile, potenzialità e relazionalità segnano la forma specificamente generica umana.

L'animale umano è pertanto *ente naturale generico*. *Ente*: non Essere o Sostanza, ma qualcosa per cui *existere* significa *sistere ex alio*; *naturale*: né sovra- né in-naturale, ha una natura propria, una configurazione biologico-organica e psico-fisiologica; *generico*: né *degenere* né *genetico*, unisce mancanza di rigida predeterminazione e spiccato livello di iperformalizzazione, cosicché l'elevata complessità naturale non ne predestina i comportamenti ma occorre *passare attraverso* la storia, processo mediato e sociale dal percorso né finalistico né casuale bensì *teleocline*.

Bisogna distinguere *défaut de donation* e *dans la donation*. *Négativité* qui è «contrepartic d'un excès, envers d'une plénitude», la natura «recule en nous parce qu'elle recule en elle-même», l'animale umano è «dérive»/«inflexion», «involution»/«régression», «infléchissement»/«refoulement» del divenire della *physis* stessa che produce altro da sé in sé, un *détachement* di sé in sé<sup>38</sup>. Che accompagna all'*arretramento*<sup>39</sup> un'*apertura di spazio*, producendo una «spécialisation dans le sens d'une non spécialisation, une spécialisation dans la généralité» unita a polivalenza, variabilità e plasticità, «intensité», «excès», «énergie» ed «exubérance»<sup>40</sup>. Riconoscere simile processo di *meta-fisicizzazione fisica* fa vedere come due facce di una stessa medaglia arretramento/avanzamento, mancanza/eccesso, sottrazione/addizione,

<sup>36</sup> Non è forse questo che evidenziava già Democrito dicendo (DK68, B198) che «l'animale sa di cosa ha bisogno e di quanto ne ha bisogno; l'uomo, che è indigente per davvero, non sa di che cosa e di quanto ha bisogno» eppure può proprio per questo mettersi attivamente in moto per soddisfare e prima ancora circoscrivere il proprio bisogno? Cfr. anche G. Pezzano, *Per un'antropologia del «metron»*. *Brevi considerazioni preliminari*, in «Koiné», XIX, nn. 1-4, 2012, pp. 74-86.

<sup>37</sup> Secondo un'espressione molto cara a Giacomo Leopardi: cfr. Id., *Leopardi tra gli uomini: la materia della natura. Per un'antropologia filosofica leopardiana*, in «Quaderni Materialisti», n. 11, 2012 [in pubblicazione].

<sup>38</sup> R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, *passim*.

<sup>39</sup> Una convergente lettura del concetto marxiano di «arretramento delle barriere naturali» anima l'ancora largamente inesplorato G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale* (1976-84), 4 voll., tr. it. di A. Scarponi, introduzione di N. Tertulian, PGreco, Milano 2012.

<sup>40</sup> R. Barbaras, *La vie lacunaire*, cit., pp. 171-178.

accorciamento/prolungamento, riduzione/estensione, interruzione/prosecuzione, sosta/continuazione ecc.<sup>41</sup>, facendo luce sul paradosso della non linearità o divergenza evolutiva tra le complessità del genoma e dell'organizzazione cerebro-motoria: il gene *si arresta proprio facendo aumentare* complessità codificata e livello di sofisticazione, de-specificandosi per aprir(si) al “fuori”; l'apertura sul mondo esterno fa da controcanto alla rilassatezza del determinismo interno<sup>42</sup>.

Diventa pensabile un *défaut ontologique fondamental* però non indice di un dovere-a/di, perché controparte di un *excès ontologique fondamental*, così come nel peculiare *entrer en soi* nella forma del *sortir de soi* espresso dall'umano diventa riconoscibile la medesima “logica” del procedere della vita per auto-possessione tramite de-possessionamento (per ri-tratto nel duplice senso del delineare situandosi sullo sfondo)<sup>43</sup>, la «insertion dans le proces du monde»<sup>44</sup> dell'animale umano (*nel e del mondo*). Se fosse semplicemente “naturale”, non sarebbe necessario il “culturale”; se fosse però “sovra-/in-naturale”, questo sarebbe impossibile – o anche: se non fosse “natura”, sarebbe impossibile la relazione con essa; ma se lo fosse esclusivamente, questa non sarebbe necessaria. Si delinea una «*hyperappartenance au monde*»<sup>45</sup> paradossale perché *iperappartenere* alla natura è anche andare *hyper* essa.

Innanzitutto dunque, la morfologia del debito ne chiarisce la configurazione *biologica*: l'animale umano è *debitore a vita* non tanto perché *debitore alla vita* quanto perché duplicemente *debitore della vita*; tale *debere* è paradossale commistione di mancanza ed eccesso priva di riferimento a disegno (Dio), programma (Gene) o alea (Caso).

---

<sup>41</sup> Già per la medicina ippocratica se la vita è “breve”, l'arte è “lunga”: la *techne prolunga* la *physis*, *questa si estende tramite quella*. Inoltre, da Aristotele a Heidegger, la *physis* è il “da/per sé”, la *techne* è il “da/per altro”: la peculiarità dell'umano (di nuovo, da Aristotele a Heidegger) è una *physis* il cui per sé coincide con il per altro, in cui non semplicemente “non c'è” un da sé, ma esso ha proprio la forma “sfuggente” della consegna al per altro – in cui tale mancanza ha la veste del mettere in moto: è pro-motrice.

<sup>42</sup> Vedi J.-P. Changeux, *L'uomo neuronale* (1983), tr. it. di C. Sughi, a cura di M. Malcovati, Feltrinelli, Milano 1983.

<sup>43</sup> Come sembra notare anche Fichte laddove, ricordando che «ogni animale è ciò che è, solo l'uomo, in origine, non è proprio nulla» anzi «ciò che deve essere, lo deve diventare», connette mancanza (assenza di una determinazione specifica, estrema *Unvollkommenheit*: ritratto come movimento del venir meno) ed eccedenza (ricchezza di potenziali determinazioni, aperta *Bildsamkeit*: ritratto come atto di delineamento di possibilità) scrivendo: «la natura ha completato tutte le opere, solo dall'uomo essa ha ritratto la mano [*abziehen*], e proprio in questo modo lo ha consegnato a se stesso. La plasmabilità, come tale, è il carattere dell'umanità» (J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (1796-97), tr. it. di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 71).

