



Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di Etica pubblica

Anno 4, numero 1, 2013
ISSN 2039-2206

Direttore responsabile
Graziano Lingua

Redazione
DUILIO ALBARELLO, SERGIO CARLETTO, ROBERTO FRANZINI TIBALDEO, DAVIDE SISTO, GIACOMO PEZZANO, ALESSANDRO PAROLA, ALBERTO PIRNI

Segretario
Giacomo Pezzano

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», 4 (2013), n. 1.

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo: redazione.eticapubblica@gmail.com

Presentazione

Il presente numero monografico della rivista è costituito pressoché nella sua interezza dalla sezione *Questioni*, dedicata alla parola “debito”, forse la parola più presente nei dibattiti pubblici degli ultimi anni, soprattutto a partire dall’inizio della cosiddetta “crisi dei debiti”. Meglio ancora, il numero si concentra sulle *diverse forme del debito*, mira cioè a mettere in discussione che vi sia un e uno soltanto modo (soprattutto quello *economico*) di intendere il debito.

Se, infatti, momento imprescindibile di ogni discorso interno alla sfera pubblica è il chiarimento dei termini che vanno per la maggiore, occorre chiedersi che cosa significa debito, o meglio di che cosa si parla quando si parla di debito: i contributi che seguono intendono proprio offrirsi come occasione di incontro e discussione sulla “questione del debito”, accogliendo interventi di diverso taglio disciplinare e di diverse prospettive, tutti però accomunati dal presupposto che debito è parola “multivoca”.

Soprattutto appunto negli ultimi tormentati anni, nel linguaggio comune con “debito” si evidenzia in particolare l’aspetto *economico*, legato al denaro e alla moneta, ai prestiti e investimenti in senso monetario, ma sono proprio questi – nel rapporto che hanno con il circolo debito-credito – a restare “nominati” ma non adeguatamente tematizzati o approfonditi – persino nello stesso senso strettamente economico. Non si fa spazio alla relazione che il debito *economico* intrattiene con gli altri ambiti dell’esperienza ed esistenza umane: infatti, esistono perlomeno un debito *politico* (la “fiducia” che cementa il legame sociale, nelle classiche e contemporanee forme di contrattualismo), *etico* (la questione della “responsabilità”, centrale per esempio nel dibattito bioetico) e *religioso* (il “peccato originale” e insieme “originario”, il “senso di colpa” nel suo costitutivo rapporto con la coscienza credente), che sembrano in ultima istanza rimandare a uno *antropologico*, cioè al ruolo che il “debito-credito” inteso come relazione (il *munus*, il *dovere qualcosa a qualcuno* e *l’aver qualcosa da dare agli altri*) gioca nella vita umana e – ancor prima – nella peculiare natura dell’umano. Non si tratta di paventare un’improbabile “cancellazione” della dimensione strettamente economica del fenomeno della debitorietà, come se la reazione all’idea secondo cui non c’è *nient’altro che l’economia* possa essere quella secondo cui esiste o deve esistere soltanto *altro dall’economia*, mettendo in atto una “sottrazione” rispetto all’economico: si tratta piuttosto di allargare lo spettro delle sfumature e delle dimensioni assunte dal debito, lavorando così per “addizione” se non per “moltiplicazione” – ed è solo in quest’ottica che può aprirsi in ultima battuta anche la possibilità di *un’altra economia*.

Parafrasando così note parole aristoteliche, *debito si dice in molti modi*, come pare sintetizzare in modo efficace il lemma tedesco *Schuld*, sottoposto al più radicale

tentativo genealogico da Nietzsche, non a caso traducibile per esempio tanto con “debito” (profilo dell'*economia*), quanto con “colpa” (profilo della *teologia* – ma anche della *psicologia*) o con “dovere” (profilo della *filosofia*, ma anche della *politica*). Traducibile forse a ben vedere – come l'insieme del numero sembra suggerire – persino in maniera più ampia e profonda con *relazione*.

I saggi che compongono il presente numero dunque rappresentano proprio (alcuni tra) i diversi modi in cui si può significare e intendere il debito e – con esso – la relazione. Più da presso, si ritroveranno saggi di taglio più strettamente *filosofico* in quanto cercano di offrire la cornice concettuale generale al cui interno poter pensare il debito tra filosofia e antropologia (G. Pezzano) o una ricostruzione delle dense e variegate “avventure” del debito nella filosofia contemporanea (G. Venturelli), *critico-filosofico* in quanto mettono in discussione alcuni tra i presupposti epistemologici della scienza economica e della sua lettura “univoca” del debito (G. Vissio) o lo stretto rapporto tra il “debito d'esistenza” e il sempre più dilagante controllo sociale *via* aumento apparente degli spazi di libertà (A. Moretti), *etico* in quanto mettono al centro del proprio discorso le tematiche bio-etiche e giuridiche in merito al rapporto tra debito e nascita (F. Aprile) o la relazione tra responsabilità e debitorietà con particolare attenzione alla discussione teologica (F. Mancini), *ermeneutico* in quanto mirano a fornire nuovi strumenti per interpretare il debito attraverso la categoria di ospitalità (E. Sferrazza Papa) o la ricchissima e ancora troppo poco tenuta in considerazione riflessione romantica sulla “circularità” del debito (L. Bruna), nonché infine *critico-letterario* in quanto dedicati a ricostruire diverse figure della fiducia intersecando narrativa, linguistica e riflessione critica (B. Scapolo).

Più precisamente, il testo di Pezzano propone un'interpretazione “morfologica” del debito che sappia tematizzare in maniera adeguata il credito che lo accompagna e che soprattutto chiarisca in che senso è la stessa natura biologica generica umana, presa dalla dialettica tra “mancanza” ed “eccesso”, a rappresentare la radice della coesistenzialità del nesso debito-credito rispetto alla vita umana e il presupposto delle sue molteplici declinazioni. In tale ottica, il centro della scena è occupato dalla categoria di relazionalità, arrivando da ultimo anche a prospettare il ripensamento dell'individuo in quanto *processo sociale di individuazione* e quello dei rapporti tra “Occidente” e “Oriente” rispetto alla percezione comune della comune umanità che gli appartenenti tanto al primo quanto al secondo esprimono e realizzano.

Le pagine di Venturelli si concentrano invece sul nesso tra debito, soggettività, azione e alterità, dando particolare rilievo al ruolo che l'Altro gioca nel pro-vocare e quasi s-muovere il soggetto aprendolo all'altrui ma anche alla propria fragilità. Le prospettive di autori come Ricoeur, Lévinas, Arendt e Williams vengono fatte produttivamente dialogare per spiegare come la dimensione etica faccia tutt'uno con quella relazionale e per arrivare a comprendere come il debito non possa in alcun modo essere visto alla stregua di uno strumento (economico) mediante cui cancellare la relazione con l'altro o addirittura – come stiamo

drammaticamente vedendo – cancellare l'altro stesso, perché piuttosto rappresenta ciò che all'altro ci lega o promette di legarci e con ciò di legarci anche a noi stessi.

Dal canto suo, il denso contributo di Vissio prende di mira l'idea che sia possibile "formalizzare" il debito e la sua esperienza e in maniera particolare il ruolo che il processo di formalizzazione occupa nei discorsi e nell'epistemologia della "scienza" economica. Il dichiarato sguardo fenomenologico salda la questione ontologica a quella epistemologica, per arrivare a mostrare – mediante un originale confronto con la storia della matematica e della scienza – in che modo la "modellizzazione" produca un impoverimento tanto sul primo piano (come se il mondo della vita potesse essere ridotto a un'economia della vita) quanto sul secondo (come se il fiscalismo potesse essere // modello per tutte le scienze, naturali e umane).

Rispetto a un simile sfondo, l'incursione di Moretti nella genealogia foucaultiana condotta orientandosi con l'intensissima lettura datane da Deleuze fa emergere il portato più immediatamente politico-sociale del dilagare del discorso e delle pratiche economiche: il passaggio – ancora troppo poco riconosciuto a livello di percezione sociale diffusa – dalla società della disciplina a quella del controllo si accompagna a quello dal principio dell'internamento al principio del controllo all'aria aperta, il cui portato ultimo è la figura dell'uomo indebitato o debitore, che si ritrova cioè a essere costitutivamente in difetto non solo e non tanto nei confronti di un qualche "controllore", quanto piuttosto e ben più problematicamente rispetto allo stesso processo di auto- costruzione e formazione di sé cui è chiamato o al quale è abbandonato.

Il versante più strettamente etico dei discorsi sul debito si situa al cuore dell'originale saggio di Aprile, che coniuga filosofia, teologia, poesia e diritto per ripensare l'aborto e in particolare lo status dell'embrione all'interno di un'ontologia "debole" prima di tutto perché incentrata sulla vulnerabilità della relazione: la relazione gestante-nascituro viene così compresa da un lato attraverso la categoria di debito pensata in riferimento alla distinzione giuridica tra creditore "volontario" e "involontario", dall'altro lato come scelta "sovraetica" dell'amore *per nulla*, sia perché nei confronti di ciò che in senso stretto (ancora) non è, sia perché sganciata da qualsiasi interesse in senso egoistico e utilitaristico.

Con il testo di Mancini, il cui asse è la tematizzazione del pensiero di Bonhoeffer alla luce delle analisi weberiane sul rapporto tra discorso teologico ed economico, la sfera teologica si apre per mostrare la rilevanza che i concetti e i temi discussi al suo interno possiedono antropologicamente e socialmente: può così emergere una concezione del debito come responsabilità, a sua volta intesa come *fedeltà all'altro* (divino o umano) non però nel senso passivo e statico dell'abbandono o della rinuncia all'azione, ma anzi in quello eminentemente attivo e dinamico dell'assunzione consapevole dello stimolo all'agire e del "peso" che esso porta con sé, all'interno della storia ma in vista di qualcosa che non si riduce al suo trascorrere.

Il contributo di Sferrazza Papa si delinea come un primo tassello in vista della costruzione di un'etica dell'ospitalità che pensi il debito come un'apertura verso

l'altro che potremmo definire come letteralmente spregiudicata perché rinuncia a qualsiasi forma di pregiudizio che – collocando preliminarmente l'altro in una qualche categoria – finisce per fare dello straniero un mero estraneo da cui tenersi a distanza, non cogliendo che quell'estraneità che si vuole tenere lontano da sé dimora in realtà nei più profondi interstizi del proprio io. Pur senza cancellare le ambiguità del lessico dell'ospitalità, essa si presenta come quel dover-essere che deve far essere l'altro: con ciò, l'etica dell'ospitalità viene fatta valere in tutta la propria pregnanza sociale nel tentativo di sganciare il fenomeno dell'immigrazione dal paradigma gestionale in cui le attuali politiche pubbliche, italiane ma non solo, sembrano averlo confinato.

Le documentate analisi di Bruna si rivelano illuminanti per almeno due aspetti. In primo luogo, esse sfatano il mito storiografico e filosofico ormai penetrato nel senso comune secondo cui "romantico" indicherebbe tutto l'opposto di un atteggiamento attento al concreto vissuto storico-sociale e finanche politico del soggetto; in secondo luogo, si fanno carico di esplicitare il senso per cui la relazione debito(re)-credito(re) non può essere letta in termini né esclusivamente orizzontali né esclusivamente verticali, perché la sua peculiarità è di legare entrambe le dimensioni. Il punto di incontro e tramite tra tali aspetti è rappresentato dal pensiero di Adam Müller e soprattutto dalle sue riflessioni sul denaro e sulla moneta, che consentono in ultima istanza di delineare la circolarità – categoria romantica cardine sfuggente a ogni forma antitetica compresa appunto quella orizzontale/verticale – come caratteristica essenziale del debito-credito.

La chiusura della sezione monografica è affidata a Scapolo, che coniuga felicemente narrativa e filosofia per far luce sulla struttura problematica della relazione fiduciaria e, in particolare, sul nesso che questa intrattiene con il debito-credito. *L'uomo di fiducia* di Melville è l'occasione per ricostruire, anche mediante un accurato percorso etimologico, come la fiducia presupponga un *investimento* il quale, lungi dal ridursi a una dimensione "irenica" di affidamento all'altro (simmetria), presuppone sempre anche il rischio e l'incertezza (asimmetria): è per questo per esempio che uomo di fiducia e truffatore si rivelano figure così prossime, o che risulta impossibile pensare che l'apertura di un rapporto usuraio debitore-creditore non "usuri" in partenza ogni possibile relazione di amicizia, o – ancora – che l'interesse per un rapporto può tramutarsi in rapporto interessato, da far fruttare o persino anche da sfruttare ricorrendo a qualcosa come a un tasso di interesse. La narrativa viene fatta in ultima istanza filosoficamente giocare come leva tramite cui "smascherare" le narrazioni della fiducia accolte in maniera acritica, proprio mostrando che ogni narrazione si basa innanzitutto sulla fiducia che le viene accordata.

Anche in questa circostanza, è alla sezione *Recensioni* che viene affidata la chiusura del numero: essa si compone dell'analisi di tre testi (rispettivamente a cura di Pietro Piro, di Giacomo Pezzano e di Gustavo Zagrebelski), che come di consueto propongono stimoli e occasioni di confronto sui temi che hanno occupato

e occuperanno i lavori di ricerca del CeSPeC, in particolare nell'ormai prossima VI edizione della *Summer School* (17-21 settembre 2013), che prenderà di petto le sfide economiche attuali a partire dal tema *Le sfide della crisi. Economia, religioni e valori nella società della contrazione*.

È, per chiudere, anche ai lavori e agli incontri che avranno luogo in tali giornate di pubblico confronto e dialogo che i contributi sulle *Forme del debito* qui raccolti intendono offrire un sostanziale e – speriamo – fecondo contributo.

Giacomo Pezzano

Abstracts

Giacomo Pezzano, *Debitori (e creditori) a vita. Per una morfologia del debito (e del credito)*

The paper proposes a morphological interpretation of the question of the debt in its intrinsic relationship with the credit. Morphology is conceived as the theory of the genesis of the form (formation), which offers an innovative and fruitful point of intersection and interaction between human and natural sciences. From a biological point of view, the "human form" lives an open dialectic between lack and excess, neoteny and progenesis that characterizes his evolution; debt-credit should be then interpreted as the mutual relationship (*munus*) which expresses the generic and relational nature of human animal. This *munus* is made at the same time of incapacity and capacity, and it is not *mono-*, neither *a-*, but rather *pluri-*morphic: it is declined in various forms, from the political and the ethical to the economical etc. Thus, moving from the consideration of the (wo)man as *zoon allotriomenon* and according both to Western and Eastern thought, I claim that we need to redefine the form of the individual as a social process of individualisation and self-flourishing.

Giulia Venturelli, *La relazione etica. Debito, reciprocità e responsabilità nella riflessione filosofica contemporanea*

The purpose of the article is to reflect upon the ethical experience, here analyzed from the concept of debt as recognition of a responsibility that bind the subject to the other. In this perspective, the concepts of the moral good and evil are inherently relational, and the ethical action comes from the condition of a moral obligation. I analyze passages from Ricoeur, Lévinas, Arendt, Williams. They all have in common the idea of the ethical dimension as inherently relational, inseparable from the concepts of debt (thought as moral obligation), forgiveness and promise.

Gabriele Vissio, *L'oggetto e la forma, la forma dell'oggetto. Epistemologia ed ontologia dell'economico*

The main topic of the paper concerns the influences of formalization on economics. The problem is approached by two different points of view: the ontological question about the status of formal and economical objects; the epistemological issue on the usage of formal tools in economics. According to the phenomenological approach the preliminary assumption is that the first part of the problem cannot be taken in account separately from the second one. The paper argues that the epistemological meaning of formal equipment of economical science

has strong consequences on the ontological status of its own objects (e.g. the debt). The ambiguity of economics, between an axiomatic form and a modeling science, keeps its objects in a vague ontological status. The paper ends with some suggestions about perspective solutions of the problem. Although the phenomenological approach remains the conceptual square of the paper, it is supplemented by elements from different philosophical traditions and other fields of research, as history of mathematics (in particular the work of L. Corry) and history of economics (i.e. the results of E. R. Weintraub).

Antonio Moretti, *Debito e controllo. Oltre lo stato disciplinare*

The debt shapes itself, at the present time, as one of the most important structures of modern economy and, at the same time, the most controversial and unquestioned social configuration. As a matter of fact, as long as it is considered merely by the economical point of view, the debt presents itself as the perfect functor, which reproduces a certain order in macroeconomics; yet, if we consider its ethical and political implication, then we should also acknowledge the peculiar relation of power it induces. My essay proposes to outline the *genealogy* of debt society, guided by French ethical-political philosophy from Michel Foucault to Gilles Deleuze. Moving from Foucault's Sixties and Seventies researches about the birth and development of *disciplinary societies* and liberal governmentality, I intend to continue the Deleuzian suggestion about *control societies*. With this concept, Deleuze expressed the specific alignment of powers framing at the hearth of disciplinary society, when the analogical principle of internment is substituted by the *en plein air control*, flawlessly embodied by the structure of the debt – in each and every form it takes.

Fabrizio Aprile, *Decisione abortiva e actus debendi: per un'ontologia (debole) dell'evento embrionale*

The decision to have an abortion, to interrupt the formation of a human being inside a mother's uterus, is an exceptionally *tragic* decision because it takes in account of the possibility of death – death *before* life. This difficult matter does not deserve to be dealt with naïve moralism or sterile opposing ideological views, but many paths must be explored. The «embryonic event» does not have anything to do with theories and concepts, due to the fact that one might rightfully doubt its ontological argument; a *feeble* ontology is expressed, a *giving relation* that becomes like *Ereignis*, an historical event and, at the same time, it becomes a linguistic and symbolic experience. The special relationship such as the one between a woman and her conceived embryo may be placed in the category of *debt*, the debt of recognition which stands at the origin of the «struggle for humanization». According to this meaning, the mother becomes the *absolute debtor* of the child she has in her womb. Deciding to except this relationship, to undertake this peculiar *actus debendi*, results in a true human act of responsibility which becomes an act of freedom. The decision

of carrying on a pregnancy places the choice in an «over ethical» dimension, the dimension of love – love *for nothing*.

Fabio Mancini, *Debito e responsabilità nella teologia di Dietrich Bonhoeffer*

My contribution draws attention to the issue of debt in the theological discussion, in particular referring to the thought of Dietrich Bonhoeffer. The first part gives a general introduction dedicated to the profile and thought of Bonhoeffer, focusing the attention on the issue of debt in a theological sense. The brief reference to the topic in biblical theology will allow us the access to the peculiarities of the handling of debt in twentieth-century theology, in the form of so-called “vicarious substitution”. The second and central part explains the issue of debt in Bonhoeffer’s masterpiece *Ethics* and shows the role of responsibility in Bonhoeffer’s thought: vicarious substitution allows Bonhoeffer to establish the responsibility both from a theological and anthropological point of view. Responsible is someone who acts in faithfulness to God and to the other man, loyalty that was primarily shown in the event of Christ. Beyond the theological and religious questions, the text shows the interest of the reflections on Bonhoeffer’s contemporary ethics. In addition, I point out how Bonhoeffer is able to propose, by rejecting the empiricist and rationalist tradition, a dynamic view of ethics and history. The form of debt is then a call to action, capable to be, at the same time, both a critical and a prophetic issue.

Ernesto Calogero Sferrazza Papa, *Etica dell’ospitalità e filosofia del debito: l’ospitalità come forma-del-debito*

My article is an attempt to elaborate an ethic of hospitality through the economic category of debt. The first part of the essay, starting from an etymologically reflection about the term “host”, shows the intrinsic ambiguity of this figure. Host and guest are only to all appearances separated: actually they co-exist in the figure of the Foreign, which is the principal referent of an ethic of hospitality. This consideration is supported by the analysis of delphic motto *gnôthi seautón (medèn ágan)*, that takes up the whole of the second part. In the third part of the essay, concepts of hospitality and debt are related. Debt is interpreted as *debet esse*, as an universal condition which belongs to human community. Thus, the interpretation of hospitality as a form-of-debt allows to have an ethical, not simply economical, vision of reality. This point of view could be useful in the analysis of the social phenomenon of immigration.

Lia Bruna, *Il circolo debito-credito come forma di dominio. Economia e morale nel romanticismo politico di Adam Müller*

The intention of my essay on the history of political thought is to show the conflicting nature of the debt-credit relationship. This critical description of Adam

Müller's economical thought aims to draw out the metaphysical implications of romanticism: using definitions of economical and moral concepts such as property, money and credit, it is possible to describe the link between debtor and creditor as a circle. The critical interpretation of romanticism suggested by "negative thought" (Walter Benjamin) helps demonstrate the universalism and subjectivism marking the structure of this figure: the circular and horizontal shape of the relationship was suggested by romanticism, with the intention to make it able to dissolve its components in its own universal medium, but in fact it hides the permanence of a vertical transcendence, and results in being permeated by disorder.

Barbara Scapolo, *La dimensione fiduciaria nella relazione credito-debito. Di alcuni problemi suggeriti da Herman Melville*

Starting from the last novel by H. Melville, *The Confidence Man* (1857), I propose in this paper an analysis of the trust's dimension, framework of many interpersonal relationships, in particular as regards the credit-debt relationship, with the aim of highlighting the problematic nature. In fact, without involving the investment, which concerns a dimension of risk and uncertainty as well as a camouflage of reality would not make sense to speak of trust, the etymology of which guides us in discovering the deep affinity with the credit's dimension and its incompatibility with friendship.

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'uomo¹, 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»². 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»³. 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,

¹ 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.

² 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.

³ 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*)⁴. 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.⁵. 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 esibirsi⁶. 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 formazione⁷, della tensione tra continuità e cambiamento (nonché tra interiorità ed exteriorità)⁸ intrinseca alla formatività, alla forma concepita come indisgiungibile dal proprio processo generativo⁹. Soprattutto¹⁰, la “morfologia” offre un innovativo e fecondo punto di intersezione tra le “due culture”¹¹, 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*¹².

⁴ 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.

⁵ 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.

⁶ 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.

⁷ 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.

⁸ 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.

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

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

¹¹ 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.

¹² 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 eccellenza¹³, 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'organismo¹⁴. Gli interrogativi e le ricerche sull'evoluzione si riferiscono così da un lato al modo in cui il «fattore tempo»¹⁵, 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»¹⁶.

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*)¹⁷. Nella “bioantropomorfogenesi” operano contemporaneamente una funzione biologica (*antropogenesi*) e una culturale (*antropopoiesi*)¹⁸, 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»¹⁹. La nascita dell'uomo è una «*morfogenesi multidimensionale determinata dall'interazione di fattori ecologici, genetici, cerebrali, sociali e culturali*»²⁰.

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

¹³ 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.

¹⁴ 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.

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

¹⁶ Ivi, p. 201.

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

¹⁸ 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.

¹⁹ 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.

²⁰ 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 articolazioni²¹ 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 generale²², 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»²³: occorre giungere «à concilier la pleine appartenance de l'humanité à la vie avec sa radicale différence [...]: rendre raison de la différence»²⁴.

L'intersezione tra i più recenti apporti di scienze come biologia, etologia, psicologia evolutivo-cognitiva e neurobiologia e l'antropologia filosofica²⁵ 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

²¹ 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.

²² 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.

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

²⁴ 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.

²⁵ 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-naturalizzarsi²⁶.

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)²⁷, 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*²⁸ 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

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

²⁷ 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.

²⁸ 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 bambino²⁹ 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*³⁰: venire al mondo prematuramente significa essere ancora biochimicamente e fisiologicamente immaturi, bisognosi di cure e di contatto per sopravvivere e “acclimatarsi”³¹. 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*³². 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.

²⁹ 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.

³⁰ 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.

³¹ 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.

³² 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”³³. 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*³⁴ 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 movimento³⁵. Condizione forse

³³ 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.

³⁴ 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.

³⁵ 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)³⁶.

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*³⁷, 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 sé³⁸. Che accompagna all'*arretramento*³⁹ 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»⁴⁰. Riconoscere simile processo di *meta-fisicizzazione fisica* fa vedere come due facce di una stessa medaglia arretramento/avanzamento, mancanza/eccesso, sottrazione/addizione,

³⁶ 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.

³⁷ 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].

³⁸ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, *passim*.

³⁹ 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.

⁴⁰ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, cit., pp. 171-178.

accorciamento/prolungamento, riduzione/estensione, interruzione/prosecuzione, sosta/continuazione ecc.⁴¹, 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 interno⁴².

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)⁴³, la «insertion dans le proces du monde»⁴⁴ 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*»⁴⁵ 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).

⁴¹ 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.

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

⁴³ 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).

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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*⁴⁶: 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)⁴⁷. 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*

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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*⁴⁸, 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*)⁴⁹ – 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)⁵⁰; *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)⁵¹; *religiosamente*, è il campo di *colpa/peccato* (C) e *capacità di perdono/remissione* (E); *economicamente*⁵², 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

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

⁴⁹ 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.

⁵⁰ 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.

⁵¹ 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.

⁵² 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-credito⁵³: 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

⁵³ 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.

comune⁵⁴. 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 personale⁵⁵.

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 dono⁵⁶.

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

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

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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 prima⁵⁷.

Senza poter entrare penetrare nella discussione sul rapporto dono-mercato e della spesso superficiale opposizione gratuità-interesse⁵⁸, 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*⁵⁹, 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

⁵⁷ 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).

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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”⁶⁰ o pensato come “collettivista” in senso “unidimensionale” e “cosmopolita” (mondializzazione uniformante)⁶¹, e non come “sociale” in senso *generico*: per questo, si può meglio connotare la *specificamente generica naturalità (animalità) umana* con l'espressione *zoon allotriomenon*⁶².

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 esterno⁶³, rapportarsi agli altri umani (*heteros; der Andere*)

⁶⁰ 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.

⁶¹ 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.

⁶² 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.

⁶³ 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*)⁶⁴. 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»⁶⁵. 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-contemporanea⁶⁶, 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.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ 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*.

⁶⁶ 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»⁶⁷, dall'altra parte l'*individuazione* che ne consegue è «un processo senza fine, ma anche senza finalità»⁶⁸.

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 ⁶⁹.

“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*⁷⁰, 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).

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

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

⁶⁹ 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.

⁷⁰ 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-individuale⁷¹ 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”⁷² 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»⁷³; occorre armonizzare *entrambe* le esigenze di particolarità e universalità esprimendole pienamente e consapevolmente. L’animale umano «diviene uomo soltanto tra gli uomini»⁷⁴, «se vive isolato non è un uomo completo e compiuto»⁷⁵; «occorre essere almeno *in due* per essere *umano*»⁷⁶: ognuno ha bisogno degli altri per poter fiorire (*debito*) ma ha le risorse per farlo e per contribuire alla fioritura altrui (*credito*)⁷⁷. Come a dire che la *Anthropologie* ha la forma della *Mitanthropologie*: antropomorfo-genesi è co-antropomorfo-genesi⁷⁸.

⁷¹ 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.

⁷² 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.

⁷³ 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.

⁷⁴ J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 39.

⁷⁵ 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).

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

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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»⁷⁹: 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»⁸⁰. In fondo anche la solitudine, modalità di vita e postura sentimentale diventata quasi sentire comune nella modernità⁸¹, 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/negatività⁸², 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.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ Ivi, p. 602.

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

⁸² 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”⁸³.

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»⁸⁴: 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»⁸⁵, 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»⁸⁶. «La natura umana non è completamente sviluppata alla nascita»⁸⁷, è *naturans*, non *naturata*⁸⁸: 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 altri⁸⁹.

⁸³ 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.

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

⁸⁵ A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, cit., I, pp. 52s.

⁸⁶ Ivi, p. 171.

⁸⁷ M. Scarpari, *Il confucianesimo*, cit., p. 220.

⁸⁸ 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.

⁸⁹ 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.

La relazione etica. Debito, reciprocità e responsabilità nella riflessione filosofica contemporanea

Giulia Venturelli

Il richiamo, l'ingiunzione, anche la fiducia che derivano dal fragile fanno sì che sia sempre un altro a dichiararci responsabili; o meglio o renderci responsabili o, come dice Lévinas, a chiamarci alla responsabilità. Un altro, contando su di me, mi rende responsabile dei miei atti

(Paul Ricoeur, *Alla scoperta della fragilità*)

Scopo del presente contributo è di analizzare la questione del debito per come essa si presenta alla riflessione etico-filosofica contemporanea. Nel fare ciò, partiremo dall'analisi del concetto di responsabilità, centrale della filosofia morale contemporanea, per analizzare la tesi secondo la quale l'aspetto eminentemente economico che il termine "debito" sembra oggi rappresentare in ambito pubblico maturi il proprio significato solo a partire dall'esperienza insieme antropologica, morale, politica e religiosa che è l'incontro con l'Altro. È dunque solo a partire dall'analisi che il concetto di debito assume all'interno della riflessione filosofico-morale che è possibile, a nostro avviso, risalire alle radici originarie che la nozione di debito ricopre. La ripresa della valenza propriamente etico-religiosa della nozione di debito, non scindibile – è la tesi qui sostenuta – dai concetti di responsabilità e perdono, permetterà inoltre di comprendere l'avvenuta metamorfosi semantica del concetto stesso di debito, termine che si ritrova oggi a definire un oggetto esclusivamente quantitativo, strumentale, economico, e ha perso quel carattere unitario (e propriamente morale) che esso strutturalmente comporta e informa. Al contrario, non riteniamo possibile un ripensamento generale dell'accezione economico-monetaria del concetto di debito, quale essa si presenta all'interno del dibattito pubblico attuale, senza una attenta rilettura della dimensione propriamente antropologico-filosofica, umana (dunque sempre originariamente relazionale e connettiva) della struttura originaria di tale nozione. È infatti solo a partire da una ricognizione verso il senso più profondo del concetto di debito come esperienza originaria del legame con l'Altro, che sarà possibile, a nostro avviso, cogliere la natura originaria di tale nozione, nonché il significato autentico della mutazione che il termine "debito" ha subito nel mondo della "crisi dei debiti".

1. Bene e male concetti relazionali

Affrontiamo quindi la questione del debito, qui inteso come concetto essenzialmente relazionale, e lo facciamo, abbracciando una impostazione propriamente morale, a partire dai concetti di bene e male, che sono, è la tesi qui sostenuta, due concetti relazionali per eccellenza.

La natura relazionale del male è stata ben espressa da Paul Ricoeur, che scrive:

Nella sua struttura relazionale – dialogica – il male commesso dall'uno trova la sua replica nel male subito da un altro¹.

Il richiamo alla relazionalità del male (elemento strutturalmente dialogico), fondamentale per ogni concezione del male compiuto, è un aspetto messo in luce in maniera inequivocabile da Lévinas. Nell'opera *Totalità e infinito*², l'affermata unicità, astrattezza, invisibilità, noumenicità del volto, interpretato dal filosofo francese come il «concreto manifestarsi dell'assoluta alterità di altri», ovvero la concretezza dell'alterità assoluta, pone legittimamente un interrogativo: se infatti il volto è ciò che permette di descrivere la nozione dell'immediato, se è l'immediatezza stessa al di là di ogni possibile mediazione, come sarà possibile rapportarsi a esso, quale sarà il luogo di questo incontro eccezionale?

A questo interrogativo la filosofia di Lévinas risponde mediante la nozione di "etica". Tale «relazione» è resa possibile ed è inclusa nell'avvento straordinario e quotidiano della responsabilità, propria del soggetto morale, per le colpe o la disgrazia degli altri, nella responsabilità del singolo che risponde della libertà d'altri. Per Lévinas l'alterità assoluta dell'Altro in quanto unicità del suo volto non sfugge dunque nell'ineffabile; essa si mostra, si rivela, positivamente e concretamente nella responsabilità per l'Altro.

Noi chiamiamo etica una relazione tra due termini dove l'uno e l'altro non sono uniti né per una sintesi dell'intelletto, né per la relazione da soggetto a oggetto, e dove tuttavia l'uno giova o importa o è significativa all'altro, dove essi sono legati da un intrigo che il sapere non potrebbe né esaurire né districare³.

È possibile notare come questa concezione dell'etica non sia direttamente connessa all'idea di valore, non indichi un insieme di valori. Per Lévinas il valore esprime, infatti, sempre una misura relativa a un certo contesto o mondo, mentre l'etica propriamente intesa si fonda su un rapporto, sulla possibilità di una relazione con ciò che è fuori misura e al di fuori di ogni contesto. L'etica diviene così il luogo

¹ P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* (1986), tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1993, p. 13.

² E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2006.

³ Ivi, p. LXV.

della rivelazione stessa del volto dell'Altro, e di conseguenza della natura più profonda dell'io.

Altri non è semplicemente vicino a me nello spazio, o vicino come un parente, ma si avvicina a me essenzialmente nella misura in cui mi sento – nella misura in cui sono – responsabile di lui. È una struttura che non assomiglia affatto alla relazione intenzionale che, nella conoscenza, ci collega all'oggetto – di qualsiasi oggetto si tratti, anche umano. La prossimità non appartiene a questa intenzionalità; in particolare non appartiene al fatto che altri mi sia noto⁴.

Etica è dunque primariamente una *relazione*, in cui avvertiamo la «prossimità» dell'Altro, il quale, per il semplice fatto di essere tale, ci chiama alla responsabilità. La dimensione etica non si presenta tuttavia come una relazione «intenzionale» come è ad esempio quella conoscitiva, nella quale siamo collegati volontariamente ad un “esterno” che diviene in quanto tale oggetto della nostra conoscenza, in una tensione conoscitiva che ci porta fuori di noi. Essa si struttura al di là della nostra volontà, per il nostro semplice “essere-nel-mondo” che è, come sostiene l'Autore, un «essere insieme con Altri». La relazione etica si configura pertanto come un destino che non abbiamo scelto, ma di cui ciò nondimeno rimaniamo custodi.

2. *L'essere in debito come condizione dell'agire morale*

Da questa concezione della dimensione etica come struttura dialogico-relazionale deriva che l'individuo si costituisce come soggetto solo nel momento in cui diventa responsabile. Il divenire responsabili è costituire, appunto, se stessi come soggetti. Scrive a questo proposito Lévinas: «La relazione intersoggettiva è una relazione non simmetrica. (...) Io sono responsabile di altri senza aspettare il contrario, anche se mi dovesse costare la vita. L'inverso è affar suo». Nella prospettiva qui presentata, dunque, l'individuo si costituisce come soggetto (dunque come essere capace di azione propriamente morale) nel momento in cui riconosce la propria condizione come un “essere-in-debito” nei confronti dell'Altro. Come sostiene Ricoeur, è l'Altro, con la sua fragilità, a renderci responsabili delle nostre azioni. La responsabilità, elemento senza il quale nessuna azione morale è possibile, nasce e si sviluppa essenzialmente come cognizione di un “debito” avvertito nei confronti dell'Altro, il quale, con la sua stessa presenza di fronte a noi (dunque in quanto semplicemente “altro” da noi), ci chiama ad essere custodi e responsabili di tale alterità. Accettare di sentirci in debito nei confronti dell'Altro (dinanzi alla sua connaturata fragilità), significa accettare di accogliere su di sé la responsabilità della stessa condizione umana, oltre che delle proprie azioni.

⁴ E. Lévinas, *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo* (1982), tr. it. di M. Pastrello, Città Nuova, Roma 1984, pp. 108-115.

