

Etica dell'ospitalità e filosofia del debito: l'ospitalità come forma-del-debito

Ernesto Calogero Sferrazza Papa

1. *Hospitalitas*

Poiché il padrone di casa è innanzi tutto preoccupato di elargire con urgenza la felicità a chiunque siederà la sera alla sua mensa, e sotto il suo tetto riposerà delle fatiche del viaggio, egli aspetta ansioso sulla soglia lo straniero liberatore spuntato all'orizzonte. Lontanissimo, non appena intravvisto, si affretterà a gridargli: "Entra, presto, ho paura della mia felicità". Per questo motivo il padrone di casa sarà anticipatamente grato a chiunque considererà l'ospitalità non come un incidente nell'animo di colui o di colei che l'offrono, ma come l'essenza stessa di entrambi gli ospiti, e se stesso come uno straniero venuto per spartire in tre tale essenza¹.

Questa la fenomenologia dell'incontro-scontro fra ospite e ospitante descritta da Klossowski nel suo breve, fondamentale romanzo erotico-teologico-filosofico che è *Roberte ce soir*. Necessario è per Klossowski definire un'ontologia dell'ospite: quale essenza lo caratterizza, lo rende degno di essere ospitato, di avere dimora in casa altrui? Come pensare il rapporto ospite-ospitante? Può forse essere questo rapporto descritto nei termini della fedeltà dello straniero, oppure una riflessione sull'ospitalità piuttosto dovrà accogliere la sfida di una filosofia del debito inteso come ciò che *debet esse*, e definire mediante questo concetto il rapporto scandaloso che Klossowski ci presenta nel suo testo? Foucault nel suo commento a *Roberte ce soir* nota come Klossowski descriva l'ospite non tanto nei termini dell'«Altro demoniaco»², quanto in quelli dell'estraneo «che dimora immobile e quieto: lo Stesso, l'esattamente simile»³. Il tentativo klossowskiano sarebbe dunque quello di rinvenire un'essenza unica che accomuni ospite e ospitante, che ne renda possibile il rapportarsi reciproco. In questo saggio tenteremo di mostrare che quest'essenza altro non è che la categoria del debito.

Come in molti casi, anche nel caso del concetto di "ospitalità" la domanda da porsi per interrogarlo adeguatamente è: cosa significa il termine "ospitalità"? Possiamo rinvenire indubbiamente in Benveniste colui che, in maniera decisiva, ha messo in luce l'intrinseca ambiguità di questo termine. Nel suo capolavoro *Le*

¹ P. Klossowski, *Roberta stasera. Le leggi dell'ospitalità* (1953), tr. it. di G. Marmorì, SugarCo, Milano 1981, p. 18.

² M. Foucault, *La prosa di Atteone*, in P. Klossowski, *Roberta stasera. Le leggi dell'ospitalità*, cit., p. 89.

³ *Ibidem*.

vocabulaire des institutions indo-européennes Benveniste evidenzia come la lingua latina, per dire il concetto "ospitalità", utilizzi il composto *hostis-hospes*. Dunque l'ospite potrebbe in prima istanza essere interpretato come colui che è ostile, colui che nuoce alla dimora dell'ospitante o, addirittura, ne mette a rischio l'esistenza. L'*hostis* sarebbe in questi termini colui che disturba, che perturba il focolare domestico. Tuttavia Benveniste mette immediatamente in guardia da questa semplicistica interpretazione: infatti primitivamente «*hostis* non era né lo straniero né il nemico»⁴. Il significato originario dell'*hostis*, dell'*hostire*, è piuttosto da ricercare in quello dell'*aequare*, del compensare. L'ospite non è colui che necessariamente è ostile, nemico, bensì colui che viene legato all'ospitante da una «relazione di compenso»⁵. L'ospitalità secondo Benveniste determina originariamente ed essenzialmente una relazione reciproca fra ospite e ospitante: l'ospite è debitore nei confronti dell'ospitante. Ciò che risulta davvero fondamentale per il nostro discorso è in quale sezione del *Vocabulaire* Benveniste inserisce queste riflessioni sull'ospitalità. Siamo nel capitolo dedicato all'economia. L'ospitare dunque è, secondo Benveniste, un fenomeno economico. Il carattere economico dell'ospitalità non è solamente legato alla dinamica di «circolazione delle ricchezze»⁶ che segna integralmente, ad esempio, il *potlatch*, fenomeno sul quale ovviamente pagine decisive sono state scritte da Marcel Mauss nel fondamentale *Essai sur le don*⁷: l'ospitalità è sì un concetto economico, ma nel senso originariamente *oikonomico*: l'ospitalità è un fenomeno che interessa l'*oikos*, la casa, e ne definisce i *nomoi*, le leggi. Le leggi della casa, come suggeriva Klossowski, sono leggi dell'ospitalità: la casa è tale in quanto ospitale, in quanto luogo nel quale l'*hostis* possa rifugiarsi. Assunta la casa come ciò-che-deve-ospitare, come si configura la dinamica debito-credito? Ovvero: può essere definito "creditore" colui che domanda ospitalità? E, al contempo, può essere definito "debitore" colui che è obbligato dai suoi stessi *nomoi* ad essere ospitante? L'unico modo a nostro parere per pensare l'ospitalità come forma-del-debito consiste nel pensare il *cum* che rende inseparabili ospite e ospitante. L'ospite non è tale in quanto in relazione necessaria con colui che ospita: l'ospite è tale in quanto già in sé ospitante e, viceversa, l'ospitante è tale poiché sempre ospite.