<sup>44</sup> R. Barbaras, *La vie lacunaire*, cit., p. 150. Barbaras distingue *gradualmente* animalità-umanità lungo tre assi principali: *desiderio* (*mouvement VS vécu*), *separazione* (*exode VS exil*) e *status vitae* (*archi-mouvement VS archi-événement*). Il carattere dinamico-processuale dell'e-vento della vita e l'annesso significativo slittamento dalla *vita* al *vivente* sono affermati da R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011; Id., *L'atto del vivente. La vita nello specchio della filosofia speculativa* (Aristotele, Bergson, Gentile), in «Nóema», n. 3, 2012, pp. 42-56.

<sup>45</sup> R. Barbaras, *La vie lacunaire*, cit., p. 91.

Proprio simile “commistione” offre il presupposto per spiegare perché per parlare di debito occorre chiamare in causa il credito e viceversa.

## 2. *Oikonomia*

Eco-nomia indica l'*oikonomia* nel senso stretto comune del termine ma anche dappprincipio quel *nomos* che regola il rapporto con il proprio *oikos*<sup>46</sup>: negli animali non-umani il primo è natura immediatamente pre-configurata che determina il rapporto con l'*Umwelt* specie-specifica (*oikos* naturale); in quelli umani è mediato e comporta un rapporto attivo e aperto con la *Welt* (*oikos* naturalmente innaturale), declinandosi poi *anche* economicamente *strictu sensu* (produzione per sussistenza, lavoro, rapporto attivo con bisogni ed esigenze, scambio di beni e competizione per migliorare modalità produttive e di vita ecc.). Abbiamo così da un lato *incollamento e adesione* biologici al bisogno tramite *determinazione naturale* che *ancora* a qualcosa di *specifico*; dall'altro *disaderenza e sospensione* (sempre biologiche) rispetto al bisogno, che comportano il suo passaggio per un *medium* e consentono un *attivo rapporto per curvare* la spinta di una pulsione di per sé *disancorata e sganciata* da qualcosa di specifico (*generica* tanto rispetto all'oggetto quanto rispetto alla modalità soggettiva per ottenerlo, al luogo spaziale e all'istante temporale in cui ottenere). Da un lato semplice reiterato bisogno biologico-specifico; dall'altro desiderio, apertura a una dimensione creativa in cui (unendo Lacan e Deleuze) la mancanza commista all'eccedenza non è mancanza-di (qual-cosa/dove/quando di specifico)<sup>47</sup>. Con ciò, lì qualcosa come denaro e mercato non possono esistere; qui si istituiscono. Lì si ha compensazione meccanica immediata: *ricambio organico*; qui si pone una dimensione *in vista di* e *per* una com-pensabilità mediata: *scambio sociale*. Analogo discorso potrebbe valere per la divinità: Dio, mancante di nulla e perfetto, creatore *ex nihilo*, non abbisogna di alcuna forma di *commercium*.

Gli animali umani si dedicano così al *commercium*, ma questo significa innanzitutto che essi *sono in relazione tra di loro*, che *sono reciprocamente tanto debitori*

<sup>46</sup> Consapevolezza che mi pare ben presente già nel pensiero stoico (cfr. p.e. Crisippo, *Fisica*: B.f 731-733) e che diventa centrale nel discorso moderno-contemporaneo di medicina e biologia: cfr. soprattutto G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1965), tr. it. di F. Bassini, Il Mulino, Bologna 1976.

<sup>47</sup> Il desiderio *non manca di niente* duplicemente: i) non pre-esiste una determinata “X” che ne qualifichi il contenuto e lo muova; ii) non gli manca l'energia per porre contenuto e muoversi. Con un'importante precisazione: ciò non comporta l'affermazione (diversamente da Barbaras: cfr. anche R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris 1999) del desiderio come eccedente perché *insaturabile/incalmabile*, soprattutto alla luce delle modalità di produzione socio-economiche, il cui individualismo di fondo non ha più la forma dell'anarchismo *artigianale-produttivo-utilizzatore* (incentrato sulla *soggettività del bisogno limitato*), bensì di quello *mercantilistico-finanziario-consumistico* (incentrato sull'*impersonalità del desiderio illimitato* – cfr. C. Preve, *Dalla Rivoluzione alla Disobbedienza. Note critiche sul nuovo anarchismo post-moderno della classe media globale*, in «Praxis», n. 32, 2003).

quanto *creditori*: reciproco rapporto significa che da un lato *si deve qualcosa a qualcuno* (la nascita prima e la sopravvivenza poi, per arrivare a strumenti, strutture, oggetti, linguaggio, costumi ecc.), mentre dall'altro *si ha qualcosa da dare e dire a qualcuno*. Quel *munus* che contraddistingue l'esistenza, costituendola come *com-munitas*<sup>48</sup>, ha contemporaneamente e indissolubilmente la forma tanto del *debito* (*mananza/insufficienza*) quanto del *credito* (*eccesso/capacità*).

Stante la *Vielseitigkeit* della natura umana, lo stesso *munus* (*cum/in-between: interesse*)<sup>49</sup> – così come la dimensione fiduciaria implicata – manifesta carattere *multidimensionale*: è per esempio *morale, etico, politico, scientifico e religioso* oltre che *economico*, e ognuna di queste *Gestaltungen* (intrecciate con diversi gradi di intensità) esprime e fa leva su carenza (C) ed esuberanza (E).