Il legame con gli altri si stringe soltanto come responsabilità, senza che questa peraltro sia accettata o rifiutata, che si sappia o no come assumerla, che si possa o no fare qualcosa di concreto per altri. Dire: eccomi. Fare qualcosa per un altro. Donare. Essere spirito umano significa questo... io analizzo la relazione interumana come se nella prossimità con altri – al di là dell'immaginazione che mi faccio dell'altro uomo –, il suo volto, l'espressivo in altri (e, in questo senso, tutto il corpo umano è, più o meno, volto) fosse ciò che mi ordina di servirlo... Il volto mi chiede e mi ordina. La sua significazione è un ordine significato. Preciso che se il volto significa un ordine nei miei confronti, non lo è alla maniera con cui un segno qualunque significa il suo significato, questo ordine è la significazione stessa del volto⁵.

Le conseguenze di tale rappresentazione del male morale, nonché della dimensione etica concepita come rapporto strutturalmente dialogico e relazionale, comportano una serie di considerazioni di carattere etico-politico, ben presenti, seppure implicitamente, nelle argomentazioni da cui muovono le riflessioni sia di Ricoeur sia di Lévinas.

Secondo entrambi gli autori è tanto più necessario tornare a cogliere il carattere di relazionalità proprio del male (e dunque anche del bene), quanto più vogliamo renderci in grado di difenderci, tanto sotto il profilo teorico quanto sotto quello pratico, dalla tendenza alla burocratizzazione della sfera pubblica e politica, la cui conseguenza disastrosa è, del resto, già sotto gli occhi di tutti. Contro la concezione propriamente moderna (e anche falsamente moderna, in quanto il suo risultato ultimo non è che lo scatenarsi della barbarie) per cui la frammentazione dell'azione crea di fatto una impossibilità di guardare alle conseguenze ultime dell'azione stessa, rendendo gli uomini che vivono in questa situazione del tutto incapaci di agire moralmente perché del tutto incapaci di azione, di pensiero (e dunque, arendtamente, incapaci di creazione), è necessario tornare a guardare alla sfera della pubblicità (*Öffentlichkeit*) come luogo proprio del darsi della possibilità dell'azione morale⁶.

Come ha ben mostrato Bauman, la disumanità è una questione riguardante i rapporti sociali; se questi ultimi vengono razionalizzati e tecnicamente perfezionati, altrettanto avviene per la capacità e l'efficienza della produzione sociale della disumanità. Proprio in virtù della constatazione di Bauman per cui «esiste un rapporto inversamente proporzionale tra la disponibilità a esercitare la crudeltà e la prossimità della vittima»⁷, vogliamo in questo luogo far valere la tesi (senza che peraltro quest'ultima possa in qualche modo esser messa in discussione da tale osservazione, ma al contrario rafforzata) della relazionalità del male, e rivendichiamo l'appello che ne deriva a un criterio di razionalità non solo strumentale nella valutazione degli effetti che le azioni di questo tipo comportano.

Questa è dunque l'ipotesi che intendiamo qui far valere, insieme a Ricoeur e Lévinas, contro i procedimenti e i modi di una ragione unicamente strumentale che,

⁵ *Ibidem*.

⁶ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2008.

⁷ Z. Bauman, *Modernità e olocausto* (1989), tr. it. di M. Baldini, Il Mulino, Bologna 2010, p. 215.

guidata dal calcolo delle possibilità oggettive e dalla valutazione dei costi, finisce per oscurare volutamente l'essenza morale intrinseca a qualsiasi agire. Ora, di fronte a questa possibilità, pericolosa quanto concreta, si fa forte il richiamo di questi autori alla relazionalità del male; contro l'operazione, propria della forma di dominio razionale – burocratico, di processualizzazione dell'azione e di inibizione, quando non paralisi, della capacità morale, essi rivendicano la necessità di ripensare una concezione dell'agire che risponda al carattere di relazionalità che caratterizza questo comune spazio intersoggettivo, contro l'arendtiano isolamento prodotto dalla «burocratizzazione dei rapporti sociali»⁸.

Accanto ad una relazionalità del male, è possibile pensare, di contro, ad una relazionalità del bene, che è quanto rilevato da Arendt nella dimensione, tutta controfattuale e tutta ideale (ma non per questo meno significativa per un discorso morale) propria dell'«agire» dell'uomo, ben descritta nell'opera *Vita activa*.

Qui Arendt presenta la sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) come spazio di «azione», modalità della libertà degli individui, del loro stesso «essere-nel-mondo» come «essere insieme».

Nell'uomo l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di essere unici⁹.

Nelle pagine dedicate all'«azione», opposta tanto al «lavoro», condizione legata alla vita biologica, quanto all'«operare», condizione legata alla mera ragione strumentale orientata secondo il rapporto mezzo-fine, Arendt presenta l'agire come la condizione legata alla pluralità. Si tratta infatti dell'attività che mette in relazione gli uomini senza la mediazione di qualche elemento materiale (come invece accade nell'opera, oggetto prodotto dall'*homo faber*). La condizione umana della pluralità e dell'intersoggettività che l'agire esibisce, rimanda dunque necessariamente a una sfera della vita umana che è quella pubblica e politica. Ciò che contraddistingue la sfera dell'agire, la sfera del politico, è infatti la capacità di «agire di concerto», ossia insieme ad altri esseri umani. Questo carattere di relazionalità, che permette di ricomprendere i concetti di bene e male all'interno di una teoria propriamente sociale (pubblica) della morale, rimanda a un'altra caratteristica propria della moralità e del discorso morale, ovvero alla sua intrinseca «fragilità».

La rivelazione di se stessi mediante l'azione, carattere primario di quest'ultima struttura della «condizione umana», fa sì che, agendo, si debba correre il rischio della rivelazione stessa. L'elemento della fragilità è qui strettamente correlato a quello del rischio. Fragilità dell'agire significa prima di tutto provvisorietà di quest'ultimo: l'agire, proprio perché è «cominciamento» e novità, si presenta strutturalmente come mai definitivo. Esso è infatti sempre dialogo e pluralità in atto. La politica, generata dall'azione in quello spazio che è la sfera pubblica, si presenta così nella riflessione di

⁸ H. Arendt, *Sulla violenza* (1970), tr. it. di S. D'Amico, Guanda, Parma 2008.

⁹ Id., *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 128.

Arendt come movimento incessante, in cui l'individuo si appropria tanto della dimensione riflessiva (pensiero e discorso) quanto di quella relazionale (azione). Provvisorietà dell'azione significa anche vulnerabilità: l'azione è, per il suo carattere sempre provvisorio e mai definitivo, esposta costitutivamente al rischio del fallimento, elemento caratteristico dello stesso "essere-nel-mondo" dell'uomo.

Il riferimento al carattere della fragilità dell'azione morale (e dunque anche del bene morale) è inoltre riscontrabile nell'opera composta da Bernard Williams nel 1981, intitolata significativamente *Sorte morale*¹⁰. Qui l'Autore compie il tentativo di mostrare come la contingenza, la sorte, non siano meri contesti accessori che possono condizionare la morale; al contrario, l'elemento della vulnerabilità e della fragilità (elemento costitutivo di qualsiasi *relazione*) è invece costitutivo della morale stessa, ossia della relazione etica. Si tratta dell'elemento della sorte, che viene qui a rappresentare l'imprevedibilità della realtà come tratto costitutivo di quest'ultima. Questa imprevedibilità, come tale, condiziona dunque per l'Autore anche il giudizio morale. La vulnerabilità può essere sia esterna sia interna all'azione. La sorte, sostiene l'Autore, condiziona il giudizio morale solo nel secondo caso, dunque solo se la vulnerabilità è interna al progetto, intrinseca, mentre non deve arrivare a inficiare il giudizio morale sull'azione stessa se il condizionamento proviene dall'esterno.

Il carattere della fragilità e della relazionalità dell'azione morale (potremmo dire del bene morale) è messo in luce con chiarezza ancora una volta da Ricoeur: l'essenza stessa del male come sofferenza (ossia il male subito, controparte del male agito) rimanda al mistero della fragilità. Si tratta di un mistero, spiega l'Autore, nella misura in cui il male subito (dunque il male come sofferenza) e il male compiuto (dunque il male come colpa) sono resi possibili dalla fragilità. Si potrebbe quasi affermare, avanza Ricoeur, che la fragilità sia l'essenza stessa del creato, dell'essere-partecipato.

3. *Forme del debito: il perdono e la promessa*

In questa ottica, solo l'azione morale, intesa come risposta ad una situazione che ci chiama in causa (dunque rispetto alla quale ci sentiamo "in debito") permette di modificare la catena degli eventi in cui siamo immersi. Nell'azione morale dunque, che sola rende possibile la liberazione dal male compiuto (ciò che Arendt chiama il «perdono») si dà la possibilità di trasformare la fragilità del bene, la sua imprevedibilità, la sua proprietà di essere «cominciamento», in una possibilità concreta per il bene, fondata, kantianamente, sulla capacità di riconoscere se stessi e dunque anche gli altri, come esseri capaci di moralità. Ciò significa non solo, come vuole Kant, riconoscere all'uomo la possibilità, mediante l'adempimento della legge morale di cui si è la fonte, non già di essere felici, ma piuttosto di rendersi «degni

¹⁰ B. Williams, *Sorte morale* (1981), tr. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1985.

della felicità», ma anche, con Arendt, riconoscere all'uomo la possibilità del perdono e della promessa.

L'imprevedibilità che l'atto di promettere almeno in parte dissolve è di duplice natura: scaturisce simultaneamente dall'«oscurità del cuore umano», cioè dalla fondamentale fluidità dell'uomo che non può garantire oggi chi sarà domani, e dall'impossibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di eguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire. L'impossibilità per l'uomo di fare affidamento su se stesso o di avere una completa fede in sé è il prezzo che gli esseri umani pagano per la libertà; e l'impossibilità di rimanere unico padrone di ciò che fa, di conoscere le conseguenze dei nostri atti, e di contare sul futuro è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e la realtà, per la gioia di abitare insieme con gli altri un mondo la cui realtà è garantita per ciascuno dalla presenza di tutti¹¹.

Tale fragilità costitutiva dell'azione è l'unico rimedio possibile al determinismo dell'irreversibilità nel quale gli uomini sono immersi. Solo l'azione rende possibile la liberazione dal male compiuto e subito, e in ciò consiste, secondo Arendt, il «perdono». Nel perdono si dà la possibilità di trasformare la fragilità del bene, la sua imprevedibilità, nella sua proprietà di essere cominciamento, ossia di generare azione morale, quindi libera. Nel perdono l'uomo si libera dalla costrizione del debito (condizione che egli non ha scelto, ma che deve nondimeno attraversare), abbracciandone la logica fino in fondo, ossia accettando la condizione dell'«essere-in-debito» (di sentirsi in debito) rispetto alla fragilità dell'Altro. Cifra del perdono è la «promessa»: se il primo ci libera dalla determinatezza del passato, la seconda ci libera dall'incertezza del futuro, abbracciandone in pieno la logica di gratuità e indeterminatezza. Nella promessa, l'azione si concilia con l'incertezza, permettendo il darsi insieme di libertà e finitezza.

Il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce da un'altra facoltà superiore, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa. La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere le promesse. Le due attività si completano, poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui «peccati» pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini¹².

Il perdono è dunque liberazione dal debito che, in quanto esseri morali (cioè, kantianamente, capaci di moralità) avvertiamo come condizione strutturale dell'«essere-nel-mondo» come «essere-con-altri». Solo rispondendo a tale debito, e dunque riconoscendoci pienamente debitori nei confronti dell'Altro, possiamo, in

¹¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 180.

¹² Ivi, p. 175.

quest'ottica, agire moralmente. L'azione è dunque resa possibile soltanto dal perdono, e si configura come «promessa».

Senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze, come l'apprendista stregone che non aveva la formula magica per rompere l'incantesimo. Senza essere legati all'adempimento delle promesse, non riusciremmo mai a mantenere la nostra identità; saremmo condannati a vagare privi di aiuto e senza direzione nelle tenebre solitarie della nostra interiorità, presi dalle sue contraddizioni e ambiguità – tenebre che solo la sfera luminosa che protegge lo spazio di chi promette e chi mantiene, può dissolvere. Entrambe le facoltà, quindi, dipendono dalla pluralità, dalla presenza e dall'agire degli altri, dato che nessuno può perdonare se stesso e sentirsi legato a una promessa fatta solo a se stesso; perdonare e promettere nella solitudine o nell'isolamento è atto privo di realtà, nient'altro che una parte recitata davanti a se stessi¹³.

L'adempimento della promessa ci richiama, come esseri morali, al riconoscimento, ancora una volta, di un legame con l'Altro, dal quale siamo chiamati, nella promessa stessa, alla responsabilità e al riconoscimento della reciprocità di tale rapporto. Solo nell'esperienza del debito, vissuto come reciproca responsabilità nei confronti dell'Altro (e dunque sempre anche di noi stessi), diventiamo capaci di scorgere nella incessante presenza dell'Altro, non già la relazione stessa con l'Altro, quanto la promessa di tale relazione.

¹³ *Ibidem*.

L'oggetto e la forma, la forma dell'oggetto. Epistemologia ed ontologia dell'economico

Gabriele Vissio

0. Questioni preliminari circa l'oggetto e il metodo

Per quanto il lemma «debito» rivesta una quantità piuttosto varia e vasta di significati esso ha assunto, allo stato attuale delle cose, un'accezione principalmente economica, almeno all'interno della sfera della cultura dell'informazione generalista. Non interessano gli altri significati antropologici, culturali, storici di un' *oggetto* come il debito: sebbene essi possano essere più fondamentali e basilari dell'accezione economica, non per questo essi assumono la stessa importanza per il dibattito pubblico. Ci si potrebbe porre come obiettivo di uno studio sulla nozione di debito, quello di portare alla luce tutti o almeno alcuni di questi significati, "rimossi" dal potere omogeneizzante dell'informazione massificata. Si potrebbe addirittura sostenere, magari, che la presente «crisi del debito», la cui natura economica è evidente a tutti, possa trovare una sua soluzione all'interno di una concezione più complessa e "profonda" del debito stesso. Tutto questo non è privo di logica e questa via merita certamente di essere battuta. Il compito che ci si vuole porre in questa sede, però, si colloca, per così dire, un passo indietro rispetto a tutto questo. Senza voler arbitrariamente addurre al significato economico di «debito» un livello di profondità e di comprensione della «cosa stessa» superiore agli altri significati, è comunque inevitabile constatare che, come si è detto, tale significato è quello con cui più spesso ci si rapporta. Il significato economico di debito non è un significato semplicemente "ingenuo": certo esso partecipa di quell'ingenuità che l'atteggiamento scientifico oppone nei confronti dell'analisi filosofica ma, allo stesso tempo, non è riconducibile ad una posizione immediata: esso è il frutto della mediazione dell'economico e questa non può essere considerata come "innocente" dal punto di vista epistemologico. Non solo il debito o i debiti, ma anche contratti, titoli di stato, azioni, società, mercati, monete, ecc., sono tutti «oggetti» con cui abbiamo a che fare molto più spesso di quanto spesso crediamo. L'economico è un certo campo *ontologico* o una certa *regione ontologica* particolare che merita una sua indagine appropriata. Ogni regione ontologica ha come suo correlato una data descrizione particolare, una certa *scienza materiale* delle proprie oggettualità regionali. Il campo dell'economico, quindi, non è soltanto un campo ontologico ben particolare ma costituisce anche un ben determinato *terreno epistemologico*, sul quale è necessario portare la nostra attenzione. Il lavoro che ci proponiamo di svolgere qui si colloca su

entrambi questi livelli generali e si propone di essere una sorta di lavoro preliminare non solo allo studio del debito in quanto tale, ma in generale di ogni oggetto del dominio regionale economico. Dovremo perciò contemporaneamente chiarire, per quanto possibile, lo statuto ontologico degli oggetti dell'economico in generale e, correlativamente, lo statuto epistemologico dell'economia come scienza particolare.

Nel condurre questa nostra analisi, assumeremo una prospettiva che definiamo *ontologico-fenomenologica*. Il ricorso alla fenomenologia è necessario, come lo è in generale il riferimento all'indagine filosofica. Soltanto l'analisi filosofico-fenomenologica può infatti portare ad un chiarimento del significato complessivo dell'economico in generale e dei suoi oggetti in particolare. Non è alla scienza che si può guardare per giungere ad una piena comprensione del proprio campo di conoscenza: se il *mondo della vita* è il terreno delle conoscenze «*ingenuae*», non è nella scienza che ci si deve aspettare un salto ad un piano superiore di riflessività. La scienza non è altro che quella medesima ingenuità, solo un po' più raffinata. Con questo, naturalmente, non si deve credere che la posizione qui assunta sia una posizione scettica o avversa alla scienza, contraria all'*episteme*; tutt'altro: la posizione fenomenologica permette di prendere seriamente in carico il contenuto e i metodi delle scienze, senza che questi vengano inquadrati in una cornice di esaltazione scienziata. La scienza in generale, e l'economia come caso speciale, non escono dall'*atteggiamento naturale* dell'ovvietà e, in un certo senso, non devono neppure tentare di farlo. La scienza deve *funzionare*, deve *operare*, senza che, ad ogni passo, si debba trovare invischiata in questioni fondamentali del proprio statuto. Il chiarimento auspicato deve porsi, come tale, sul piano dell'oggetto, in quanto deve rendere conto dei tratti caratteristici delle oggettualità economiche in generale. Allo stesso tempo però, si terrà sempre presente l'assunto fenomenologico fondamentale, che obbliga ad orientare ogni analisi ontologica in una particolare direzione: ogni genere di oggettualità è, sul piano ontologico, il correlato oggettivo di un certo atto sul piano propriamente fenomenologico-descrittivo. Per questa precisa ragione, quindi, la nostra analisi epistemologica sarà, necessariamente, tanto un'indagine ontologica quanto un'analisi fenomenologica. Questo punto di vista, è precisamente quello a partire dal quale ci si pone quando si intraprende un'*analisi fenomenologico-epistemologica*. Un'ultima precisazione: se, da un lato, gli oggetti sociali in generale ed economici in particolare, sono stati spesso distinti dagli oggetti *naturali*, qui proporrremo, invece, di privilegiare il confronto con una terza tipologia di oggetti, che costituisce una categoria ontologica fondamentale per le scienze moderne europee, costituita dagli oggetti *matematico-formali*.

1. Un rigore meccanico. La matematica allo specchio dell'economia di fine '800

Nel suo *How Economics Became a Mathematical Science*, E. Roy Weintraub¹ ha sostenuto un'interessante quanto provocatoria ricostruzione circa l'ingresso della strumentazione matematica all'interno della scienza economica. Weintraub, sulla scia di Leo Corry distingue innanzitutto tra l'*immagine* [*image*] di una scienza e il suo *corpo disciplinare* [*corpus; body*]. Mentre con il «corpus» di una disciplina s'intende la materia stessa – il contenuto di teorie, dimostrazioni, esperimenti, ecc. – di una scienza, con «immagine» s'intende la disciplina colta come tale: ovvero l'insieme dei diversi tratti che determinano il suo *status* in sé e nei confronti delle altre scienze e forme di conoscenza. L'immagine di una disciplina, secondo Corry, è il vero oggetto di discorso di indagini quali quelle di *storia della scienza*, *sociologia della scienza*, *filosofia della scienza*, e così via. In tale prospettiva non è tanto la ricostruzione dettagliata del corpus ad interessare lo studioso, quanto il significato globale che la scienza in questione riveste all'interno di una *rete* di riferimenti che coinvolgono le altre scienze, il panorama culturale e in generale l'intero insieme di conoscenze raffinate o ingenuie in cui essa è immersa². Ora, alle soglie del secolo scorso, secondo Weintraub, due erano le immagini di matematica presenti nella mente degli economisti: (i) la matematica come collezione di "meccanismi" o "strategie" [*tricks*] per risolvere problemi³; (ii) la matematica come la possibilità d'introdurre all'interno delle scienze economiche una modellizzazione simile a quella della fisica che permetta di garantire la possibilità di un riferimento *empirico-meccanica*⁴.

Al termine del secolo XIX, per la maggior parte degli economisti il *rigore* che doveva essere perseguito all'interno delle scienze era quello raggiunto da una scienza come la *fisica*. In questo quadro il livello di rigore di uno strumento matematico è garantito dalla sua applicabilità al reale: se un oggetto matematico risponde bene alla realtà questo significa che esso non può che essere un oggetto «ben costruito» o, in altre parole, «rigoroso». Questa prospettiva trova, secondo Weintraub, tra i suoi principali sostenitori e fautori, la figura di *Vito Volterra*. Tra i più insigni e noti

¹ E. R. Weintraub, *How economics became a mathematical science*, Duke University Press, Durham-London, 2002.

² Potrebbe non essere una mossa priva di senso introdurre la nozione di «*episcienza*», introdotta recentemente anche da Alder. Il neologismo dovrebbe inglobare tanto le attività pratiche svolte dalle scienze, quanto il loro «*ambiente*» [*surround, milieu, Umgebung*]. Alder propone che sia proprio l'episcienza a costituire il campo di studio proprio della *storia della scienza*. K. Alder, *The History of Science as Oxymoron. From Scientific Exceptionalism to Episcience*, in «*Isis*», n. 104, 2013, pp. 88-101.

³ Weintraub fa risalire questa concezione a Marshall. Va detto che in questa prospettiva il ruolo della matematica è soprattutto *tecnico/pratico* e non un vero e proprio compito *fondativo*: la matematica è una compagine di strumenti [*tools*] il cui fine è quello di mettere il ricercatore nelle condizioni di risolvere il problema. È assolutamente estranea a questo punto di vista l'idea formalista secondo cui la matematica dovrebbe costituire la base per la fondazione *assiomatica* dell'economia. La matematica in se stessa non interessa in quanto dotata di un metodo «rigoroso», quanto, più semplicemente, perché capace di fornire soluzioni. Cfr. D. W. Katzner, *Why Mathematics in economics*, in «*Journal of Post Keynesian Economics*», XXV, n. 4, 2003, p. 563.

⁴ Prospettiva ricondotta da Weintraub a Edgeworth e Pareto.

matematici e fisici dell'epoca, Volterra rimase fortemente colpito dai grandi rivolgimenti a cui assistette la scienza del suo tempo⁵. In particolare egli fu decisamente acuto nel comprendere che la «crisi» della fisica classica coinvolgeva due differenti piani del discorso: (1) da un lato era crisi dell'*organizzazione* della ricerca e dei *metodi* di indagine scientifica; (2) dall'altro era una *crisi interna*, concettuale, che investiva le stesse nozioni fondamentali della fisica moderna, come lo spazio, il tempo, l'etere, la simultaneità dei fenomeni (relatività einsteiniana) e, più radicalmente, la possibilità di una rappresentazione continua dei fenomeni (teoria quantistica)⁶. Nonostante la sua profonda comprensione della crisi fondamentale in cui versavano il meccanicismo ottocentesco e la fisica classica in generale, egli si fece sostenitore di un approccio alle scienze biologiche e sociali – in particolare all'economia, alla quale si interessò per tramite di Walras e Pareto⁷ – che si costuìsse come una «trasposizione dei metodi della meccanica a una scienza non fisica»⁸.

2. L'affascinante purezza dell'assioma. Il "sogno" formalista in matematica

I tempi, però, erano destinati a cambiare e già si affacciava sulla scena il programma formalista, destinato a cambiare una volta per tutte il volto della matematica stravolgendo, tra le altre, proprio la nozione di «rigore». Come nota Weintraub, per il formalista un argomento «non rigoroso» significa, fondamentale, «non formalizzato». La matematica diventa il campo di lavoro di chi opera nella purezza formale e, in quest'ottica, mai e poi mai la validità e il rigore di un teorema o di una teoria potranno essere valutati in base alla sua efficace applicabilità ad una realtà "impura" e imperfetta. L'immagine della scienza matematica cambia drasticamente nei primi decenni del secolo XX, e assume i tratti di una limpida architettura formale. Questo cambiamento non avviene a partire dai rapporti con le altre scienze, ma si struttura come conseguenza di un programma interno alla matematica stessa. Ma in cosa consiste quest'immagine? Cos'è davvero il "sogno" formalista?

Il sogno del formalismo è strettamente connesso all'idea di *matematica pura* e di *assiomatica*. Sebbene, com'è stato fatto notare⁹, sarebbe piuttosto grossolano

⁵ G. Israel, *Modelli matematici. Introduzione alla matematica applicata*, Franco Muzzio Editore, Roma, 2002, pp. 111-116.

⁶ Ivi, p. 113.

⁷ G. Israel, *La visione matematica della realtà. Introduzione ai temi e alla storia della modellistica matematica*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 40.

⁸ *Ibidem*. Volterra considerava meglio riuscita la matematizzazione dell'*economia* e delle *scienze sociali* piuttosto che quella della *biologia*. La biologia rappresentava un grado di matematizzazione più rozzo e primitiva poiché, all'epoca, ancora non aveva superato il livello della semplice *biometria*, ossia dell'applicazione di metodi statistici e probabilistici al dato empirico. Per Volterra una rigorosa matematizzazione di una scienza significava, allo stesso tempo una sua meccanicizzazione e riduzione al modello fisico. Egli applicò egregiamente questi principi nella sua risoluzione del cosiddetto «*problema D'Ancona*» sulle *leggi d'equilibrio* delle popolazioni (cfr. ivi, pp. 40-54).

⁹ Ivi, p. 186.

confondere questi tre termini è comunque vero che il formalismo e l'assiomatica rappresentano un esito importante di quella linea di pensiero, in realtà piuttosto antica, che vede la matematica come una scienza pura, i cui sviluppi interni devono essere tenuti separati dalle correlate applicazioni empirico-fattuali. L'idea di Hilbert, padre dell'intero progetto dell'assiomatica, fu quella di eliminare, dinanzi ai problemi fondamentali che la matematica si trovava a fronteggiare, la domanda sul *significato* della matematica stessa, proponendo di definirla come «niente di più e niente di meno che l'arazzo di formule che si può creare a partire da qualsiasi insieme di assiomi iniziali, manipolando i simboli in base a regole precedentemente specificate»¹⁰. Data una serie iniziale di assiomi – *sistema* – la matematica altro non sarebbe se non l'insieme di tutte le formule *validamente derivate* da tale punto di partenza. Per i formalisti «la matematica propriamente detta è un insieme di sistemi formali: ciascuno costruisce la propria logica insieme alla matematica, ciascuno ha i propri concetti, i propri assiomi, le proprie regole di deduzione dei teoremi, le proprie regole per l'uguaglianza e la sostituzione, i propri teoremi»¹¹. Come nota John D. Barrow, il progetto hilbertiano rappresenta il completo e totale distacco della matematica contemporanea dalla visione *numerologica ingenua*, dove i numeri hanno un loro "significato intrinseco": l'unico possibile significato che un "pezzo" di matematica può ambire ad avere è dato dall'insieme delle relazioni che esso intrattiene con le altre parti della teoria/sistema. Dal punto di vista ontologico, inoltre, l'oggetto matematico non può ambire ad alcun livello d'*esistenza* ma, al limite, di *validità*¹². Hilbert avviò il progetto di costruire una «teoria della dimostrazione» [*Beweistheorie*] o metamatematica e da lì nacque il «sogno formalista» di una dimostrazione di coerenza per la matematica¹³. Il progetto tentava di garantire alla matematica una indiscutibile validità sulla base delle propria *coerenza interna*, ma non ebbe vita lunga e naufragò nel 1931 sotto i colpi di un giovane logico di origini austriache. L'articolo di Kurt Gödel del 1931¹⁴ dimostrava – com'è noto – che, dato un qualsiasi sistema di assiomi e specificate qualsiasi regole di consistenza logica, per un sistema che sia sufficientemente ampio da contenere l'aritmetica, è sempre possibile formulare una proposizione che rispetti le regole di composizione del linguaggio in questione ma di cui sia impossibile decidere circa la verità o la falsità. Più avanti Gödel dimostrò anche che non è possibile dimostrare la consistenza di un qualsiasi sistema logico contenente l'aritmetica. In altre parole, «se una "religione" viene definita come un sistema di idee che contiene proposizioni indimostrabili,

¹⁰ J. D. Barrow, *Perché il mondo è matematico*, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 57.

¹¹ M. Kline, *Storia del pensiero matematico* (1972), 2 voll., tr. it. di Alberto Conte, Einaudi, Torino 1999, I, pp. 1404s.

¹² In questo il progetto formalista trova una buona filosofia della matematica/ontologia nella linea *Lotze-Bolzano*, sostenitrice della nozione di «*validità*» di contro a quella di esistenza in riferimento agli oggetti logico-matematici.

¹³ M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, cit., II, pp. 1405s.

¹⁴ K. Gödel, *Opere*, a cura di S. Feferman, ed. it. a cura di E. Ballo, S. Bozzi, G. Lolli, C. Mangione, Mondadori, Milano, 2010, pp. 113-138.

Gödel ci ha insegnato non solo che la matematica è una religione, ma anche che è l'unica religione in grado di dimostrarlo¹⁵. Non solo con Gödel si dimostra che è impossibile imbrigliare tutta la matematica all'interno di una rete costituita fondamentalmente da un sistema assiomatico, ma si prova che questo vale anche per singole branche della matematica.

Il formalismo è dunque fallito, dopo la scoperta di Gödel? In realtà no, non del tutto. «L'inadeguatezza del metodo assiomatico», come nota lo storico e matematico Morris Kline, «non è in se stessa una contraddizione, ma è sorprendente, perché i matematici si aspettavano che ogni enunciato vero potesse essere certamente dimostrato entro la struttura di qualche sistema assiomatico»¹⁶. Questo permetteva a Hilbert e ai suoi seguaci di confidare nel fatto che le dimostrazioni di Gödel non rappresentassero la parola fine per il formalismo ma soltanto per la metamatematica così com'era pensata: si poteva sempre sperare che nuove tecniche dimostrative avrebbero potuto superare i limiti che affliggevano la *Beweistheorie* hilbertiana. Il formalismo, lungi dall'essere abbandonato, avrebbe trovato nuova vita in diversi progetti tra cui il più famoso e il più fortunato è quello relativo al gruppo *Nicolas Bourbaki*.

3. Ricominciare a sognare. La ripresa del progetto formalista e il collettivo "Nicolas Bourbaki"

La situazione della matematica post-goedeliana era quella di una scienza in stato di profonda e radicata stagnazione¹⁷. Inoltre, ciò di cui pareva sentirsi la mancanza, nel periodo immediatamente successivo alla *Seconda Guerra Mondiale*, era una (ri)costruzione completa dell'edificio complessivo della matematica. La parcellizzazione dei campi d'indagine, nonché le condizioni storiche contingenti del conflitto, avevano condotto a una penuria di opere sistematiche generali, non solo nel campo della divulgazione ma anche in quello accademico e della didattica¹⁸. È inizialmente per ovviare a questa carenza didattico-accademica che nasce il collettivo di giovani matematici *Nicolas Bourbaki*¹⁹. In realtà in poco tempo l'idea iniziale venne ampliata e costituì una nuova versione del «sogno formalista»: ricostruire, attraverso

¹⁵ J. D. Barrow, *Perché il mondo è matematico*, cit., p. 61.

¹⁶ M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, cit. p. 1407.

¹⁷ A. Conte, *Dagli anni '30 ad oggi*, in M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, cit., p. 1415.

¹⁸ Non dev'essere dimenticato che furono matematici come Hilbert o Poincaré gli ultimi rari esempi di scienziati capaci di dominare tutti i campi della propria disciplina. Già nella loro epoca essi costituivano delle eccezioni e non è un caso che l'esperienza Bourbaki – il primo serio tentativo di un'esposizione completa delle scienze matematiche dopo le due Guerre Mondiali – sia stata intrapresa sì da un unico "individuo" (Nicolas Bourbaki) ma come "individuo collettivo", "consorzio" di menti specializzate in diversi settori.

¹⁹ M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, cit., p. 1416. Ricordiamo come fondatori: Henri Cartan, Claude Chevalley, Jean Delsarte, Jean Dieudonné, Szolem Mandelbrojt, René de Possel e André Weil. Il gruppo si è poi variamente ampliato e rinnovato, anche grazie alla regola per cui ogni membro deve lasciare il collettivo al compimento del quarantesimo anno d'età.

pochissimi concetti primitivi (*strutture fondamentali*) e con un solo metodo (*assiomatico*), l'intera «*architettura della matematica*»²⁰. Il progetto, in realtà, non supera i limiti generale del formalismo assiomatico di stampo hilbertiano ma li ignora: secondo Bourbaki l'assiomatizzazione non ha tanto il compito di *fondare* la conoscenza matematica, quanto piuttosto quello di *sistematizzar-ne* il sapere²¹. La matematica appariva ai fondatori del gruppo come una «*Torre di Babele*» dove non era neppure chiaro agli stessi "esperti" se la disciplina in questione fosse connotata da un'*unità interna* o se, al contrario, essa rappresentasse una *compagine* di «matematiche» diverse²². Non era dunque importante se all'interno dell'imponente cattedrale matematica, costruita su pilastri d'assiomatica evidenza, non tutto fosse dimostrabile o se, finanche, si dovesse palesare un'esplicita incoerenza: «absence of contradiction, in mathematics as a whole or in any given branch of it, thus appears as an empirical fact, rather than as a metaphysical principle»²³. Se la coerenza della matematica non è un principio metafisico ma uno stato di cose empirico-fattuale, allora i matematici sono effettivamente liberi di continuare a lavorare *nonostante tutto*: essi non devono preoccuparsi di dimostrare la coerenza interna della propria disciplina, in quanto in questa, certamente, si daranno prima o poi delle contraddizioni, ma queste non avranno altro statuto che quello di "inciampi" storico-fattuali. «Historically speaking», dice Bourbaki, «it is of course quite untrue that mathematics is free from contradiction; non-contradiction appears as a goal to be achieved, not as a God-given quality that has been granted us once for all»²⁴. Per questa ragione, prosegue Bourbaki, non possiamo credere di dover intendere il lavoro del matematico come quello di uno che, ad ogni simbolo introdotto, si domanda inquieto se questi possa causare la caduta dell'intero edificio cui va ad aggiungersi: «let the rules be so formulated, the definitions so laid out, that every contradiction may most easily be traced back to its cause, and the latter either removed or so surrounded by warning signs as to prevent serious problems»²⁵.

La prospettiva filosofica di Bourbaki riconduce ad un marcato dualismo, a sua volta organizzato su due livelli paralleli: il piano ontologico e quello epistemologico. All'interno della visione del gruppo la purezza supera in dignità l'applicazione, il rigoroso e il sistematico soverchiano l'intuitivo, l'essenziale il

²⁰ N. Bourbaki, *The Architecture of Mathematics*, in «The American Mathematical Monthly», LVII, n. 4, 1950, pp. 221-232. Cfr. anche N. Bourbaki, *Foundations of Mathematics for the Working Mathematician*, in «The Journal of Symbolic Logic», XIV, n. 1, 1949, pp. 1-8.

²¹ È proprio nelle parole degli stessi esponenti che il lavoro del gruppo viene definito come quello di un'edificazione *architettonica* del sapere matematico, fondata sul concetto analitico e sintetico di *struttura*. Al di là dell'evidente ed esplicito debito che quest'immagine di una scienza strutturata architettonicamente detiene nei confronti di Descartes, ci limitiamo a notare come «costruire un edificio» sia, certamente, un disporre i materiali secondo un ordine e persino secondo un gusto, ma, inoltre, racchiuda al suo interno l'atto fondamentale della «posa» delle *fondamenta*.