In età medievale era la caratteristica della gratuità a definire l'*hospitalitas*: un viandante, un ammalato, un povero, erano considerati degni di essere ospitati in quanto bisognosi di ricovero. La dinamica ospite-ospitante in questo caso va dal primo termine verso il secondo: l'ospite chiede dimora temporanea e il padrone di casa, a causa di un dovere universale nei suoi confronti, un debito originario ed essenziale che caratterizza la natura umana e sul quale ci soffermeremo in seguito, è tenuto a non negargli aiuto. Una sorta di aura di sacralità circonda il fenomeno

⁴ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), 2 voll., tr. it. a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 2001, I, p. 68.

⁵ Ivi, p. 69.

⁶ *Ibidem*.

⁷ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1923), tr. it. F. Zannino, Einaudi, Torino 2002.

medievale dell'ospitalità: l'ospite è sacro in quanto in esso si può sempre scorgere una scintilla del divino⁸. È piuttosto semplice vedere in questa etica dell'ospitalità il riflesso di una serie di luoghi biblici ben precisi⁹: dalla visita ad Abramo in Genesi 18, 1-8 alla difesa dello straniero in quanto tale in Esodo 22, 20. La differenza, fondamentale per le dinamiche politiche internazionali, fra un uso "etico" della casa e uno "economico" si delinea, tuttavia, solamente a partire dalla distinzione fra *hospitalitas* e *caritas*. L'ospitalità, originariamente ammantata di sacralità, storicamente subisce una progressiva laicizzazione; la carità invece, avendo un significato interamente teologico, è immutabile quantomeno nelle sue fondamenta. Dunque ciò che è impossibile alla carità (ovvero un'evoluzione, una modificazione storica, un'adeguazione ai tempi) è invece connaturato all'ospitalità. È possibile rintracciare le cause storiche della frattura fra *hospitalitas* e *caritas*, un tempo indissolubilmente legate, nel consolidamento dell'economia del mercato monetario, che trasforma l'ospitalità in un'operazione commerciale. Nascono in questo senso le istituzioni ospitali: i rifugi per gli stranieri, gli ospedali, le case di ricovero per gli anziani. Questa evoluzione dell'ospitalità è tutt'oggi all'opera, mediante l'integrale accezione di ostilità caratterizzante lo straniero e, soprattutto, per mezzo della costruzione di edifici come i CIE (Centro di Identificazione ed Espulsione), nei quali viene esercitata un'ospitalità a tempo determinato che ha perlopiù i caratteri della sopportazione¹⁰. Nonostante l'urgenza del fenomeno migratorio e il suo evidente legame con l'etica dell'ospitalità, può essere utile definire, dietro questa evoluzione storica, uno sfondo immutabile, il carattere imperituro dell'ospitalità; solo a partire dall'elaborazione di questo nucleo teorico l'etica che vogliamo proporre trova la sua possibilità normativa universale.

In uno dei suoi testi più esoterici, *Le Livre de l'Hospitalité*, Edmond Jabès scrive che «l'ospitalità ha, di fronte a sé, l'ospitalità»¹¹. Questa enigmatica frase offre diversi spunti di riflessione: in primo luogo caratterizza, come pare ovvio, l'ospitalità come una relazione binaria, nella quale agiscono due attori che sono posti l'uno di fronte all'altro. In secondo luogo, tuttavia, sottolinea che questi due attori hanno lo stesso nome e lo stesso volto, o quantomeno la stessa funzione: l'ospitalità, per l'appunto. E questo avviene perché né l'ospite né l'ospitante sono gli attori principali di questa recita: il palcoscenico viene solcato sempre da un unico personaggio, con molte maschere e controfigure: lo Straniero. E, infatti, immediatamente Jabès ci dice

⁸ «Poiché in voi accolgo Cristo, devo servirvi con tutto il mio zelo» (Cassiano in L. Mortari (a cura di), *Vita e detti dei padri del deserto*, Città Nuova, Roma 1996, p. 281).

⁹ Sulla figura dello Straniero nella Bibbia la letteratura è ampia e variegata: cfr. G. Del Signore, *Vivere come stranieri*, Meridiana, Molfetta 1996; C. Di Sante, *Lo straniero nella Bibbia*, Città Aperta, Enna 2002; B. Ognibeni, *Lo straniero nella Bibbia*, in R. Astorri, F. A. Cappelletti (a cura di), *Lo straniero e l'ospite: diritto, società, cultura*, Giappichelli, Torino 2003, pp. 37-50.

¹⁰ Su ciò si veda sia il rapporto presentato dall'associazione Medu, *Arcipelago CIE, Indagine sui centri di identificazione ed espulsione italiani*, Infinito Edizioni, Modena 2013, sia, per un inquadramento sociologico del problema, il testo di A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2004.