Potremmo dire: *moralmente*, è il campo della libertà relazionale che unisce *responsabilità* (C), rispondere di/per ciò che si fa a qualcuno, e *responsività* (E), capacità di fare/posizionarsi; *eticamente*, è il campo dell'etero-/auto-produzione della soggettività (*ethos*) come *soggetti a* (C) e *soggetti di* (E)<sup>50</sup>; *politicamente*, è il campo dell'istituzione delle condizioni della vita associata tra *coercizione/verticalità, immunitas* (C) ed *espansività/orizzontalità, communitas* (E); *scientificamente*, è il campo della dialettica collettiva tra *ignoranza/limitatezza della conoscenza* (C) e *scoperta/progresso della conoscenza* (E)<sup>51</sup>; *religiosamente*, è il campo di *colpa/peccato* (C) e *capacità di perdono/remissione* (E); *economicamente*<sup>52</sup>, è il campo della gestione calcolante di *incapacità produttiva/utilizzativa* (C) e *capacità (sovra)produttiva/utilizzativa* (E). In ogni caso, la “parità” equivale a uno stato di equilibrio inerziale che *blocca e nega* la relazione e richiede di fare *default* tramite un atto di “(accettazione del) perdono” *latu sensu*, che consente letteralmente di *ripartire da zero* e ri-dinamicizzare il rapporto ricreando squilibrio.

Il problema del “pareggio” esiste proprio perché il *munus* è un *debito di/per eccesso* coniugante *minus* (sottrazione) e *plus* (addizione). *C'è sempre qualcosa in meno e in più in ogni azione, pensiero, rapporto ecc.*: la ricerca della parità affronta un “(dis)equilibrio dinamico” impossibile con il solo totale “vuoto” o “pieno”, è da esso animata e mossa. Com-misurare è necessario (pena il rifiuto della dialettica tra

<sup>48</sup> Cfr. perlomeno R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.

<sup>49</sup> Cfr. rispettivamente J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1990), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003; H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2006.

<sup>50</sup> Cfr. p.e. M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, cit.; E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011. Ma la dialettica “assoggettamento-soggettivazione” è al centro anche dell'importante J. Butler, *La vita psichica del potere* (1997), tr. it. a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2013.

<sup>51</sup> In riferimento alle sempre più importanti problematiche relative ai software *open source*, al *common sharing* e via di seguito, con particolare attenzione alla questione del *munus* tra dono e ricezione-diffusione, vedi M. Berra, A. R. Meo, *Informatica solidale. Storia e prospettiva del software libero*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; Id., *Libertà di software, hardware e conoscenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

<sup>52</sup> Vedi G. Pezzano, *La moneta allo specchio: dall'immagine al simbolo. Uno sguardo anamorfico*, in G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immaginari, immagini e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013, pp. 173-201.

le due facce del *munus*), ma un equilibrio in stasi definitiva, in cui ormai tutto è stato misurato, segna lo stallo di ogni forma di rapporto: con tutto fatto e detto il *rapporto tra* due persone finisce (“ora siamo pari” esprime inimicizia, rancore e vendetta); con tutto pagato lo *scambio tra* persone finisce (“ora siamo in pari” termina la *transazione*).

Leggere la relazione come commistione debito/credito è riconoscerne tanto l'aspetto *dia-bolico* quanto quello *sim-bolico*: iniziando con uno squilibrio che altera la supposta parità originaria creando asimmetria (dal regalo dell'amante allo schiaffo dell'irato), la relazione è legame se-parante/se-parazione legante, lontananza col-legante/col-legamento allontanante (co-lontananza). È dinamica, non statico-inerziale, qualcosa la cui commistione separazione-congiunzione ne alimenta il motore, *la fa circolare*. Il rapporto si fonda non tanto su uguaglianza-simmetria (scambio, mercantile o simbolico), quanto su disuguaglianza-asimmetria (contracambio), su debito-credito<sup>53</sup>: non “livellamento” bensì “dislivello”, non individui uguali in quanto “già formati” bensì singolarità *differenti*, letteralmente *in formazione e differenziamento*.

Pertanto, se in primo luogo è vero che si è *debitori a vita*, è altrettanto vero che al contempo si è *creditori a vita*; in secondo luogo questo rapporto di (*in quanto*) debito-credito non è traducibile soltanto economicamente. *Se debito e credito sono come le due facce di una stessa moneta, non per questo solo la moneta può esprimerne la commistione.*

Certo, lo scambio mediato dal denaro (condensazione del calcolo economico del *munus*, del *munus* in quanto calcolo) non semplicemente apre e chiude uno scambio *ipso tempore*, ma segna l'ingresso in uno scambio *in fieri*, così come accettare il denaro significa *aver fiducia* nella presenza di un terzo “contraente” che a sua volta lo accetterà, e così via. Conseguentemente, è vero che il denaro consente il pieno *differenziamento* tra produzione e consumo, dunque apre al dispiegamento pieno di quel *differimento* pulsionale propriamente umano, consentendo la *mediazione temporale* tra produzione/consumo *attuale* e *futuro*. Addirittura, il denaro pare quasi preminente rispetto al ruolo giocato nella e per la relazione: riguarda le sue condizioni di possibilità innanzitutto *materiali*, la possibilità materiale dell'esistenza associata, la dimensione più strettamente produttiva della vita; mette in rapporto i diversi bisogni, l'indigenza e la non auto-sufficienza costitutiva dei singoli animali umani, nonché le loro capacità e abilità. Ha dunque direttamente a che fare con le dialettiche *finitezza-infinitezza*, *contingenza-necessità*, *scarsità-ricchezza* e *insufficienza-sufficienza*, caratterizzanti l'esistenza degli animali umani, che devono affidarsi non a disegno divino o programma genetico ma soltanto a se stessi.

Notoriamente, già Aristotele connetteva denaro (*nomisma*) e *nomos*, tanto legge che costruisce quello spazio neutro ed equidistante sul quale può ergersi la *koinonia* quanto espressione di quel *nemein* che è la con-divisione come essenza della vita in

<sup>53</sup> Oltre ai testi di Lazzarato (cfr. *supra*, nota 2), G. W. F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984, G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi* (1962), tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, vedi gli importanti lavori di N. Sarthou-Lajus, *L'Éthique de la dette*, PUF, Paris 1997; *La Culpabilité*, Armand Colin, Paris 2002; *Éloge de la dette*, PUF, Paris 2012.

comune<sup>54</sup>. Si avrebbero così buone ragioni a ricordare che il denaro, mezzo dei mezzi, è l'espressione più pura e trasparente della *medialità* che sola consente a tutti la libera partecipazione alla vita associata.