²² N. Bourbaki, *The Architecture of Mathematics*, cit., p. 221.

²³ N. Bourbaki, *Foundations of Mathematics*, cit., p. 3.

²⁴ Ivi, p. 2.

²⁵ Ivi, p. 3.

contingente e tutto ciò che eccede la pura forma assiomatica altro non è che “scarto” dell’assioma²⁶. Se Bourbaki non è riuscito a superare i limiti del formalismo, d’altro canto gli si può ascrivere, in buona misura, il merito d’aver codificato un’immagine della matematica, che venne a costituire, nella seconda metà del secolo XX, il punto di riferimento per gli scienziati impegnati su ogni terreno di ricerca. A partire da tale immagine, quando lo scienziato applicato pensa alla matematica non può più immaginarla come l’insieme delle tecniche utili alla risoluzione di problemi pratici del proprio campo disciplinare, così come non può più intenderla come la semplice compagine di strumenti che di quello stesso campo permette lo studio: tra la matematica e le scienze applicate si viene a formare un «*chiasmo*», un vuoto. Lo scienziato applicato si trova così affetto da un paralizzante «*horror vacui*» quando si tratti di passare dal proprio terreno abituale al luminoso mondo iperuranico della pura forma²⁷. Il formalismo *à la Bourbaki*, inoltre, non è “innocente” dal punto di vista dell’ontologia. Il mondo di Bourbaki è un mondo intimamente *dualista*: la duplice ripartizione tra purezza e applicazione sul piano epistemologico ha come suo correlato necessario un radicale dualismo ontologico tra *pura struttura* e *mondo dell’impurità materiale*²⁸. Se per Bourbaki l’unica possibile scienza, nel senso più profondo dell’*episteme*, è solo la scienza della forma, la scienza matematica e se il mondo dei fatti, chiuso in un’aleatoria e indecifrabile quanto caotica compagine di contingenze, non può costituirsi realmente come sapere in senso rigoroso, questo è conseguenza di una diversità ontologica tra gli oggetti matematici e quelli, per così dire, reali. Il mondo della matematica è organizzabile in una “architettura” e in esso sono reperibili gli elementi grazie ai quali è possibile costruire l’edificio della scienza. Al contrario, nel mondo della fatticità non si danno strutture ma semplici datità contingenti prive di regolarità formale.

4. “Per la sua formulazione rigorosa...”. *Ri-strutturare l’economia*

Ma cos’ha da vedere tutto ciò con l’economia? Secondo Weintraub, nel corso dell’ultimo secolo, l’immagine di matematica del gruppo Bourbaki è entrata prepotentemente all’interno della *koinè* epistemologica degli economisti. Per quanto la stessa esperienza Bourbaki possa considerarsi conclusa, e il progetto logicista-formalista sia stato, almeno nella sua versione più radicale, abbandonato, è pur vero che esso continua a suscitare un discreto fascino in più di un settore della cultura

²⁶ E. R. Weintraub, *How economics became a mathematical science*, cit., p. 102.

²⁷ Ivi, p. 103. Con l’esperienza del gruppo Bourbaki ci troviamo all’esatto opposto rispetto al punto di vista di Volterra che rappresenta quei matematici per i quali la sola vera matematica possibile era la matematica *applicata*. Cfr. G. Israel, *La visione matematica*, cit. e Id., *Modelli matematici*, cit.

²⁸ E. R. Weintraub, *How economics became a mathematical science*, cit., p. 104. N. Bourbaki, *The architecture of Mathematics*, cit.

contemporanea²⁹. Secondo Weintraub un campo particolarmente esposto all'influenza formalista, proprio ad opera di "allievi" della scuola bourbakista, è proprio l'economia.

Il formalismo si è insinuato all'interno dell'economia attraverso il progetto – la cui paternità spetta a Gérard Debreu – di un'*economia pura*. Il risultato più noto ottenuto da Debreu – per cui meritò il premio Nobel nel 1983 – è quello riguardante la *teoria dell'equilibrio generale*³⁰ [GET]³¹. La teoria dell'equilibrio generale costituisce, sin dai lavori di Walras, la pietra angolare di tutto il programma microeconomico e la sua "sfida" può essere riassunta in tre diversi problemi³²:

- i. dimostrare che esiste *almeno una* situazione di equilibrio = dimostrare che esiste un valore dei prezzi tale per cui l'eccesso di domanda sull'offerta ha valore nullo
- ii. dimostrare che l'equilibrio è *unico*
- iii. dimostrare che la legge della domanda e dell'offerta determina un cambiamento dei prezzi che conduce alla situazione di equilibrio = dimostrare che il mercato tende, secondo una proprietà di autoregolazione meccanica e automatica, allo stato di equilibrio interno in maniera autonoma e indipendente.

Nella motivazione per il premio dell'83 si legge che esso venne meritato da Debreu: «for having incorporated new analytical methods into economic theory and for his rigorous reformulation of the theory of general equilibrium»³³. La formulazione rigorosa cui si fa riferimento venne proposta da Debreu, insieme a Kenneth Arrow, in un famoso articolo del 1954 dove, attraverso l'ausilio dei più sofisticati strumenti matematici dell'epoca, i due diedero quella che ancora oggi è considerata una dimostrazione *completa* e *generale* dell'equilibrio walrasiano, il

²⁹ Negli anni '90 – ma nulla ci autorizza a credere che oggi le cose possano considerarsi realmente cambiate – Barrow rilevava all'interno della didattica della matematica, in ogni suo livello, il permanere di un'impostazione latamente bourbakista. In realtà, nel panorama contemporaneo almeno il 30% dei matematici è, più o meno consapevolmente, aderente ad un'impostazione bourbakista, se non ad esplicite parole, quantomeno nella propria prassi di lavoro. Cfr. J. D. Barrow, *Perché il mondo è matematico*, cit., p. 67.

³⁰ La teoria dell'equilibrio generale si occupa, a grandi linee, di rendere conto della interrelazione tra i prezzi, da un lato, e le scelte di produzione/consumo dall'altra. Il principio sottostante la nozione di equilibrio, almeno nelle idee originali di Walras e dei suoi discepoli, consiste nella credenza che tali variabili del sistema economico, posto che esso sia isolato esternamente, si mantengano in una sorta di equilibrio il cui modello è dato dal corrispettivo concetto nella fisica newtoniana. Su Walras e il modello meccanico di equilibrio si veda G. Israel, *La visione matematica della realtà*, cit., p. 88-90; 160-162; B. Ingraio, G. Israel, *La mano invisibile. L'equilibrio economico nella storia della scienza*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

³¹ *General Equilibrium Theory*

³² G. Israel, *La visione matematica della realtà*, cit., p. 88.

³³ Reperibile al sito ufficiale dell'organizzazione per il Premio Nobel: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1983/index.html.

cosiddetto *modello Arrow-Debreu* [AD]³⁴. Vale però la pena di soffermarci meglio sulle motivazioni del premio: ciò che viene sottolineato non è tanto il fatto che sia stata data *una* formulazione della teoria dell'equilibrio generale quanto che questa appaia (finalmente?) *rigorosa*. In che senso questo va inteso? Nell'unico senso possibile all'epoca: quello del formalismo assiomatico di stampo bourbakista. Nel 1959 Debreu aveva assunto un punto di vista piuttosto preciso sulla struttura generale dell'economia con il suo *The Theory of Value. An Axiomatic Analysis of Economic Equilibrium*³⁵, dove si proponeva programmaticamente di trattare il modello walrasiano dell'equilibrio «with the standards of *rigor* of the contemporary formalist school of mathematics», di modo che, fornendo alla teoria una perfetta forma assiomatica, fedele al «dettato del rigore», essa risultasse «logically entirely disconnected from its interpretations»³⁶. È in questo senso, dunque, che va intesa la nozione di rigore nell'economia, secondo Debreu, un senso che richiama molto da vicino l'epistemologia bourbakista e che rappresenta un punto di vista diametralmente opposto a quello dell'immagine "meccanica". La forma rigorosa della scienza non è data dal suo essere bene applicabile alla realtà fattuale, bensì dal suo possedere una struttura formale di tipo matematico-assiomatico. *The Theory of Value* conduce ad una radicale trasformazione dell'immagine della scienza economica: qui le teorie economiche fondamentali – la teoria dell'equilibrio generale, nello specifico – perdono il proprio *status* di "modelli" e, per così dire, si elevano, si purificano, diventando delle «*strutture formali autosufficienti*»³⁷. Debreu stesso non esitò a paragonare il suo *The Theory of Value* alla *Théorie des ensembles* di Bourbaki: l'obiettivo era, paragonabilmente a quello del collettivo francese, quello di fornire all'analisi economica una sorta di matrice originaria o, meglio, la *struttura madre* di tutta un'architettura formale, nella quale la vera pietra d'angolo doveva essere costituita dalla teoria dell'equilibrio walrasiano³⁸. Si sarebbe così avuta una struttura formale con sistema assiomatico centrale le ipotesi che sorreggono GET e, in particolare, quelle che vengono specificate in AD³⁹. È da notare che, esattamente come l'opera di Bourbaki venne recepita dal mondo dei matematici come il tentativo di redigere un "manuale di base" della matematica contemporanea, così venne percepita l'opera di Debreu nei circoli degli economisti neoclassici⁴⁰, e questo contribuì probabilmente all'affermarsi della «formulazione rigorosa» di GET.

³⁴ K. J. Arrow, G. Debreu, *Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy*, in «Econometrica», XXII, n. 3, 1954, pp. 265-290. G. Israel, *La visione matematica della realtà*, p. 89; E. R. Weintraub, *How economics became a mathematical science*, cit., p. 114.

³⁵ G. Debreu, *Theory of Value. An Axiomatic Analysis of Economic Equilibrium*, Yale University Press, New Haven, 1959.

³⁶ Ivi, p. X.

³⁷ Cfr. B. Ingraio, G. Israel, *La mano invisibile*, cit.

³⁸ E. R. Weintraub, *How economics became*, cit., p. 121.

³⁹ In particolare (i) la *convessità delle preferenze*, (ii) la *concorrenza perfetta* e (iii) l'*indipendenza della domanda*. Si veda K. J. Arrow, G. Debreu, *Existence of an Equilibrium*, cit.

⁴⁰ E. R. Weintraub, *How economics became a mathematical science*, cit., pp. 122s.

5. I principali punti problematici dell'approccio formalista all'economia

Il progetto assiomatico microeconomico fondato da Debreu presenta, però, alcuni problemi di ordine sostanziale. Alcuni di essi sono comuni allo stesso programma bourbakista, in quanto possono essere considerati come problemi intrinsecamente essenziali ad ogni tentativo assiomatico in generale. Altri vanno considerati come propri dell'approccio assiomatico utilizzato all'interno dell'economia.

Innanzitutto Debreu, condivide con Bourbaki, un problema riguardante le strutture fondamentali. Tanto nell'uno quanto nell'altro tentativo l'individuazione di queste è data per assunzione e non attraverso una vera e propria argomentazione fondativa⁴¹. Entrambi sembrano dare per scontato che, se l'intera costruzione si dimostrasse coerente e se l'edificio da loro costruito dovesse reggere, non sarebbe possibile avanzare alcun dubbio in merito alla validità degli assiomi posti a fondamento dell'architettura complessiva. In altre parole anche il formalismo debreuiano espunge dal campo di azione dell'economia stessa il problema dei propri fondamenti senza però, allo stesso tempo, auspicarne la presa in carico da parte di un'altra scienza o disciplina. In entrambi i programmi si assume che i relativi fondamenti disciplinari siano di fatto assicurati, sebbene non sia possibile dimostrarlo. Un altro ordine di problemi che la GET deve affrontare è quello di convivere con il fatto che dei tre problemi fondamentali che essa pone, finora è stata data una dimostrazione "rigorosamente formale" soltanto dell'esistenza di una situazione di equilibrio, mentre i risultati circa l'*unicità* e la *stabilità* di tale situazione sono per ora meno soddisfacenti, in quanto le soluzioni proposte presentano condizioni considerate eccessivamente restrittive. In terzo luogo una critica che è stata mossa al formalismo di Debreu, soprattutto da parte della keynesiana e dal programma macroeconomico⁴², consiste nel criticare l'eliminazione dell'elemento empirico all'interno del punto di vista economico. Nel progetto di Debreu si sostiene anzi la necessità di un *rigetto* della base empirico-sperimentale in economia, per un esclusivo riferimento alle regole logico-formali di coerenza interna⁴³.

6. Problemi filosofici e ontologici del formalismo economico

Riprendendo in parte la direzione di queste problematizzazioni, ci pare che possano essere sollevate anche delle altre questioni, di ordine filosofico. Secondo Weintraub il progetto assiomatico entra, attraverso GET e AD e dei loro successivi "aggiustamenti", all'interno di una scienza ben diversa dalla matematica pura, una scienza fino ad allora concepita come *applicata*. Cosa dobbiamo intendere con "scienza applicata"? Per recuperare una distinzione di Husserl, le scienze possono essere suddivise in due principali branche: (1) scienze *teoretiche* e (2) scienze *normative*.

⁴¹ Ivi, p. 123.

⁴² G. Israel, *La visione matematica della realtà*, cit., pp. 308s.

⁴³ E. R. Weintraub, *How economics became*, cit., p. 124.

Questa è una suddivisione basata sul *fine* perseguito dalle scienze: le prime tentano una descrizione di una regione dell'*essere*, le seconde si occupano invece del suo *dover essere*. Le discipline normative, però, si dovranno occupare di «normare» una data *regione oggettuale* la cui descrizione preliminare dovrà essere effettuata da un'apposita disciplina teoretica: si avrà che «ogni disciplina normativa nonché ogni disciplina pratica si fonda su una o più discipline teoretiche, in quanto le sue regole posseggono necessariamente un contenuto teoretico distinguibile dall'idea della normatività»⁴⁴.

Essere	Dover Essere
Scienza Normativa	Scienza Descrittiva
Struttura Normativa (vuota)	Contenuti Epistemici (riempimento)

Il dover essere di cui si occupano le discipline normative non va inteso come una normatività imperativa come, per esempio, quella dell'enunciato

(1) «Mi devi ubbidire»

ma, invece, come una normatività condizionale, che definisce la definizione di un *qualcosa* in base alla soddisfazione di un certo criterio. L'esempio di Husserl è

(2) «Un guerriero deve essere valoroso»

“traducibile” in

(2') «Soltanto il guerriero valoroso è un *buon* guerriero»⁴⁵

Ogni campo normativo particolare è governato da una sua legge normativa fondamentale, una sorta di delimitazione di campo necessaria. Nello specifico Husserl individua una particolare sotto-classe di discipline normative, quelle in cui la norma fondamentale si specifica in uno *scopo pratico*: sono queste le «tecniche» o «tecnologie»⁴⁶. Una buona domanda a cui rispondere potrebbe essere: “È

⁴⁴ E. Husserl, *Ricerche Logiche* (1900-1901), 2 voll., tr. it. di G. Piana, il Saggiatore, Milano, 1968, I, pp. 56s.

⁴⁵ Ivi, I, p. 45.

⁴⁶ Preferiamo qui adottare una distinzione tra «tecnica» e «tecnologia», proposta da Koyré, almeno da questo punto in poi. Con il primo termine intenderemo qui quelle scienze normative che, secondo la definizione husserliana, concretizzano la propria norma fondamentale in uno scopo pratico. Con il secondo lemma, invece, intenderemo la riflessione sulle tecniche, esattamente come con il termine «epistemologia» s'intende la riflessione sulle scienze. Cfr. A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione* (1961), tr. it. di P. Zambelli, con un saggio di P.-M. Schuhl, Einaudi, Torino, 2000, p. 85.

l'economia una scienza normativa e, precisamente, una tecnica?". È – per esempio – una scienza tecnica? È evidente che lo sia: è una tecnica i cui scopi pratici sono di volta in volta specificati in base all'*ampiezza* del sistema considerato e in base ai criteri determinati. Secondo la tesi dell'*homo œconomicus*, per esempio, i criteri sono sempre definiti dal principio della cosiddetta «*scelta razionale*». In quanto scienza tecnica l'economia deve anche essere, necessariamente, una scienza normativa e deve perciò trovare il proprio "*contenuto*" descrittivo in una scienza teoretica. Il problema è quello di comprendere se l'economia sia effettivamente *per sé stessa* una scienza descrittiva adeguata a fornire i contenuti per il proprio agire pratico. Si danno due possibili soluzioni alla domanda «*Può l'economia essere legittimamente considerata una scienza descrittiva sufficiente a determinare i contenuti necessari al proprio agire pratico?*»:

- 1) Si l'economia fornisce una descrizione soddisfacente dei propri oggetti (ad esempio il debito), il che le permette di indirizzare con certezza il proprio agire tecnico-pratico su di essi.
- 2) No, il lavoro di descrizione delle oggettualità che rientrano nel campo normativo dell'economia ha prodotto un'ontologia insufficiente e poco soddisfacente, il che implica che le attuali tecniche economiche risultino, se non errate, affette da un *deficit di fondazione*.

Tutto ciò risulta particolarmente interessante se pensiamo al fatto che spesso l'approccio a problemi come quello del debito pubblico implicano l'applicazione di precise tecniche quasi completamente fondate su modelli di *previsione*. I modelli di previsione che operano – per esempio – sulle possibili variazioni del debito pubblico sono fondati, come tutti i modelli in generale, sulla convinzione – o «credenza» – che i precedenti comportamenti dell'«oggetto» in analisi siano *significativi* per l'andamento futuro⁴⁷. Entrare nel dettaglio tecnico di come vengano definite le variabili sensibili di analisi esula dagli obiettivi del presente lavoro. Si tenga però presente che la domanda di legittimità epistemologica che qui si pone presenta delle ripercussioni sostanziali tanto dal punto di vista filosofico quanto metodologico.

7. Due errori di descrizione

Ci sono buone ragioni per considerare poco soddisfacente l'ontologia economica. Senza considerare problemi di arbitraria semplificazione come quello del già ricordato *homo œconomicus*, dov'è evidente che una situazione da considerarsi idealmente costruita viene assunta come ipotesi in un modello che deve descrivere e

⁴⁷ Su questo problema e sul tema di come si «costruisca» un buon modello si veda G. Israel, *Modelli matematici*, cit., pp. 1-67. Per una presentazione generale si veda nuovamente Id., *La visione matematica della realtà*, cit.

normare un campo realmente esistente, potremmo avanzare una critica più generale alla trattazione formale degli oggetti economici, incentrata su due nodi problematici.

In primo luogo il formalismo economico presenta, rispetto a quello matematico *à la Bourbaki*, un problema aggiuntivo. Se il gruppo francese commetteva l'errore di credere che la struttura formale potesse essere definita come assiomatica e deduttivamente completa allo stesso tempo, il formalismo di Debreu e dei suoi seguaci non coglie che gli oggetti sottoposti a trattazione, lungi dall'essere considerabili come oggetti formali sono generalizzazioni di oggetti particolari. La distinzione tra l'atto del «generalizzare» e quello del «formalizzare»⁴⁸ è piuttosto sottile e delicata e merita una spiegazione dettagliata. Mentre il percorso di generalizzazione opera direttamente sulle *proprietà* degli oggetti, il “gesto epistemico” della formalizzazione interessa gli oggetti stessi in quanto tali⁴⁹. Come ha notato Enrico Giusti⁵⁰, nella matematica non sono tanto gli *oggetti* ad essere formalizzati, quanto piuttosto gli *atti* con cui quegli stessi oggetti vengono «costruiti». L'esempio riportato da Giusti è quello della *circonferenza*:

Gli agrimensori egizi erano chiamati dai greci «arpedonapti», annodatori di funi. Il motivo di questo nome è evidente: le funi e i picchetti sono gli strumenti della geometria pratica non solo nell'antichità, ma almeno fino al secolo XVII. Gli arpenodapti egizi e gli ingegneri del Rinascimento usano per la geometria sul terreno tecniche estremamente simili [...].

I picchetti segnano in terra i punti; le funi annodate ad essi tracciano le due linee più semplici e più importanti della geometria: la retta e il cerchio. La prima semplicemente tendendo una fune tra due o più punti, un'operazione di cui resta ancora un'immagine nelle espressioni «tirare una retta», «tirare una perpendicolare», proprie di molte lingue moderne; il secondo, il cerchio, facendo ruotare uno dei due punti attorno all'altro che rimane fisso.

Se confrontiamo queste due operazioni con le definizioni degli *Elementi*⁵¹, possiamo scorgere in filigrana una corrispondenza se non totale, certo molto più evidente di quella con gli oggetti naturali.

⁴⁸ Tale distinzione, per quanto qui sia riferita in particolare al lavoro di Enrico Giusti, è in realtà originariamente reperibile in Husserl, in particolare all'interno di E. Husserl, *Ricerche Logiche*, cit., I, p. 88. Qui Husserl si premura di specificare come, all'interno delle scienze empiriche, le «leggi» siano sempre leggi *sui fatti* e che, inoltre, proprio questa loro caratteristica implichi che per loro siano già sempre *implicitamente dati* i fatti stessi; al contrario, per le leggi formali, non è assolutamente necessario che gli oggetti di riferimento siano anche oggetti esistenti: il teorema di Pitagora resterebbe certamente valido anche se non si desse più alcun triangolo reale, anche se, in definitiva, non si desse più un mondo in cui potessero esistere triangoli reali.

⁴⁹ Assumiamo qui la distinzione husserliana tra due livelli dell'ontologia, quello *formale* e quello *materiale*, dove il secondo di questi è strutturato in «regioni» determinate da particolari proprietà essenziali tipiche di una certa serie di oggetti e il primo è invece strutturato in «varietà/categorie» ontologiche presiedute da certi assiomi fondamentali attraverso i quali è possibile derivare tutte le possibili forme oggettuali, indipendentemente dai diversi contenuti oggettuali determinati. La varietà non è una regione tra le altre, la regione della pura forma, quanto una struttura “trasversale” che interessa ogni regione in quanto essa è composta di elementi che ricadono sotto le leggi pure dell'«oggetto in generale», «stato-di-cose in generale», «relazione in generale», ecc.

⁵⁰ E. Giusti, *Ipotesi sulla natura degli oggetti matematici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

⁵¹ Giusti si riferisce agli *Elementi* di Euclide. Il rimando è al *Libro I*, dove sono contenute le principali *definizioni* fondamentali, tra le quali quella di «retta» e di «cerchio» di cui si sta parlando.

Per il cerchio si tratta di una corrispondenza evidente: l'uguaglianza delle distanze del centro dai punti della circonferenza, che male si accordava con la curvatura delle figure circolari, è invece un'immediata traduzione in termini matematici della corda tesa, sempre di lunghezza uguale, tra il centro e la periferia.

Ma per molti versi anche la definizione di linea retta – che per Euclide è sempre una linea finita, un segmento: anche qui un rinvio alle corde? – rimanda all'operazione di tendere una corda tra due punti [...].

Questa interpretazione è rafforzata dai primi tre postulati, che riproducono quasi esattamente le operazioni dell'agrimensore; tirare una retta tra due punti:

Si chiede di tirare una retta da un qualsiasi segno a un qualsiasi altro segno, prolungare una retta data:

E di produrre subito dopo per diritto una linea retta finita,

descrivere una circonferenza:

E con qualsiasi centro e intervallo descrivere un cerchio⁵².

Ad essere formalizzato non è il "tondo" imperfetto, dai contorni scabrosi ed incerti, che si delinea sulla sabbia trasformato direttamente in cerchio omogeneo e nettamente tracciato in un'impalpabile "materia ideale", ma l'atto con cui esso è costruito, l'«operazione». Ciò che legittima e giustifica l'aderenza degli oggetti matematici a quelli empirico-fattuali è la corrispondenza correlativa delle operazioni di "costruzione" che ci mettono in grado di accedere ai due livelli di oggettualità. Il punto chiave di questo discorso consiste nel fatto per cui soltanto gli oggetti frutto di un'operatività/prassi formale sono suscettibili di ricevere trattazione assiomatica⁵³. Gli oggetti economici, come il debito, invece, sono oggetti la cui origine non avviene per causa di un'operazione formalizzata e non sono perciò realmente suscettibili di un processo di formalizzazione/assiomatizzazione quanto piuttosto di generalizzazione/modellizzazione. Questa riguarda direttamente le proprietà dell'oggetto e non l'operazione costitutiva. Per questa ragione è un atto che non produce un oggetto formale ma un oggetto che, pur essendo ugualmente *non-esistente* (come non esistono triangoli ideali, così non esiste "il debito" in generale ma soltanto debitori e creditori reali) è allo stesso tempo restio a ricevere un'effettiva trattazione assiomatica, ancora più di quanto lo siano gli stessi oggetti formali.

Il secondo punto problematico, invece, inerisce a un processo storico a cui la scienza economica è stata sottoposta durante il secolo XX e che non abbiamo ancora preso in considerazione. Il processo cui facciamo riferimento è quella *naturalizzazione dell'economico* che, iniziata nella Chicago degli anni '50, è ormai entrata come una *koinè* all'interno delle «*teorie economiche mainstream*» contemporane. Il

⁵² Ivi, pp. 24s.

⁵³ In realtà, a rigor di logica, nemmeno quelli, in quanto il risultato di Gödel del 1931 implica che anche in questo caso tale trattazione risulterebbe, per i sistemi che inglobino almeno l'aritmetica elementare, *incompleta*. Ad ogni modo si potrebbe comunque procedere, come Bourbaki, ad un'assiomatizzazione, per così dire, «cosciente dei propri limiti», mentre nel caso di oggetti empirici tale trattazione rappresenterebbe una vera e propria "violenza" allo statuto ontologico di tali oggettualità.

processo di naturalizzazione dell'economico, è quello che qui viene proposto, va di pari passo con quello di formalizzazione di cui si parla Weintraub; la naturalizzazione dell'economico della *Scuola di Chicago* «ci porta a vedere nell'umano nient'altro che una risorsa tra le altre, sulla quale investire in vista di un'ottimizzazione dell'esistenza individuale e collettiva»⁵⁴. Tutto questo non può che richiamare l'ipotesi fondamentale dell'equilibrio walrasiano, quello dell'*homo oeconomicus*. Se l'uomo ordoliberal è uomo di cui è possibile prevedere il comportamento⁵⁵ – perché il suo comportamento è votato alla scelta razionale – allo stesso tempo l'uomo dell'economia del secondo Novecento, l'economia *neoliberale*, è un'«impresa»⁵⁶. Nell'economia neoliberale l'uomo non è soltanto una variabile calcolabile, egli è un elemento *normativamente determinabile*, tecnicamente conducibile, all'adeguato livello di produzione richiesto. Da un punto di vista epistemologico la naturalizzazione dell'economico presenta un problema ontologico simile a quello che concerneva la sua formalizzazione: è piuttosto complicato definire gli oggetti economici, come il debito o come gli “agenti” all'interno di un mercato, come *oggetti naturali* o assimilabili al terreno della *physis*. L'ipotesi naturalista, infatti, rischia sempre di scadere in un riduzionismo obiettivista quando non, addirittura, fisicalista-meccanicista. Il rischio riduzionista è da sempre nascosto all'interno della scienza occidentale: come ha notato Gian-Carlo Rota, l'avventura conoscitiva della filosofia e della scienza occidentale soffre di una vera e propria «ansia riduzionista»⁵⁷. Il processo di naturalizzazione e di formalizzazione dell'economico, seppur non coincidenti, sembrano condurre in una medesima direzione: quella di una tecnica economica in cui il problema della descrizione retrocede rispetto a quello della normatività. Attraverso una struttura formale si (ri)costruisce la situazione idealmente desiderabile – o, meglio, «desiderata» (da qualcuno)? – e a partire da questa si applicano delle *tecniche* (economiche) e delle *pratiche* (politiche), volte alla «costruzione» di un oggetto che sia funzionalmente adatto ad essere normato da tali strumenti. Se l'economia ha una carenza questa è anzitutto sul piano ontologico: l'economia non ha una buona ontologia dei propri oggetti.

⁵⁴ G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, p. 10.

⁵⁵ A. Zanini, *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, Ombre Corte, Verona, 2010. Per quanto riguarda il discorso propriamente economico e il rapporto tra politica e liberalismo/ordoliberalismo/neoliberalismo, Zanini prende le mosse soprattutto da M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005; Id., *Nascita della Biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2004. Sul tema di veda anche il già richiamato G. Leghissa, *Neoliberalismo*, cit.

⁵⁶ Recentemente è stato proposto che il sistema delle pratiche di gestione delle «risorse umane», costituisca «un dispositivo di disseminazione, a livello microfisico e micropolitico – a livello cioè delle modalità attraverso cui l'individuo governa se stesso – della forma impresa e del modello dell'economia di mercato». In questo modo, nel nostro discorso, la tecnica economica, invece di “normarlo”, *modificherebbe* il proprio stesso oggetto, allo scopo di renderlo adeguato alla propria “descrizione” che, in quanto indebitamente formalizzata, risulterebbe inadeguata e inautentica. Cfr. M. Nicoli, “Io sono un'impresa”. *Bipolitica e capitale umano*, in «Aut aut», n. 356, 2012, pp. 85-99.

⁵⁷ G.-C. Rota, *Indiscrete Thoughts*, Birkäuser, Boston-Basel-Berlin, 1997, p. 179.

8. Funzioni. Spunti ontologici per un'epistemologia fenomenologica delle scienze sociali

Il compito della filosofia, in un certo senso, non è altro che porre un "argine", se così possiamo dire, all'«ansia riduzionista» di cui pare affetto il pensiero occidentale, anche se spesso la storia della filosofia pare raccontare una storia piuttosto diversa. Abbiamo già fatto riferimento a Rota, matematico e filosofo che della lotta al riduzionismo di ogni specie ha fatto la propria battaglia⁵⁸. In particolare egli riprese il tema husserliano della *Fundierung*, originariamente presente nella *Terza Ricerca Logica*, e lo rielaborò nel tentativo di fornire una sorta di ontologia non-riduzionista utile all'epistemologia generale e alla filosofia della conoscenza⁵⁹. Ripartendo dalla nozione di «intero» proposta Husserl, e intendendo la *Fundierung* come il rapporto che lega le parti in senso proprio – «momenti» – Rota definisce i rapporti tra le parti componenti un intero come diversi dall'«accostamento» tipico della relazione d'insieme: sono piuttosto rapporti di *fondazione* definibili come «funzioni». L'esempio di Rota è quello del gioco di carte. Si prenda il *bridge*: il ruolo che la *donna di cuori* riveste nel *bridge* non è riducibile alle sue mere proprietà fisico-fattuali. Tali proprietà sono così poco rilevanti al fine della determinazione del ruolo della carta che nulla vieta che i giocatori si accordino, decidendo per l'assunzione da parte di un'altra carta del medesimo ruolo e cambiando così le associazioni dei punti. Addirittura la medesima carta può assumere ruoli diversi in giochi diversi, senza che le sue proprietà fattuali intervengano. La realtà viene così a distinguersi in due distinti livelli:

- 1) Il livello della mera *fatticità*
- 2) Il livello della *funzione*

Tra le possibili «funzioni» che un oggetto può assumere lo stesso Rota ricorda, oltre che ai *ruoli*, anche i *prezzi*, i *sensi* delle parole, gli *strumenti*, ecc. Sebbene le funzioni

⁵⁸ Di origini italiane e naturalizzato americano Rota rappresenta un autore poco conosciuto in Italia. In campo matematico i suoi principali lavori hanno riguardato lo sviluppo e la fondazione della *combinatoria* e rimangono tutt'oggi un punto di riferimento. Il suo pensiero filosofico, dalle giovanili tendenze crociane, ha subito una decisa svolta durante il periodo di perfezionamento accademico con l'incontro con le opere husserliane e col pensiero di Martin Heidegger. I principali lavori filosofici di Rota sono contenuti in due raccolte: la prima contenente scritti di altri due colleghi, M. Kac, G.-C. Rota, J. T. Schwartz, *Discrete Thoughts. Essays on Mathematics, Science and Philosophy*, Birkhäuser, Boston-Basel-Stuttgart, 1985; la seconda, già richiamata, G.-C. Rota, *Indiscrete Thoughts*, cit. Una presentazione articolata delle principali si trova nell'opera del suo collaboratore e biografo, F. Palombi, *La stella e l'intero. La ricerca di Gian-Carlo Rota tra matematica e fenomenologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

⁵⁹ La teoria della *Fundierung* in Rota è reperibile in M. Kac, G.-C. Rota, J. T. Schwartz, *Discrete Thoughts*, cit., pp. 167-174 e in G. C. Rota, *Indiscrete Thoughts*, cit., pp. 172-181. Cfr. F. Palombi, *La stella e l'intero*, cit., pp. 61-77; 78-115. Si tenga presente che la ripresa della *Fundierung* husserliana da parte di Rota deve molto all'opera dell'amico fenomenologo, Robert Sokolowski, di cui basterà citare R. Sokolowski, *The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XXVIII, n. 4, 1968, pp. 537-553.

possano permanere al variare del sostrato fattuale, ciò non toglie che queste siano necessarie alla loro *emergenza*. La teoria della *Fundierung* può fornire un utile dispositivo euristico al tema del debito. Se è vero, come si è detto, che l'economia matematica ha subito un forte condizionamento attraverso il progetto dell'assiomatica, è allo stesso tempo vero che nell'analisi dell'andamento empirico di alcuni oggetti economici vince, ancora oggi, la prospettiva della modellistica⁶⁰. In qualche modo l'economia appare composta da un nucleo assiomatico centrale, corredato ai margini da analisi empiriche di carattere modellistico. In tutto ciò, quello che deve essere (ri)definito è il concetto di *rigore*: se da un lato una teoria economica – poniamo una *teoria del debito* – è rigorosa nella misura in cui si inserisce coerentemente nei confronti della struttura assiomatica fondamentale, d'altro canto deve rendere adeguatamente conto dell'andamento empirico delle manifestazioni fattuali che il debito di volta in volta assume. La proposta che qui si avanza è che un'*ontologia fenomenologica della Fundierung* potrebbe essere, in una certa misura, un correttivo epistemologico necessario ad una migliore comprensione, da parte della scienza economica dei propri oggetti. L'ontologia della fatticità/funzione potrebbe evitare la deriva formalista da un lato, e il riduzionismo obiettivista-naturalista dall'altro. Nel primo caso diventerebbe impossibile pensare di organizzare in maniera assiomatica la trattazione degli oggetti economici: se essi rientrassero all'interno di questo schema il richiamo alla fatticità rimanderebbe, piuttosto che al sistema di assiomi, alla modellizzazione, il che implicherebbe, senza possibilità di esenzione, un riconoscimento necessario della base empirica della disciplina economica. D'altro canto la necessità di rendere conto di un livello della funzione rappresenterebbe un ostacolo inaggirabile a qualsiasi riduzione di stampo naturalistico-fattualista. Il livello della funzione invoca una descrizione di ordine differente tanto da quello causale-meccanicistico, quanto da quello probabilistico-statistico. Allo stesso tempo appare quantomeno necessaria una riflessione sistematica sul rapporto che la formalizzazione assiomatica dovrebbe intrattenere con l'apparato strumentale della modellistica: in che rapporti gerarchici devono organizzarsi leggi assiomatiche e modelli? Sono i modelli a dover confermare gli assiomi o, viceversa, debbono adeguarvisi? Le analisi condotte attraverso la modellistica possono, da un punto di vista metodologico, garantire la possibilità di estrapolare leggi generali sul comportamento di certi oggetti economici? La risposta a queste domande, a nostro pare, non può che influire sull'economia tanto per quanto riguarda i propri limiti epistemologici interni, quanto per quello che concerne la sua «immagine» nella considerazione di altre scienze. Nel primo caso problemi di questa natura sono già tutt'ora presenti in economia: proprio riguardo il comportamento del debito pubblica in relazione alla crescita merita di essere ricordato il vivace dibattito accademico aperto dal lavoro di Carmen Reinhart e Kenneth Rogoff⁶¹. Al di là delle particolarità del lavoro e del risalto che esso ebbe

⁶⁰ G. Israel, *La visione matematica*, cit., pp. 306-319.