¹¹ E. Jabès, *Il libro dell'ospitalità* (1991), tr. it. di A. Prete, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 47.

l'unico pensiero che è lecito esprimere sulla soglia che divide l'esterno e l'interno, l'ospite e l'ospitante, il fuori e il dentro: «tu sei quello straniero che sono io»¹². Dunque il discorso sull'ospitalità è sempre un discorso sull'estraneo, sull'essere straniero. La figura dello Straniero diviene il perno sul quale far ruotare e rendere operativa la filosofia del debito che proponiamo.

2. Essere-straniero: *gnôthi seautón* (*medèn ágan*)

Sul frontone del tempio di Apollo Delfico sta inciso il motto “conosci te stesso”. In alcune versioni¹³, ad esempio nel *Protagora* platonico, al “conosci te stesso” segue il monito “e nulla di troppo”. Cosa significa non conoscere “nulla di troppo” quando si intraprende un percorso di riflessione su di sé, di auto-conoscenza? Perché, di noi stessi, non dovremmo conoscere “nulla di troppo”? Il problema evidenziato dal secondo monito è quello del limite, umano, che il Dio impone rispetto alla prima indicazione. Il limite è invalicabile in ragione della natura stessa dell'uomo; volerlo superare significherebbe peccare di *hybris*: volersi davvero e pienamente conoscere, in perfetta autarchia, equivarrebbe a fare del mare una terra. Per non peccare di *hybris* la nostra indagine deve essere limitata, cauta, non deve arrischiarsi nel tentativo di scrutare l'eckhartiano “fondo dell'anima”. Ma come conoscersi se ci è precluso anche il solo vederci, il guardarci che non sia la percezione di un'immagine a noi speculare¹⁴? Nemmeno l'auto-percezione dinanzi allo specchio consente di indagare la propria essenza, di conoscersi come realmente si è: l'unica percezione adeguata è quella dell'altro, in una dialettica visto-vedente che può essere universalizzata all'intera umanità. Come afferma Massimo Cacciari, «l'unico specchio che mi rivela a me stesso è l'altro, anzi: la parte 'migliore' dell'Altro, la sua pupilla, ciò che dell'Altro è più suo, non mio, l'alterità dell'Altro»¹⁵. L'unico modo per conoscere se stessi senza volere “nulla di troppo” è nell'esperienza dell'Altro, nell'esperienza che l'Altro fa di me. Dunque, per avere la possibilità non solo di una corretta *gnosi*, ma semplicemente di un'adeguata *theoria*, è necessaria la presenza dell'Altro. Ma l'Altro è irrimediabilmente lo Straniero. Non è vero allora, come invece afferma Garcin, uno dei personaggi della sartriana *Huis clos*, che *l'enfer c'est les autres*: l'Altro non è l'infernale, è la condizione trascendentale dell'auto-conoscenza dell'individuo. In altre parole si può affermare che ci si conosce sempre come stranieri a se stessi. Ogni dialogo con la propria intimità presuppone l'estraneità del proprio sé, l'essere Straniero a se stesso. Straniero in quanto interrogato di me ciò che di me non so,

¹² Ivi, p. 49.

¹³ Una eccellente ricostruzione storica del “conosci te stesso”, benché temporalmente limitata, l'ha fornita P. Courcelle, *Conosci te stesso, da Socrate a san Bernardo*, tr. it. di F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2001.

¹⁴ Questa sezione del saggio è innervata dall'analisi dello *gnôthi seautón* proposta in M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, pp. 111-134.

¹⁵ Ivi, p. 115.

dunque la mia estraneità. Per queste ragioni ogni ricerca su se stessi, e questo è un altro dei grandi temi di Edmond Jabès¹⁶, presuppone un essere-stranieri, in quanto la conoscenza necessariamente attraversa la conoscenza dell'Altro, nel doppio senso di genitivo soggettivo e oggettivo. L'essenza dell'individuo consiste dunque nell'estraneità: l'alterità trova, prima che nell'Altro¹⁷, nel sé la propria cifra precipua. L'uomo è Straniero a se stesso o, detto in altre parole, l'uomo è straniero. Bernhard Waldenfels ha giustamente scritto nei suoi *Grundmotive* che «l'io è un altro perché l'estraneità comincia a casa propria»¹⁸.