*Eppure*, va sempre ricordato che il *mezzo dei mezzi* non indica un o addirittura il *fine* della relazione, bensì qualcosa che deve renderla possibile senza unidimensionarla o sussumerla del tutto o persino insterilirla. L'*in-differenza* del denaro ne rappresenta "farmacologicamente" tanto la risorsa quanto il pericolo: oggettivare la relazione pare irrinunciabile, sottraendola anche alle logiche di forza e potere (un'unità di misura numerica condivisa impedisce che il più forte imponga la propria), ma rischia di mettere in oscurità l'elemento soggettivo che la caratterizza sino a cancellarlo del tutto (creando tessuti di potere astratti e impersonali che sfuggono al controllo dei singoli quando non li soverchiano). C'è sempre chi *valuta* la *valuta*: il denaro è sempre sottoposto anche a una valutazione sociale e personale, la moneta ha una *facies* impersonale e l'altra personale<sup>55</sup>.

Fare i conti *con* il rapporto non equivale a farne i conti *di*, *contare su* non equivale a *contare*, *rac-contar(si)* non si riduce a *dare/rendere conto di* e perciò consente anche reciprocamente di *rendersi conto di*. D'altronde, si considera normale il rapporto di debito-credito in molti ambiti della vita, quelli familiare e amicale su tutti, non percependolo neanche come tale e soprattutto senza viverlo come qualcosa di economico in senso stretto, così come si comprende che "reciprocità" e "riconoscimento" animano per esempio, *pur in modi diversi*, tanto la vendetta quanto il mercato o il dono<sup>56</sup>.

Il *munus* genericamente inteso si struttura come "X è in debito/credito verso Y di Z" (equivalente di "gli animali umani sono in reciproco rapporto"): sono poi storia e contesto a *determinare e specificare* i *modi* in cui X, Y e Z manifestano *concrete maniere d'essere*. Se "essere in debito/credito" rimanda alla commistione mancanza-eccesso, "verso Y" all'esposizione e riferimento all'altro, mentre "di Z" da un lato alla mancanza da colmare, ma dall'altro *tanto* all'eccesso che stracolmando fa da controcanto alla prima *quanto a disponibilità a e facoltà di ricompensare* o persino *scompensare*. Come sopra descritto biologicamente, il debito non ha solo accezione difettiva, non è *deficit* associato a un *plenum* iniziale da ripristinare o configurare, associandosi al credito espressione di *esuberanza* ed *eccedenza (creatività)*: entrambi si

<sup>54</sup> Cfr. soprattutto Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 5; *Politica*, I, 8-10.

<sup>55</sup> Cfr. C. Hann, K. Hart, *Antropologia economica. Storia, etnografia, critica* (2011), tr. it. di E. Guzzon, Einaudi, Torino 2011, pp. 114-119. Ma c'è sempre anche chi detiene il *potere di valutare*: cfr. gli ottimi P. Gila, M. Miscali, *I Signori del Rating*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; V. Pinto, *Valutare e punire*, Cronopio, Napoli 2012.

<sup>56</sup> Cfr. p.e. M. Anspach, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato* (2002), tr. it. di C. Fontanile, Bollati Boringhieri, Torino 2007; J. Godbout, *Lo spirito del dono*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Anche in relazioni maggiormente oblativo-donative (famigliari, amicali o affettive) possono più o meno consapevolmente intervenire logiche di tipo economico in senso stretto (mettere al mondo un figlio per avere un lavoratore in più nel bilancio familiare, avere come amico o stare con qualcuno che offre opportunità di vario tipo che altrimenti resterebbero precluse ecc.).

nutrono dello scarto differenziale che contraddistingue la relazione, lo rigenerano ogni volta. Esiste sotto questo riguardo una componente *incommensurabile* nel debito-credito, che se da un lato *limita la misura* (in ogni forma), dall'altro non la nega ma anzi le fa da presupposto o *conditio possibilitatis*: la r(el)azionalità non si riduce alla r(el)azionalità economico-calcolante (*homo* non coincide con *homo oeconomicus*, *munus* non coincide con *munus oeconomicum*), ma ciò non cancella la seconda, nemmeno si limita a ricordare che misurare si dice in molti modi (che calcolo e calcolo economico non coincidono), piuttosto evidenzia lo statuto generico della prima, anima, base e preconditione della seconda e di ogni altra forma, che a sua volta non può esaurire la ricchezza della prima<sup>57</sup>.

Senza poter entrare penetrare nella discussione sul rapporto dono-mercato e della spesso superficiale opposizione gratuità-interesse<sup>58</sup>, basta sottolineare che il *munus* genericamente inteso consente di rendere ragione tanto del dono (*in cambio*) quanto del mercato (*scambio*), ma anche tanto del *do ut des mihi* (regalo) quanto del *do ut des tertio* (dono in senso pieno) – finalizzato alla *chiusura* della relazione in un *circolo* il primo, all'*attivazione* e *alimentazione* della sua *circolazione* il secondo (*interessato* all'*interesse*; *per* e non *all'altro*).

Il punto di vista morfo-/bioantropo-logico sull'*oikonomia* considera così il *munus* come termine polivoco (*si dice in molti modi*) e i) chiarisce che l'intera esistenza umana è attraversata tanto dal debito quanto dal credito, i quali ii) non possono essere monodimensionati, intesi in senso *esclusivamente* calcolante-efficientista.