⁶¹ Ci si riferisce a C. M. Reinhart, K. S. Rogoff, *Growth in a Time of Debt*, in «American Economic Review», n. 100, 2010, pp. 573-578, che fu duramente criticato tanto dal punto di vista politico

anche in ambiente extra-accademico, va sottolineata l'ampia compagine di problemi che esso sollevò circa la teoria degli errori in economia, la nozione di precisione e quella di rigore della stessa ricerca economica. D'altro canto la diversa risposta alle nostre domande conduce a differenti immagini che l'economia può assumere dinanzi alle altre scienze e non può che influire sulla definizione dello statuto stesso della scienza economica. Su quali debbano essere poi le descrizioni integrative necessarie al discorso economico il campo è ancora del tutto aperto. Un versante possibile dell'indagine, potrebbe essere quello di un'analisi *non-quantitativa* di oggetti come il debito, che metta in campo le risorse epistemologiche di campi anche molto lontani tra loro e che faccia interagire con quello economico ordini di discorso differente, come quello giuridico, psicanalitico, sociologico, antropologico, ecc. che metta in campo una critica delle formazioni discorsive stesse, quella che potremmo definire una «*archeologia*» nel senso in cui l'intendeva Foucault. Sarebbe forse più interessante ancora una direzione propriamente fenomenologica di questa integrazione: per esempio, potrebbe non essere inutile una rivalutazione della «*fenomenologia dei bisogni*» proposta, negli anni '70, da Enzo Paci e dalla sua scuola⁶² anche se oggi necessiterebbe, per essere ancora valida, d'integrarsi con una nuova «*fenomenologia dei desideri*»⁶³.

quanto da quello strattamente metodologico. Questa critica, che è qui quella più interessante, è sintetizzata da Th. Herndon, M. Ash, R. Pollin *Does High Public Debt Consistently Stifle Economic Growth? A Critique of Reinhart and Rogoff*, in «Political Economy Research Institute: Working Papers», n. 322, 2013, pp. 1-26.

⁶² Si veda almeno lo scritto E. Paci, *Per una fenomenologia del bisogno*, in «Aut aut», nn. 123-124, 1971, pp. 117-138.

⁶³ Leghissa, ad esempio, ha proposto proprio una rivalutazione del desiderio come «antidoto» alla teoria della scelta razionale, in quanto dimensione dell'esistenza per sua essenza *in quantificabile*: cfr. G. Leghissa, *Neoliberalismo*, cit., pp. 143-160.

Debito e controllo. Oltre lo Stato disciplinare

Antonio Moretti

Forse la parola, la comunicazione sono fradice. Sono interamente penetrate dal denaro: non accidentalmente, ma essenzialmente. È necessario un dirottamento della parola.

(Deleuze, *Controllo e divenire*)

Quale sia il rilievo cui il *debito* è stato innalzato nel dibattito pubblico contemporaneo, quale sia la rilevanza che esso ha assunto nel quotidiano, nello stile di vita di tanta parte del ceto medio dei Paesi del *Primo Mondo*, quale la pervasività fin nelle fibre del senso comune, è cosa più che *nota*. Questa prima affermazione, tuttavia, già nasconde il principale nodo *problematico* di qualsivoglia interrogazione sul concetto di debito: «il noto in genere, appunto perché *nota*, non è conosciuto»¹; a costituire problema è l'*irriflessione* con la quale esso debito ha preso a imporsi dapprima nel lessico e, in seguito, nella prassi politica dei Paesi industrializzati. Ciò fa capo all'aspetto più delicato, complesso e discutibile della contemporanea scienza economica, ovvero quel particolare atteggiamento vaticinante e oracolare, di moderna aruspicina, che impone il proprio punto di vista come inemendabile, inconfutabile, incontestabile. A fronte di questa iniziale irriflessione, ciò che muove la nostra indagine è, viceversa, l'intenzione *critica* di scardinare la presunta ovvietà degli stati di cose, restituirci in merito alla parola e al concetto di *debito* un grado di sufficiente coscienza per poter agire secondo una prassi consapevolmente trasformatrice. Pertanto, la nostra interrogazione verterà intorno alle implicazioni *etico-politiche* che il concetto di *debito* assume, una volta considerato il contesto di *pratiche di governo e regimi di veridizione* in cui si iscrive. Per fare ciò, prenderemo come terreno di partenza le analisi che Michel Foucault ha portato avanti nel corso degli anni Settanta intorno alla governamentalità e allo Stato disciplinare². In seguito ad

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), tr. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 25.

² Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso e altri interventi* (1971), tr. it. a cura di M. Bertani, A. Fontana, V. Zini, Einaudi, Torino 1972; *Sorvegliare e punire: Nascita della prigione* (1975), tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976; *"Bisogna difendere la società". Corso al Collège de France 1975-1976* (1997), tr. it. di M. Bertani, A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998; *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978* (2004), tr. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005; *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979* (2004), tr. it. a cura di M. Bertani, V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

una breve e circostanziata ricognizione sul significato di *disciplina* e sulle società che su di essa si imperniano, ci avvarremo dell'interpretazione che di questi temi ha fornito Gilles Deleuze, in una serie di scritti e interventi dedicati al pensiero di Foucault³; particolare attenzione verrà riservata al *Poscritto sulle società di controllo*⁴, breve glossa in cui Deleuze tematizza la possibile prosecuzione degli studi foucaultiani sulle società disciplinari, mostrando il progressivo slittamento di esse verso una nuova forma, in cui una differente ed ulteriore distribuzione di poteri e resistenze dà vita alle *società di controllo*, al cui centro logistico, organizzativo, funzionale – nonché teorico e ideologico – vi è proprio il concetto di *debito*.

Pertanto, dovremo procedere per gradi, passando per una ricognizione storico-filosofica dello Stato disciplinare e delle sue possibili variazioni contemporanee sulla scorta delle modifiche strutturali dell'economia e dei mezzi di comunicazione; solo allora potremo giungere al nodo problematico: in virtù di cosa il debito prende tanta parte delle nostre attenzioni? In virtù di cosa esso esercita una forza tale da controllare indirettamente le politiche economiche di qualsiasi governo, una coercizione tanto grande da far gridare alla *perdita di sovranità* dello Stato, ormai incapace di dettare legge entro i propri confini in materia economica? Non si tratta di porre, pur essendo legittima, una questione formale di filosofia del diritto del tipo: in virtù di cosa il debito *obbliga* (al suo risanamento, ad intraprendere scelte eteronome, eterodirette, ovvero al rispetto di un qualsivoglia accordo pregresso)? Si tratta, invece, di un quesito di altra natura, che apre la strada ad un abbozzo, niente più di un *tentativo di genealogia delle società di controllo*, teso a mettere in luce la rilevanza del debito come struttura simbolico-analogica portante della società contemporanea.

1. Un preambolo: archivio e pratiche discorsive

In una capitale intervista rilasciata nell'anno dalla sua morte⁵, Michel Foucault sottolinea l'importanza che, all'interno dell'intera sua riflessione, ha rivestito l'indagine sulle *relazioni di potere*. È attraverso la loro reiterata osservazione e analisi che il discorso foucaultiano può essere interpretato come una ricerca, se non coerente, quantomeno sottesa da un identico *Leitmotiv*:

[il polo soggettività e verità] è sempre stato il mio problema, anche se ho formulato il quadro della mia riflessione in un modo un po' differente. Ho cercato di capire come il soggetto umano entrasse nei giochi di verità, sia nel caso dei giochi di verità che presentano

³ Cfr. G. Deleuze, *Foucault* (1986), tr. it. di P. A. Rovatti, F. Sossi, Feltrinelli, Milano 1987; Id., *Che cos'è un dispositivo?* (1989), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007; Id., *Pourparler* (1990), tr. it. di S. Verdicchio, bibliografia di G. Deleuze a cura di F. Polidori, Quodlibet, Macerata 2000, cap. III.

⁴ Id., *Poscritto sulle società di controllo* (1990), in *ivi*, pp. 234-241.

⁵ M. Foucault *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* (1984), in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, tr. it. a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 273-294.

la forma di una scienza o che si riferiscono a un modello scientifico, sia nel caso dei giochi di verità che si possono riscontrare nelle istituzioni o nelle pratiche di controllo⁶.

In questa breve risposta, Foucault condensa elementi illuminanti per il nostro discorso. Vi è, innanzitutto, l'ammissione di un cambio di passo nel percorso delle analisi che hanno occupato il suo interesse; ma vi è altresì la coerentizzazione di questo spostamento d'oggetto nell'ottica di una visione d'insieme, che è quella dell'analisi del soggetto all'interno dei giochi di verità e del rapporto che con essi viene strutturando. Con *giochi di verità* [*jeux de vérité*] è da intendersi un insieme di formazioni discorsive e procedure di produzione di verità che istituiscono un *regime di veridizione*, il quale «non coincide con una certa legge della verità, [ma] con l'insieme delle regole che consentono, a proposito di un discorso dato, di stabilire quali sono gli enunciati che potranno esservi caratterizzati come veri o come falsi»⁷. Da questa descrizione generale, è possibile capire come i regimi veridizionali non riguardino il solo campo del *sapere*, inteso in senso stretto, ma possano strutturare spazi discorsivi di ordini differenti e istituire pratiche in ambiti non meramente teorici, ma pratico-performativi, che vanno dalla conoscenza tecnico-scientifica all'impostazione della prassi politica.

È, infatti, all'interno del perimetro descritto dalle *pratiche discorsive* dei regimi veridizionali che le soggettività si costituiscono, si muovono, si interrelano, si contendono il soddisfacimento dei loro bisogni, si riuniscono in gruppi, si organizzano in istituzioni; è all'interno di questo perimetro che esse soggettività vengono organizzate sotto istituzioni, vengono riunite in gruppi, vengono soddisfatte dei loro bisogni, vengono *internate* nei luoghi dove la loro relazione è resa possibile e, infine, vengono costituite, vengono *assoggettate*. Tale è la duplicità dello spazio in cui ciascuna soggettività vive la propria vita politica, singolarmente e collettivamente. Va dunque inteso, in primo luogo, che cosa siano tali pratiche, che cosa le definisca e che cosa le ponga in essere e, in secondo luogo, in che modo esse intervengano nella vita politica dei soggetti, con la radicalità con la quale abbiamo sopra appena accennato.

La pratiche discorsive costituiscono gli enunciati di fatto esprimibili all'interno di un *archivio*⁸, il quale a sua volta assume il ruolo di un *a priori storico*, formula ossimorica con la quale Foucault intende non tanto la «condizione di validità per dei giudizi, ma [la] condizione di realtà per degli enunciati»⁹: esso è *a priori* in quanto definisce l'insieme di pratiche effettivamente disponibili, possibili, – per l'appunto – *praticabili* in un dato luogo e in un dato tempo, ma è *storico* dal momento che esso è frutto dei discorsi che, modificandosi nel tempo, avranno progressivamente modificato – e così continueranno a fare – lo stesso *archivio*.

⁶ M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., p. 273.

⁷ Id., *Nascita della biopolitica*, cit., p. 42.

⁸ Cfr. Id., *Archeologia del sapere* (1969), tr. it. a cura di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1971, cap. 2, segnatamente il § 5.

⁹ Ivi, p. 170.

Il discorso è, dunque, sempre portatore di un'istanza di potere e il potere si esprime e si concretizza attraverso le pratiche discorsive. Pertanto, ogni pratica discorsiva non è nient'altro che l'espressione di una *relazione di potere* e vi saranno tante relazioni di potere quante pratiche discorsive interconnetteranno uno o più soggetti ad uno o più altri soggetti: non esiste spazio pubblico che non sia attraversato dalla sua relazione di potere, con i suoi propri equilibri e le sue particolari dinamiche.

Da questo lungo preambolo intorno alle premesse del pensiero foucaultiano è possibile dedurre almeno due conseguenze rilevanti. In primo luogo, la dinamica del potere che traiamo da questa descrizione è quella di un potere *diffuso*, il quale si esercita nelle pratiche discorsive che mette in atto e nei luoghi in cui queste pratiche vengono a trovare un'espressione (il manicomio e l'associata scienza psichiatrica, la scuola e la scienza pedagogica, ecc.); esso si disperde nelle varie relazioni di cui si compone, mostrandosi privo di un centro unico da cui si irraggi la fonte dell'autorità e dell'obbligo. Ne consegue una visione del potere come policentrico, in cui ogni luogo di esercizio è anche contemporaneamente luogo su cui un differente potere è esercitato da differenti strutture, regolate da altre dinamiche che rispettano, quindi, equilibri e regole ulteriori: ciò cui ci troviamo di fronte è una meccanica complessa di poteri localmente esercitati, a configurazione variabile e, dunque, localmente interpretabili, cui può corrispondere unicamente una *analitica* intesa come *microfisica del potere*. Attraverso tale espressione Foucault intende esprimere la rinuncia ad una teoria generale del potere, proprio a fronte della necessità di studiarne localmente le morfologie e le proporzioni che esso assume in una determinata relazione; studiarne, cioè, la micro-fisica, quasi a sottolineare la struttura particellare che ciascuna relazione di potere ha nel tessuto globale delle relazioni – che, via via, comporranno molecole più complesse di relazioni che si intessono, formando le associazioni di soggetti, le istituzioni, ecc.

In secondo luogo, se è vero che il potere è ciò che connota e che emerge dalle relazioni tra i soggetti, esso non potrà più essere visto come un concetto che concerne esclusivamente lo studio della teoria politica in quanto tale, come l'obbligo politico che si esercita esclusivamente nell'ambito dello Stato o come il fenomeno che spiega il concreto dispiegarsi dell'obbligo stesso, ma ciò che *occorre* spiegare, di cui occorre rendere conto proprio nella misura in cui esso non è un ente originario cui fare riferimento, ma è causato da dispositivi e pratiche ben precisi. Da ciò consegue un ulteriore passo: dovranno essere dismesse anche tutte quelle categorie che la filosofia politica, l'analisi storica e sociologica utilizzano per rendere conto del funzionamento degli Stati, della genesi del diritto e così via, poiché esse sono fondate su un'interpretazione *naturale* del potere, che cioè vede il potere come il dato di fatto dal quale far partire le analisi; ma, come abbiamo già visto, ciò di cui possiamo occuparci è soltanto *questo determinato* potere e non *il* potere nella sua natura e nella sua generalità: su di essa, non possiamo dire altro se non che è ciò che emerge dalla semplice relazione tra i soggetti; ciò che possiamo interrogare e di cui dobbiamo rendere conto è *questa* sua determinata manifestazione che, nel caso della

filosofia politica, è la *pratica di governo*¹⁰. Ogni altro discorso fatto intorno ad una teoria dello Stato – che quindi travalichi la singola espressione della pratica di governo – prevedrebbe di necessità una teoria unitaria e generale del potere, che ne spieghi l'origine, la fonte e le funzioni, introducendo così spiegazioni di carattere ontologico-metafisico. Foucault è esplicito nel chiarire come

la scelta di parlare della pratica di governo, o a partire da questa pratica, è un modo molto esplicito di non considerare come oggetto primario, originario, già dato, un certo numero di nozioni come, ad esempio, quelle di sovrano, sovranità, popolo, sudditi, stato, società civile: vale a dire tutti quegli universali che l'analisi sociologica utilizza, al pari dell'analisi storica e dell'analisi condotta dalla filosofia politica per rendere conto della pratica di governo nel concreto¹¹.

Tali categorie non possono rendere conto del concreto della pratica di governo a causa della loro *astoricità* che presuppone già una determinata ed invariabile configurazione dei rapporti di potere. Fra tutte, è proprio la categoria di *sovranità* ad essere messa profondamente in discussione da Foucault, il quale intravede dietro di essa un modo d'intendere l'apparato statale che non corrisponde più a come esso, di fatto, va configurandosi a partire dalla fine del Medioevo. Le ragioni di questa messa in discussione sono esposte chiaramente nel corso al *Collège de France* del 1976¹², in cui Foucault mostra quali siano i tre presupposti che la teoria della sovranità necessita e come essi siano stati puntualmente sostituiti dall'effettiva pratica di governo. Innanzitutto, essa presuppone un «ciclo che va dal soggetto al soggetto»¹³, ossia un rapporto secondo il quale ogni soggetto di diritto, in quanto portatore di diritti o di capacità o di doveri, è già *soggetto alla* sovranità del monarca o dello Stato; in secondo luogo, mostra come la teoria della sovranità si sia nel tempo dotata di una molteplicità di poteri che però non sono già da sempre poteri nel senso politico del termine, per come Montesquieu¹⁴ li ha descritti: ad essi può pervenire «solo a condizione di avere nel

¹⁰ Cfr. D. Tarizzo, *Giochi di potere. Sulla paranoia politica*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. XI: «se il potere c'è, in sostanza, il potere si vede, in ogni caso». Con questa brillante locuzione, Tarizzo pone le basi della sua *teoria superficiale del potere*, fondata sull'idea che ovunque ci sia potere deve esserci necessariamente obbedienza: «Manipolazione, influenza occulta, gestione subdola del patrimonio pubblico, materiale e/o spirituale, economico e/o simbolico... A spingersi troppo su questa strada si può anche perdere di vista il fatto che alla fine, *in superficie*, qualcuno dovrà pur obbedire a qualcun altro affinché si possa parlare di potere». A fronte di questa impostazione dell'indagine, che privilegia il *fatto politico* del potere, risulta forse riduttiva l'argomentazione con la quale Tarizzo liquida l'impianto analitico del potere foucaultiano sulla base della *diretta* effettuazione sociale del fatto politico. Occorrerebbe indagare oltre sulla possibilità di individuare, nel pensiero foucaultiano, una specificità ontologica del politico sul sociale.

¹¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 14.

¹² Id., *«Bisogna difendere la società»*, cit., pp. 43-60.

¹³ Ivi, p. 43.

¹⁴ Cfr. Charles-Louis de Secondat, Barone de La Brède et de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* (1748), tr. it. a cura di S. Cotta, UTET, Torino 1952, Libro IX.

frattempo stabilito, tra le possibilità e i poteri, quel momento di unità fondamentale e fondatrice che è l'unità del potere»¹⁵. Ciò significa che la molteplicità dei poteri nelle mani del sovrano può funzionare solo a patto che sia fondata l'unità stessa del potere sovrano; infine, vi è un terzo presupposto, che è quello della *legittimità* del potere, «una sorta di legge generale di tutte le leggi che può consentire alle differenti leggi di funzionare come tali»¹⁶. La teoria della sovranità appare dunque vittima di una triplice petizione di principio: quella del soggetto da assoggettare, quella dell'unità del potere da fondare e quella della legittimità da rispettare; essi sono infatti gli elementi tra i quali gioca e che al contempo assume e cerca di fondare. Solamente liberando l'analisi del potere da queste tre categorie, si potrà fare luce sulla effettiva relazione di potere, su quegli *operatori di dominazione* che non sono preliminari rispetto alla relazione, ma che la costituiscono: si tratta, dunque, di *cambiare lo sguardo* con il quale si guarda alla natura del potere, cercando in esso gli operatori che mettono in atto le strategie di dominazione, ovvero le pratiche discorsive attraverso le quali il potere è veicolato.

2. Le Società disciplinari e la prigione come modello analogico

Con l'abbandono del modello teorico dello Stato di sovranità, cominciamo a poter mettere in luce quali siano le strutture che determinano le relazioni di potere alla base delle società attuali; per fare ciò, occorrerà in primo luogo mettere in luce il significato del concetto di *disciplina*, mediante il quale potremo comprendere appieno il portato del debito nel dibattito contemporaneo.

Le strategie di dominazione vanno dunque analizzate *in vivo*, nella particolarità della situazione, in base all'effettivo prodursi delle dinamiche della relazione di potere. A tali pratiche, Foucault assegna il nome di pratiche di *governamentalizzazione* che il potere esercita attraverso precise *tecniche*:

Ritengo che in luogo del triplice preliminare della legge, dell'unità e del soggetto – che fa della sovranità la fonte del potere e il fondamento delle istituzioni – sia necessario assumere il triplice punto di vista delle *tecniche*, dell'*eterogeneità* delle tecniche e dei loro effetti di *assoggettamento*, che fanno dei procedimenti di dominazione la trama effettiva delle relazioni di potere e dei grandi apparati di potere¹⁷.

Questo triplice spostamento è richiesto, appunto, dalla necessità di leggere la configurazione effettiva dei poteri. Il portato di questo spostamento non è di natura teorico-formale, ma punta dritto al sovvertimento della sostanza dell'indagine politica e mette in luce un mutamento già insito nelle stesse istituzioni a partire dalla fine dell'epoca medioevale e ha come chiave di volta l'inquadramento del concetto

¹⁵ M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, cit., pp. 43s.

¹⁶ Ivi, p. 44.

¹⁷ Ivi, p. 45.

di *disciplina*: essa non è altro che lo strumento mediante il quale «al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere*», tipico *potere di vita o di morte* del sovrano, si sostituisce il «potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte»¹⁸, caratteristico delle *società disciplinari*. Eccoci, dunque, giunti al punto: se nello Stato di sovranità il potere si assicura innanzitutto un diritto di *prendere*: «il tempo, i corpi ed infine la vita; fino a culminare nel privilegio d'impadronirsene per sopprimerla»¹⁹, nelle Società disciplinari, tuttavia, questo meccanismo del *prelievo* viene marginalizzato, diventando solo uno tra i molti aspetti di un potere che reclama per sé principalmente funzioni d'incitazione, di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette: «un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e ad ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle»²⁰. È con la nascita delle Società disciplinari che prende piede quello che Foucault definisce *bio-potere*.

Concretamente, questo bio-potere si è sviluppato in due forme principali, interconnesse tra loro e massimamente performanti nella loro sinergia. La prima è quella che, a partire dal XVII secolo e sempre più con la Rivoluzione Industriale, si è incentrata sul corpo in quanto macchina, sul «potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici»²¹, e ha messo in piedi quel meccanismo di potere incentrato sulle *discipline* cui Foucault dà il nome di *anatomo-politica del corpo umano*. La seconda, che prende avvio dalla seconda metà del XVIII secolo, si è focalizzata sul corpo in quanto specie, sulle dinamiche di controllo della popolazione e dei processi biologici che ne regolano le tendenze: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la longevità con tutte le condizioni che possono farla variare; questa forma del bio-potere si attua per interventi e controlli regolatori ed è la *bio-politica della popolazione*. Si nota come il volto stesso del potere così descritto è di carattere del tutto differente dal potere tipico dello Stato di sovranità. Ora, esso assume su di sé il compito della gestione delle vite, dell'amministrazione dei corpi, della direzione delle dinamiche biologiche della vita. È questo il tratto caratteristico della governamentalità: la politica come *direzione*, come *conduzione*, come *ammaestramento*; è questo il compito principale della disciplina: la creazione di *corpi docili* che si regolino secondo norme ben precise di individualità – che Foucault definisce – *cellulare* (determinazione della disposizione spaziale dei corpi), *organica* (codificazione delle attività in procedure dettagliate), *genetica* (supervisione continuativa dell'attività dei corpi), *combinatoria* (conseguimento di un maggiore risultato mediante la sommatoria di singoli corpi)²².

¹⁸ Id., *Droit de mort et pouvoir sur la vie*, capitolo quinto di *Storia della sessualità. 1. La volontà di sapere* (1976), tr. it. di P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 121.

¹⁹ Ivi, p. 120.

²⁰ Ivi, p. 119.

²¹ Ivi, p. 122.

²² Cfr. Id., *Sorvegliare e punire*, cit., Parte Terza, capp. I-II.

Il potere disciplinare, inoltre, agisce sortendo al contempo un effetto normalizzante ed uno gerarchizzante: da un lato, l'individualità disciplinata, il corpo docile, ben si presta ad una società di *normali*, di eguali – e non solo nel senso deteriore per cui ciascuno svolge esclusivamente il compito per cui è stato disciplinato; dall'altra, Foucault sembra suggerire come, tuttavia, questo anelito di uguaglianza venga puntualmente smentito dal funzionamento stesso delle discipline:

Storicamente, il processo con cui la borghesia divenne nel corso del diciottesimo secolo la classe politicamente dominante viene mascherato con l'istituzione di una cornice giuridica esplicita, codificata e formalmente egualitaria, resa possibile dall'organizzazione di un regime rappresentativo parlamentare. Ma lo sviluppo e la generalizzazione di meccanismi disciplinari costituirono l'altro lato - quello buio - di tali processi. La forma giuridica generale che garantiva un sistema di diritti, egualitari in linea di principio, era sorretta da questi minuscoli, quotidiani, fisici meccanismi, da tutti questi sistemi di micro-potere - essenzialmente non-egualitari ed asimmetrici - che noi chiamiamo discipline²³.

Tale meccanismo è intrinseco al funzionamento delle discipline poiché esse si sono strutturate storicamente con la formazione della *prigione*, la quale diverrà in seguito paradigma della società disciplinare. È ad essa che ogni altro aspetto verrà rifacendosi: basti pensare al rapido sviluppo dei sistemi disciplinari – scuole, collegi, fabbriche, caserme, *atelier* –, che in essa trovano un *calco* sul quale riprodurre un sistema efficace e performativo. Assieme a ciò, verranno formandosi nel campo economico-politico i problemi di salute pubblica, di habitat, di migrazione; assistiamo cioè, in via più generale, alla progressiva dismissione dell'ordine giuridico in senso stretto a favore della dimensione più generale della *norma*, poiché «un potere che ha il compito di occuparsi della vita avrà bisogno di meccanismi continui, regolatori e correttivi»²⁴. L'era del bio-potere è l'era della normalizzazione²⁵, in cui la disciplina del singolo e l'organizzazione del corpo sociale – secondo il motto *omnes et singulatim* – sono gestite nel nome di una omogeneizzazione sociale: «una società

²³ Ivi, p. 222.

²⁴ Id., *La volontà di sapere*, cit., p. 124.

²⁵ Ancora Tarizzo, in un notevole articolo, propone di correggere la prospettiva foucaultiana sulla società disciplinare come società della normalizzazione e vedere in essa piuttosto una *società dell'ottimizzazione*. Questa correzione nasce dalla constatazione che Foucault finisce per descrivere una società fondata sull'idea della Normale come creatrice di mediocrità e fondatrice del *partage* della devianza, ma che tale modello di società è caratteristica del tardo Ottocento e del Novecento, mentre viene di fatto soppiantato da una *società dell'Ottimo* e dell'*operatività*. Tuttavia, non ci sentiamo di condividere per intero tale correzione, innanzitutto per la consapevolezza che Foucault mostra circa il progressivo allontanamento delle società disciplinari (cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit.); inoltre, quella che Tarizzo descrive come società dell'ottimizzazione è precisamente quanto Deleuze propone di integrare alle ricerche foucaultiane – e quanto ci apprestiamo a descrivere con il nome di *società del controllo*. Pertanto, più che una correzione all'indagine foucaultiana, sembra più pertinente a chi scrive identificare le società etopolitiche dell'Ottimo come *il modello della tendenza* verso cui si muovono i ruderi delle società disciplinari – e che ancora a lungo ci toccherà indagare. Cfr. D. Tarizzo, *Dalla biopolitica all'etopolitica. Foucault e noi*, in «Nóema», IV, n. 1, 2013, pp. 43-51.

normalizzatrice è l'effetto storico di una tecnologia di potere centrata sulla vita»²⁶. Con ciò non si vuole dire che la legge, in quanto tale, scompaia, ma che essa assume sempre più il carattere di normalizzazione e che «l'istituzione giudiziaria si integra sempre più in un continuum di apparati (medici, amministrativi), le cui funzioni sono soprattutto regolatrici»²⁷.

A fronte di tutto ciò possiamo ben capire che cosa Foucault intenda quando sostiene che «fondamentalmente, il potere non è tanto un affrontamento tra avversari o l'obbligo di qualcuno nei confronti di qualcun altro, quanto una questione di governo»²⁸ dove per *governo* si intende l'arte di «strutturare il campo di azione possibile degli altri»²⁹.

3. Dalla disciplina al controllo

Se governare significa strutturare l'altrui possibile campo di azione, nelle Società disciplinari l'esercizio del potere di governo avviene mediante la pedissequa organizzazione dei tempi e la sistematica predisposizione degli spazi, ovvero mediante procedure di *internamento* in strutture atte ad accogliere e a massimizzare l'esito della procedura disciplinare. Scrive Salvatore Natoli: «c'è potere là dove c'è la capacità dispiegata di produrre e governare, in una parola, di *disporre* un mondo»³⁰.

Il potere disciplinare si esercita *disponendo* ambienti di internamento e, quindi, caratteristica della società disciplinare è quella di *condurre* l'individuo da un ambiente chiuso ad un altro, ciascuno con le sue leggi (famiglia, scuola, caserma, fabbrica, eventualmente ospedale e prigione), sempre allo scopo di «comporre nello spazio-tempo una forza produttiva che dia un risultato superiore alla somma delle forze elementari»³¹, quale che sia il tipo di produzione. È quanto Deleuze e Guattari introiettano delle ricerche foucaultiane coeve a *Sorvegliare e punire* e definiscono *segmentarietà*, ovvero quel procedere binario (da figlio a studente, da studente a soldato e così via) proprio dello Stato in quanto *macchina* disciplinare³²; essa segmentarietà non si esercita soltanto a livello sistemico o macro-politico, ma si insinua fino nelle fibre della *micro-politica*, ovvero sia non soltanto nell'organizzazione delle istituzioni di reclusione e internamento, ma finanche nelle relazioni particolari tra individui: così come Foucault esprime nel concetto di *corpo docile* l'introduzione della disciplina nell'individualità disciplinata, così Deleuze e Guattari sostengono

²⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 125.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Id., *Il soggetto e il potere. Come si esercita il potere?*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente* (1982), Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 249.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ S. Natoli, *Sapere e dominio. Disciplina dei corpi e costituzione delle discipline in Foucault*, in Id., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 70.

³¹ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 234.

³² Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia II* (1980), tr. it. di G. Passerone, prefazione di M. Carboni, introduzione di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2010, pp. 265-291.

l'esistenza di una *resistenza* interna alla soggettività stessa, che si esercita nella forma del *desiderio di soppressione dello stesso desiderio*.

Tuttavia, la principale suggestione deleuziana è di leggere le indagini foucaultiane finora esposte non come una preconizzazione di quanto lungamente ancora ci spetta di affrontare e analizzare nelle società contemporanee, bensì come una situazione socio-politica dalla quale ci stiamo *lentamente ma progressivamente allontanando*. È un fatto riscontrabile in ogni ambito della società contemporanea, sostiene Deleuze, che le discipline stiano ovunque e inesorabilmente perdendo terreno; che non vi sia un'istituzione di internamento che non soffra una crisi strutturale: «I ministri competenti non fanno che annunciare delle riforme ritenute necessarie. Riformare la scuola, riformare l'industria, l'ospedale, l'esercito, il carcere; ciascuno sa però che queste istituzioni sono finite, sono a più o meno breve scadenza»³³.

Questa agonia del sistema disciplinare – cui è possibile tastare il polso attraverso lo stato di salute dubbio e precario del *welfare state* in ogni democrazia occidentale³⁴ – fa capo all'incombenza di nuove e più fresche forze, le quali portano la voce delle *società di controllo*. A tale definizione non corrisponde una visione distopica dell'avvenire, ma la disamina di un riassetto dei rapporti finora conosciuti di liberazioni e asservimenti, in cui al controllo operato per mezzo di discipline in ambienti chiusi è sostituita una rete di *forme ultrarapide* di controllo *all'aria aperta*.

La situazione è bene esemplificata dalla differenza che si stabilisce, nei due differenti sistemi societari, nell'assegnamento dei salari. Nella società disciplinare, la fabbrica funziona come un corpo le cui forze interne – costituite dall'interesse del capitalista e dalle necessità dei lavoratori – cercano incessantemente di mantenere un punto di equilibrio: «il più alto possibile per la produzione, il più basso possibile per i salari»³⁵, tentando sempre di comporre il fronte delle rivendicazioni sindacali e quello delle imposizioni padronali. La circostanza è, pertanto, quella già descritta del doppio effetto di normalizzazione, da un lato, della condizione del lavoratore – unito ai compagni di lavoro nell'opera disciplinata e disciplinante quanto nella rivendicazione dei diritti – e di gerarchizzazione, che vede contrapporre il salariato al capitano d'industria. Diversa è la situazione che vediamo verificarsi nella società di controllo: la fabbrica è sostituita dall'*impresa*. Qui la certezza dello *stampo* disciplinare viene meno, vediamo invece imporsi *stati perpetuamente metastabili* per effetto dei quali – sfide, concorsi, passaggi di livello – il salario è continuamente modulato in base al merito, alla produttività e a fattori aleatori essi stessi. Estremamente interessante ed

³³ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 235.

³⁴ Tra gli altri, cfr. l'inchiesta e le ricerche conseguenti di Maurizio Lazzarato sulle condizioni di lavoro, di impiego e di disoccupazione degli intermittenti dello spettacolo francesi: A. Corsani, M. Lazzarato, *Intermittents et précaires*, Édition Amsterdam, Paris 2008; M. Lazzarato, *Il governo delle disuguaglianze. Critica dell'insicurezza neoliberista* (2008), tr. it. di G. Morosato, Ombre Corte, Verona 2013.

³⁵ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 236.

esemplare, nella stessa misura in cui risulta agghiacciante, è l'indagine sul tanto ostentato e osannato *modello tedesco* di occupazione che Maurizio Lazzarato espone al principio del suo *La fabbrica dell'uomo indebitato*³⁶: tale modello ha come obiettivo la graduale ma inesorabile sostituzione dell'obiettivo del *pieno impiego* con quello della *piena attività*, in cui ciascun individuo è chiamato alla perpetua attività lavorativa, «indipendentemente dalla durata e dalla qualità dell'impiego»³⁷, con lo scopo evidente della creazione sistematica di una classe di *working poors*, cui viene sottratto il diritto al *Welfare*, come diritti e servizi sociali, in cambio della promessa, che sarebbe più preciso definire *ricatto*, del *Workfare*: avrai ancora un residuo di politiche sociali e assistenziali a patto che tu ti subordini alla disponibilità e alla flessibilità del *pieno impiego* precario³⁸.

Quanto detto finora ci consente di mettere maggiormente in luce la più grande differenza tra disciplina e controllo, che si manifesta in maniera privilegiata nella relazione che l'impresa, nel senso più generale dell'integrata intrapresa economica capitalista contemporanea, intrattiene con i lavoratori: lungi dal costituirli in un unico *corpo docile*, a vantaggio tanto del sindacato quanto del datore di lavoro, l'impresa «non fa che introdurre una rivalità inestinguibile come sana emulazione, motivazione eccellente che oppone gli individui tra di loro e attraversa ciascuno, dividendolo nel suo stesso intimo»³⁹.