Sia attraverso la disamina del concetto di ospitalità, sia attraverso alcuni luoghi classici del dibattito sull'auto-conoscenza, si giunge alla medesima conclusione: la scissione dell'io. Se auto-conoscenza è conoscenza di Sé, del medesimo, dello stesso, e il processo auto-conoscitivo sentenza come verdetto finale l'estraneità dell'io a se stesso, il tema dell'ospitalità diventa allora fondamentale. Se la nostra stessa esistenza è straniera, allora ci è preclusa la possibilità di non amare lo Straniero. Lo Straniero è tale in quanto perennemente in esodo, costantemente in cammino. È nomade l'anima dello Straniero: il mito biblico delle origini mostra perfettamente come la cacciata dal Paradiso terrestre ne definisca, una volta per tutte, l'essenza. Questa condizione dell'uomo come eterno viandante risulta persino amplificata nel mondo globale contemporaneo, dove il mercato del lavoro e la prassi turistica paiono aver trasformato le tappe del viaggio descritto da Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum* in stazioni ferroviarie e sale d'attesa aeroportuali. Dal riconoscimento dell'esistenza nomade che caratterizza l'essenza dell'uomo e, ancor più violentemente, l'essenza dell'uomo contemporaneo, alla necessità di un'etica dell'ospitalità il passo è breve. Se l'uomo è tale in quanto Straniero, allora non potrà che provare amore per l'Altro, com-patire l'estraneità dell'Altro. Non potrà non essere ospitale, giacché sempre bisognoso, lui *in primis*, di essere ospitato. È certamente sacrale l'esperienza dell'ospitalità in questo senso, ma nient'affatto "cristiana": nessuna *caritas* spinge l'ospitante a dare rifugio all'ospite, nessuna *pietas* lo convince ad aprire la porta della sua dimora al viandante, ma la consapevolezza che è lui stesso ad essere ospitato. Ospite e ospitante sono sempre *in*

¹⁶ Su Edmond Jabès si vedano gli Atti del convegno tenuto a Cerisy-La-Salle nel 1987, ora raccolti in *Edmond Jabès: alle frontiere della parola e del libro*, a c. di A. Folin, Il Poligrafo, Padova 1991.

¹⁷ La bibliografia sull'esperienza dell'Altro, in un'impostazione che con una certa accetta concettuale e terminologica potremmo definire fenomenologica, è ovviamente vastissima. Il riferimento principale di questa galassia fenomenologica è senza dubbio l'opera di Emmanuel Lévinas, incentrata sul tema dell'Altro e dell'esteriorità nel tentativo di elaborare una filosofia dell'intersoggettività e un'etica come prima filosofia. La riflessione filosofica diventa in questo modo, per citare una conversazione tra Lévinas e Bernhard Casper, in "ostaggio per l'Altro". Su Lévinas cfr.: F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, Besançon 1992; Marie-Anne Lescourret, *Levinas*, Flammarion, Paris 1994; C. V. Wolzogen, *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2005; J. Cohen, *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 2009; G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.

¹⁸ B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), tr. it. di F. G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 32.

unum, coesistono perfettamente nel medesimo individuo. Queste considerazioni sono utili nella prospettiva di un'etica dell'ospitalità normativa, universale, che possa effettivamente avere un impatto sociale pubblico. L'incontro con l'Altro sulla soglia che divide apparentemente ospite e ospitante è segnato dal riconoscimento dell'unicità delle due figure nella comune essenza dello Straniero. Lo Straniero rappresenta la zona di indifferenza dove le figure dell'ospite e dell'ospitante si confondono. L'eventuale ostilità dell'Altro non comporta la possibilità del rifiuto di accoglierlo in quanto Altro: accogliere lo Straniero, farci ospiti, è l'esperienza dell'accogliere noi stessi come stranieri, dove "accogliere" ha lo stesso significato di "riconoscere". Accogliere gratuitamente, «senza contropartita»¹⁹, lo Straniero, implica il riconoscimento della reale essenza dell'lo. Se l'Altro domanda accoglienza non sembra possibile abbandonarlo, non essere solidali con lui²⁰. Dunque la gratuità dell'ospitalità, non riconducibile al meccanismo economico di scambio di doni, di scambio di favori, è intrinseca all'essenza stessa dell'individuo e, di conseguenza, universale. Dopo le considerazioni svolte potremmo affermare che nel rapporto "limite" ospite-ospitante si manifesta l'essenza propria dell'individuo. È possibile, a partire da queste riflessioni, pensare *in uno* ospitalità e debito? È possibile definire l'ospitalità come forma-del-debito?

3. L'ospitalità come debito universale

Roberto Esposito, nel suo recente lavoro *Due. La macchina teologica e il posto del pensiero*, ricostruisce il dibattito sulla teologia politica mediante il grimaldello ermeneutico del Due. Tesi fondamentale del testo di Esposito è che «ciò che unisce i due poli concorrenti del politico e del teologico è la cattura escludente esercitata da ciascuno nei confronti dell'altro»²¹. In altre parole, la teologia politica non rappresenta altro che la tendenza del Due a farsi Uno, ovvero ad includere l'Altro in sé, escludendolo al tempo stesso. La «teologia politica – scrive Esposito – non è, in sé, né un'unità né una separazione, ma una unità costituita da una separazione – un Due che tende all'Uno mediante l'inclusione escludente dell'altro polo»²². Lo slittamento dal piano teologico del discorso a quello politico, e viceversa, oltre ad invalidare la lapidaria tesi schmittiana della *Politische Theologie* per la quale «tutti i concetti decisivi della

¹⁹ E. Jabes, *Il libro dell'ospitalità*, cit., p. 65.

²⁰ Il paradigma dell'impossibilità ad abbandonare l'Altro è certamente la vita nomade nel deserto, giacché abbandonare nel deserto equivale a condannare a morte l'abbandonato. I testi che fondano l'etica del deserto sono gli *Apophthegmata Patrum*, i detti dei padri del deserto, una collezione di testi religiosi di origine per lo più copta che definiscono il *modus vivendi* desertico nella modalità segnatamente indicata da Antonio il Grande, per il quale «Chi siede nel deserto per custodire la quiete con Dio è liberato da tre guerre: quella dell'udire, quella del parlare, e quella del vedere. Gliene rimane una sola: quella del cuore» (*Antonio il Grande* in L. Mortari (a cura di), *Vita e detti dei padri del deserto*, cit., p. 84).