### 3. Zoon allotriomenon

Stante la *genericità* della natura umana, la correlata *naturale relazionalità* ha medesima veste: che la relazione sia naturale vita nella *polis* (Aristotele), spontanea conflittualità di appetiti e interessi (Hobbes), originaria inclinazione e propensione per traffico e scambio (Smith), insocievole socievolezza tessente la trama del gioco di concorrenza e competizione (Kant), *Mitsein* originario che si ipostatizza in volontà generale o popolo (Rousseau; Heidegger), rapporto indiretto mediato da discorsi, patti, leggi, istituzioni e organi intermedi e via discorrendo, permane il tratto comune di fondo, *il comune*: il fatto che in qualunque modo gli animali umani decidano di o si ritrovino a con-vivere *sono comunque insieme*<sup>59</sup>, che quella umana è una natura *relazionale*, rispetto alla quale se il denaro non dice tutto ciò che c'è da dire, la sua importanza resta da

<sup>57</sup> È il *cum* (la relazione) a rendere ambivalente l'in-com-mensurabilità: contemporaneamente separa “non” e “misurabile” (rende possibile e richiede la misura tenendola a distanza dalla sua negazione) e li collega (rende impossibile e allontana la misura connettendola alla sua negazione).

<sup>58</sup> Nell'ormai sterminata letteratura, partendo dall'imprescindibile Alain Caillé, si segnala da ultimo il polifonico e incisivo Aa. Vv., *Dono, dunque siamo. Otto buone ragioni per credere in una società più solidale*, UTET, Torino 2013.

<sup>59</sup> Lo ricorda anche, pur con eccessivo irenismo, R. Sennet, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione* (2012), tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2012.

non sottovalutare ma anzi da integrare pienamente con tutte le altre dimensioni dell'umano.

Se la definizione classica di *zoon politikon* non può essere ritradotta come *zoon oikonomikon* o tantomeno *zoon idioton*, “politico” viene ancora troppo spesso colto come “comunitario” in senso “antiuniversalistico” se non “gregario”<sup>60</sup> o pensato come “collettivista” in senso “unidimensionale” e “cosmopolita” (mondializzazione uniformante)<sup>61</sup>, e non come “sociale” in senso *generico*: per questo, si può meglio connotare la *specificamente generica naturalità (animalità) umana* con l'espressione *zoon allotriomenon*<sup>62</sup>.

Essa suggerisce che l'*alienazione* appartiene alla natura umana, in quanto l'animale umano ha un *in sé* che si apre al *per sé*, diventa *sé* passando per altro da *sé*: deve relazionarsi al proprio esterno<sup>63</sup>, rapportarsi agli altri umani (*heteros; der Andere*)

<sup>60</sup> Sull'opposizione patologica “individualismo illimitato-comunitarismo endogamico” cfr. L. Pennacchi, *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012, pp. 67-75; E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 29-112.

<sup>61</sup> Su ciò cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Napoli 2006. Detto *en passant* e in modo decisamente contratto per ragioni esclusivamente di spazio e di sede ma non di importanza, l'opposizione “individualismo VS comunitarismo” risulta sterile finché è pensata come *interna* alla politica, teoricamente (l'idea di una società “chiusa” comunitaria è facilmente criticabile a dispetto di quella “aperta” individualistica o viceversa a seconda dell'opzione di partenza) e concretamente (basti pensare che persino l'individualismo più spinto – quella degli U.S.A. – è ancorato a un forte sentire comunitario in senso nazionalistico): il rapporto andrebbe fatto giocare piuttosto all'*esterno* della politica, ossia andando a vedere in che modo il rapporto tra politica ed economia articoli diverse forme di individualismo-individuo e comunitarismo-comunità. Ossia: non sono tanto l'individuo o la comunità “in sé” a dover essere politicamente accettati, celebrati, criticati, demonizzati ecc., quanto piuttosto quelle loro particolari configurazioni prodotte dall'*intersezione* tra politica ed economia.

<sup>62</sup> Il conio è di Id., *Lettera sull'Umanesimo*, Petite Plaisance, Pistoia 2012 (vedi anche la postfazione G. Pezzano, *Nati per diventare davvero umani. Humanitas e(s)t philosophia*, alle pp. 193-243). A tale espressione andrebbe perlomeno affiancata quella, che accentua l'aspetto più propriamente tecnico-poietico (mediazione come culturalità o artificialità) rispetto a quello politico-pratico (mediazione come socialità o relazionalità), di *zoon biomechanon*, per la quale l'animale umano è il vivente (*bio*: natura) che assume la forma della propria vita mediante strumenti, artefatti, macchinazioni, ossia mediazioni (*-meccanico*: cultura) – cfr., pur con sfumature diverse, F. Masi, *Lo strano caso del naturalismo postumanistico*, in M. T. Catena (a cura di), *Artefatti. Dal postumano all'umanologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 265-294: 275s.

<sup>63</sup> Aprendosi così però anche alla possibilità di “perdersi” lungo il *processo storico* di “messa in scena” di tale relazione, o – da altro versante – di ritrovarsi di fronte a “istituzioni” che «si rendono indipendenti nei confronti dell'uomo» tanto che «si finisce con l'agire in base a esse, ossia ci si regola in vista del loro mantenimento, delle loro specifiche esigenze, delle loro leggi» (A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici* (1956), tr. it. di E. Tetamo, prefazione di R. Madera, il Saggiatore, Milano 1994, p. 25). Per una precisa ricostruzione della nozione di alienazione cfr. E. Pasini, *Alienazione*, in P. P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, pp. 3-18, mentre per una sua tematizzazione filosofico-critica cfr. la stimolante lettura dell'idealismo tedesco, debitrice ai numerosi spunti delle opere di Preve, di D. Fusaro, *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, Il Melangolo, Genova 2013, soprattutto pp. 91-177. Ma con più stretta attinenza alle tematiche dell'antropologia filosofica si veda l'utilissimo B. Accarino, *Dalla metacritica dell'estraneazione*

e all'alterità in generale (*allon; das Andere*)<sup>64</sup>. Per questo in generale «in nessuna epoca l'uomo ha potuto comprendersi in altro modo se non indirettamente», ossia rapportandosi a qualcosa rispetto a cui distinguersi via confronto, rispetto a cui identificarsi «per poi rompere nuovamente l'equazione»: l'animale umano «esiste solamente in rapporto all'extraumano», a ciò che in senso ampio starebbe o viene percepito come al di fuori di sé, proprio perché «agendo e pensando esce fuori da se stesso, si identifica con l'altro e proprio in questo processo si conserva nuovamente»<sup>65</sup>. Come visto, è la stessa *natura* a chiamare l'animale umano al rapporto con l'esterno e con gli altri, ciò che rende umani non è semplicemente impresso “dentro”, già dato una volta per tutte, ma si esprime e realizza *ri-ferendosi* al “fuori”, in maniera meta-forica, storico-culturale e mediata, ossia *sociale*, dato che mediazione significa socialità, *passaggio attraverso* e *relazione con qualcosa e qualcun altro*.