Tale aspetto è, tuttavia, poco più che un *segnale*; al fine di poter trarre una qualsiasi tendenza occorre, pertanto, cercare variazioni analoghe nei campi correntemente informati da potere disciplinare. Notevole è, allora, la rilevanza che il fenomeno assume in seno alla *scuola*: per quanto discutibile e complesso possa essere inteso il ruolo che essa ricopre nelle società disciplinari – nella sua funzione più marcatamente repressiva e di puro *veicolo di nozioni* –, la scuola mantiene pur sempre il compito fondamentale dello sviluppo e dell'educazione di cittadini consapevoli; ciononostante, è pacifico il cambio di passo che si verifica a partire dagli anni Ottanta del Novecento, quando al concetto di *educazione* si sostituisce quello di *formazione permanente*, in virtù del quale il discente è visto sempre come carente, come necessitante una ulteriore educazione, ma anche come direttamente piegato alle esigenze dell'economia di mercato⁴⁰. Si può sostenere che la concezione della formazione permanente nasca in seno alla pedagogia contemporanea per fare fronte ad una realtà perennemente mutevole e continuamente reclamante di rimanere al

³⁶ M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista* (2011), DeriveApprodi, Roma 2012, pp. 3-27.

³⁷ Ivi, p. 16.

³⁸ È appena il caso di notare la drammatica confusione cui si incorre, seguendo il pendio scivoloso del *Workfare*, tra diritto al lavoro e diritto all'assistenza, tra *salariato* e *assistito*. Ed è appena il caso di notare, poiché lo mostreremo meglio in seguito, come ciò sia diretta espressione della società e dell'economia del *debito*.

³⁹ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 236.

⁴⁰ Illuminante, a tale proposito, il contributo di Jean-Claude Michéa sul graduale impoverimento e smantellamento del sistema scolastico da parte delle società liberali, cfr. J.-C. Michéa, *L'insegnamento dell'ignoranza* (1999), tr. it. di F. Forlani, A. Mosca, Metauro, Pesaro 2005.

passo con essa – e difficilmente si può mettere in dubbio tale necessità senza essere tacciati di oscurantismo. C'è, tuttavia, da notare come, tanto nel caso dell'impresa quanto in quello della scuola, ad emergere è una visione della struttura sociale per cui «*non si finisce mai con nulla*, in quanto l'impresa, la formazione, il servizio sono gli stati metastabili e coesistenti di una stessa modulazione, di uno stesso deformatore universale»⁴¹.

È qui che si crea lo scarto effettivo tra i due modelli finora presentati; si mostra, cioè, come il modello disciplinare sia un modello *a tappe*, preveda, cioè, una *segmentarietà* tale da funzionare nel conseguimento di stadi, spesso non conciliabili tra loro (come già abbiamo visto: da figlio a studente, da studente a soldato e così via) e, al contempo, nella ripresa continua del cominciamento, ciascun segmento contemplando un nuovo inizio; il modello del controllo, inversamente, si fonda sul principio per cui l'individuo non si emancipa mai del tutto da alcunché, rimane indeterminatamente, indefinitamente, *illimitatamente soggetto, avvinto ad un potere*. A tale potere, il soggetto rimane legato per via non di sudditanza, né di reclusione: il potere del controllo, infatti, non necessita dell'internamento, poiché esso si esercita anche *en plein air*; egli vi rimane avvinto *per mancanza, per non-completamento*. Egli *deve* ancora qualcosa *al* potere di riferimento (la competizione per il salario, la mobilità sempre reiterata in vista della promessa di assistenza, la necessità perpetua di formazione e così via). Egli è *in debito*: il soggetto della società del controllo non è più l'uomo internato, bensì *l'uomo indebitato*. Ciò in virtù della posizione assunta dalle istituzioni nelle relazioni di potere in cui il soggetto è coinvolto: difatti, esse ricoprono il ruolo di *creditori infiniti*. Il *credito infinito* che lo Stato e le sue strutture elargiscono nella forma dei servizi erogati pongono il soggetto in uno stato di debito perpetuo. E tale debito non ricopre una funzione neutrale, di semplice indicatore economico; esso è portatore di una specifica istanza di potere: «il debito agisce contemporaneamente come una macchina di cattura, di *predazione* o di *prelievo* sulla società nel suo insieme, come uno strumento normativo e di gestione macro-economica e come un dispositivo di redistribuzione dei redditi. Funziona anche come dispositivo di produzione e di *governo* delle soggettività collettive e individuali»⁴².

Si radicalizza, quindi, la duplice funzione normalizzante-gerarchizzante della disciplina, scagliando l'individuo in una situazione di *debito d'esistenza* e ponendolo al di sotto di un potere *infinitamente produttivo*, tanto più potente in quanto non localizzabile, non individuabile in questa o quell'altra forma stabile.

Il creditore infinito, il credito infinito ha sostituito i blocchi di debito mobili e finiti. C'è sempre un monoteismo all'orizzonte del dispotismo: il debito diventa *debito d'esistenza*, debito dell'esistenza dei soggetti stessi. Viene il momento in cui il creditore non ha ancora prestato mentre il debitore non cessa di rendere, poiché rendere è un dovere, mentre prestare è una facoltà, come nella canzone di Lewis Carroll, la lunga canzone del debito infinito:

⁴¹ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 237. Corsivo nostro.

⁴² M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, cit., p. 47.

*Un uomo può certo richiedere il dovuto,
ma quando si tratta di un prestito,
può allora scegliere
il tempo che più gli aggrada*⁴³.

La considerazione principale che è possibile trarre da questa disamina è, a parere di chi scrive, la messa in luce della funzione *analogica* del debito. Esso assume nella società contemporanea la stessa funzione analogica ricoperta nella società disciplinare dalla prigione, sul quale prototipo di internamento ha poi preso avvio la fabbrica prima, l'ospedale poi. Similmente, ciò continua ad accadere, ma in una società in cui le strutture produttive e i mezzi di comunicazione non possono più essere neanche lontanamente comparate con la situazione che ha visto nascere il potere disciplinare. Il debito funge, pertanto, da struttura analogica intorno alla quale si impernia il potere del controllo, fondato sul perpetuo *debito di esistenza* verso un *creditore infinito*, che ha solo come epifenomeni la fatale confusione tra assistenza e diritto al lavoro, stato di carità e stato sociale. A sua volta, il creditore infinito rappresenta l'immenso mutamento subito dalla produzione capitalistica: essa si vota, oggi più che mai, alla smisurata iperproduzione per se stessa. Illimitato, il produrre del capitale rappresenta quel potere che schiaccia indefinitamente l'*homo indebitatus*, avvincendolo a sé per mezzo di quella *promessa non risarcita* che è il debito.

4. Conclusione

Quanto fin qui esposto non ha alcuna intenzione di apparire la preconizzazione di alcunché di catastrofico, la profezia di un avvenire distopico in cui ciascuno sarà controllato in questa o in quest'altra maniera. Ciò che abbiamo scritto si iscrive nella profonda convinzione che, quale che sia la attuale situazione delle relazioni di potere, ciascuna società presenta i propri meccanismi di assoggettamento, di asservimento, così come le proprie possibilità di liberazione, di esercizio di contropotere. Se qualcosa va detto in merito alla società del debito, è che essa è qualcosa che principia sotto i nostri nasi, il che ci rende ciechi al suo avvento così come alla possibilità di esercitare critica nei suoi confronti. Ci pare sia questo uno dei motivi per cui il *debito* prende tanta parte dei nostri dibattiti, poiché è al contempo qualcosa che sentiamo cominci a determinare le nostre vite, ma dal quale non abbiamo ancora imparato a prendere le difese. Scrive Deleuze:

Molti giovani pretendono stranamente di essere *motivati*, richiedono stage e formazione permanente. Sta a loro scoprire di cosa diverranno servi, così come i loro antenati hanno scoperto, non senza dolore, le finalità delle discipline. Le spire del serpente sono ancora più

⁴³ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I* (1972), tr. it. a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, pp. 222s.

complicate del sistema di tunnel di una talpa⁴⁴.

Pertanto, si tratta di tenere vivo il dibattito, acuta la critica e indocile il ragionamento: «non è il caso né di avere paura, né di sperare, bisogna cercare nuove armi»⁴⁵.

⁴⁴ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 241.

⁴⁵ Ivi, p. 235.

Decisione abortiva e *actus debendi*: per un'ontologia (debole) dell'evento embrionale

Fabrizio Aprile

1. «Del tutto ignaro, chi figli non ha, se sia dolce la prole per gli uomini o sia una cosa funesta»¹

Nel celebre sogno di Gàbaon, re Salomone chiedeva al Signore la sapienza di rettamente giudicare e il dono del giusto discernimento etico². Magari se anche tutti noi, come il saggio sovrano di Israele, potessimo esserne ben forniti e ne potessimo godere! – senza illuderci, tuttavia, che assai spesso si è chiamati ad assumere decisioni – e la decisione abortiva è una di queste – in cui “distinguere il bene dal male” può sembrare arduo, insufficiente (quando non un atto di audacia *tout court*), e in cui lo sforzo discernitivo deve percorrere sentieri altri.

La delicata e dilaniante questione dell'aborto e di quella che Luc Boltanski chiama “condizione fetale”³ si trova sovente affidata a principi teorici o a proclami ingenuamente moralistici, più raramente all'ascolto della *different voice*⁴, a ciò che le donne dicono (o tacciono), sperimentano, vivono e soffrono intorno a tale questione – quando per molte di esse, troppe, rimanere incinte e ospitare una vita che sorge non è quel lieto evento di certa zuccherosa retorica (che non spiega, ad esempio, il “*baby blues*”, la diffusa depressione *post partum*), quel motivo di stupore da cui origina la *curiositas* filosofica; ma, all'opposto, un'angoscia, un aspro conflitto, una “cosa funesta” – come nel dramma di Medea, antico e attuale – da cui liberarsi al più presto⁵. Bisogna dunque muoversi con discrezione, in silenzio, quasi con vergogna, appena rimanendo sulla soglia... giacché è proprio sulla soglia, come afferma Emil Cioran, che si dicono le grandi verità.

¹ Euripide, *Medea*, vv. 1094-1096.

² *1Re* 3,9.

³ L. Boltanski, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto* (2004), tr. it. di L. Cornalba, a cura di T. Vitale, Feltrinelli, Milano 2007.

⁴ È il titolo originale del saggio di C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1991.

⁵ Penso anche all'inquietante film *Quando la notte* diretto nel 2011 da Cristina Comencini e interpretato da Claudia Pandolfi nel ruolo di una madre che confessa la propria “scandalosa” inadeguatezza alla cura del figlio.

2. «Ma questo: la morte, la piena morte, prima della vita...è indescrivibile»⁶

La genesi della singolarità umana è irriducibile a ogni concettualizzazione. Un'ontologia dell'inizio del "fenomeno umano", in senso teilhardiano, è intrinsecamente aporetica: sfida il pensiero e provoca la coscienza in un moto irrequieto. La vicenda dell'aborto, inteso come interruzione volontaria del processo genetico-formativo di quel fenomeno, ne amplifica e ne ribadisce la refrattarietà euristica. Bisogna metodologicamente essere consapevoli di questo se non si vuole cedere alla costante tentazione dell'astratta semplificazione ideologica; ci si muove, infatti, in un sentiero accidentato che non consente facili scorciatoie, ma che neppure consente di deragliare in un nichilismo etico e di stendere una comoda e disimpegnante *epoché* contemplativa e avalutativa. Saremmo autorizzati a questa conclusione se trascurassimo che l'aborto è un atto umano e, come tale, latore di un significato etico; riguarda, più precisamente, la decisione assunta da una donna circa un essere della stessa specie che ha generato con un uomo e che, non ancora nato, si sta formando nel suo utero. Si tratta chiaramente non di una decisione qualunque, bensì di una decisione *critica* (se mai consentito dall'etimologia), di una decisione eminentemente *tragica* poiché concernente la morte; anzi, come noterebbe Heidegger, si tratta proprio dell'opzione fondamentale, della più autentica delle decisioni, assumendo l'esistenza umana come *Sein-zum-Tode*, come necessaria possibilità della morte – la morte *prima* della vita, come canta terribilmente Rilke, che neppure Jankélévitch ha saputo o potuto tematizzare – e, pertanto, come esistenza che può essere annullata.

Da quando la tecnologia ha reso possibile vedere un embrione e seguirne per immagini l'intero sviluppo – da quando, ossia, la condizione fetale si è affrancata dall'occulta e impenetrabile oscurità uterina, rendendo manifesto ciò che *per saecula saeculorum* era appartenuto al segreto regno dell'insondabile e del magico⁷ – l'osservatore risulta quantomai coinvolto in ciò che osserva e ne partecipa, husserlianamente, come "fatto di coscienza" [*Erlebnis*]: per usare la suggestiva espressione di Aldo Schiavone, innanzi a un embrione umano siamo "spettatori dell'inizio"⁸, dell'inizio [*arché*] di una storia e del suo destino [*télos*], di un muto annuncio iscritto in un orizzonte di *senso* che attende di essere accolto, ascoltato e decifrato. Appare forse più corretto, semplicemente, parlare di "evento", di cui il

⁶ R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, IV, vv. 83-85.

⁷ La *Vorstellung* eco-tomo-fotografica del feto (penso alle splendide e ormai "classiche" immagini di Lennart Nilsson) ne ha di fatto riempito il vuoto della rappresentazione artistica. Fra l'altro, da quando la nascita non costituisce più l'indicatore ontologico del nuovo essere umano, da quando, cioè, l'espulsione fetale dall'alveo materno non provoca più lo squarcio definitivo del velo di invisibilità e di ignoranza che accompagnava la gestazione (e ne alimentava la mitologia), si pongono inediti problemi anche di carattere giuridico, relativi, ad esempio, ai contorni del delitto di infanticidio o alla problematica della rianimazione del feto che sopravvive all'interruzione della gravidanza. Rinvio su tali questioni a P. Borsellino, *La tutela giuridica della vita prenatale. Alcune considerazioni in prospettiva filosofico-giuridica*, in «Bioetica», n. 4, 2000, pp. 640-650.

⁸ A. Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007, pp. 11-14.

fenomeno embrionale sembra mutuare tutte le caratteristiche; in verità, le parole “fenomeno” e “evento” compongono un lieve ossimoro, poiché, in effetti, quando l’embrione si rende visibile (“appare”) è già compiuto, è già “accaduto”, cosicché l’osservazione è sempre *post eventum*, è sempre preceduta dal suo oggetto. Ci si approssima all’inizio ma non lo si “vede”, è dato, è anticipato, è *già* quando *non ancora* è disponibile – considerato altresì che la fecondazione dell’ovulo non è circoscritta a un preciso momento cronologico (tutt’al più, a un momento “cairologico”), per cui sia legittimo riferirsi a un “prima” e a un “poi”, ma si articola in un *continuum* dinamico (l’attimo faustiano!) di cui è difficile se non impossibile scorgere le singole fasi. Ecco allora che la categoria dell’evento appare più appropriata, specie se si approssima all’accezione heideggeriana di *Ereignis*, che aiuta a intendere l’ “esserci” embrionale sia quale accadere storico incondizionato (*Da-sein*, l’essere nel “qui-ora” della contingenza fattuale o, meglio, della “fatticità”) che, nell’oscurità del nulla, dilata lo spiraglio luminoso entro cui l’essere stesso si rivela come esistente⁹; sia quale evento *linguistico* e, dunque, ermeneutico (*Sprachleib*, “corpo vivente linguistico”, direbbe Husserl) e simbolico (che dà da pensare, direbbe Ricoeur), per cui esso appare altrettanto incondizionatamente come silenzioso annuncio, come “voce di dentro” (per dirla con Eduardo), nondimeno da ascoltare e decifrare¹⁰. Per queste caratteristiche Heidegger definisce l’*Ereignis* (a differenza di

⁹ Cfr. F. Tomatis, *Escatologia della negazione*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 52-53. Ritengo di potermi avvicinare alla formula heideggeriana della *Lichtung* – pressoché intraducibile, se non, approssimativamente, come “radura”, “rischiaramento”, “aprimento” – che richiama quell’orizzonte chiaroscurale, quella radura luminosa che rende visibile l’atto di disvelamento dell’ “esserci”. La *Lichtung* emerge in un gioco inestricabile e complementare di luce e di oscurità, poiché non è luminescenza su sfondo buio, ma è essa stessa luce oscura, umbratile (la “nera luce” di Lombardi Vallauri), che contiene in sé la traccia della sua stessa oscurità. La *Lichtung* può anche essere intesa come radice errante, radice veritativa dell’essere, che, appunto, si dis-vela (*alétheia*) e si ri-vela. Ritengo questa immagine adeguata a rappresentare emblematicamente l’evento embrionale, una sorta di “radura” che appare invisibile, partecipandone, nel fondo dell’oscurità uterina. In questo specifico senso credo di scorgere un efficace tentativo di traduzione artistica della *Lichtung* nell’enigmatica installazione di Marcel Duchamp intitolata *Dati: 1) la caduta d’acqua 2) il gas d’illuminazione* [Étant donnés: 1) la chute d’eau 2) le gaz d’éclairage] ed esposta dal 1969 al Museum of Art di Filadelfia. Lo spettatore è invitato a sbirciare in una fessura di un vecchio portone serrato, attraverso cui lo sguardo incrocia una donna nuda, senza volto, anonima, che ostenta il proprio sesso e sorregge una vecchia lampada a gas, che si illumina nell’installazione tramite un collegamento elettrico. L’intuizione dell’artista consiste nel collegare misteriosamente e segretamente – per oltre un portone chiuso e inaccessibile, se non attraverso una “imenica” fessura – una fonte di luce con l’ “origine du monde” (il sesso femminile archetipico, come il dipinto di Gustave Courbet cui Duchamp si è evidentemente ispirato), ove si cela il mistero della vita. L’osservatore, peraltro, chiamato a guardare oltre la fessura del portone e a così soddisfare provocatoriamente il proprio voyeurismo, diventa egli stesso parte integrante dell’opera d’arte (nel momento in cui altri spettatori vedono una persona sbirciare dietro a un portone), finendo quindi con il “coappartenere” idealmente alla rappresentazione.

¹⁰ Si tratta, detto altrimenti, di qualcosa che allude al parallelismo tematizzato da Wittgenstein tra parola e mondo, tale per cui questo è *alles was der Fall ist*, l’insieme delle occasioni, degli eventi che possono essere enunciati, di cui la coscienza costituisce il limite estremo.

Vorgang quale “processo” distaccato e oggettivo) come evento non oggettivabile (anche qui con lieve tratto ossimorico), ma solo sperimentabile come “donante”, in termini di un “consegnarsi” incondizionato (ed essenzialmente libero, come ha poi chiarito Pareyson) alla cura della coscienza cui si manifesta e con la quale, nel momento stesso in cui viene colto, intesse un’inestricabile relazione di mutua coappartenenza¹¹.

Questo forse è il problema: quando si parla di embrione (o di feto, a seconda della fase di sviluppo) si tende a “oggettivizzarlo” oltremodo, a considerarlo quale mera *res extensa* pressoché aionica, atemporale, trascurandone l’intimo vincolo di “appartenenza” alla donna, in simbiosi [*Miteinander*] con il suo corpo. Non si è forse riflettuto a sufficienza su questo aspetto: l’embrione, senza una donna che lo porti in grembo, non sopravvive; esso, di per sé, più che un sussistere, è un “farsi presente” [*Anwesen*] privo di autonomo statuto ontologico, che necessita, per essere, di affidarsi a un altro organismo che se ne assuma la cura [*Fürsorge*] – almeno fin tanto che non sarà inventato, assai improbabilmente, un utero artificiale che risolva a monte, almeno *in parte qua*, la differenza sessuale e di genere riguardo alla generazione. Anche provando a recuperare l’antica definizione aristotelica di sostanza, per cui essa è la causa prima dell’essere e ciò che gli dà forma, l’embrione non sarebbe sostanza *stricto sensu*, perché dipende radicalmente da un altro-da-sé che, simbioticamente, lo fa essere. Si pensi altresì alle suggestioni della metafisica di Lévinas: l’evento embrionale appare un’autentica “sporgenza” (quasi ne ripete la forma, un nodulo della mucosa uterina, una morula annidata tra le sue pieghe) tratta dall’essere anonimo, quasi un “peso” che rifrange nella notte del “*il y a*” da cui la coscienza della madre lo ha strappato per farlo essere. Solo una soggettività cosciente, infatti, può strappare l’esistente al “*il y a*”, essendo fin troppo ovvio che l’embrione non ha coscienza ed esiste, husserlianamente, in funzione e in virtù di una coscienza che lo fa sussistere e che, come padrona dell’essere, può decidere, infine, che non sia¹². L’evento embrionale compendia perciò un’ontologia *debole*, più o meno nel senso attribuito a tale aggettivo da Gianni Vattimo; è un corpo mistico – esprimibile, ossia, in termini non propriamente ontologici, ma sineideticici, di sentimento, di *Erlebnis* – un corpo virtuale, quasi meontico, poco più che nulla, poco più che ombra, puro silenzio che, in quanto tale, è *ohne Begriff*, sfugge a riposanti concettualizzazioni.

¹¹ Heidegger scrive *Er-eignis* con il trattino quando vuole attribuirgli lo specifico senso di “evento appropriante”, di “appropriazione”.

¹² È ciò che Lévinas definisce “orrore”, paura di essere, paura dell’essere, *horror metaphysicus*, all’origine, forse, di quella già notata irrepresentabilità artistica della pratica dell’aborto. Si rinvia per ulteriori approfondimenti a G. Galeotti, *Storia dell’aborto*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 10-51.

3. «Vedo già la forma leggiadra di un gentile omino che gesticola»¹³

Ogni indebita ipostatizzazione, ogni visione “cosale”, come direbbe Maurizio Mori, dell’embrione ne confonde i labili contorni e si presta a derive ideologiche¹⁴. Serve ribadire che esso non è un essere strutturale, ma un *darsi relazionale* – argomento spesso trascurato da certo dibattito bioetico – che si costituisce, appunto, in un’unica ed esclusiva relazione interpellante la donna che lo assume in sé. L’evento embrionale, incondizionato eppure radicalmente (e sorprendentemente) dipendente, proietta se stesso nell’ambito della *necessità*; la posizione della donna si mantiene invece nel mondo del possibile e, dunque, della *libertà*. È in quest’area dialettica, instabile, conflittuale, limbica, tragica, tra libertà e necessità, tra *Sein* e *Sollen*; è in questo “spazio bianco”¹⁵, in questo “non luogo”, che si iscrive la decisione abortiva e che ne viene posta in risalto l’abissale problematicità etica¹⁶. Non si tratta da parte

¹³ W. Goethe, *Faust*, II, atto 2.

¹⁴ Senza pretesa di sviscerare la questione, che porterebbe lontano, l’argomento della sacralità della vita umana fin dal concepimento e quello, contrapposto, della materialità del feto come mera *portio mulieris* costituiscono le due polarità entro cui si articola la rilevanza morale dell’aborto, polarità che, in larga misura, attingono a una visione ipostatica dell’embrione e mostrano perciò non pochi limiti. A quanto perniciosi lidi possono approdare in questo senso gli esiti di certo personalismo “disinibito” (che sottomette il *bonum prolis* al talento genitoriale) è efficacemente illustrato da G. Mazzocato, *Il tema del corpo nel rinnovamento personalista della morale sessuale*, in «Teologia», n. 25, 2000, pp. 55-61. D’altro canto, la tesi della sacralità della vita embrionale, se portata alle sue estreme (e però coerenti) conseguenze, imporrebbe sia di sanzionare penalmente sempre e comunque la pratica dell’aborto (ma non sembrano orientarsi in questa direzione il *sensus fidelium* e le legislazioni di pressoché tutti i Paesi occidentali), sia di valutare le ulteriori notevoli ricadute giuridiche: si dovrebbe, ad esempio, ravvisare un omicidio colposo nella condotta della donna incinta che, cadendo accidentalmente, procurasse la morte del feto; un omicidio doloso per omissione nel caso del medico che, innanzi all’aborto spontaneo della paziente per mancato annidamento dell’ovulo fecondato, non ne tentasse l’impianto artificiale; così come dovrebbe oltremodo allarmare (e imporre strategie contenitive e di “protezione civile”) la quotidiana “strage degli innocenti” embrioni che, per i più disparati motivi, non giungono a maturazione e – *insciente domina* – vengono emorragicamente espulsi. Non proseguo oltre, limitandomi a rinviare per altre considerazioni sull’essenza dell’embrione e, in particolare, sul suo presunto carattere di “uomo in potenza”, al breve ma intenso saggio di E. Severino, *Sull’embrione*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 48-62.

¹⁵ È il titolo del romanzo di Valeria Parrella pubblicato da Einaudi nel 2008 e da cui Francesca Comencini ha tratto l’omonimo film con Margherita Buy che interpreta una donna alle prese, da sola, con una problematica maternità.

¹⁶ È quella che Martin Buber chiama “sfera dell’interrelazione” (*Zwischen*), quale luogo fondativo di ciò che avviene tra gli uomini. Ecco perché, insistendo sul paradigma lévinasiano, l’etica precede l’ontologia e perché l’essere è, in sé, costitutivamente etico; in particolare lo è l’essere “all’inizio essenziale” [*Anfang*] del suo essere stesso: si pensi soltanto al duplice significato di *arché*, che vuol dire “inizio” ma anche “comando”. Ed ecco anche perché la dimensione paradossale dell’essere embrionale – ove la sua potente fragilità (evento incondizionato ma necessitato) incontra la potenza fragile della donna (coscienza libera ma interpellata) – arriva a spiegare come l’*esistenza* sia sempre apertura alla *trascendenza* e come questa sia sempre fondamento dell’altra. Secondo Jaspers, infatti, non si dà esistenza senza trascendenza che la comprenda, così come non si dà trascendenza che non sia per l’esistenza; e poiché la cifra ultima della trascendenza è il silenzio, ecco che si ritorna circolarmente all’origine silenziosa dell’*Ereignis* embrionale, indicibile, ineffabile come tale, se si tiene

della donna di mettere a disposizione il proprio corpo affinché si compia, in termini crudamente fisico-biologici, la simbiosi con l'embrione (poiché, in questo specifico senso, niente e nessuno potrebbero imporle tale sorta di *habeas corpus* per consentire ad altri di vivere, non essendo l'ospitalità moralmente esigibile¹⁷), bensì, come precisa Caterina Botti, di rendersi disponibile a intrecciare l'intima correlazione fondativa con il prodotto del concepimento¹⁸. Ma la questione è tutta qui: è una relazione cui la donna deve poter decidere di sottrarsi? È un interpellare che non può pretendere di trovare sempre risposta conforme e che non può aspettarsi necessariamente un agire responsabile?

Come appare lecito supporre, la gravidanza reca di frequente con sé un conflitto di volontà, la compresenza di due volontà opposte e giustapposte, peraltro in un piano assiologico asimmetrico: la volontà dell'embrione di essere, quella della madre di eventualmente sottrarsene¹⁹. Si potrebbe parlare anche di rapporto *dialogico*, non nel senso *politically correct* della parola, ma sottolineandone il *διά-*, ossia l'idea di penetrante e lacerante separazione. Si tratta forse di un'eccessiva metaforizzazione, difficilmente potendosi attribuire a un embrione una "volontà" nel senso compiuto del termine, quasi fosse un ente in condizione di coscientemente volere, e non piuttosto, e più semplicemente, un "omuncolo gesticolante", un'irreversibile *dynamis* inflattiva scandita e dettata dalla grammatica sequenziale dei geni. Più che alla "nuda" categoria della volontà, mi sembra più coerente ricorrere a quella – non priva anch'essa di generalizzazione, ma che ritengo prestarsi meglio a un'indagine fenomenologica della "condizione fetale" – alla categoria, dicevo, del *debito*.

Conosce il diritto la cruciale distinzione tra creditore volontario e involontario²⁰: il primo è colui che, nell'economia "commutativa" dello scambio, dà credito a un altro soggetto aspettandosi da lui una controprestazione, qual è il venditore che si aspetta dal compratore il pagamento del prezzo e che ha il legittimo diritto di pretenderlo; il secondo è il creditore "controvoglia", colui che, avendo subito un danno, ne chiede il risarcimento. La volontà, è chiaro, gioca un ruolo essenziale nel primo caso, non anche nel secondo, ove il creditore esercita una pretesa *malgré lui*, una pretesa di cui avrebbe volentieri fatto a meno. Nella prima delle situazioni sta un contratto – che, semplificando, è sempre un accordo, uno

fede all'imperativo di Wittgenstein di tacere su ciò di cui non si può parlare. Si rammenterà inoltre che il silenzio, come dice Plotino, è compagno del demiurgo e dunque soprassedie a ogni evento creativo, generativo, originario.

¹⁷ Cfr. L. Boltanski, *La condizione fetale*, cit., p. 232.

¹⁸ C. Botti, *Aborto*, in E. Lecaldano (a cura di), *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma, Bari 2002, pp. 4s.

¹⁹ La "storica" sentenza della Corte Costituzionale n. 27 del 1975 in materia di interruzione volontaria della gravidanza (anticipatrice e ispiratrice della legge n. 194 del 1978) nega che possa darsi alcuna «equivalenza tra il diritto alla vita e alla salute di chi sia già persona, come la madre, e la salvaguardia dell'embrione che persona deve ancora diventare».

²⁰ Distinzione che origina dalla celebre definizione ulpiana della giustizia sia come *unicuique suum tribuere*, sia come *neminem laedere*. Distinzione cruciale, ho detto, perché ne derivano conseguenze che incidono sostanzialmente sulla natura del rapporto obbligatorio, in termini, ad esempio, di valutazione del dolo e della colpa, di prescrizione, di quantificazione del danno, ecc.

scambio di volontà negoziale – sicché il creditore, il quale “crede” nel suo debitore riponendovi fiducia, decide previamente di diventare tale, assumendosene il rischio; nella seconda sta invece qualcosa di radicalmente altro rispetto al negozio, un evento illecito per cui il danneggiato si trova accidentalmente a essere creditore, senza averlo affatto voluto. In questa singolare prospettiva, l’embrione è *creditore assoluto* della donna che incinge e questa, a sua volta, è *debitrice assoluta* di quel dinamico pugno di cellule in lei annidato²¹. L’embrione, si è visto, non è *causa sui*, ma se è in quell’utero è per una condotta della sua titolare, ossia, in base a quella dicotomia giuridica (che compie qui un respiro tragico, privo di alternative praticabili), o per un atto di fiducia nel suo “debitore” (una gravidanza felicemente voluta), o per una *défaillance* del progetto parentale (una gravidanza tristemente indesiderata)²². Emerge però una sensibile differenza. Nel fatto illecito l’autore dell’evento dannoso diventa *ipso facto* debitore del soggetto passivo, che diventa perciò creditore, ancorché “involontario”; non si configura, cioè, un atto di riconoscimento, da parte del debitore, del suo creditore, né questi, per pretendere il risarcimento del danno, deve attendere di essere riconosciuto. Semmai può porsi, sempre giuridicamente parlando, un problema di individuazione del debitore, allorché non si conosca chi abbia tenuto la condotta dannosa, ovvero di accertamento dell’effettiva responsabilità. Ma tutto questo non scalfisce comunque la circostanza che il creditore sia tale per il solo fatto di avere subito il danno²³. Al contrario, nel caso della donna incinta, nessun *favor creditoris* che tenga: è la debitrice a riconoscere il proprio creditore, che può dunque dirsi tale solo dopo un atto di assenso della “controparte”, pur tenuta, per così dire, alla prestazione.

4. «Leggero si aprì il tuo grembo, tacito si levò nell’etere un soffio»²⁴

Non si tratta, come potrebbe sembrare, di un esito paradossale. Torna utile in proposito il pensiero di Alexandre Kojève, la cui analisi fenomenologica del diritto²⁵

²¹ Che il debito abbia qualche arcano rapporto con il corpo è bene drammatizzato da Shakespeare ne *Il mercante di Venezia*, ove l’usuraio Shylock pretende – legittimamente, peraltro – che il debitore Antonio, a saldo del prestito ricevuto, adempia consegnandogli una libbra di carne del proprio corpo.

²² Sto molto semplificando. Il vissuto psicologico, l’insondabile *Stimmung* di una donna incinta (che posso ovviamente solo intuire, per evidenti ragioni biologiche) difficilmente si presta a simili “razionalizzazioni”, tipiche invece dell’ “asettico” pensare maschile: è una realtà, appena concepibile, quella per cui una donna non “decide” mai di avere un figlio, sicché questo, in un certo senso, non è mai voluto, né mai non voluto, agitandosi e oscillando nell’indefinito spazio amletico dell’*in*-decisione. Non posso non pensare a Oriana Fallaci e alla sua *Lettera a un bambino mai nato*, ripubblicata nel 2009 da Rizzoli. D’altronde, anche la splendida *Madonna del parto* affrescata da Piero della Francesca mostra il volto velato da una sottile inquietudine, che, nella scandalosa scultura *Alison Lapper pregnant* di Marc Quinn, prorompe sulla donna trasfigurandone il corpo.

²³ Tant’è che in questo caso al creditore non è imposto di mettere in mora il debitore (è un’ipotesi di *mora ex re*), come invece è richiesto per le obbligazioni contrattuali.

²⁴ P. Celan, *Con tutti i miei pensieri*, vv. 13-15.

approda a una peculiare teoria antropogenetica – fondata su un'evidente traccia hegeliana e, in particolare, sulla figura dialettica del servo-padrone della *Phänomenologie* – secondo cui il singolo uomo comprende se stesso quando avverte il desiderio di *essere riconosciuto* dagli altri, desiderio innescante la "lotta per l'umanizzazione" che può risolversi o con la morte di uno dei contendenti (l'aborto?) o, appunto, con il riconoscimento dell'altro. Il diritto che sorge al termine del violento scontro – che evoca il *bellum omnium contra omnes* di hobbesiana memoria²⁶ – si presenta come un processo in sé contraddittorio (nella lotta ancestrale per l'umanizzazione ciascun combattente contraddice il diritto dell'altro a essere riconosciuto) e, quindi, aperto all'alterità (che, appunto, è fichtiana contraddizione dell'Io) sotto la specie del *debito di riconoscimento*, sotto la peculiare forma dell'*actus debendi*: il soggetto di diritto è tale se può esercitare il suo diritto a vedersi riconosciuto e se, corrispondentemente, il resto della collettività riconosce di essere debitore verso di lui a tale titolo. E poiché tutti gli uomini in questo senso devono riconoscersi debitori, il debito assurge a fonte dell'eguaglianza quale categoria fondamentale della giuridicità²⁷. L'essere uomini non è qualcosa di scontato o di automaticamente conseguente alla biologia o al diritto naturale (e alle sue evanescenti categorie), ma passa attraverso un atto di riconoscimento: l'identità del singolo in tanto si configura in quanto si dà nell'*actus debendi*, in un previo e insindacabile giudizio di appartenenza al consorzio umano. Zygmunt Bauman²⁸ ha efficacemente insistito sulla necessità di rendersi

consapevoli che l'«appartenenza» e l'«identità» non sono scolpite nella roccia, non sono assicurate da una garanzia a vita, che sono in larga misura negoziabili e revocabili [...]. In altre parole, alla gente non viene in mente di «avere un'identità» fintanto che il suo destino rimane un destino di «appartenenza», una condizione senza alternative.