²¹ R. Esposito, *Due. La macchina teologica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 7.

²² Ivi, p. 79.

moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»²³, colloca il fenomeno del debito in un raggio d'azione inaspettato. A partire dalla sostituzione dell'espressione "debito pubblico" con quella più impegnativa di "debito sovrano", dove "sovrano" rientra nella tipica terminologia teologico-politica, si affaccia una nuova fenomenologia del debito. La distinzione, ben chiara al Daniel Defoe dell'*Essay upon Publick Credit*, fra debito personale e debito sovrano (inteso come debito del sovrano), nell'attuale sistema economico è venuta meno, o quantomeno si è assottigliata fino ad essere definita da contorni variabili e sfumati.

È di Derrida l'affermazione per la quale fra le piaghe del "nuovo ordine mondiale" andrebbe conteggiato «l'aggravarsi del debito estero e di altri meccanismi connessi che affamano o costringono alla disperazione una gran parte dell'umanità e che tendono così a escluderla contemporaneamente dal mercato che questa logica cercherebbe tuttavia di estendere»²⁴. Quello che, invece, si è mantenuto immutato è il carattere sacrale del debito²⁵. Dunque non solo la teologia politica funziona come una macchina includente-escludente ma, nel momento in cui viene traslata in teologia economica, il dispositivo che utilizza per funzionare è lo stesso. Secondo una linea di pensiero che dal Nietzsche della *Genealogia della morale*²⁶ passa attraverso la teologia politica-economica di Benjamin, per poi giungere alle recenti analisi di David Graeber sulla storia del debito²⁷, è necessario invertire l'ordine comunemente accettato per il quale il debito si originerebbe a partire dalle istituzioni economiche; al contrario, come mostra magistralmente Graeber, è l'originario fenomeno del

²³ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla teoria della sovranità* (1934), in Id., *Le categorie del "politico"* (1972), tr. it. di P. Schiera, a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1988, p. 61.

²⁴ J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 106.

²⁵ Così il *Dictionnaire des finances* pubblicato nel 1889 a Parigi sotto la direzione di M. Leon Say: «Il debito, una volta creato, costituisce un impegno sacro» (citato in R. Esposito, *Due. La macchina teologica e il posto del pensiero*, cit., p. 221).

²⁶ In Nietzsche la dialettica debito-credito viene ricondotta ad una dimensione religiosa che vede il popolo debitore nei confronti del dio creditore. Questa forma universale di debito, «la coscienza di essere in debito nei confronti della divinità» (G. W. F. Nietzsche, *La genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2007, p. 80) e, ancora, «il peso dei debiti non ancora soddisfatti» (*ibidem*), non è altro che il riflesso del nesso fra colpa e dovere. Secondo Nietzsche è il cristianesimo a rappresentare l'acme del meccanismo colpevolizzante del debito: «L'avvento del Dio cristiano, in quanto massimo dio che sia stato fino a oggi raggiunto, ha portato in evidenza, sulla terra, anche il *maximum* del senso di debito» (ivi, p. 81). Per uscire dalla gabbia del debito universale è necessario, secondo Nietzsche, da un lato volgere lo sguardo agli dèi greci, dall'altro lato attendere la venuta di «quest'uomo dell'avvenire, che ci redimerà tanto dall'ideale perduto sinora, quanto da ciò che dovette germogliare da esso» (ivi, p. 87). All'indebitamento "verticale" di tutti nei confronti della divinità, criticato da Nietzsche, bisogna sostituire, a nostro parere, un indebitamento "orizzontale". Il nostro punto di vista è antitetico rispetto all'ideale nietzscheano: secondo noi non è possibile uscire dal piano immanente del debito universale, ma solamente rimodularne gli elementi.

²⁷ Cfr. D. Graeber, *Debito. I primi 5000 anni* (2011), tr. it. di L. Larcher e A. Prunetti, il Saggiatore, Milano 2012.

debito a costituire la possibilità per la nascita e lo sviluppo del sistema economico di credito-moneta-imposta.

Il debito è, in questo senso, il trascendentale dell'economia, e il concetto di debito sovrano non significa altro che "sovranità del debito". Se la teologia economica di Benjamin e la sua visione del capitalismo come fenomeno religioso-culturale è segnatamente votata alla riconduzione della colpa ad una condizione universale che giungerebbe asintoticamente a coinvolgere anche la divinità²⁸, è Nietzsche (come lo stesso Benjamin riconosce in *Kapitalismus als Religion*) ad aver definito il parto della teologia economica nella parola tedesca *Schuld* che, significando al contempo colpa e debito, ne suggerisce l'originaria comunanza ontologica. Possiamo quindi affermare che la vita colpevole e la vita del debitore coincidono: l'uomo, secondo il principio biblico del peccato originale, nasce metafisicamente colpevole e, dunque, indebitato *ab origo*. In questa prospettiva ciò che definisce l'essenza dell'uomo è l'essere-indebitato. Questo carattere universale di indebitamento, oltre a collocarsi astrattamente all'interno di una prospettiva metafisico-teologica, si riflette sulla ben più urgente etica pubblica che interessa attualmente le politiche dei governi. Il carattere universale dell'indebitamento investe infatti in maniera diretta la vita biologica dell'individuo²⁹: basti pensare, come nota Esposito, all'indebitamento al quale si sottopongono gli studenti per laurearsi³⁰, o all'indebitamento per cure mediche, fenomeno diffusissimo soprattutto negli U.S.A.