Si delinea con ciò anche un significativo ripensamento di una nozione cardine della teoria economica moderno-contemporanea<sup>66</sup>, l'“individuo”, ripensamento incentrato sulla categoria di *individualità sociale*, per la quale la «logica di fuga dal puro determinismo genetico» e di graduale «fuga dalla specializzazione» che nell'animale umano è spinta «all'estremo» fa sì che da una parte «l'uomo è un

---

*all'antropologia retorica. A partire da Helmut Plessner*, in A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmut Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 177-192.

<sup>64</sup> Cfr. E. Coreth, *Antropologia filosofica* (1976), tr. it. di F. Buzzi, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 52-57; nonché i fondamentali contributi di A. Gualandi, *La struttura comunicativa dell'esperienza umana*, in «Discipline filosofiche», XII, n. 1, 2002, pp. 255-297; *La struttura proposizionale della verità umana*, in «Discipline filosofiche», XIII, n. 1, 2003, pp. 123-160; *L'individuazione neotetica umana e la genesi esattante e comunicativa del «senso»*, in «Discipline filosofiche», XIX, n. 1, 2009, pp. 117-136; *Neotenia, exaptation, comunicazione. Un modello antropobiologico*, in «Scienza e filosofia», n. 3, 2010, pp. 138-148.

<sup>65</sup> A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (1983), tr. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, prefazione di K.-S. Rehberg, Guida, Napoli 1990, p. 252. Cfr. anche G. Pezzano, *Oltre la tecno-fobia/mania: prospettive di «tecno-realismo» a partire dall'antropologia filosofica*, in «Etica & Politica», XIV, n. 1 (2012), pp. 125-173: 159-163. Ne consegue inoltre quel paradosso per cui l'animale umano deve essere reso somigliante a se stesso per essere tale, *deve diventare assomigliante a sé tramite altro per essere*: cfr. G. Roccheggiani, *Lógos sotérios. Controllo sociale e regolazione organica*, in R. Castorina, G. Roccheggiani, *Paradossi della fragilità. Critica della normalizzazione sociale, tra neuroscienze e filosofia politica*, prefazione di V. Alfieri, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 97-179: 108. Importante anche il saggio di R. Castorina, *Antropogenesi ed unità tragica. Conservazione della vita, paradosso dell'esistenza*, alle pp. 37-95, che tematizza il paradosso umano – per il quale fragilità e vulnerabilità accompagnate però dallo sforzo esuberante di auto-posizione fanno tutt'uno con la qui chiamata in causa relazionalità – ricorrendo alla felicissima espressione di *unità tragica*.

<sup>66</sup> Pur in presenza di alcuni movimenti di “riorientamento epistemologico”: vedi M. Stimolo, *Economia come umano-logia*, in M. T. Catena (a cura di), *Artefatti*, cit., pp. 295-312.

individuo estremo proprio perché *socialmente* estremo»<sup>67</sup>, dall'altra parte l'*individuazione* che ne consegue è «un processo senza fine, ma anche senza finalità»<sup>68</sup>.

*A-specificità* da un lato indica letteralmente il progressivo allontanamento dalla “coattività” dei comportamenti specie-specifici e la correlata progressiva emersione dell'individualità, di comportamenti appunto non propri della specie *qua tale* ma dei suoi singoli membri; dall'altro segnala che tale individualità *in fieri* ha la forma della consegna alla *relazione con il fuori e l'alterità*. Proprio in questo senso parlare di *zoon politikon* significa legare la *possibilità* di isolarsi (*sich vereinzeln können*) alla presenza di una qualche forma di socialità sullo sfondo <sup>69</sup>.

“Generico” indica non tanto l'appartenenza al genere, alla specie umana nel suo complesso, e la consapevolezza di tale appartenenza in cui si risolverebbe anche la propria essenza individuale (*Gattungswesen* feuerbachiano), quanto al contrario l'assenza di comportamenti “umanamente specifici” e la conseguente apertura al margine di manovra individuale, alla libertà del singolo (*Gattungswesen* marxiano). O, meglio, indica che l'appartenenza al genere passa per l'espressione di una *natura comune* o *essenza universale* che per essere realizzata e determinata richiede il contributo di *ogni singolo animale umano*, imprevedibile o quantomeno non già previsto e prefissato. Tuttavia, questo non celebra la preminenza metodologica o reale dell'individuo: come visto, “generico” indica al contempo (recuperando almeno parzialmente l'accento feuerbachiano associandovi però una dimensione potenziale) che l'*in sé* dell'individuo necessita del *per sé* della relazione (degli altri) per poter aspirare a fiorire *in sé e per sé*.

In tal senso *l'individuo è sociale*<sup>70</sup>, l'animale umano ha inscritta nella propria natura la *possibilità di individuarsi*, non è già *immediatamente* individuo *in partenza*: l'individualità esiste, ma l'individuo è un *possibile risultato* di un *processo relazionale di sviluppo e graduale acquisizione di autoconsapevolezza e dell'insieme delle proprie facoltà*, contraddistinto da varie e provvisorie tappe. Ciò vale *sia* “naturalmente” (è nella natura umana che non ci sia singolarità senza relazionalità) *sia* “storicamente” (il problema-individuo sorge soltanto da un dato momento della storia e dello sviluppo dei rapporti socio-produttivi).

<sup>67</sup> A. Prochiantz, *A cosa pensano i calamari?*, cit., p. 149. Vedi più diffusamente Id., *Les stratégies de l'embryon*, PUF, Paris 1988.