Nell'ambito della "condizione fetale" descritta da Boltanski, questo principio si colloca a ritroso, all'alba dell'ontogenesi umana, agli incerti confini della "singolarizzazione" dell'individuo: l'uomo iscritto nella "carne" [*sárx*] della donna, l'embrione appena annidatosi nell'utero, attende di essere iscritto nella "parola"

²⁵ A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto* (1982), tr. it. a cura di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano 1989.

²⁶ Nonché la lucida conclusione cui perviene Walter Benjamin, per il quale «creazione di diritto è creazione di potere, e in tanto un atto di immediata manifestazione di violenza» (W. Benjamin, *Angelus Novus* (1921), tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, p. 24). La costruzione regge anche alla verifica etimologica: il termine *pólis*, inteso nella sua accezione più ampia (connotante per Aristotele la vocazione sociale dell'uomo), condivide la stessa radice di *pólemos*. In senso metafisico si tratterebbe della violenza quale *male elementale* che, come dice Lévinas, è intrinseco alla volontà di essere anche a scapito degli altri.

²⁷ Cfr. A. Franchi, *Metafisica del giusto*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 76. Aggiungerei che il debito è anche fonte *lato sensu* della solidarietà; d'altronde, l'articolo 1294 del Codice Civile afferma che i condebitori sono tenuti tra di loro solidalmente (ciascun debitore, ovverosia, può essere chiamato anche per tutti gli altri) alla prestazione in favore del creditore.

²⁸ Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma, Bari 2003, p. 6.

[lógos], e solo questo critico passaggio performativo (giovanneo!), questo salto dell' "orrendo, largo fossato", consente di declinare il destino "umano" del concepito²⁹ – se è vero, come afferma Elfriede Jelinek, che le donne non si limitano ad *avere* un destino, ma anche a *ricevere* il destino di altri. È giusto perciò sostenere che la condizione fetale mette in gioco i fragili contorni dell'intera condizione umana; il "particolare" rapporto donna-figlio al tempo della gestazione diviene paradigma della condizione "universale" dell'umanità – come se davvero l'ontogenesi embrionale ricapitolasse la filogenesi di tutta la specie umana.

Il "terribile diritto" di decidere da parte della donna incinta risiede dunque nella possibilità di scalfire fattivamente la metabasi performativa dalla "carne" alla "parola"; e, quando è autorizzato, questo passaggio viene a consistere in un duplice atto ricognitivo: da un lato, la madre decide di *riconoscere il figlio*, iscrivendolo nella "parola" e attribuendogli perciò identità umana; dall'altro, decide di *riconoscersi nel figlio*, diventandone debitrice e con ciò assumendone la relazione fondativa. Se è così – se viene ribadito, in senso gadameriano, che comprendere è sempre *comprendersi*, che decidere è sempre *decider-si* – risulta evidente come la donna, nel decidere sul feto e nell'esercitare così il suo potere decisionale, intervenga in maniera non neutrale sulla sua stessa condizione, nella misura in cui decidere di proseguire la gravidanza oppure di interromperla è decidere su se stessa, è scegliersi, è operare la ripresa creativa del sé riempito dalla nuova vita, posto che l'evento embrionale accadutole, comunque vada a finire, è un punto di non ritorno destinato a incidere irrimediabilmente nella sua esistenza.

5. «Vorrei un figlio da te che sia una spada lucente...lievito del mio sangue»³⁰

La categoria dell'*actus debendi* cui ho inteso adattare il rapporto tra la donna e l'evento embrionale, consente un ulteriore approfondimento. Il concetto di debito, lungi dal ridursi al solo ambito giuridico, ha assunto segnatamente nel pensiero

²⁹ Estremamente affascinante l'analoga perifrasi cui ricorre Sergio Givone, secondo il quale, riguardo alla nudità originaria dell'uomo, non dobbiamo lasciarci «ingannare dal fatto che nasciamo nudi. Il vero atto di nascita, per noi, non è venire al mondo nudi, ma l'essere accolti da qualcuno che si prende cura di noi e ci veste. Così non fosse l'atto di nascita coinciderebbe con l'atto di morte e non saremmo qui a parlarne» (S. Givone, *Prima lezione di estetica*, Laterza, Roma, Bari 2003, p. 126). Credo sia consentito anche un altro ragionamento: se l'*Ereignis*, come si è visto, è evento linguistico-simbolico, si può allora pensare non tanto (e non solo) che la "carne" attende di essere "parola", quanto piuttosto che la "parola" iscritta originariamente nella "carne" attende di essere detta, pronunciata, narrata, declamata. Merleau-Ponty, come fa notare Carlo Sini, ha sostenuto che carne e parola condividono la medesima radice e sperano entrambe, per essere, nel "gesto", il gesto del dire, del parlare; la negazione di tale "gesto", il rimanere muti, costringe irreversibilmente al silenzio la parola incarnata, ricacciandola nel nulla donde proviene. Mi permetterei di sostenere che l'uomo non è, come volevano Aristotele e Kant, un ente che ha il dono della parola, ma una parola che ha il dono dell'essere e che, per questo, s'incarna o, come direbbe Ungaretti, "s'incaverna".

³⁰ A. Merini, *Genesis*, vv. 1-4.

contemporaneo³¹ un ampio spessore speculativo, a ripresa sintetico-simbolica dell'intera condizione umana. Mi richiamo ancora una volta a Heidegger che ha filosoficamente precisato (allo stesso modo di come Kafka aveva letterariamente intuito) come l'essere in debito [*Schuldigsein*] corrisponda allo stato originario di colpevolezza universalmente proprio dell'uomo (*Schuld*, come noto, significa sia "debito" che "colpa"), tale per cui non possiamo non riconoscere di trovarci in stato di indebitamento [*Verschuldung*], di essere debitori assoluti rispetto all'*Ereignis* che si dona incondizionatamente. Ricoeur parla in questo senso di "economia del dono", come dimensione sovraetica nella quale trova espressione il senso di reciproco debito [*mutuel endettement*] e di radicale dipendenza³². La dolce voce lirica di Wisława Szymborska rammenta, a conferma, che «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»³³.

Sulla scia di tali suggestioni, Attilio Franchi ha intessuto un peculiare rapporto tra debito e potere: da un lato, il potere si presenta come processo di "annientamento della contraddizione"³⁴, di quella radicale alterità che, nella nomogenesi kojèviana, è costitutiva della soggettività; dall'altro, il potere diventa «possesso che non riconosce abbastanza o non ammette di esser per costituzione debitore verso ogni altro»³⁵. Ritengo estremamente illuminante quest'ultima considerazione: la decisione abortiva è esattamente il *contrarius actus* dell'atto del debito, è il non riconoscimento dell'altro e quindi, in estremo esito, la sua distruzione, la sua sartriana nientificazione. Visto da un'altra prospettiva – quella della responsabilità, che, secondo Romano Guardini, rappresenta il costitutivo etico di qualunque atto decisionale³⁶ – il partecipare al debito e alla colpa universale non limita la libertà e la responsabilità ma, anzi, lasciando parlare Claudio Ciancio³⁷, le realizza compiutamente quando

accettiamo di rispondere anche di quello che non abbiamo deliberatamente voluto [...]. Certo incontriamo qui un paradosso, il paradosso della libertà finita, che per definizione

³¹ E non solo: penso soprattutto al cosiddetto "decreto" di Anassimandro, secondo il quale tutte le cose che esistono «nel tempo che è loro concesso, rendono giustizia l'una all'altra della loro stessa ingiustizia e, così, ne scontano il castigo» (traduzione mia).

³² P. Ricoeur, *Amore e giustizia* (1997), tr. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 30-33. Risuona qui l'eco del discorso dello *stareč* Zosima, ne *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij, per cui ogni idea di giustizia deve fondarsi sul principio della compassione reciproca, sicché anche l'uomo che giudica il colpevole deve riconoscersi non migliore di lui e a propria volta colpevole. Teologicamente parlando, si tratta della condizione creaturale che pone l'uomo, come tale, nella radicale impossibilità di "pretendere" alcunché da Dio creatore; san Tommaso proclama nella *Summa contra gentiles* (II, 28) che «*Non igitur creatio ex debito iustitiae procedit*». La parabola evangelica del servo spietato (Mt 18,23-35) attribuisce struttura eminentemente cristologica al debito universale.

³³ W. Szymborska, *Nulla è in regalo*, vv. 1-5.

³⁴ A. Franchi, *Metafisica del giusto*, cit., p. 50.

³⁵ Ivi, p. 41.

³⁶ R. Guardini, *Il potere*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 120.

³⁷ C. Ciancio, *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 48s.

appare contraddittoria: la libertà è infatti incondizionatezza, e dunque la libertà finita è un incondizionato condizionato. La contraddizione si supera riconoscendo che l'assunzione di ciò che siamo e di ciò che incontriamo, la trasformazione di ciò che non abbiamo voluto in oggetto della nostra libertà, non consiste nella semplice accettazione del fato, come volevano gli stoici, ma in un'effettiva trasformazione, per cui il dato diventa materiale, punto di partenza, spunto di libere scelte. Non si tratta di volere che sia ciò che è stato, ma di assumerne la responsabilità come condizione di esercizio della propria libertà.

La donna che, pur dolorosamente, iscrive nella "parola" ciò che è accaduto nella sua "carne", diventando "uditrice" di quella muta parola, si può dire compia un atto di *adozione*, per cui la scelta di diventare madre passa attraverso la decisione di "adottare" il concepito come proprio³⁸. In effetti, adottare qualcuno significa assumere un debito assoluto verso di lui, renderlo erede e, perciò, estremo creditore³⁹. Ecco quindi che può risultare sbagliato porre il problema della decisione abortiva in termini alternativi, di cenno nutativo, di "imperativo eretico"⁴⁰, di libertà arbitraria sull'interruzione della vita embrionale, quasi come se le due opzioni fossero in sé equivalenti. Se si rimane fedeli ai risultati fin qui conseguiti, la scelta di una donna di abortire – nella specie della decisione disconoscitiva del suo *status* esistenziale di debitrice verso l'*Ereignis* accaduto sotto le spoglie fetali – integra un atto di rinuncia all'appello della responsabilità, richiamando ancora le parole di Attilio Franchi, quale sorgente eziologica, "fondativa" [*Ansatz*], della libertà finita. La scelta della madre di riconoscersi debitrice del figlio – non solo di rispondere a lui, ma anche, come osserverebbe Lévinas, di rispondere *di* lui – e di partecipare *con* lui a quella relazione che ho detto simbiotica, finisce con il diventare (per quanto strano possa sembrare) scelta di libertà. Si assiste così, a mio parere, a un'insuperabile irriducibilità delle due situazioni, che pur appaiono equivalentemente alternative: non si tratta per la donna di esercitare un mero *ius vitae ac necis* sul feto che porta in grembo, una facoltà dispositiva che subordina la continuazione della gravidanza alla tenuta e alla coerenza di un progetto di vita [*Entwurf*]⁴¹. Non si chiede infatti a una donna di giustificare il suo essere madre, il fatto di avere voluto e partorito dei figli, poiché si ritiene che ciò risponda a una regola di normalità, che così debba essere *in rerum natura*; si chiede invece alla donna che ha abortito di

³⁸ Il diritto romano enunciava che *adoptio naturam imitatur*.

³⁹ Appaiono evidenti i riflessi teologici di tale assunto, riguardo al concetto paolino della "adozione a figli" degli uomini in conseguenza della redenzione operata da Cristo: cfr. *Rom* 8,23; *Gal* 4,5; *Ef* 1,5.

⁴⁰ Richiamo l'intelligente titolo del saggio di P. L. Berger, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa* (1979), tr. it. di M. Marchetto, A. Altera, introduzione di G. De Nicolò Elledici, Torino 1987, a proposito del diritto "assoluto" di ciascuno alla libera scelta, alla libera determinazione decisionale.

⁴¹ Non voglio qui provocare sterili polemiche, ma solo segnalare che, secondo Luigi Lombardi Vallauri – che così interpreta provocatoriamente la *Filosofia del boudoir* di De Sade – l'affermazione del diritto di aborto avrebbe permesso alla madre di "riappropriarsi" dell'atavica appartenenza "reale" del figlio: cfr. L. Lombardi Vallauri, *Terre. Terra del nulla, terra degli uomini, terra dell'oltre*, Le Lettere, Milano 1989, pp. 106s.

rendere le ragioni di tale comportamento e di giustificarlo; eppure la legittimazione all'interruzione della gravidanza si regge, assai spesso, su un breve ma immenso "no" *sine glossa* (degnò nondimeno di rispetto e di umana *pietas*) a una relazione che si vorrebbe imposta dall'*outrageous fortune*, da una malaugurata congiuntura esistenziale.

Si è tentati allora di concludere – tautologicamente, me ne rendo conto – che la decisione di proseguire la gravidanza è rinuncia alla sempre presente possibilità di interromperla. Niente di più; ma anche niente di meno. E però questa rinuncia si fa *obbedienza* al muto annuncio [*ob-audire*] del figlio, proiettandosi in una dimensione responsoriale che trascende i limiti dell'opzione etica per collocarsi, finalmente, in un *milieu* sovraetico, quello dell'*amore* [*agápe*] – l'amore *per nulla*, come grida Giobbe⁴² – che, come bene sottolinea Ricoeur ispirandosi a Rosenzweig, precede ogni legge (compresa quella etica) e non si fonda che «su se stesso: è l'espressione sovra-etica di un'ampia economia del dono [che] sopravanza da tutte le parti l'etica»⁴³; l'amore per una sottile voce di silenzio che pure è e che, per dirla con Paul Celan, desidera solo di «starsene lì, all'ombra della gran cicatrice dell'aria [...] con quanto li trova spazio, anche senza lingua»⁴⁴.

⁴² *Gb* 1,9.

⁴³ P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, cit., pp. 32-33.

⁴⁴ P. Celan, *Starsene lì*, vv. 1-9.

Debito e responsabilità nella teologia di Dietrich Bonhoeffer

Fabio Mancini

1. La forma del debito nella teologia bonhoefferiana.

«In quanto teoria critica della storia reale, la filosofia diventa necessariamente una sorta di commento dell'ora presente, coscienza riflessa, sovente infelice, della compagnia della vita: e perché questo compito non si risolva nella pura giustificazione ideologica dell'adesso, funzionale al mantenimento dello *status quo*, con tutto il peso di disordine e di ingiustizia che esso comporta, la filosofia ha bisogno di farsi carico di un ruolo di memoria e di profezia. Senza memoria il progetto sarebbe utopia; senza progetto la memoria sarebbe rimpianto; senza coscienza dell'ora presente, memoria e progetto sarebbero evasione, vuoto esercizio della ragione. Ripercorrere i sentieri della memoria è necessario per non idolatrare il momento attuale e schiudere le vie della profezia»¹.

La definizione di filosofia quale "teoria critica del reale" presentata in questa incisiva prefazione ci permette, tenuto conto della matrice hegeliana della stessa, di incrociare al largo il tema che qui intendiamo affrontare. Bruno Forte intende infatti richiamare l'attenzione sul carattere che sia il filosofo, sia il teologo sono chiamati a condividere: quello di essere «coscienza critica del presente» e «testimoni della memoria e sentinelle della profezia». Abbiamo testé accennato al fatto che la nostra ricerca ci permette di imbatterci al largo nell'argomento su cui siamo chiamati a riflettere, quello della forma del debito nella nostra contemporaneità. Una appropriata definizione di debito sarà qui indagata a partire da alcune suggestioni che ritroviamo nell'ambito della teologia. È del resto noto il nesso teorico e linguistico tra l'apparato concettuale teologico e il lessico economico a partire dagli studi di Max Weber, del quale ricordiamo non solo il celebre *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05) e lo studio sulle sette evangeliche (*Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, 1906), ma anche *L'etica economica delle religioni mondiali* (1916). Non è tuttavia nostra intenzione addentrarci nell'analisi weberiana, la cui persistente attualità è inutile sottolineare in un'epoca come la nostra in cui, come di recente è sottolineato dagli studi di Diego Fusaro (*Minima mercatalia*, 2012) il capitalismo è assorto a monoteismo indiscusso e, apparentemente, insormontabile.

¹ B. Forte, *La responsabilità del filosofo e la cristologia*, in S. Zucal (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea. Da Kant a Nietzsche*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, I, p. 6.

Ci proponiamo invece di ripercorrere alcuni tratti del pensiero di un autore, attivo dalla morte di Weber (1920), che dalla recezione delle tesi weberiane assimilerà moltissimo e che, in maniera autonoma e originale, rielaborerà e farà proprie alcune istanze fondamentali del sociologo: Dietrich Bonhoeffer (1906-1945).

La meritevole vicenda esistenziale del teologo tedesco – la sua cospirazione contro Hitler, l'arresto, la detenzione nel carcere di Tegel e l'esecuzione del 9 aprile 1945 nel *lager* di Flossenbürg – ha spesso offuscato alcuni notevoli contributi teorici che il suo singolare *Denkweg* ci ha consegnato in eredità. Bonhoeffer è stato infatti recepito, troppe volte a sproposito, in un forma stereotipata, lontana dal rigore delle sue opere, come teologo della morte di Dio ovvero teorico, sulla scia di Weber, di quel processo di secolarizzazione che nel dopoguerra si consacrerà come segno distintivo e, a quel tempo, in apparenza definitivo (degnò di nota è a proposito l'interrogativo di Hans Jonas sulla possibilità di ricorrere al concetto di Dio dopo Auschwitz). Se questa interpretazione del testo bonhoefferiano ha giustamente segnato il passo – non da ultimo, ma non solo, il nostro presente disincantato assiste ad un inaspettato risveglio del religioso² –, è necessario soffermarsi su un tratto del pensiero di Bonhoeffer, solo apparentemente estemporaneo, quello della sua contemporaneità.

Zeitgenosse: Così Eberhard Betghe definisce l'amico teologo nella sua monumentale biografia³. Bonhoeffer è contemporaneo, letteralmente compagno del tempo, proprio in quanto il suo pensiero – che, come vedremo, si caratterizza prevalentemente in gran parte nella forma etica –, intende far proprie le peculiarità e le contraddizioni del presente, attraverso una critica radicale – una critica, per inciso, non esente da incoerenze e forzature⁴ – rivolta ad ogni filosofia e ad ogni sistema intellettuale avulso dalla realtà. Non a caso, la particolare attenzione al nesso tra la storia e l'etica ha addirittura dato adito – con il teologo evangelico Hanfried Müller (1925-2009) – ad un'interpretazione in chiave marxista del pensiero bonhoefferiano⁵. Nonostante lo studio di Müller sia da contestualizzarsi all'interno di un filone critico-interpretativo necessariamente datato, è per noi oggi ancora utile soffermarci sull'aspetto del pensiero di Bonhoeffer che egli ha esplicitato nel saggio *Von der Kirche zur Welt* (1956), ovvero l'accento posto sul mondo come luogo concreto in cui l'etica si realizza. In tal senso due premesse all'etica bonhoefferiana sono rese necessarie.

² Per un'efficace analisi del fenomeno religioso si segnala un recente studio di R. Garaventa, *Religiosità senza dogmi. Ambiguità e prospettività delle religioni storiche*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

³ E. Betghe, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse. Eine Biographie*, Kaiser Verlag, München 1967.

⁴ Rileviamo inoltre la debolezza del discorso bonhoefferiano nell'analisi storico-critica dei pensatori del passato. L'interpretazione dei sistemi filosofici, specie quella dell'etica kantiana, è funzionale all'intento normativo che la muove: fornire un'etica capace di far fronte alle domande poste dal presente storico, nel caso specifico l'epoca nazista in Germania.

⁵ H. Müller, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zur Beziehung des Wort Gottes auf die „societas“ in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Reich, Hamburg-Bergstedt 1966.

La prima premessa rileva come Bonhoeffer redige la forma più matura della sua etica in anni turbolenti e tormentati per la Germania e per la sua stessa esistenza. L'impegno nella resistenza al nazismo, insieme alla clandestina *Bekennniskirche*, rendono urgente l'elaborazione di un'etica capace di orientare l'agire pratico in una forma chiara e concreta, lontana dallo specialismo accademico dell'università tedesca. Il lavoro alacre che caratterizza gli anni tra il 1940 e il 1943 viene improvvisamente interrotto dall'arresto avvenuto il 5 aprile 1943: la prima edizione dell'opera vedrà la luce, postuma, con il semplice titolo *Ethik*, sotto il quale Eberhard Betghe raccoglierà nel 1949 i manoscritti dei saggi bonhoefferiani. Di conseguenza, non è possibile pretendere per l'*Etica* il carattere di un lavoro compiuto e sistematico.

La seconda premessa, maggiormente connessa con il nostro argomento, rileva il carattere peculiare della proposta etica bonhoefferiana. Il teologo intende infatti ovviare sia all'istanza empiristica, sia all'istanza razionalistica all'interno delle quali possono, con il dovuto grado di semplificazione, essere poste le proposte etiche della filosofia moderna. Da un lato, Bonhoeffer è deciso nello smarcarsi da una fondazione positivistic-empiristica dell'etica (il riferimento immediato è qui prevalentemente alle teorie di William James e a John Dewey, conosciuti nel soggiorno a New York), che «cerca di eliminare completamente dall'etica il concetto di norma» e per la quale «il bene non è in fondo altro che il conveniente, l'utile, il vantaggioso per la realtà»⁶. Dall'altro lato, l'esigenza dell'adeguatezza alla realtà rende la proposta normativa di Bonhoeffer estranea all'etica deontologica, all'etica della buona *Gesinnung* e, in generale, all'etica kantiana e post-kantiana. «L'etica è un affare della terra e del sangue» aveva affermato Bonhoeffer in un conferenza giovanile e questa convinzione non lo abbandonerà in tutta la sua complessa vicenda intellettuale.

Le due brevi, e inevitabilmente incomplete, premesse rappresentano solo apparentemente un'estemporanea deviazione dal tema in oggetto, la forma del debito nella teologia bonhoefferiana. Non è infatti infondato notare che da questa preliminare caratterizzazione discende il primo significato che il concetto di debito riveste nell'etica di Bonhoeffer. Il debito costituisce innanzitutto il richiamo ad una responsabilità nei confronti della realtà che, opportunamente delimitata, è il tratto fondamentale dell'*Etica*. Per chiarire meglio l'equivalenza estensionale tra il concetto di debito e quello di responsabilità è opportuno esplicitare brevemente la storia del debito in ambito teologico. Nonostante il tema del debito nella tradizione teologica abbia origine remota e sia diffuso nei suoi maggiori esponenti – da Paolo ad Agostino, dai Padri della Chiesa alla scolastica – e abbia in primo luogo un riferimento problematico nella dottrina del peccato originale, la consultazione dei principali dizionari teologici e biblici rivela prevalentemente una declinazione del debito nel concetto, semanticamente speculare, di "retribuzione". Nell'Antico Testamento, specie negli scritti profetici, il debito è inteso come infedeltà del popolo

⁶ D. Bonhoeffer, *Etica* (1949), tr. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 1995, p. 33.

di Israele alle promesse dell'Alleanza. Il debito si caratterizza in maniera etnocentrica, circoscritta a un popolo che paga le sue mancanze, siano esse individuali o collettive, con l'alienazione della terra, la riduzione in schiavitù, la degenerazione del potere politico e religioso. Il Nuovo Testamento, negli scritti paolini ancor prima che nei Vangeli, tende a spiritualizzare il concetto di debito, interpretandolo in senso metafisico e soteriologico: il debito fondamentale è quello contratto dall'uomo Adamo e redento da Gesù Cristo. Sempre Paolo pone l'accento sulla gratuità della retribuzione divina, al di là delle colpe e dei meriti dell'uomo, secondo una teologia del dono e della grazia che affascinerà il pensiero di Paul Ricoeur (*Interprétation du mythe de la peine*, 1969⁷). Se resta vero che gli studi di Ed Sanders (*Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983) hanno contribuito a demitizzare l'immagine opposizionale tra una teologia della legge veterotestamentaria e una teologia della grazia neotestamentaria, la riflessione sul debito dal punto di vista teologico non può essere disgiunta da quella intorno alla figura di Gesù Cristo.

2. Sostituzione vicaria e responsabilità nell'Etica.

Dobbiamo a questo punto interrogarci intorno alle modalità con le quali Bonhoeffer recepisce nell'*Etica* questa lunga tradizione, chiedendoci quale lezione possiamo noi ancora apprendere a proposito. L'accesso alla questione nel pensiero di Bonhoeffer è resa possibile mediante il ricorso al concetto – molto dibattuto nella teologia evangelica coeva – di “sostituzione vicaria” (*Stellvertretung*). Un tale concetto è fondato a partire dall'assunzione delle colpe e delle contraddizioni del mondo da parte di Gesù Cristo, il quale adempie concretamente quei comandamenti della giustizia divina che, diversamente, svaluterebbero la realtà, gli uomini e il mondo a favore di un'ideologia, reintroducendo la scissione tra ideale e reale che l'evento cristologico ha risolto. Si delinea in tal modo nel pensiero bonhoefferiano la posizione di un'ontologia cristocentrica – André Dumas parla a proposito di «ontology without metaphysic»⁸ – che permette di ovviare ai limiti della struttura della soggettività definita nella modernità post-cartesiana e alla quale Bonhoeffer aveva dedicato una brillante analisi teoretico-critica in *Akt und Sein* (1930)⁹.

Come ormai noto, uno degli assunti fondamentali dell'etica bonhoefferiana si fonda sulla critica al pensiero etico astratto: come non esiste un individuo isolato, la cui decisione tra il bene e il male è concepita in assoluto, allo stesso modo non è possibile ridurre l'etica a «una formula fondamentale assolutamente statica, che è

⁷ P. Ricoeur, *Interprétation du mythe de la peine* in P. Ricoeur *Conflict des interprétations. Essais d'herméneutiques*, Seuil, Paris 1969, pp. 348-369.

⁸ A. Dumas, *Dietrich Bonhoeffer: Theologian of Reality*, Canterbury Press, Canterbury 1971, p. 98.

⁹ Sul tema segnalò uno studio in lingua tedesca della teologa tedesca Christiane Tietz, nel quale viene approntata proposto una ponderosa ed esaustiva ricerca sulla teoria della conoscenza contenuta in *Akt und Sein*, definendola quale critica della ragione curvata su se stessa: C. Tietz, *Bonhoeffer's Kritik der verkrümmten Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.

una finzione e in cui lo specificatamente etico va addirittura perduto»¹⁰. Per questo motivo l'*Etica* afferma la necessità di comprendere l'individuo dal punto di vista della sua storicità: la situazione etica genuina non è quella vissuta nell'astrattezza della vita privata o del «convento», ma si manifesta nell'assunzione di responsabilità nei confronti degli altri uomini: «la norma dell'agire non è un principio universalmente valido ma il prossimo concreto, così come mi è dato da Dio»¹¹.

Bonhoeffer pone l'accento sul legame tra l'azione responsabile e la libertà: la decisione di agire responsabilmente è infatti assunta senza avere alle spalle norme, regole, principi. L'etica viene di conseguenza concepita come un agire libero che «non è stabilito in partenza e una volta per tutte, ma nasce nella situazione concreta»¹². Il soggetto etico che agisce responsabilmente non sottrae la sua azione al rischio e al pericolo della situazione concreta: nel piano della storia, bene e male non sono concetti chiari e distinti come nell'etico astratta, ma manifestano la loro ambiguità. La libertà dell'atto responsabile si manifesta di conseguenza nel preferire il relativamente buono all'«assolutamente buono» (*das absolut Gute*)¹³, senza avanzare la pretesa di una conoscenza avulsa dalla storia.

Si delinea in tal senso la teoria bonhoefferiana dell'azione responsabile, per la quale la situazione concreta non è informata dalle idee del soggetto agente, bensì è essa stessa a formare l'azione: «Alla realtà non viene imposta una qualche legge estranea, bensì l'agire è in senso profondissimo adeguato alla realtà»¹⁴. L'adeguatezza dell'agire alla realtà (*das Wirklichkeitsgemäßen*) non deve essere tuttavia confuso con l'asservimento al fatto o con una logica di compromesso, che, abbiamo visto, Bonhoeffer rimprovera all'empirismo e al positivismo: i due opposti del «servilismo di fronte al fattuale» (*die Servilität gegenüber dem Faktischen*) e della «ribellione di principio» (*die prinzipielle Auflehnung*) sono accomunati dal sottrarre all'azione la sua responsabilità. Richiamando il primo saggio dell'*Etica*, *Cristo, la realtà e il bene*, Bonhoeffer intravede in Gesù Cristo la realtà originaria, a partire dalla quale è possibile agire nella situazione etica genuina. Approfondendo le riflessioni del saggio citato è possibile ora approntare una prima definizione di azione responsabile, e di responsabilità che, complice la sua matrice cristologica, si ripropone come forma del debito in ambito teologico: «Agire in maniera responsabile significa pertanto coinvolgere la realtà umana, quale assunta da Dio in Gesù Cristo, nella configurazione dell'agire»¹⁵.

Mediante la fondazione cristologica, la responsabilità subisce inoltre una prima limitazione: essa agisce nell'ambito del penultimo, trattandosi di un agire mondano che non è chiamato a «svellere il mondo dai suoi cardini», bensì a «soppesare, giudicare, valutare» la situazione concreta rimettendo l'esito nelle mani

¹⁰ D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 191.

¹¹ Ivi, p. 193.

¹² Ivi, p. 193.

¹³ Ivi, p. 193.

¹⁴ Ivi, p. 194.

¹⁵ Ivi, p. 196.

di Dio. L'agire responsabile, di colui che opera nel penultimo con lo sguardo rivolto all'ultimo, si oppone all'agire ideologico, che ha già in se stesso la propria giustificazione, senza curarsi delle conseguenze della sua azione. Solo l'agire responsabile tiene conto del mondo come è veramente, senza fughe ideali né programmi etici volti a modificare la realtà: il «Sì» di Dio al mondo in Gesù Cristo permette di mantenere una tensione tra realtà fattuale e realtà ideale, risolta nella dimensione cristologica. □ questo, dal punto di vista etico, uno dei punti più rilevanti dell'*Etica*, che risolve lo iato che era stato introdotto nella filosofia moderna, come le analisi dell'opera giovanile *Akt und Sein* (1930) hanno dimostrato, tra idea e realtà, tra il bene in sé e la storia: «Né il bene ideologico, né la purezza dell'intenzione soggettiva e neppure la libertà dell'azione responsabile come tale può realizzare la realtà del bene nella storia. Solo dove la libertà si concepisce fondata nell'azione di Dio, nella sua origine, nella sua essenza e nel suo fine, quindi solo dove Dio stesso si presenta come agente (attraverso l'azione libera e responsabile di un uomo), possiamo parlare del bene nella storia»¹⁶. Posto che la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si fa garante dell'azione buona nella storia, Bonhoeffer sottolinea come l'agire etico resta un atto «mondano» (*weltlich*), che si attua a partire dal riconoscimento non di un'idea, ma dell'«essenza di questo mondo» e del «centro della storia», ovvero l'incarnazione di Dio in Cristo. La figura di Cristo – che non ha fondato un'etica da contrapporre al mondo, né ha legittimato il reale nella sua fattualità – introduce alla «concreta responsabilità storica», che non disconosce la storia ma ne assume le contraddizioni. Sulla scorta di quest'ultimo punto, compare per la prima volta uno dei concetti decisivi dell'*Etica*: quello di «sostituzione vicaria» (*Stellvertretung*).

L'agire responsabile si fonda a partire dal riconoscimento che, nella sostituzione vicaria, Cristo si è preso carico della colpa dell'uomo: «Poiché Gesù prese su di sé la colpa di tutti gli uomini, ognuno che agisce responsabilmente diventa colpevole. Chi, nella sua responsabilità, vuole sottrarsi alla colpa, si separa dalla realtà ultima della storia». Fermo restando la differenza tra l'agire umano e l'agire di Cristo, l'azione responsabile, assumendo il peccato dell'altro uomo nella realtà penultima, partecipa, seppur indirettamente, alla realtà ultima, dalla quale riceve quella giustificazione che non può derivarle da una corretta applicazione di principi etici astratti alla realtà. Con una formula concisa ma efficace, possiamo affermare che nell'etica bonhoefferiana si assiste al passaggio dallo spazio astratto del dovere al luogo concreto della responsabilità.

3. Considerazioni conclusive.

L'esposizione dell'etica bonhoefferiana che è stata testé proposta ha inteso mostrare la possibilità di tradurre la forma del debito nella forma della responsabilità da un

¹⁶ Ivi, p. 197.

punto di vista teologico-antropologico. La prospettiva bonhoefferiana è estremamente feconda ed è possibile solo per difetto elencare le tracce di ricerca che da esse si dipanano. Ci limitiamo a rilevare, a titolo esemplificativo, l'affinità concettuale tra l'*Etica* e le cosiddette "etiche materiali dei valori" di Max Scheler e di Nicolai Hartmann, con le quali si assiste al secondo momento – il primo può essere colto nella tradizione che da Hegel confluisce in Marx, parzialmente nei marxismi e poi nell'originale elaborazione dialettica di Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) e, ancor più, in *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1984) – in cui si propone una fondazione del soggetto moderno differente rispetto alla fondazione astratta e apriori della filosofia cartesiana e del trascendentalismo kantiano.

Il riferimento all'etica di Scheler e di Hartmann ci permette di suggerire, se non di dimostrare, l'importanza che le riflessioni bonhoefferiane rivestono per una comprensione teologica e filosofica della contemporaneità. Il problema della storicità del soggetto non è risolto da Bonhoeffer mediante il ricorso alla sua determinazione sociale, bensì attraverso l'appello alla figura di Cristo e alla sua *Menschgewordenheit*. L'incarnazione di Dio in Gesù Cristo rappresenta per Bonhoeffer la chiave di accesso ad una comprensione della soggettività e ad una fondazione di un'etica che sappiano ovviare alle incongruenze e alle aporie che, secondo la prospettiva bonhoefferiana, caratterizzavano la tradizione razionalista e l'empirismo. L'ontologia cristologica presentata permette in tal modo di inscrivere l'etica nella storia, contro l'astrattezza dell'etica moderna, specie nella sua forma kantiana, e allo stesso tempo di impedire una suo fraintendimento in senso storicistico e relativistico. Nonostante l'etica bonhoefferiana si situi in una situazione storico e sociale determinata, in vista della quale è stata elaborata, essa non è neppure accostabile alle filosofie della *Weltanschauung*, a dispetto degli evidenti nessi teorici tra Bonhoeffer e Dilthey, sottolineato da Alberto Gallas (*Bonhoeffer lettore di Dilthey*, 1996).¹⁷ Al contrario, Bonhoeffer innesta l'ontologia sulla cristologia: la convinzione che Gesù Cristo sia la forma della realtà non concerne un mero interesse teologico. Anzi, è proprio la tematizzazione delle implicazioni della figura stessa di Gesù – anche sospendendo filosoficamente la questione dell'esistenza di Dio – che permette una fondazione non dualistica dell'etica. La già citata definizione di Dumas "*ontology without metaphysic*" vuole indicare, in altri termini, il tentativo bonhoefferiano di risoluzione delle tensioni tra idea e realtà – e, dal punto di vista dell'etica, tra dovere e essere – nella forma cristologica. In questo orizzonte è di estremo interesse il corso di cristologia tenuto nel 1933, che meriterebbe – e in questa sede ci proponiamo di farlo – una maggiore riflessione.