Tuttavia, le problematiche che emergono teoricamente a partire dalla considerazione della natura originaria del debito rispetto al sistema economico, e che si impongono in maniera ancor più evidente nell'empirica quotidianità, non possono essere affrontate mediante un ingenuo, ed illusorio, ritorno ad una condizione anteriore rispetto alla pervasività del fenomeno debitorio. Questo perché non esiste alcuna condizione anteriore: da un lato l'economia, sin dalla sua nascita, si costruisce a partire dalla categoria del debito; dall'altro lato, la condizione globale dell'economia ha fatto esplodere in maniera incontrollabile questa originaria radice dell'economia. Risanare la ferita del debito appare impossibile perché, come mostra Graeber, è l'intera struttura sociale-economica ad essere intessuta. Dalla condizione di universale indebitamento è impossibile uscire in quanto non esiste un fuori, ma solamente, per dirla con Deleuze e Guattari, un piano di immanenza che abbraccia

²⁸ «Un'immane coscienza della colpa, che non sa purificarsi, fa ricorso al culto non per espiare in esso questa colpa, ma per renderla universale, per martellarla nella coscienza e infine e soprattutto per coinvolgere di stesso in questa colpa <,> e interessarlo alla fine dell'espiazione. [...] Sta nell'essenza di questo movimento religioso che è il capitalismo resistere fino alla fine <,> fino alla definitiva completa colpevolezza di Dio, fino al raggiungimento dello stato di disperazione del mondo, che si può ancora *sperare*.» (W. Benjamin, *Capitalismo come religione* (1921) in Id., *Scritti politici*, tr. it. di M. Palma, Editori Riuniti, Roma 2011, p. 84).

²⁹ Per un paradigma biopolitico dell'economia si veda il bel testo di L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006.

³⁰ "I am a statistic. I am one of 100,000,000 on the rolls of student debt. Every month I write out a check for \$660 to Sallie Mae. I simply abbreviate the entry in my checkbook as S-M. It hurts" (J. Williams, *The pedagogy of debt*, in «College Literature», XXXIII, n. 4, 2006, pp. 155-169: 155).

tutto il reale. Il compito della filosofia e, di riflesso, delle istituzioni politiche che operano quotidianamente sulla realtà, consiste nel ridefinire la categoria del debito. Lungi dall'eliminarla, dal tentare di uscire dal piano di immanenza, è necessario capovolgere la catena vessatoria che interpreta il debito nel senso bioeconomico di dispositivo di controllo sulla persona fisica. L'unico modo per fare ciò è rimodulare il debito, pensandolo non più nella sua forma economica, bensì in una nuova forma ontologica-esistenziale. Questo, come mostreremo, comporta una interpretazione dell'ospitalità come forma-del-debito e una proposta etica che, paradossalmente, vede nella gratuità totale dell'ospitalità la gemella del debito universale.

Se l'essere umano si definisce in base a tutta una serie di sintagmi quali straniero a se stesso, lo diviso, lo doppio, che non significano altro che una condizione di originaria e perenne erranza, il rapporto di ospitalità fra individui si configurerà come un rapporto dovuto. Se l'uomo è, proprio in quanto uomo, straniero a se stesso, come potrà negare dimora e rifugio allo straniero? L'etica dell'ospitalità, da questo punto di vista, è totalmente gratuita. L'ospite non è debitore nei confronti dell'ospitante, in quanto il suo stesso esser-uomo lo qualifica al tempo stesso come ospite ed ospitante. Impossibile negare rifugio, impossibile non accogliere in casa propria colui che lo domanda.

È a partire da queste considerazioni che l'ospitalità può essere interpretata come "debito universale". L'etica dell'ospitalità che abbiamo proposto si manifesta sotto tutti gli aspetti come una filosofia del debito, e l'ospitalità come una forma-del-debito. Debito è primariamente considerato ciò che materialmente si deve ad altri, specialmente in forme economiche sia primitive (baratto) sia complesse (scambio monetario, scambio di servizi). Il debito però può essere anche considerato come ciò che è doveroso fare: le persone vanno "trattate con i debiti riguardi", oppure una determinata situazione va risolta "a tempo debito". In un'interpretazione economica della realtà, che interpreti anche i rapporti interpersonali mediante la lente concettuale dell'economista, il debito assume un unico significato, esclusivamente vessatorio. La categoria del debito è infatti ricoperta da uno spesso strato ideologico: il debito è un dispositivo con il quale si attuano precise dinamiche di controllo e di capillare gestione del potere. L'esempio del debito fra gli stati è solo una forma esasperata di questa sfaccettatura del debito; si pensi alle forme di microdebito che ogni giorno vengono attuate: esse occupano una grossa fetta del mercato economico sommerso e non, e vengono considerate dall'opinione pubblica e dai mass-media solamente quando si mostrano estemporaneamente nella loro bulimica presenza. Le forme di debito all'interno delle comunità di criminalità organizzate, il rapporto perverso che si instaura fra l'usuraio e il debitore, i tassi di interesse di banche ed istituti di credito: questi sono solo alcuni esempi del carattere negativo che assume, nella società contemporanea, il debito.