<sup>68</sup> Id., *Istinto e intelligenza* (1998), tr. it. di A. Gualandi, in «Discipline filosofiche», XIX, n. 1, 2009, pp. 111-116: 112-116.

<sup>69</sup> Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-58), tr. it. di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1997, I, p. 5.

<sup>70</sup> Cfr. particolarmente F. Cimatti, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Bruno Mondadori, Torino 2011; Id., *La vita che verrà. Biopolitica per Homo Sapiens*, Ombre Corte, Verona 2011; G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit.; L. S. Vygotskij, *Immaginazione e creatività nell'età infantile* (1930), tr. it. di A. Villa, prefazione di A. Alberti, Ed. Riuniti, Roma 1972; Id., *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche* (1934), tr. it. di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1992; L. S. Vygotskij, *A. Lurija, Strumento e segno nello sviluppo del bambino* (1934), tr. it. di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1997.

Anche la “forma individuo” vive un processo morfo(onto)genetico, che muove dal pre-individuale, passa per il trans-individuale<sup>71</sup> e non per forza culmina nell’individuo: l’individualismo non è l’unica forma che può assumere la generica esigenza di unicità, singolarità, irripetibilità, libertà personale ecc. che contraddistingue *ciascun* singolo animale umano. Il perno passa così dall’*individuo* all’*individuazione*, processo in cui il primo non è un *dato di partenza* ma un (possibile e sempre aperto) *punto di approdo*, cosicché il “sociale” precede l’“individuale”<sup>72</sup> per rendere però così possibile l’*individualizzazione*, lo spazio per la formazione, per una presa di posizione singolare (il *clinamen* che de-/s-via dall’av-viamento dato da natura e società), mossa dall’esigenza tanto di *diventare* se stessi quanto di ridiscutere la propria società, ciò che è considerato ovvio e naturale, per (contribuire a) produrre una società migliore per sé e per gli altri.

Per realizzarsi, essere felici, non basta “esser sé” o “esser umani: occorre articolare il problematico «spazio del rapporto fra individuo e comunità», quel «luogo in cui è possibile proporre un superamento del destino di oscillazione fra onnipotenza astratta e impotenza concreta dell’individuo contemporaneo»<sup>73</sup>; occorre armonizzare *entrambe* le esigenze di particolarità e universalità esprimendole pienamente e consapevolmente. L’animale umano «diviene uomo soltanto tra gli uomini»<sup>74</sup>, «se vive isolato non è un uomo completo e compiuto»<sup>75</sup>; «occorre essere almeno *in due* per essere *umano*»<sup>76</sup>: ognuno ha bisogno degli altri per poter fiorire (*debito*) ma ha le risorse per farlo e per contribuire alla fioritura altrui (*credito*)<sup>77</sup>. Come a dire che la *Anthropologie* ha la forma della *Mitanthropologie*: antropomorfo-genesi è co-antropomorfo-genesi<sup>78</sup>.

<sup>71</sup> Prospettiva che è andata acquisendo sempre maggiore consistenza biologico-filosofica a partire dai fondamentali G. Simondon, *L’individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris 1964; Id., *L’individuazione psichica e collettiva* (1989), tr. it. di P. Virno, prefazione di M. Combes, DeriveApprodi, Roma 2001.

<sup>72</sup> Salvo poi ri-trarsi nel medesimo duplice senso sopra indicato a proposito della natura: cfr. A. Masullo, *Il fondamento perduto*, in Id. (a cura di), *Difettività e fondamento*, Guida, Napoli 1984, pp. 20-36.

<sup>73</sup> C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., p. 252. Ciò è tanto più vero quanto più è venuto a mancare quell’elemento di mediazione tra singolo e collettivo rappresentato per almeno un secolo – bene o male che fosse – dalla (coscienza di) classe.

<sup>74</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 39.

<sup>75</sup> Id., *Missione del dotto* (1794), tr. it. a cura di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2013, p. 220. Sull’originaria e costitutiva relazionalità dell’*Ich* fichtiano cfr. il definitivo A. Masullo, *Fichte. L’intersoggettività e l’originario*, Guida, Napoli 1986. Ma anche Pareyson notava come la filosofia fichtiana rappresentasse una «affermazione decisissima della socialità e dell’azione» (L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, p. 260).

<sup>76</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), tr. it. di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 214.

<sup>77</sup> Detto *en passant*, analogo presupposto anima la filosofia delle *capabilities* e del *flourishing* di Martha Nussbaum. Va inoltre ricordato che la dialettica debito-credito apre anche a più profonde riflessioni sulle democrazie: per un primo sguardo cfr. L. Tønder, L. Thomassen, *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, Manchester University Press, Manchester 2006.

<sup>78</sup> Cfr. anche l’importante A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, prefazione di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2007 – serrato confronto con l’antropologia loewithiana soprattutto a partire da K. Löwith, *L’individuo nel ruolo del co-uomo* (1928), tr. it. a cura di A. Cera,

Se c'è insomma un *debet esse*, un vero e proprio imperativo “categorico”, è quello per cui «io non debbo mai essere solo», precisando subito che non si tratta per forza immediatamente «di un essere insieme meramente fisico», perché «questo imperativo ci accompagna e ci sostiene dalla culla alla bara», tanto «profondamente radicato nel nostro esserci da accompagnarci e sostenerci anche quando non ne abbiamo coscienza teorica e anche quando formuliamo ideologie individualistiche o addirittura solipsistiche»<sup>79</sup>: in tal senso, «la verità è che anche quando non sentiamo il desiderio di essere con gli altri, anche quando crediamo di essere soli», non è così, perché per esempio «gli altri vivono nelle nostre abitudini, nelle tecniche del nostro corpo, nel mondo come orizzonte di utilizzabili», nonché «nello spazio odologico i cui *itinerari* operativi portano il segno di quella domesticazione collettiva che si richiama alla società e alla sua storia, e che proprio per quel segno si costituisce per ciascuno di noi come spazio mondano vivente e operabile»<sup>80</sup>. In fondo anche la solitudine, modalità di vita e postura sentimentale diventata quasi sentire comune nella modernità<sup>81</sup>, presuppone il rapporto con l'alterità, anzi rappresenta una profonda e viscerale modalità di relazione con l'altro, nella forma apparentemente paradossale della *distanza dall'altro/dagli altri*.