Limitandoci, ormai in fase conclusiva, alla domanda che ci siamo posti poc'anzi sulla presenza di una trattazione del debito nella teologia bonhoefferiana, rileviamo come Bonhoeffer pone la forma del debito, e del riscatto di esso mediante la sostituzione vicaria di Gesù Cristo, quale concetto fondamentale della sua

¹⁷ Cfr. una delle più aggiornate raccolte di saggi su Bonhoeffer: A. Gallas, *Non santi ma uomini. Studi bonhoefferiani*, Claudiana, Torino 2008.

proposta di un'etica concreta. La forma del debito, e del suo riscatto, è descritta nel suo nesso inscindibile tra dimensione teologica e dimensione etico-antropologica. Il riconoscimento del debito nell'essenza stessa dell'uomo e del creato rappresenta in Bonhoeffer l'appello alla responsabilità concreta, alla quale risponde colui che – messi da parte, quali criteri dell'agire, la mera ragionevolezza, il fanatismo dei principi, la coscienza, il dovere, la virtù privata¹⁸ – «è pronto a sacrificare tutto questo quando sia chiamato all'azione ubbidiente e responsabile». In ultima analisi, il riconoscimento del debito rappresenta una chiamata all'azione, un'azione sulla realtà che sappia essere trasformativa, senza con questo distruggerne le strutture ontologiche fondanti (e in che senso si parla qui di ontologia è ormai chiaro). La dinamica insita nella rivelazione stessa, la cosiddetta storia della salvezza, è allora un pungolo per un pensiero che sappia farsi critica e profezia, secondo i tratti che, con Bruno Forte, abbiamo delineato all'esordio di questo contributo e che Bonhoeffer ha testimoniato con la sua vita e con le sue opere¹⁹.

¹⁸ Cfr. D. Bonhoeffer, *Dieci anni dopo*, in Id., *Resistenza e Resa* (1951), tr. it. di A. Gallas, Queriniana, Brescia 2002, p. 21.

¹⁹ Sul rapporto tra vita e opere segnalo C. Tietz, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe im Widerstand*, Verlag C. H. Beck, München 2013, un recentissimo saggio utile ad inquadrare la figura di Bonhoeffer da un punto di vista biografico e culturale.

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, compatire 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.

Il circolo debito-credito come forma di dominio. Economia e morale nel romanticismo politico di Adam Müller

Lia Bruna

1. Presentazione

1.1. Perché il romanticismo

David Ricardo pubblicava i suoi *Principi dell'economia politica e delle imposte* nel 1817; nello stesso anno, Adam Müller, maggiore esponente del romanticismo politico tedesco, dava alle stampe la sua *Ricerca per una nuova teoria del denaro*¹. La grande distanza tra i due testi, dal punto di vista dell'impatto e della rilevanza scientifica nell'ambito della teoria economica², non deve stupire: i romantici politici non erano economisti. Nonostante ciò, si dovrà provare a prendere sul serio quanto sono andati dicendo, per poterli studiare come «fattori» e «indicatori»³ di quello spaesamento davanti alle contraddizioni della modernità, che nel Novecento è passato sotto il nome di “secolarizzazione”.

Il presente lavoro, pertanto, non è un contributo di teoria economica o di storia del pensiero economico: ciò che interessa in questa sede è la ricaduta metafisica del pensiero economico romantico come esempio del romantico approccio al mondo. Intorno al nesso debito-credito, si propone un'indagine di storia del pensiero politico sul romanticismo, a partire dal presupposto che l'elaborazione teorico-economica renda particolarmente evidente nel romanticismo l'impostazione di una tendenza antropologica, condizione di possibilità del radicamento di alcuni “stili” psicologici, sociali e culturali – e in definitiva economici

¹ A. Müller, *Versuch einer neuen Theorie des Geldes* (1817), in Id., *Vom Geiste der Gemeinschaft. Elemente der Staatskunst und Theorie des Geldes*, herausgegeben von F. Bülow, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1931.

² Per un confronto tra le fonti romantiche qui in esame e le teorie economiche coeve (e in generale per l'approccio alla storia del pensiero economico e ai suoi autori) si è fatto riferimento a H. Landreth, D. C. Colander, *Storia del pensiero economico* (1994), tr. it. di M. Longhi, Il Mulino, Bologna 1996. In particolare per il rapporto tra Müller e Ricardo, si segnala l'esistenza della tesi, non reperibile in Italia, di E. Theis, *David Ricardos Verknennung und Adam Müllers Erkenntnis. Der wahren Krisengründe ihrer Zeit als folge individualistischer und ganzheitlicher Wirtschaftslehre. Dissertation* (1938).

³ R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), tr. it. di A. Marietti Solmi, Clueb, Bologna 2007.

e morali⁴. Sarà bene dire tendenza, e non mutazione né svolta, perché le sue premesse risiedono nella modernità, e nella contraddizione come suo dato strutturale: la capacità formativa del soggetto politico moderno è il risultato dell'orientamento storico della sua energia propulsiva, ma giace sempre nella contingenza, che lo lascia esposto al rischio del fallimento, della caduta nel soggettivismo. A questa contraddizione e a questo rischio, la modernità romantica è sovraesposta⁵: la tendenza antropologica menzionata sarà allora il controcanto di una tendenza "metafisica", consistente nell'ulteriore torsione del soggetto moderno su se stesso.

1.2. Pensiero economico e filosofia morale

Che la nascita del pensiero economico moderno poggi sulla filosofia morale, e che queste due forme di conoscenza siano radicalmente interconnesse, è suggerito non solo dalla constatazione che i primi e i maggiori autori della storia del pensiero economico moderno sono filosofi morali, ma anche dal fatto che pensiero economico e filosofia morale condividono alcuni concetti chiave, come il «valore» e il «debito» (nella duplice accezione tedesca di «obbligazione» e «colpa»)⁶. A partire dall'evidenza problematica e dalla natura conflittuale del nesso debito-credito, dal suo contenere ed esporre un rapporto di potere, si vuole sostenere che, nella

⁴ Uno su tutti, il consumismo, inteso come esistenza sociale le cui strategie comunicative e relazionali funzionano sulla base di processi di identificazione soggettiva negli oggetti di consumo – un comportamento antropologicamente compatibile con l'aspirazione romantica al «reincanto» del mondo: si veda il lavoro di C. Campbell, *L'etica romantica e lo spirito del consumismo moderno* (1987), tr. it. M. Merella, Edizioni Lavoro, Roma 1992 (di cui alcuni snodi storiograficamente problematici sono stati segnalati da P. Capuzzo, *Culture del consumo*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 277 ss.).

⁵ G. W. F. Hegel, *Forme principali che si riallacciano alla filosofia di Fichte*, in Id., *Lezioni sulla storia della filosofia* (1840), 4 voll., tr. it. a cura di E. Codignola, G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1967, IV, pp. 370-373; S. Kierkegaard, *Il concetto di ironia in costante riferimento a Socrate* (1841), tr. it e cura di D. Borso, Rizzoli, Milano 1995; G. W. F. Nietzsche, *Che cos'è il romanticismo?*, in Id., *La gaia scienza*, tr. it. a cura di F. Desideri, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 247-250 (aforisma n. 370); B. Croce, *Le definizioni del romanticismo*, in «La critica», IV, 1906, pp. 241-245 (ripreso e parzialmente variato in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana* (1910), Laterza, Roma-Bari 1954, pp. 292-298); F. Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco* (1908), 2 voll., tr. it. di A. Oberdorfer, La Nuova Italia, Firenze 1975; G. Lukács, *L'anima e le forme* (1911), tr. it. a cura di S. Bologna, con uno scritto di F. Fortini, SE, Milano 2002; C. Schmitt, *Romanticismo politico* (1919, 1925²), tr. it. a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1981; W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco* (1919), in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922. Opere. II*, tr. it. di C. Colaiacomo, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 13-55.

⁶ Chiaramente, a questo fenomeno è legata anche la nascita del pensiero giuridico moderno e della sua idea di giustizia, dalla separazione storica tra foro esterno e foro interno (P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000) – idea di giustizia che però, come ha messo in luce il pensiero negativo, resta attraversata dalla violenza che l'ha originata (basti citare W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, cit., pp. 133-156).

modernità, pensiero economico e filosofia morale siano due modalità del rapporto tra l'uomo e il necessario disordine della politica, e abbiano quindi anch'esse a che fare con il potere: come la politica è il tentativo della gestione storica di quel disordine, così pensiero economico e filosofia morale sono due facce del tentativo critico-legittimante della sua elaborazione⁷. Da tenere presente è che questo tentativo, operato dal pensiero, giace nello stesso orizzonte conflittuale con cui si confronta.

1.3. Alcune domande intorno al nesso debito-credito

Tramite una presentazione critica del caso romantico, che pensa universalisticamente l'economia e la morale – al di fuori della linea costruttivistica del razionalismo politico moderno – come spazio neutro di relazioni armoniche, si vuole mostrare come invece il nesso debito-credito sia la forma di una relazione di potere, cioè costituisca l'orizzonte di esistenza di posizioni tra loro relative e conflittuali: quella del debitore e quella del creditore. Si tratta allora di capire le caratteristiche di questa relazione: è un equilibrio o uno squilibrio? È orizzontale o verticale? È statica o dinamica? Produce ordine o disordine? Accentra o orienta il potere? Trattiene o libera energia? Sono, questi, altrettanti modi per interrogarsi su che cosa distingua le posizioni del debitore e del creditore, e su che cosa, invece, le accomuni: sono sullo stesso piano e reciprocamente si equivalgono, secondo un'interdipendenza perfettamente simmetrica, oppure uno esercita una funzione di dominio sull'altro? E, in questo secondo caso, quale dei due?

Infine, le domande fin qui esposte rimandano a una questione più radicale, che può essere sviluppata produttivamente proprio attraverso il confronto con il pensiero romantico: si vuole capire se il nesso debito-credito, inteso come forma di una relazione di potere e quindi come luogo dell'assestamento di rapporti di forza, presupponga o dia origine a un legame sociale. Sarà di aiuto considerare questo problema integrando le concezioni romantiche con la lettura radicale della modernità come nichilismo, offerta dal pensiero negativo novecentesco: più che a Carl Schmitt, la cui lettura esplicitamente faziosa mal si presta a essere utilizzata in sede di storia delle idee, se non con grande cautela, si farà particolare riferimento al lavoro di Walter Benjamin sul concetto di critica⁸.

⁷ Che l'economia sia tendenzialmente lo spazio del disordine politico moderno, è mostrato da C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (1929, 1932²), in Id., *Le categorie del "politico"* (1972), tr. it. di P. Schiera, a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 167-183. Che alla scienza economica spetti il compito (la sfida) di «riqualificarlo», è la tesi di A. Zanini, *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Bollati Boringhieri, Torino 2005. La proposta di una teologia economica è stata poi formulata da G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007), Bollati Boringhieri, Torino 2009.

⁸ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit. (l'invito alla cautela è di C. Galli, *Presentazione*, in ivi, pp. V-XXXI: VIII); W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, cit. È opportuno ricordare che Benjamin muove il passo da un contesto principalmente estetico, e Müller non compare tra le sue

2. Il romanticismo e il debito

2.1. Inquadramento lessicale per una metafisica del concetto di debito: alcune proposte

Il lemma tedesco *Schuld* – come «debito», «dovere» e «colpa»⁹ – sta in *Entschuldigung* e in *Beschuldigung*, come l'italiano «cosa» (dal latino *causa*) sta in «scusa» e in «accusa»: così, il corrispettivo tedesco del nostro «colpa» deriva da una radice che significa – come è evidente anche nel passaggio da *causa* a «cosa» – «spingere», «causare», ossia l'azione relativa a un concetto molto vicino a quello che secondo Carl Schmitt definisce un «legame teologico e normativo», in grado di implicare una «necessità spirituale o morale, suscettibile di dare origine a relazioni adeguate»¹⁰. Si può quindi ipotizzare una struttura di tipo verticale e “teologico” (assoluta) all'origine del concetto di colpa: un'ipotesi, peraltro, di non grande originalità – e Nietzsche, al di là di queste (e delle sue) ipotesi etimologiche, sarà un riferimento imprescindibile per decostruire questo passaggio¹¹.

La parola «debito», in quanto obbligazione (di dare o restituire), deriva evidentemente da «dovere», ossia dal latino *debere*, la cui etimologia è stata trovata nell'unione del prefisso *de-* al verbo *habere* («avere»). È interessante notare, nel presente contesto analitico, che *debeo* sta a *debilis* («debole») come *habeo* a *habilis* («abile»): risulta “concretamente” evidente l'impostazione di un rapporto di forza verticale e “politico” (relativo), del dominio. Sarà invece superfluo ricordare che, analogamente, «credito» deriva da *credere* – il che consente effettivamente di definire il nesso debito-credito come correlazione di obbligazione (dovere) e fiducia (credere), costituente o attestante la forma di un legame antropologico-sociale nei termini di una relazione di potere – così come «possesso» da *potere*. A questo punto, nel passaggio di istituzione/costituzione di un rapporto del tipo debitore-creditore, è cruciale il processo storico di costruzione del concetto – giuridico, economico-morale, politico – di «proprietà»¹². Qui, la *Weltanschauung* romantica, incredibilmente

fonti: tuttavia il tentativo di applicare i concetti ermeneutici benjaminiani al romanticismo politico è risultato in questa sede di ricerca particolarmente fecondo.

⁹ Per tracciare le ipotesi etimologiche, qui autonomamente presentate, si sono consultati, tra l'altro, *Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, in *Der Duden in zwölf Bänden*, Dudenverlag, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich 2001, VII (in particolare, la voce *Schuld* è ivi, pp. 741s.) e T. Bolelli, *Dizionario etimologico* (1989), Vallardi, Milano 2006; fondamentale il riferimento a É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), 2 voll., tr. it. a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 2001.

¹⁰ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., p. 126.

¹¹ Il pensiero corre naturalmente alla seconda dissertazione di *Genealogia della morale* (G. W. F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. di F. Masini, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1984).

¹² A. Anfossi, *Proprietà*, in N. Bobbio, N. Matteucci (dir.), *Dizionario di politica* (1976), UTET, Torino 1983², pp. 906-920 (soprattutto i *Cenni storici*, ivi, pp. 915 ss.); si segnala anche D. Schwab, *Eigentum*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Bd., Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1997, I (1972), pp. 65-115.

influyente nella storia di tale concetto¹³, porta a scoperte interessanti e conduce alla definizione della concezione romantica di «denaro» e di moneta, e finalmente a quella di «credito», percorso triadico ricorrente in tutte le trattazioni economiche di Müller qui utilizzate come fonti. Si potrà ora prenderle in esame, dopo un'introduzione del pensiero politico dell'autore.

2.2. Il romanticismo politico di Adam Müller

Il concetto di "romantico" è in grado di ospitare una molteplicità di significati, che per via di questa capacità vi si sono riversati e accumulati anche oltre il suo esaurimento storico, spesso sfiancandone l'elasticità semantica¹⁴. "Romanticismo politico"¹⁵ è espressione ancora più complessa – secondo alcuni persino autocontraddittoria o ossimorica, una volta preso atto del carattere "impolitico" implicito nel rischio strutturale di soggettivismo. Con le trentasei lezioni tenute a Dresda tra il 1808 e il 1809, pubblicate con il titolo di *Elemente der Staatskunst*¹⁶, Müller è a pieno titolo una delle espressioni più significative (anche perché più "sistematica", benché a volte «un po' prolissa»¹⁷) del romanticismo politico come

¹³ Per uno studio del concetto di proprietà dal punto di vista della storia del pensiero giuridico, si segnala l'importante lavoro di P. Grossi, *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Giuffrè, Milano 1977, che tratta, attraverso uno studio delle inchieste agrarie della seconda metà del XIX secolo (Jacini, Cattaneo), del tentativo di relativizzare, nel dibattito giuridico, il diritto di proprietà, per scioglierlo dalla presupposta moralità che ne definisce le premesse: si può far risalire alla giustapposizione romantica tra cultura romanistica e cultura "germanica" l'individuazione di quest'alternativa tra proprietà individuale e proprietà collettiva.

¹⁴ Pur restando attraversato dalla carica marcatamente escludente della sua origine polemica in senso antiilluministico (e antimoderno), il romanticismo riesce a tenere insieme un'universalità neutra di coppie polari in contraddizione (il che lo conferma, di fatto, tipicamente moderno). In generale – e lo si vede anche nell'autonarrazione dei soggetti storici –, sembra impossibile parlare del romanticismo in sé, a prescindere da una relazione, e si dovrà sempre dire: "romantico è questo e non quest'altro"; oppure "è questo, ma anche quest'altro", cadendo inevitabilmente nel vicolo cieco di un clamoroso "tutto e niente". L'esercizio filosofico ormai bisecolare intorno al romanticismo suggerisce di cercare una strategia di rovesciamento prospettico, ma anche in tal caso si tratterà appunto di una prospettiva parziale, attribuita a posteriori e in funzione di un giudizio di valore. Sul romanticismo si possono esprimere soltanto convenzioni tautologiche: un romantico (ironicamente, ma non è un caso) «eterno dialogo».

¹⁵ C. Cesa, *Romanticismo politico*, in N. Bobbio, N. Matteucci (dir.), *Dizionario di politica*, cit., pp. 1011-1019, che riprende e amplia C. Cesa, *Romanticismo politico tedesco*, in N. Bobbio, N. Matteucci (dir.), *Dizionario di politica*, UTET, Torino 1976, pp. 889-893.

¹⁶ A. Müller, *Gli elementi dell'arte politica* (1809), tr. it. di G. Silvestrini, a cura di M. Mori, Guerrini, Milano 1989.

¹⁷ M. Mori, *Introduzione*, in ivi, pp. 9-21: 12. Lo stile di Müller, con il massiccio utilizzo dei superlativi e del tipico ritmo triadico dell'argomentazione, è acutamente interpretato dallo sguardo sarcastico di Schmitt come segnale anche letterario dell'incapacità formativa del romanticismo, goffa compensazione esteriore alla sterilità di contenuto (C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., pp. 195s.).

portatore di tale ambiguità, in virtù del fatto che questo ciclo «sulla totalità della scienza politica» – che è poi *Staatkunst*, “arte” dello Stato, indice di un intento creativo più che costruttivo, poetico più che politico – prende le mosse dalla teoria espressa nella «dottrina degli opposti»¹⁸, con la quale fin dal 1804 l'autore interpretava la contraddizione tramite il concetto di polarità (organica e non meccanica) dell'intero. Poiché l'ordine è naturale e sta nella diversità plurale, è un errore del pensiero politico moderno aver introdotto divisioni astratte (tra la guerra e la pace, tra il borghese e il cittadino) che hanno alterato la realtà: il risultato è una scissione nella storia, nell'umanità e nell'individuo, mentre «tutte le diseguaglianze del mondo esistono perché l'uomo le elimini in una maniera bella e naturale»¹⁹. Ogni soggetto dal proprio punto di vista sta al centro della società e dei tempi, e «non vi è nulla di umano al di fuori dello Stato», al cui interno ogni rapporto è sempre simmetrico e reciproco: così uomo e donna nella famiglia, vecchia e nuova generazione nella storia, utilità e giustizia nel diritto, Stato e Stato nella guerra²⁰.

Tale atteggiamento rende irrilevanti tutte le coppie antitetiche che la rivoluzione francese ha posto all'ordine del giorno: tra progresso e conservazione²¹, il romantico non decide. La presa di distanza ironica dal mondo offre il fianco alla lettura schmittiana del romanticismo (rivolta soprattutto a Müller) come «occasionalismo soggettivizzato»: il mondo è per il soggetto il pretesto di un'esperienza estetica. Al di là della faziosità di tale lettura, se ne può trarre come valida la constatazione che ogni antitesi si rivela fuorviante in sede di definizione del romanticismo: ciò vale anche per i nessi antico/moderno, natura/tecnica, individuo/comunità, razionale/irrazionale²².

2.3. Il pensiero economico di Adam Müller: proprietà, denaro, credito

Le fonti mülleriane da prendere in considerazione, per quanto riguarda il pensiero economico della maturità²³, sono i già citati *Elemente* e la *Theorie des Geldes*: quasi una

¹⁸ A. Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1804, di cui non è stata reperita la presenza nei cataloghi della Staatsbibliothek di Berlino, né della Nationalbibliothek di Vienna.

¹⁹ Id., *Gli elementi dell'arte politica*, cit., p. 83.

²⁰ Ivi, pp. 77-86 (lezione V), 43-58 (II), 87-98 (VI), 127-136 (X).

²¹ Ivi, pp. 67-76 (lezione IV) e 77-86 (V).

²² Sull'irrilevanza dell'alternativa razionalismo/irrazionalismo è particolarmente illuminante Schmitt; di parere diverso sarà G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), 2 voll., tr. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi 1980, per il quale tra l'altro Schmitt stesso è «irrazionale» e “romantico”. Per le altre coppie citate, si veda oltre.

²³ Per la letteratura secondaria su Müller economista, si segnalano, oltre alla già citata tesi su Müller e Ricardo, A. Hartmann, *Sinn und Wert des Geldes. In der Philosophie von Georg Simmel und Adam (von) Müller*, Verlag für Wissenschaft und Kultur, Berlin 2003; A. Langner, *Zur konservativen Position in der politisch-ökonomischen Entwicklung Deutschlands vor 1848*, in Ders. (Hrsg.), *Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850*, Schöningh, München 1975, pp. 11-73; I. A. Ienö Podrabszky, *The Development of Monetary Theory from Adam Müller to Georg Friedrich Knapp. Dissertation* (1930).

decina d'anni li divide, ma non li separa nessun evento biografico cruciale (la conversione al cattolicesimo è del 1805), né un mutamento di contenuti. Potranno quindi essere considerate insieme, trasversalmente alla classificazione tematica, che peraltro nell'argomentazione del 1809 e in quella del 1817 procede parallela.

La concezione di proprietà elaborata da Müller si situa, in polemica con la cultura della rivoluzione francese, nell'alternativa tra diritto romano e diritto feudale. Negli *Elementi*²⁴ si afferma l'urgenza di sostituire al concetto giuridico tradizionale consacrato dall'individualismo illuministico, che attribuisce tutti i diritti alla persona che possiede e nessuno alla cosa posseduta (*ius utendi et abutendi*), una relazione reciproca tra la persona e la cosa: la cosa possiede la persona non meno che la persona la cosa²⁵. Nel saggio del 1817²⁶, viene ripresa l'argomentazione intorno all'alternativa tra individualismo di stampo romanistico e "collettivismo"²⁷, espresso negli istituti della tradizione «germanica», quali l'allodio (*Allod*, bene posseduto in piena proprietà, ma vincolato alla fedeltà al signore) e il feudo (*Lehen*, legato al verbo *leihen*, «prestare»²⁸), a sua volta distinto in *Ober-* e *Untereigentum* (diritto di disporre del fondo e diritto di utilizzo del fondo attraverso la concessione ad altri)²⁹.

Inoltre, sulla base della distinzione tra valore individuale (d'uso) e valore sociale (di scambio) presenti in ogni cosa/persona³⁰, gli individui possono essere considerati «cose» di proprietà della «persona» Stato, che a sua volta appartiene loro: in tal modo, la proprietà è lo spazio della relazione degli elementi tra loro e con l'assoluto politico. In termini benjaminiani³¹, è il *medium* della riflessione: è

²⁴ A. Müller, *Gli elementi dell'arte politica*, cit., pp. 109-117 (lezione VIII).

²⁵ «La proprietà è un possedere ed essere posseduti scambievolmente tra gli uomini e le cose» (ivi, p. 113): se ne deduce il carattere personale di ogni patrimonio, il che va spiegato non solo con la «preoccupazione organicistica di ricondurre a unità sostanziale ciò che il razionalismo moderno ha separato» (M. Mori, *Introduzione*, cit., p. 18), ma anche come pretestuoso espediente (ottimo esempio di "occasionalismo" politico) per difendere il maggiorascato prussiano dalle riforme di Hardenberg, per cui sarà bene fare riferimento a un classico della storiografia come R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione. 1791-1848* (1965), tr. it. di M. Cupellaro, Il Mulino, Bologna 1988.

²⁶ A. Müller, *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, cit., pp. 248-250.

²⁷ Se *Individualismus* è parola ricorrente nelle fonti mülleriane, il termine *Kollektivismus* è di Bülow, curatore dell'edizione del 1931 della *Theorie des Geldes*, qui utilizzata: F. Bülow, *Einleitung*, in A. Müller, *Vom Geiste der Gemeinschaft*, cit., pp. XI-XLV; si veda anche il suo *Vorwort*, in ivi, p. V.

²⁸ *Lehen*, in *Herkunftswörterbuch*, cit., p. 477, con rimando a *Leihen*, ivi, p. 480: quest'ultimo è fatto risalire a una radice comune reperibile anche nel greco *λείπω* e nel latino *linquo* («lasciare»).

²⁹ A. Müller, *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, cit., p. 248: il diritto di proprietà proclamato dalla rivoluzione francese, deriva da una concezione giuridica – quella romanistica – fondata sul rapporto di «obbligazione giuridica» (*schuldrechtlich*), ossia su un «freddo» meccanismo di prestazioni e controprestazioni.

³⁰ Id., *Gli elementi dell'arte politica*, cit., p. 137-142 (lezione XVIII). Poiché «il vero oggetto della proprietà non sono le cose in sé, ma il rapporto delle cose con le persone» (ivi, p. 111), definito dall'utilità sociale, ogni cittadino è a un tempo persona e cosa, perché, in quanto utile allo Stato, è una sua proprietà, e viceversa (ivi, p. 115). Così si può dire: "io appartengo alla mia patria". «Ciò di cui l'individuo può disporre sulla terra è l'usufrutto di un enorme capitale comune a tutta l'umanità e a tutte le generazioni, che non può né deve essere intaccato» (ivi, p. 112).

³¹ Cfr. W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, cit., p. 31.

l'operazione, lo spazio e lo strumento della relazione di una «seità» con se stessa³² (che in questo caso è la coincidenza di persona e cosa, garantita dalla loro perfetta equivalenza e interscambiabilità nella relazione), che la mette in «connessione» con tutte le altre e la dissolve insieme con esse nell'assoluto. Quest'idea di proprietà come reciproca «relazione di persone e cose tra loro e con lo Stato» torna inalterata nel secondo capitolo della *Theorie des Geldes*³³: la garanzia di proprietà sono le relazioni tra gli individui, le quali coincidono con quell'«uomo universale» che è lo Stato³⁴.

Salta agli occhi la rilevanza, nel romanticismo politico, del «rapporto individuo-intero»³⁵, che ancora una volta non va pensato come alternativa: viene rifiutata la distinzione tra pubblico e privato, nel diritto come nell'economia, a meno che non sia ricomposta in un legame di amore che è insieme senso di dipendenza – dipendenza da un'unità organica che precede gli individui, e che è vivificata dalle loro interazioni sociali. L'organicismo antiindividualista – che può ricordare, con le dovute differenze, il saggio di Fichte sullo *Stato commerciale chiuso*³⁶ – corrisponde a un'incredibile apertura dello spazio dell'interiorità individuale soggettiva, che si traduce nella predilezione del sociale al politico, in nome del sospetto davanti a ogni forma di potere³⁷. Non esclude quindi l'assecondare, da parte dei romantici, il *mainstream* del capitalismo liberale borghese: questa critica della modernità, prodotta dalla modernità stessa, è tutta interna alle sue dinamiche, e si traduce in un'esigenza di palingenesi morale universalistica, incapace di intervenire nello spazio economico di assestamento del conflitto. Non è un caso se nel *Capitale*, in un rapido passaggio all'interno del discorso sulla moneta come segno del valore, Marx riserva parole indelicate al «sicofante romantico Adam Müller»³⁸. Il principale istituto giuridico e

³² Il termine (di Novalis) è riportato in *ivi*, p. 50.

³³ A. Müller, *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, cit., pp. 242-248. Si veda *ivi*, p. 245: l'uomo sta alle cose in tre modi – per amor di sé, delle persone e dello Stato; così, ci sono tre forme fondamentali di proprietà, che stanno sullo stesso piano e sono interdipendenti: la proprietà privata (relazione uomo-cose), corporativa (relazione uomo-cose tramite i vincoli con altri uomini) e statale (relazione uomo-cose per amore dell'intero).

³⁴ *Ivi*, p. 244: lo Stato è «la pienezza, l'interezza, l'uomo completo e duraturo» (traduzione mia).

³⁵ C. Cesa, *Romanticismo politico*, cit., p. 1013.

³⁶ In *Über einen philosophischen Entwurf vom Herrn Fichte, beteiligt: Der geschlossene Handelstaat* (1801), suo saggio di esordio sulla scena filosofica, Müller inizia una lunga polemica contro la teoria economica fichtiana, nella quale vede solo l'eredità del razionalismo illuministico astratto (quello di Fichte era il *Vernunftstaat*, lo Stato «secondo ragione»), e non si accorge del carattere organicistico espresso nel motto «a ciascuno il suo» (J. G. Fichte, *Lo Stato commerciale chiuso* (1800), a cura di F. Ingravalle, Edizioni di Ar, Padova 2009, p. 7). Nel 1801, a Fichte preferisce il pragmatismo di Adam Smith, di cui fino al 1809 non vede la carica illuministica: solo con gli *Elementi* inizia a sentire l'esigenza di moderare la portata individualistica del padre del liberismo – un'esigenza, ripresa nel 1812, con *Die Theorie der Staatshaushaltung und ihre Fortschritte in Deutschland und England seit Adam Smith*, e ancora nel 1817. Cfr. M. Mori, *Introduzione*, cit.

³⁷ C. Cesa, *Romanticismo politico*, cit., p. 1014.

³⁸ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica* (1867), tr. it. di R. Meyer, a cura di E. Sbardella, Newton Compton, Roma 2005, p. 111, n. 81; cfr. anche *ivi*, pp. 685 (n. 1), 1156 («il suo profondo

(per come lo si è inteso) economico-morale del capitalismo, la proprietà privata, dalla raffica polemica del romanticismo³⁹ esce indenne – anzi rafforzato: giustificato dal fallimento delle sue velleità di rifondazione morale universale. È quindi confermato dal romanticismo il presupposto morale, tipicamente borghese, alla base della proprietà privata.

Il discorso sulla proprietà conduce l'autore a introdurre la sua concezione di denaro, che negli *Elemente* è definito come «un'idea [...] o una qualità inerente a tutti gli individui», che compone e sospende la loro relazione polare all'interno dell'universale politico⁴⁰ – non diversamente dal diritto o dalla guerra. Questo, in virtù del loro valore «sociale» o di scambio: ogni elemento ha un carattere privato, in quanto è oggetto di bisogno del singolo, e uno civile, in quanto è oggetto di bisogno di più persone; il valore di scambio consiste nel «mediare, mettere d'accordo o contrapporre i desideri di due persone». Nel 1817, il «valore» – da preferirsi al «prezzo», che esprime solo l'aspetto quantitativo e non relativo di una cosa – è definito grazie all'idea di economia come «movimento», cui si perviene in virtù della «conciliazione e compenetrazione» tra scienza storica e matematica nella teoria economica: il movimento è originato dall'incontro di forze aventi una direzione centripeta. L'immagine è quella di una «palla»: le relazioni all'origine dell'attività economica «necessariamente si incrociano tra loro e alla fine costruiscono una grande macrorelazione», e tale «curvatura reciproca delle forze procede a convergenza verso un unico punto»⁴¹.

Anche il denaro dunque è il *medium* di una relazione riflessiva e si configura come mediatore universale neutro per eccellenza. Si noti però che la spirale è salita di un giro: il primo grado era la proprietà privata (relazione reciproca tra persona e cosa), ora la relazione è tra la proprietà privata (una relazione) e il suo valore invisibile non quantificabile⁴². A proposito della concezione mülleriana di denaro, si vuole qui riportare un brano tratto dalla *Theorie des Geldes*, davvero denso di significato:

intuito sta unicamente in una visione superficiale e nebulosa delle cose e nel considerare questo come qualcosa di arcano e di determinante») e 1183-1184 («risulta impossibile unire in poche righe un numero più grande di assurdità»). È corretto affermare che la romantica aspirazione a un mondo migliore corrisponde alla “fisiologica” denuncia di un disagio reale di fronte al disordine radicale moderno, ma resta velleitaria, e diventa così “patologica”, laddove la sua energia dissolutrice non voglia – o non sia capace di – entrare in un rapporto efficace con il mondo.

³⁹ L'obiettivo polemico di Müller è la proprietà privata, intesa in senso individualistico, come si è visto; ma egli non fu mai esplicitamente avverso al capitalismo – tutt'altro: i capitalisti e il capitale giocano un ruolo fondamentale nel mantenere armonici i rapporti economici. L'autore romantico più agguerrito contro la moderna economia industriale fu Franz Baader (cfr. C. Cesa, *Romanticismo politico*, cit., p. 1015).

⁴⁰ A. Müller, *Gli elementi dell'arte politica*, cit., pp. 137 ss.; la definizione è ivi, p. 140.

⁴¹ Id., *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, cit., pp. 250s., 253-258 (traduzioni mie).

⁴² Ivi, p. 254. Per quest'idea, si rimanda anche alla lezione VIII degli *Elemente* (Id., *Gli elementi dell'arte politica*, cit., pp. 109-117).

la teoria statale ed economica dell'individualismo [...] vince sul concetto feudale di proprietà. E tuttavia c'è ancora oggi una forma di feudo o proprietà comune, detta denaro [...]. In ogni luogo e modo in cui appare, sia come parola sia come metallo, è soltanto denaro: non è proprietà privata, bensì, come lo Stato stesso, è proprietà comune di molti, quando non di tutti. Soltanto nel momento degli affari e della circolazione, le sostanze del denaro sono davvero denaro: e in quel momento sono il feudo. La potenza del denaro sta nel fatto che è capace di mediare tra la proprietà privata e le relazioni personali (tra le cose e le persone). È tanto più vivace lo scambio tra questi elementi, entrambi ugualmente necessari, del circolo, quanto più il denaro ha da mediare e quanto più agilmente procede questa funzione del denaro⁴³.

Si vuole richiamare l'attenzione su tre punti. Il primo è che viene finalmente introdotta, in maniera esplicita, la figura del circolo, funzionale a descrivere la relazione polare tra le individualità politiche. Come riflesso di questa immagine – ed è il secondo punto –, troviamo la rudimentale descrizione di un'economia di rotazione, si può dire, di tipo "proto consumistico". L'apparente semplicità quasi *naïve* con cui vengono introdotti questi temi non deve trarre in inganno rispetto alla loro portata antropologico-culturale: germoglia in un contesto economico e materiale disposto a ospitarla, e al tempo stesso lo giustifica e ne agevola i processi. In altre parole, è dimostrazione e condizione dell'impostazione di una tendenza, che qui è stata detta "antropologica", la quale, rispetto alla modernità "positiva" dell'«etica protestante e dello spirito del capitalismo», è tutta spostata sul lato del consumo, invece che su quello della produzione⁴⁴. Il consumo è godimento privato ed estetico dell'individuo, un'esperienza spirituale accessibile al singolo, soggettiva, replicabile per l'infinita gamma di oggetti che diventano in tal modo consumabili. Una civiltà materiale come quella capitalistica si insedia con particolare agio in un tale contesto psicologico-sociale: ne è alimentata e lo alimenta, già tra Settecento e Ottocento, in un'anticipazione di fenomeni come la nascita dell'industria culturale e altri temi che nella società di massa verranno descritti in termini di «riproducibilità tecnica dell'opera d'arte»⁴⁵. Pertanto, sarebbe errato sminuire il ruolo del concetto di

⁴³ Id., *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, cit., p. 249 (traduzione mia).