Tuttavia, come abbiamo notato, vi è un carattere sostanziale positivo del debito, una forma-del-debito che è in grado di occupare integralmente il piano etico dei rapporti umani. Al contempo, come abbiamo tentato di mostrare, l'esperienza dell'ospitare è un rapporto umano privilegiato. Se il debito viene inteso

ontologicamente come ciò che *debet esse*, ciò che deve essere fatto in quanto “doveroso” farlo, in quanto pertinente all’azione “umana”, allora l’ospitalità è una forma-del-debito. L’ospitalità è, potremmo dire, ciò che *debet esse*. L’uomo è al contempo debitore e creditore nei confronti degli altri. Alla condizione di indebitamento universale corrisponde, teoricamente e praticamente, una condizione per la quale ogni individuo è creditore nei confronti altrui. Ciò si spiega sia a partire dalle considerazioni sul carattere originario del debito, sia mediante il riconoscimento dell’estraneità dell’Io a se stesso. Mediante l’analisi del motto delfico, che è poi una delle tante vie d’accesso alla fenomenologia del sé e dell’estraneo, abbiamo tracciato un percorso che legasse il problema etico dell’ospitalità a quello epistemologico-ontologico dell’autoriflessività dell’Io. L’uomo, essendo in uno ospite e ospitante, non potrà mai negare ospitalità all’Altro, essendo egli stesso sempre ospite. Questo comporta che l’ospitalità debba essere considerata come un’esperienza diffusa e capillare, che investe l’intera comunità umana e rende ogni uomo responsabile dell’esistenza di ogni altro uomo. L’ospitalità come forma-del-debito riporta il fenomeno debitorio alla sua forma economica originaria: il debito è ciò che interessa l’*oikos*, la casa, ma ancora più generalmente l’ambiente nel quale l’uomo vive. In questo senso vi è un debito dell’uomo nei confronti dell’Altro così come, ad esempio, vi è un debito dell’uomo nei confronti della Natura, l’Altro per eccellenza³¹.

Pensare il debito come una categoria ontologica ed esistenziale che caratterizza l’intera comunità umana può gettare luce su alcuni aspetti del mondo contemporaneo non ancora analizzati, a nostro parere, mediante queste categorie. Ad esempio, una filosofia del debito così intesa potrebbe essere utile nell’elaborazione di politiche nazionali e comunitarie legate al tema dell’immigrazione. Da un punto di vista sociale il problema fondamentale del fenomeno dell’immigrazione è la sua riconduzione ad una dimensione puramente economica: le istituzioni pubbliche, ci sembra, non hanno ancora raggiunto una consapevolezza tale del fenomeno da raccogliergli la sfida etica e sociale. Un esempio molto semplice e all’ordine del giorno di come viene gestito il fenomeno dell’immigrazione è il seguente: viene spesso affermato, e ripetuto come se fosse come un mantra inemendabile, il principio per il quale l’immigrazione causerebbe la perdita di posti lavoro e l’aumento di criminalità, il cui costo di gestione andrebbe a colpire le casse delle nazioni di volta in volta interessate. Questa riconduzione di un problema sociale in un problema di ordine economico, di quadratura dei conti

³¹ È questo uno dei temi fondanti della *deep ecology*, un movimento ecologista che ha come riferimento filosofico la teoria del norvegese Arne Næss. Næss, nel suo testo fondamentale *Ecosofia*, ha teorizzato l’ecologia come filosofia dell’equilibrio e dell’armonia fra tutti gli esseri viventi, affermando esplicitamente la Natura come potenza normativa (Cfr. A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1973), tr. it. di E. Recchia, Red, Milano 1994). Fra gli studi più recenti sulla teoria della *deep ecology* si veda G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, Pangea, Torino 1996; Id., *L’ecologia Profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Mimesis, Milano 2012; M. Andreozzi, *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*, Edizioni universitarie LED, Milano 2011.

statali, è un'opzione di pensiero populista e ingenua³². Il teorema sulla dimensione economica dei flussi migratori, che altro non è che una variante sul tema dell'ospitalità, porta con sé tutta una serie di corollari problematici: il problema dell'accettazione e del rifiuto dell'Altro, della gestione dello straniero, la xenofobia ancora prepotentemente diffusa. Tutto ciò verrebbe meno se si accettasse la proposta di un'etica dell'ospitalità intesa come debito universale. L'uomo, in quanto essere umano, è in debito nei confronti dell'Altro, non può in alcun modo non ospitarlo. La gratuità dell'ospitalità coincide perfettamente con la sua universalità: proprio in quanto doverosa, proprio in quanto ogni uomo è tenuto ad esercitarla, proprio in quanto ogni uomo è debitore nei confronti di ogni altro uomo, essa non può in alcun modo essere ricondotta ad una forma di scambio monetario. Un istituto che accoglie persone in gravi difficoltà previo pagamento di quote annuali, anche se sostenute da politiche di assistenza sociale, non può proclamarsi ospitale. Il gesto dell'uomo che tende la propria mano nell'aiuto disinteressato, "dovuto", nei confronti dello straniero, rappresenta la cifra del nostro discorso e il significato più proprio del termine "debito".