#### 4. Altro da “noi”

Quale modo migliore per chiudere allora, se non rivolgendosi all’“altro” rispetto alla cultura europea, all’Oriente e alla Cina in particolare, per integrare anzi rischiarare il presente sguardo marcatamente “occidentale”?

Per esempio, l’idea di vuoto come serbatoio di potenzialità, occultamento capace di generare forme pur anzi *in quanto* privo di forma o aspetto specifico, “zero” generante l’opposizione-compresenza positività/negatività<sup>82</sup>, condensa molto profondamente quel *vuoto promettente/appello incoraggiante* che è la forma *specificamente generica* della natura umana, della “forma uomo” risultante dalla *presenza* manifestata dal movimento naturale.

O l’idea menciana secondo cui la natura umana non è *zhen* (真), staticità sostantivale, purezza originaria da mantenere integra e incontaminata, bensì *cheng* (誠), dinamicità verbale, forza attiva ma le cui potenzialità debbono esser coltivate

---

Guida, Napoli 2007 –, nonché A. Cera, *Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie*, in «Etica & Politica», XV, n. 1, 2013, pp. 506-554.

<sup>79</sup> E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, introduzione di C. Gallini, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2002, p. 601.

<sup>80</sup> Ivi, p. 602.

<sup>81</sup> Cfr. T. Dumm, *Apologia della solitudine* (2008), tr. it. di C. D’Amico, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

<sup>82</sup> Cfr. p.e. A. Cheng, *Storia del pensiero cinese* (1997), 2 voll., tr. it. di A. Crisma, Einaudi, Torino 2000, II, pp. 477-485; H.-G. Moeller, *La filosofia del “Daodejing”* (2006), tr. it. di M. Biondi, Einaudi, Torino 2007, pp. 14-24.

con cura e condotte a maturazione come germogli, traduce invece felicemente la dialettica mancanza/debito-eccesso/credito in cui è processualmente immerso l'animale umano.

Ancora, l'ideogramma *wei* (為), unendo *ren* (人, uomo) e *wei* (為, agire), indica in modo straordinariamente ricco la “natura acquisita” che l'animale umano crea trasformando attivamente la propria “natura immediata”<sup>83</sup>.

Persino più profondo l'ideogramma *ren* (仁), omofono di *ren* (人, uomo) e costruito sull'unione di questo con *er* (二, due), che ne intensifica il significato (quasi accostando duplicazione a elevamento al quadrato) sino al “tautologico” «*ren* [仁] è *ren* [人]», «l'amore per il prossimo è ciò che rende umano l'uomo» o «il senso dell'umanità è l'uomo stesso»<sup>84</sup>: da un lato non c'è uomo senza uomini e dall'altro la relazione estende e potenzia l'umanità degli uomini realizzandola compiutamente. L'umanità «non è un dato» o un riferimento a «un ideale rigido e stereotipato di perfezione cui ci si dovrebbe conformare», bensì «si costruisce e la si intesse nelle mutue relazioni fra gli individui»: «l'uomo non diventa umano se non nella sua relazione con gli altri»<sup>85</sup>, e «a differenza della caduta e della perdita del paradiso narrate dalla Bibbia, non v'è qui nulla di definitivo», perché «da realizzazione del nostro potenziale non è mai acquisita una volta per tutte, così come la sua perdita non è mai irrimediabile»<sup>86</sup>. «La natura umana non è completamente sviluppata alla nascita»<sup>87</sup>, è *naturans*, non *naturata*<sup>88</sup>: il sostantivo “vita” consegna il problema del *modo* in cui declinare e dell'*avverbio* con cui flettere il *verbo* “vivere”. Non la “vita buona”, ma il *vivere bene* (*eu zen*): questa l'essenza problematica della felicità umana (*eudaimonia*), che ogni singolo non può che *ricercare con e tramite* gli altri<sup>89</sup>.

<sup>83</sup> Cfr. M. Scarpari, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino 2010, pp. 104-114, nonché Id., *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia 1991; Id., *Mencius and Xunzi on Human Nature: The Concept of Moral Autonomy in the Early Confucian Tradition*, in «Annali di Ca' Foscari», XXXIII, n. 3, 1998, pp. 467-500; Id., *The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature*, in «Philosophy East and West», LIII, n. 3, 2003, pp. 323-339; Id., *La concezione dell'uomo nella filosofia cinese*, in G. Ferretti, R. Mancino (a cura di), *Essere umanità. L'antropologia nelle filosofie del mondo*, Eum, Macerata 2009, pp. 189-202; R. Ames, *The Mencian Conception of “Ren xing”: Does it Mean “Human Nature”*, in H. Rosemont Jr. (ed.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, Open Court, La Salle 1991, pp. 143-175; I. Bloom, *Human Nature and Biological Nature in Mencius*, in «Philosophy East and West», XLVII, n. 1, 1997, pp. 21-32; D. J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, Stanford 1969.

<sup>84</sup> Cfr. A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, cit., I, pp. 172-174; M. Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., pp. 191-193.

<sup>85</sup> A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, cit., I, pp. 52s.

<sup>86</sup> Ivi, p. 171.

<sup>87</sup> M. Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., p. 220.

<sup>88</sup> L'accostamento al lessico di Spinoza è tutt'altro che superficiale, se pensiamo al suo *umanismo espansivo*, per il quale *homini nihil homine utilius* per espandere e accrescere il proprio e l'altrui essere.

<sup>89</sup> È da ultimo significativo che uno dei più affermati – nonché discussi – sinologi europei noti che il primato della relazione va considerato come uno degli elementi cardine dell'intero pensiero cinese: cfr. F. Jullien, *Penser d'un dehors de la Chine*, entretiens conduits par T. Marchaisse, Seuil, Paris 2000, p. 308.