Proprio nei giorni in cui il presente testo viene scritto, a Pachino un gruppo di bagnanti ha prestato volontariamente, senza alcun tipo di richiesta, soccorso a 160 immigrati siriani per renderne possibile lo sbarco sulla costa siciliana: simili episodi certo non devono venire assunti come la dimostrazione assoluta della bontà di una teoria filosofica, ma testimoniano quantomeno la possibilità della sua realizzazione pratica. Impossibile non amare il proprio prossimo, e non per ragioni di *pietas* cristiana. Non amare l'Altro equivale a non amare lo Straniero che noi stessi siamo. Ecco allora che il debito nei confronti dell'Altro, ciò che l'esistenza dell'Altro comporta che io faccia, non è altro che il riconoscimento della nostra vera natura. L'urgenza di tale riconoscimento si impone nel mondo contemporaneo, globalizzato e senza frontiere invalicabili³³. Flussi di uomini si spostano in continuazione,

³² Non si vuole negare l'evidente dimensione economica del problema migratorio. La gestione e la collocazione nella nostra società di un nuovo parco umano comporta evidentemente costi, spese, fondi da ricollocare. Quello che si contesta è l'assunzione unicamente economica del problema, nel momento in cui il suo sfondo è squisitamente etico. Inoltre, se si assumesse l'etica dell'ospitalità come dispositivo di analisi del fenomeno migratorio, anche le conseguenti ricadute economiche andrebbero ricondotte ad una dimensione etica: nel momento in cui "devo" ospitalità ad un altro individuo in quanto la mia stessa appartenenza all'umanità mi rende debitore nei suoi confronti, allora non posso giustificare la negazione dell'ospitalità in base a motivazioni economiche, giacché in quest'ottica è la dimensione etica del problema ad essere predominante: sono le leggi dell'economia a doversi piegare su quelle etiche, non viceversa.

³³ Giorgio Agamben ha rivendicato per l'analisi filosofica un ruolo fondamentale nella riflessione sul tema dei rifugiati quando, in *Homo sacer*, sottolineava l'inconsistenza delle politiche attuate dall'Alto Commissario per i Rifugiati. Parlando della Società delle nazioni, del Bureau Nansen e dell'Onu Agamben scrive che «ogni volta che i rifugiati non rappresentano più casi individuali, ma, come avviene ormai sempre più spesso, un fenomeno di massa, tanto queste organizzazioni che i singoli stati, malgrado le solenni evocazioni dei diritti "sacri e inalienabili" dell'uomo, si sono dimostrate assolutamente incapaci non solo di risolvere il problema, ma anche semplicemente di affrontarlo in

migrano dalle loro terre per riterritorializzarsi, per utilizzare un linguaggio deleuziano, su altri spazi. Questo fenomeno globale dovrà necessariamente essere gestito mediante una consapevole etica dell'ospitalità. Ci sembra che tale etica debba reggersi su una interpretazione del debito non come forma economica di scambio monetario bensì come ciò che ogni uomo deve fare, e ha il diritto di pretendere che venga fatto, in quanto essere umano capace di interrogarsi sulla propria natura. Fenomenologia del debito ed etica dell'ospitalità si incontrano necessariamente in quanto, come abbiamo mostrato, debito ed ospitalità sono fenomeni originari della condizione umana; sono ciò che, come sosteneva Richard Rorty a proposito della solidarietà, permettono di «saper includere nella sfera del noi persone immensamente diverse da se stessi»³⁴.

Il tema dell'ospitalità è per questi motivi la zona concettuale di incontro di numerose istanze politiche, sociali, economiche, filosofiche, e in questo senso rappresenta un luogo privilegiato di diagnosi della società, un plesso fondamentale per il pensiero contemporaneo. Al contempo il debito, lungi dall'essere unicamente un concetto economico-monetario, definisce una dimensione originaria e universale della condizione umana. Ci è sembrato dunque utile tracciare una linea di ricerca, di cui questo saggio vuole essere un piccolo tassello, che ponga in relazione ospitalità e debito, e faccia dell'ospitalità una forma-del-debito. Mediante la riproposizione di categorie e concetti economici in una dimensione etica si potranno forse sciogliere i lacci bioeconomici che dominano il sistema economico contemporaneo. In questo modo, forse, avremo a disposizione uno strumento ulteriore di analisi dei fenomeni e dei cambiamenti che interessano la nostra società e che tracciano, giorno dopo giorno, nuovi confini geografici, culturali, sociali.

modo adeguato» (G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Einaudi, Torino 2005, p. 147).

³⁴ R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, tr. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 221.