⁴⁴ C. Campbell, *L'etica romantica e lo spirito del consumismo moderno*, cit. Su questi aspetti è nuovamente illuminante Carl Schmitt, che spiega il romanticismo come «fase intermedia dell'estetica fra il moralismo del Settecento e l'economismo dell'Ottocento» (C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolticizzazioni*, in Id., *Le categorie del "politico"*, cit., p. 171): l'autoidentificazione del consumatore in oggetti esteriori, proiezioni di un soggetto che riesce ovunque a vedere solo se stesso o il proprio contrario (il che per lui è lo stesso), spiega alcuni degli atteggiamenti psicologici, estetici e socio-culturali tipici della moderna società dei consumi. Anche se in Schmitt non si può trovare una continuità *tout court* del romanticismo nel "consumismo", l'atteggiamento del soggetto, che cerca se stesso nell'oggetto e ne fa un uso privato e personale per potersi affermare come soggetto, rientra pienamente nella definizione schmittiana di romanticismo.

⁴⁵ A tal proposito, si vuole richiamare l'attenzione sulla distinzione tra capitale materiale (denaro) e capitale spirituale (linguaggio) introdotta dal romanticismo (lezione XXV: A. Müller, *Gli elementi dell'arte politica*, cit., pp. 151-158), da cui deriva la quadripartizione dell'attività economica nazionale in agricoltura, industria urbana, commercio e «amministrazione del capitale spirituale», con i rispettivi ceti: la nobiltà terriera e militare, la borghesia delle professioni, i commercianti, i dotti e gli

«produzione»⁴⁶ in Müller; si vuole però evidenziare che la letteratura romantica, a partire dalla propria peculiare concezione del mondo come armonia circolare bipolare, fornisce un notevole contributo al sorgere di una “cultura economica”, nella quale il consumatore può pensarsi come soggetto, al lato del lavoro deve corrispondere simmetricamente quello del consumo, e il processo economico va pensato come ciclo naturale e organico, «inesauribile e vitale»⁴⁷. L'intero settimo capitolo della *Theorie des Geldes* è dedicato a «Produzione e consumo»:

Adam Smith vide nell'eccedenza della produzione sul consumo la fonte del benessere nazionale. Questa opinione tuttavia riposa su una falsa rappresentazione dell'economia privata [...] La società civile è quel prodotto intimo, invisibile e tuttavia altissimamente percepibile, che scorre attraverso tutti i processi di produzione, si fortifica e cresce tra la produzione e il consumo, come l'albero tra i fiori, i frutti e le foglie: è la fede in se stessa, nella certezza e nell'affidabilità di questo completo stare insieme e operare l'uno con l'altro – in breve: nel credito⁴⁸.

Terzo punto notevole della citazione precedentemente riportata è che consente di raccogliere l'idea, con la quale arrivare definire la concezione romantica di credito, che il denaro ha due «modi di apparire»: il metallo e la parola⁴⁹. Tale idea trova ancora una volta la propria prima formulazione nel 1808: negli *Elemente* si denuncia che il carattere civile della moneta metallica si è rivelato insufficiente anche come strumento di intermediazione e di contrapposizione dei bisogni degli uomini. Questo ruolo è svolto dalla parola dell'imperatore o della nazione (più avanti verrà detta «opinione pubblica» e sarà determinante nella definizione di «prezzo»⁵⁰), la quale parola diventa strumento economico e giuridico universale, in grado di ospitare le «direzioni» di tutte le individualità in relazione:

già sin d'ora deve circolare un altro tipo di denaro, molto più nobile della moneta metallica, un denaro che per ora noi definiamo fondato sulla parola o sul credito⁵¹ [...] oggi giorno si

ecclesiastici (lezione XXVI: ivi, pp. 159-166). Così, ogni cittadino, che per effetto della divisione del lavoro è stato «meccanizzato e trasformato in operaio, viene rianimato e nobilitato nello spirito onnipotente dei tempi precedenti, [ovvero] dal capitale» precedentemente accumulato, grazie al quale «viene creato uno spirito artistico, il quale si manifesterà come un mistero meraviglioso non già in opere d'arte, ma in tutte le merci prodotte dal paese» (ivi, p. 160).

⁴⁶ Id., *Gli elementi dell'arte politica*, cit., pp. 147-150 (lezione XX): la produzione è una «terza cosa», frutto del lavoro come conflitto tra il materiale grezzo e l'intelligenza tecnica. Müller peraltro fa ampio utilizzo del corrispettivo metafisico del concetto di “produzione”, la «produttività», che è la proprietà regolativa del movimento degli opposti.

⁴⁷ Id., *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, cit., p. 250. Si noterà *en passant* che grande sprone al consumo è proprio l'attivazione del nesso debito-credito: è essenziale l'accesso al credito dietro la continuità della circolazione della merce.

⁴⁸ Ivi, pp. 250s. (traduzione mia).

⁴⁹ Ivi, p. 249.

⁵⁰ Id., *Gli elementi dell'arte politica*, cit., pp. 167-175 (lezione XXVII).

⁵¹ Ivi, p. 142: «quanto più nello Stato ogni individuo, sia esso una cosa o una persona, entra in relazione con tutti gli altri, vale a dire quanto più esso si trasforma in denaro, tanto più lo Stato si

presuppone che la forza rappresentativa del capitale monetario sia l'unica, l'ultima e la suprema condizione, se non della ricchezza, se non altro della sicurezza e della sua stabilità. Ma poiché questa sicurezza dipende totalmente dalle leggi e dal complessivo ordinamento interno dello Stato, e poiché anche una banca che si basa sul più ingente fondo monetario può essere distrutta con tutto il suo credito da un leggero attacco avversario, risulta evidente che il segreto del credito dev'essere più profondo di quel che normalmente si crede [...] di qui deriva il sentimento mai chiaramente esplicito e tuttavia irrimediabile della fragilità e della vulnerabilità del credito [...] poggia sulla moneta metallica, la moneta sulla costituzione dello Stato, questa sulle leggi, e così via: si scorge una serie di forze che si sostengono l'un l'altra, senza che sia però possibile stabilire quale alla fine sostiene tutte⁵².

Il soggetto romantico fa esperienza del disagio della secolarizzazione come infondatezza dei rapporti di forza economici, ma, non sapendo spiegarsela in questi termini (perché, direbbe Schmitt, non conosce l'«origine»), ne esprime soltanto il disagio. Per il romanticismo, il credito è la fiducia come sostrato del legame sociale⁵³ – accentratore come lo era stato intorno allo Stato settecentesco, con la nascita della Banca centrale inglese. Dal punto di vista romantico, però, «la condizione delle cose muta dal basso»⁵⁴: ecco il consumatore come soggetto. La società civile sarebbe in credito verso il capitale, che deve restituirle l'eccedenza ricavata continuando a reinvestire: in questo modo il flusso è continuo, e vive della velocità di rotazione stessa. L'eccedenza del capitale è un debito del capitalista verso la società civile, ma non c'è mai uno squilibrio nella relazione di potere, che è sempre circolare: egli «sente di più il credito che l'intero ha da lui, e lo rappresenta più chiaramente degli altri, [per questo] è più ricco degli altri»⁵⁵. I romantici non vedono la direzione del dominio: si accorgono della contraddizione, ma non la concepiscono come disordine radicale, bensì come una «falsa rappresentazione» introdotta dal razionalismo moderno, e credendo di comprenderla universalisticamente in realtà la giustificano. Rimuovendola dal soggetto, di fatto la spostano altrove: la dimensione metafisica oscura il dato materialistico che il debitore, giacché “deve”, in ultima istanza non “ha”: in quanto *medium* universale, il denaro posiziona gli individui, differenziandoli – dal punto di vista economico e morale – tra *habiles* e *debiles*⁵⁶.

concentra, si anima e si muove con destrezza, tanto maggiori sono le manifestazioni di forza cui può dare origine e tanto più grandi le sue capacità produttive».

⁵² Ivi, p. 167.

⁵³ Ivi, p. 169: «c'è una forza centripeta che dipende dall'esistenza nazionale», ed è il credito.

⁵⁴ Id., *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, cit., p. 250 (traduzione mia).

⁵⁵ Ivi, p. 251 (traduzione mia).

⁵⁶ In relazione alla disponibilità romantica al «reincanto» precedentemente analizzata, si sarebbe potuto evidenziare un passaggio che qui risulta però più illuminante: per Müller, il lavoro presuppone un «bisogno o desiderio» (Id., *Gli elementi dell'arte politica*, cit., p. 143), tale che «l'uomo, che sia la più rozza fame o il più raffinato piacere di vivere, desidera cose per colmare la propria imperfezione, per rimediare alla propria caducità» (Id., *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, cit., p. 243, traduzione mia). Alla base dei moderni rapporti economici, i romantici non contemplano alcun dato materialistico né esistenzialistico, quali la “fame” o la “paura di morire”.

3. Il nesso debito-credito come circolo

Dal punto di vista romantico, il nesso debito-credito è, come ogni relazione, perfettamente reciproco e simmetrico, e pertanto orizzontale: debitore e creditore sarebbero quindi perfettamente interdipendenti e bilanciati, al punto da essere reciprocamente indifferenti e sostituibili. La loro relazione è da pensarsi come “autoriferita” (si pensi al termine novalisiano di «autocompenetrazione»⁵⁷) e procede così all’infinito, lungo il circolo chiuso della riflessione. Inoltre, in quanto forma, la relazione tra debitore e creditore si situa nello spazio di se stessa: è *medium* della riflessione.

Stando così le cose, è evidente che il nesso debito-credito, dal punto di vista romantico, non origina, bensì presuppone il legame sociale – ma in definitiva coincide con esso: a livello assoluto, infatti, il circolo è saturo, si chiude e si annulla⁵⁸. Lo si scopre allora fondazione (costitutiva e originaria) del legame sociale, cioè autofondazione: è aperto sul nulla della propria origine. Per effettuare questo passaggio, si è scelto di prendere per buona la traducibilità transitiva, proposta dalla lettura benjaminiana del romanticismo, di estetica, gnoseologia, metafisica e politica: il problema della gnoseologia romantica è che la riflessione, in quanto dissoluzione delle individualità relative nell’assoluto della relazione, si fa autonoma e non relativa, e, saturando il legame teologico-politico, rimuove le individualità annullandole in se stessa.

Grazie al confronto con il pensiero economico romantico, è possibile definire utilmente la relazione tra creditore e debitore come nesso circolare piano (di interdipendenza orizzontale); grazie alla critica che del romanticismo ha tracciato il pensiero negativo, è possibile rivelare nel circolo un rischio strutturale di universalismo soggettivistico: la pretesa moderna di omogeneità e di pacificazione neutra della contraddizione nasconde la ricomparsa verticale della trascendenza come contingenza radicale (assenza sostanziale di ordine) e insieme come necessità

⁵⁷ Riportato da W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, cit., p. 32, senza indicazione della fonte.

⁵⁸ Benjamin denuncia questo snodo aporetico quando parla della trasformazione, in Friedrich Schlegel, dell’istanza che precede la riflessione: il «sentimento poetico» diventa il Soggetto (ivi, pp. 52, 58s. e 71). Nel 1919 Benjamin non trattiene un certo entusiasmo per quelli che crede romantici tentativi di oggettivazione (cfr. ivi, pp. 48 ss., sulla teoria della conoscenza oggettiva, e pp. 77-81, sulla distinzione tra ironia formale e sostanziale), ma intuisce già che sarà questo il nervo scoperto del discorso romantico, in grado di aprire nuove prospettive di indagine per la filosofia (Id., *Autosegnalazione della tesi di laurea* (1921), ivi, pp. 131s.); la questione verrà sviluppata più consapevolmente in Id., *“Le affinità elettive” di Goethe* (1921), ivi, pp. 179-254. Sul problema del rapporto messianico tra riflessione e assoluto nel romanticismo, si veda F. Desideri, *Il velo di Iside. Coscienza, messianismo e natura nel pensiero romantico*, Pendragon, Bologna 1997. Che Benjamin veda nel romanticismo il rischio di un’eterogenesi dei fini tra redenzione e rimozione del condizionato, è messo in evidenza da C. Colaiacomo, *“Riflessione” romantica e sperimentazione pre-mediatica*, in B. Maj, D. Messina (a cura di), *Walter Benjamin tra critica romantica e critica del romanticismo*, Aletheia, Firenze 2000, atti del convegno organizzato a Bologna dal Centro interdisciplinare di studi romantici dell’Università di Bologna (18 e 19 novembre 1999), pp. 9-28.

di ordine (coazione alla forma). Debitore e creditore, si vuole dire in conclusione, sono due polarità in moto circolare perpetuo, che resta attraversato dal dominio del suo stesso meccanismo: il romanticismo non riesce a garantire la composizione, che pure aveva promessa, delle parti che aveva visto in conflitto, e anzi con questo suo fallimento aiuta a dimostrare (come fa il pensiero negativo che lo studia) che si tratta di una relazione non mediabile, a un tempo «necessaria e impossibile»⁵⁹. Nel nesso debito-credito si ha allora a che fare con l'origine, cioè con la forma di una relazione di potere di tipo teologico-politico: una forma aperta sul conflitto che la origina, cioè che imposta e certifica (nasconde e rivela) un rapporto di forza tra un dominante e un dominato.

4. Dal circolo al cortocircuito: la crisi

Nella modernità, il circolo debito-credito è stato l'assestamento di potere – verticale, formativo e accentratore – tra un *habilis* e un *debilis*, uno squilibrio di forze dinamico e orientato storicamente. La parziale interdipendenza (il creditore ha bisogno di un debitore per essere in credito) non smentisce la constatazione che il potere attraversa la relazione in una sola direzione: al debitore va la fiducia (gli si dà credito), cui corrisponde simultaneamente l'obbligazione (il dovere di assolvere il debito).

Come tutte le forme storiche, anche il circolo debito-credito poggia sulla propria contingenza, perde di efficacia e scardina il meccanismo duale del rapporto di potere, facendo ricadere i soggetti nell'eccezione di questa crisi. Infatti, perché il meccanismo funzioni, il debitore deve essere insolvente: solo in questo modo, dal lato dell'obbligazione, il debito costituisce il perdurare del legame sociale. Tuttavia, ciò presuppone una concezione lineare del tempo, non applicabile alla contemporaneità⁶⁰: il rapporto va in cortocircuito non appena, dall'altro lato, viene

⁵⁹ L'espressione è di M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.

⁶⁰ A. Müller, *Gli elementi dell'arte politica*, cit., p. 169: «la personalità e l'abilità spirituale [dello statista] appartengono alla totalità del suo operare in modo altrettanto essenziale quanto i fondi», perché in tutti gli elementi viva «uno spirito di vita superiore alla fortuna e alla sfortuna». Il vincolo di fiducia e di obbligazione è legato a una percezione lineare del tempo, e del tempo storico, in relazione alla possibilità di calcolare e di progettare (costruttivismo e progresso), come argine alla casualità e agli imprevisti (alla trascendenza). Al di fuori di questo orizzonte razionale, è un azzardo (viene alla mente *Il giocatore* di Dostoevskij), una sfida al disordine di una trascendenza sostanzialmente assente. C. Maier, *La politique du temps*, in «Urbi», X (1986), pp. XLV-LVIII (versione inglese Id., *The Politics of Time: Changing Paradigms of Collective Time and Private Time in the Modern Era*, in Id. (ed.), *Changing Boundaries of the Political. Essays on the Evolving Balance between State and Society, Public and Private in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 1987, pp. 151-175), è l'autorevole punto di vista di uno storico sul cambiamento della percezione del tempo da un'esistenza sociale "borghese" e essenzialmente pianificabile a una concezione in cui, keynesianamente, «nel lungo periodo saremo tutti morti». Per il concetto di accelerazione e iato tra spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa, si rimanda all'ampia letteratura di e su Reinhart Koselleck. Per un'analisi del

meno la fiducia. Anche chi era *habilis* al punto da potersi permettere di far credito è diventato *debilis*: il creditore, la cui figura già racchiudeva un paradosso (vuole e non vuole essere negato), non sa più gestire la propria contraddizione e la deve sciogliere, anche a costo di sé. Allora non è l'insolvenza alla base della crisi, ma l'esaurirsi delle condizioni di possibilità di senso di un circolo così espresso: "ti do una cosa non tua – ti vincolo a una promessa". Si constata che tale esaurimento sta mutando il significato del concetto di debito⁶¹, che non può più restare insoluto: se nella postmodernità l'eccezione si è fatta permanente⁶², in questo tempo non più lineare, l'uomo non può permettersi di non mantenere promesse. E tuttavia, non fa sicuramente parte di quella "razza" di «uomini sovrani, resi effettivamente calcolabili, che quando promettono segnano una distinzione, e danno la loro parola come qualcosa su cui si può fare affidamento perché si sanno abbastanza forti da mantenerla»⁶³: non può permettersi di promettere, né di dimenticare.

Il contenuto di potere, non più trattenuto da una forma storica che ha perso la propria efficacia propulsiva, si rialloca altrove. La critica novecentesca al pensiero romantico lo dimostra: i poli di una relazione circolare, che si fa tendenzialmente autonoma e non relativa, cadono vittime di quella stessa relazione, che ormai li trascende. Romanticamente, il circolo debito-credito si attorciglia e si espande all'infinito: accade che i creditori siano anche debitori di qualcun altro, secondo uno schema che ricorda da vicino (rovesciate) le novialisiane «evoluzioni sempre più crescenti e progredienti»⁶⁴. Il circolo si satura, e nello stesso istante si svuota di senso. La spirale si fa vortice: il legame sociale è frantumato proprio dall'interdipendenza, che doveva esserne garanzia di fondamento a posteriori. Il dominio attraversa trasversalmente i soggetti, dissolti e resi fluidi da questo fenomeno, e al tempo stesso incapaci di impedire il sorgere di massicce concrezioni di potere. Un potere che è storico, ed evidente nel mondo, ma la sua origine è invisibile, altrove, nella trascendenza di una sostanza assente.

concetto di tempo nella contemporaneità, si segnala G. Marramao, *Kairos. Apologia del tempo debito* (1992), Laterza, Roma-Bari 2005.

⁶¹ Da un punto di vista della storia economica e della finanza, la questione è stata affrontata da M. Amato, L. Fantacci, *Fine della finanza. Da dove viene la crisi e come si può pensare di uscirne* (2009), Donzelli, Roma 2012².

⁶² C. Galli, *Il pensiero politico internazionalistico di Carl Schmitt e la guerra globale*, in A. Arienzo, D. Caruso (a cura di), *Conflitti*, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2005, pp. 339-368, ora in C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 129-172.

⁶³ G. W. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 47.

⁶⁴ Novalis, *La cristianità o Europa* (1799), tr. it. a cura di A. Reale, Bompiani, Milano 2002, p. 80 (paragrafo III, traduzione modificata).

La dimensione fiduciaria nella relazione credito-debito. Di alcuni problemi suggeriti da Herman Melville

Barbara Scapolo

1. Una coesistenza impossibile

Un'inedita e ragionata presentazione della problematicità insita nelle relazioni umane indicate con "prestito" e "credito-debito", ricca di riferimenti e considerazioni non scontate, ci è offerta dall'ultimo grande romanzo melvilliano, *The Confidence Man. His Masquerade* (1857), in particolare nei capitoli XXXIX e XL, a partire dai quali cercheremo di proporre qualche riflessione.

In linea generale, per introdurre al problema, è possibile rilevare come in questo romanzo (forse la più complessa ed enigmatica tra le opere di Melville), attraverso una prospettiva per certi versi dissacrante, lo scrittore americano non abbia lesinato la critica ad istituzioni, ideali filosofici e religiosi servendosi di una violenta satira, che parimenti attraversa il liberalismo economico dell'800 e il principio del *laissez faire*, l'imperante preoccupazione commerciale nello spirito di Wall Street, l'illusione dell'autosufficienza e della spietata concorrenza (*homo homini lupus* economico). Detto altrimenti, con quest'opera Melville villaneggia quel mondo in cui tutto sembra essere mediato esclusivamente da relazioni di natura commerciale. Ma qual è l'anima di tutti questi rapporti, secondo lo scrittore americano?

La fiducia è la base indispensabile d'ogni rapporto commerciale. Senza fiducia, il commercio fra uomo e uomo, fra nazione e nazione, si esaurirebbe e si fermerebbe come un orologio¹.

Oggetto di *The Confidence Man* è infatti la critica della fiducia, fondamentale e problematica relazione umana qui sottoposta ad una profonda disamina. Concetto-chiave per comprendere la nostra azione sociale, la fiducia resta un soggetto difficile da trattare filosoficamente. Come si vedrà più dettagliatamente in seguito, essa non coincide esattamente con l'aver fede, non è riducibile ad una semplice credenza ottimistica rispetto al mondo né ad una mera aspettativa di affidabilità nei confronti degli altri o ad un atteggiamento scaturente dal banale calcolo dei propri interessi;

¹ H. Melville, *L'uomo di fiducia. Una mascherata* (1857), tr. it. a cura di S. Perosa, Neri Pozza, Venezia 1961, p. 189.

tuttavia, al contempo, la relazione fiduciaria non è affatto aliena rispetto a queste dimensioni, anzi, le coinvolge attivamente.

Inscenandone pressoché tutti gli aspetti, Melville si mostra anzitutto perfettamente consapevole della “multivocità” della fiducia. Com’è noto, l’azione narrata nel romanzo si svolge a bordo del battello fluviale *Fidèle* in un solo giorno, l’1 aprile (*the Fools’ Day*, il “giorno degli sciocchi” o del pesce d’aprile in italiano, quindi degli scherzi e degli inganni d’ogni genere). Melville descrive qui tutti gli incontri del *con-man*, ossia del truffatore di fiducia, quel particolare impostore che di volta in volta si maschera assumendo fisionomie diverse allo scopo di carpire la fiducia di chi incontra: il suo stesso nome² indica colui che raggira. In effetti, siamo posti innanzi ad un imbroglione capace di guadagnarsi la pressoché totale fiducia altrui ingenerandola anche dal nulla col solo ausilio della sua parola, spesso senza altro scopo dal proprio piacere personale (direttamente scaturente dalla manifestazione della propria potenza). Melville ci mostra come nella dimensione di un mondo immiseritosi in una pressoché esclusiva gestione interessata dell’utile non vi sia altra scelta tra l’essere ingannatori o ingannati (o essere entrambi), e come queste definizioni siano sufficienti per rendere conto di pressoché tutte le transazioni umane. Ottenendo un prestito in denaro, vendendo un prodotto o un’idea e al contempo mettendo a dura prova i principi, i valori e gli ideali dichiarati di chi incontra, l’operato del *con-man* crea e al contempo distrugge la fiducia in se stessi e negli altri, evidenziando il paradosso di un «mondo che richiede la fiducia come modo di comunicazione umana pur riconoscendo che nessuno può fidarsi della veridicità altrui»³. È stato opportunamente osservato che con *The Confidence Man* «siamo in una prospettiva di produzione simbolica che poggia su diverse forme – bisognerebbe quasi dire: differenti tecniche – del far-credere»⁴. In effetti, lo scrittore americano evidenzia un aspetto spesso trascurato o comunque non immediatamente evidente della dimensione fiduciaria, e cioè il problematico e stretto

² Il *con-man* è il truffatore (la truffa è anch’essa indicata dai termini composti *confidence-trick* o *confidence-game*). Nel termine inglese va rilevata la presenza del problematico *confidence*, che certamente indica la fiducia (sebbene più comunemente tale significato sia veicolato dal termine *trust*), ma in particolare esso indica la confidenza come partecipazione ai segreti altrui o come sicurezza, fiducia in se stessi (*self-confidence*) che può anche diventare spavalderia, sicumera eccessiva (*over-confidence*). Non è pertanto un caso che in italiano il *con-man*, il procacciatore di fiducia di Melville, sia esplicitamente diventato il “truffatore”, l’“impostore”: cfr. H. Melville, *Il truffatore di fiducia*, tr. it. di E. Giachino, in Id., *Tutte le opere narrative di H. Melville*, VI, a cura di R. Bianchi, Mursia, Milano 1991; H. Melville, *L’impostore*, tr. it. di G. Lonza, A. McEwen, Frassinelli, Milano 1998.

³ C. Colatrella, *Literature and Moral Reform. Melville and the Discipline of Reading*, University of Florida Press, Gainesville (FL) 2002, p. 212.

⁴ J.-M. Rey, *L’impossible mis à nu de la confiance*, in AA. Vv., *Confiance en la confiance?*, in «Approches», n. 151, ottobre 2012, pp. 65-75: 72. Ormai da diversi anni, la ricerca di Rey è rivolta all’indagine filosofica del “credito” e della “fiducia”. Ricordiamo qui i testi di riferimento più importanti, in particolare per questo nostro contributo: cfr. Id., *Le temps du crédit*, Desclée de Brouwer, Paris 2002; Id., *Les promesses de l’oeuvre*, Desclée de Brouwer, Paris 2003; Id., *Paul ou les ambiguïtés*, L’Olivier, Paris 2008; *L’oubli dans les temps troublés*, L’Olivier, Paris 2010 e infine Id., *Histoires d’escrocs. Tome I: La vengeance par le crédit ou Monte-Cristo*, L’Olivier, Paris 2013.

legame che essa instaura con la credenza in quanto produzione di credito: la fiducia permette di acquistare o di vendere senza averne i mezzi, con l'*investimento* essa permette di generare un aumento del "valore reale" e da questo punto di vista quest'atto pare effettivamente legarsi intimamente al camuffamento, all'inganno, alla truffa, al raggio: per tale ragione Melville mette in scena proprio l'operato di un *con-man*, nella fattispecie di un truffatore di fiducia.

Nei capitoli suddetti lo scrittore americano si concentra in particolare sull'*impossibile coesistenza* delle figure dell'amico/creditore e dell'amico/debitore (gli "ipotetici amici" Charlie e Frank simulano proprio la situazione in cui uno di essi, costretto per la prima volta dal bisogno, chiede un prestito all'altro), così come sull'*inevitabile rovina* scaturente dal contrarre prestito ad usura, specie laddove esso non sia manifestamente necessario (è il caso del racconto della vicenda del candelaio China Aster, la cui sfortuna dipende in tutto e per tutto da «un prestito amichevole»). Melville si chiede anzitutto come e se si possa evitare che l'amico che presta aiuto diventi seduta stante un creditore, indicando come ogni operazione commerciale di tal fatta infici nel profondo qualsivoglia relazione amicale, anche la più profonda: «un vero amico non ha nulla a che fare con i prestiti»⁵. «Negoziare un prestito è un'operazione commerciale, ed io non voglio aver rapporti d'affari con un amico»⁶. Detto altrimenti, secondo uno stile kantiano, per Melville l'amico non dovrà mai essere ridotto ad un mezzo, quanto piuttosto coincidere sempre e solo con un fine.

L'uomo bisognoso è un treno deragliato. Chi gli presta denaro a interesse per rimmetterlo in sesto, riporta il treno sulla rotaia, ma poi, per rimettersi in pari, e guadagnarci un po', telegrafa ad un suo agente a trenta miglia di distanza nei pressi d'un precipizio di mettere per suo conto una trave sulle rotaie proprio in quel punto⁷.

Secondo lo scrittore americano, d'accordo con Simmel, «[i]n primo luogo, il credito richiede fiducia»: «il credito pone tra i momenti della serie economica una distanza che domina per mezzo della fiducia»⁸. Di quale natura è questa distanza? Perché essa è secondo Melville incompatibile con l'amicizia? Per rispondere a queste domande dovremmo prendere le mosse un po' più da lontano, indagando anzitutto

⁵ H. Melville, *L'uomo di fiducia*, cit., p. 302.

⁶ Ivi, p. 301.

⁷ Ivi, p. 303.

⁸ G. Simmel, *Filosofia del denaro* (1907), tr. it. a cura di A. Cavalli, L. Perucchi, Utet, Torino 1984, p. 675. Questo argomento è trattato nel I e più esplicitamente nel XLII capitolo di *The Confidence Man*, dove il truffatore di fiducia prende di mira il barbiere che nel suo negozio ha esposto la «fredda scritta» "non si fa credito": «*Non si fa credito?* Non fare credito significa sfiducia; sfiducia indica mancanza di fiducia [...] credi sia una posizione sensata per un uomo ragionevole starsene con un piede nella fiducia e l'altro nel sospetto? Non credi, barbiere, che bisogna scegliere? Non credi che la coerenza esiga che tu dica o "Ho fiducia in tutti gli uomini", e tiri giù il tuo avviso, oppure: "Sospetto di tutti", e allora lo tieni al suo posto?» (H. Melville, *L'uomo di fiducia*, cit., pp. 336 e 340).

la natura del prestito e il velo di sospetto che quest'atto sembra da sempre portare con sé.

2. Il prestito, tra vizio e virtù

Consideriamo anzitutto la definizione di prestito fornitaci da Melville stesso:

I prestiti sono accomodamenti non amichevoli che si contraggono presso la corporazione priva d'anima d'una banca, fornendo le regolari garanzie e pagando il regolare interesse⁹.

Nell'enunciare la sua posizione critica nei confronti del prestito di denaro, lo scrittore americano pare non considerare affatto quella forma di prestito consistente semplicemente nell'anticipare una certa somma, in origine indicata dal termine latino *mutuatio*¹⁰, in cui è evidente la reciprocità, ossia la restituzione esatta di quanto si è ricevuto. Questa modalità di prestito è direttamente scaturente dall'operazione di scambio di beni equivalenti che riguarda l'ambito del dono e del contro-dono che, come ci hanno insegnato Marcel Mauss ma anche Karl Polanyi, è quella relazione che toglie ogni possibile scopo o significato economico al va e vieni dell'oggetto nella transazione, stringendo piuttosto la rete dei rapporti umani e rafforzando i legami di reciprocità¹¹. Lungo il romanzo melvilliano non sono tuttavia infrequenti i richiami alla mutua benevolenza rappresentata dalla *caritas* cristiana¹², concetto articolato e complesso che al suo interno ingloba l'amore e l'amicizia. Lo scrittore americano vi si riferisce al fine di mostrare come troppo spesso quelli che possono

⁹ Ivi, p. 302.

¹⁰ Il termine *mutuum*, ripreso dal diritto romano dove indicava un contratto che trasferiva la proprietà e consisteva in un prestito che doveva rimanere gratuito, stabilisce pertanto una relazione molto precisa tra "debito", "dare in prestito" e "prendere a prestito": «L'aggettivo *mutuus* indica insieme il prestito che si fa e quello che si chiede, a seconda di come l'espressione è determinata. Si tratta sempre di denaro, restituito come è stato ricevuto. Concedere un prestito e chiedere in prestito sono due aspetti della stessa operazione come prestito e restituzione di una somma senza interessi» (É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), 2 voll., tr. it. a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 2001, I, p. 141). Nella prospettiva tracciata in *The Confidence Man* il prestito senza interesse è considerato elemosina, ed anch'esso non può sussistere tra amici celesti (cfr. H. Melville, *L'uomo di fiducia*, cit., pp. 303 ss.).

¹¹ Oltre all'ormai classico riferimento al *Saggio sul dono* (1923-24) di M. Mauss, cfr. K. Polanyi, *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria* (1957), con Conrad M. Arensberg e Anne Pearson, Einaudi, Torino 1978. Nel quadro di una ricostruzione storico-culturale di alcune tra le principali figure filosofiche del dono, cfr. inoltre B. Giacomini, *In cambio di nulla. Figure del dono*, Il Poligrafo, Padova 2006.

¹² Cfr. il I Capitolo di *The Confidence Man*, dove il forestiero che non parla scrive sulla sua lavagnetta definizioni della carità tratte dalla prima lettera di San Paolo ai Corinzi (13; 4-8), che offre agli imbarcati del vapore *Fidèle*, i quali stanno facendo ressa attorno all'avviso di ricompensa per la cattura di un misterioso impostore, presumibilmente appena arrivato dall'Est (si tratta, ovviamente, del *Confidence-Man*). La parola "carità" non viene mai cancellata dalla lavagnetta, «come i primi numeri di una data stampata, di cui soltanto l'ultima parte viene lasciata, per convenienza, in bianco» (H. Melville, *L'uomo di fiducia*, cit., p. 5).

apparire gesti di generosità in realtà non siano altro che azioni motivate dal desiderio di trovare un modo per promuovere i propri interessi o per vedere confermata la propria posizione privilegiata: azioni siffatte semplicemente riducono la *caritas* o all'elemosina, o al dare e ricevere fiducia, ossia non fuoriescono dall'ambito economico-finanziario. Ma da quando non si è più stati in grado nemmeno di pensare un gesto generoso, neppure verso gli amici? È inoltre possibile individuare con precisione una differenza tra il prestito ad interesse e l'usura, oppure quest'ultima è un'idra, un mostro a più teste «che tutto permea»¹³?

È in Melville pressoché esclusivo il riferimento critico al prestito di denaro, consistente in un affidamento capace anzitutto e sopra ogni cosa di fruttare interesse, immagine in origine evocata dal termine greco *tókos* (che indica l'interesse generato dal denaro stesso) e veicolata dal sostantivo latino *fenus* (prestito a interesse, usura; il relativo verbo tratto dal diritto romano è *fenere*, "prestare a interesse", "fare dell'usura")¹⁴. Lo scrittore americano pare fare eco ad Aristotele che, come già Platone (che aveva bandito dalla repubblica sia l'oro, sia l'argento – cfr. *Leggi*, V, 741-742), condannava risolutamente ogni guadagno inopportuno e disonorevolmente tratto dal prestito a interesse, in particolare quello ricavato «sfruttan[d]o gli amici, che sono invece persone alla quali si deve donare»¹⁵:

perciò si ha pienissima ragione a detestare l'usura, per il fatto che in tal caso i guadagni provengono dal denaro stesso e non da ciò per cui il denaro è stato inventato. Poiché fu introdotto in vista dello scambio, mentre l'interesse lo fa crescere sempre di più [...]: sicché questa è tra le forme di guadagno più contrarie a natura¹⁶.

In diversi luoghi, anche l'Antico Testamento indica il divieto di praticare prestito a interesse, specie nei confronti dell'amico:

Se tuo fratello che vive con te cade in miseria e manca nei suoi rapporti con te, lo aiuterai come un forestiero o un ospite, ed egli vivrà presso di te. Non gli presterai il denaro per trarne profitto, né gli darai il vitto per ricavarne degli interessi (*Lv* 25, 35-37). Non farai al tuo fratello prestiti a interesse, né di denaro, né di viveri, né di qualunque cosa che si presta a interesse. Allo straniero potrai prestare a interesse, ma presterai senza interesse al tuo fratello (*Dt* 23, 20)¹⁷.

L'evangelista Luca riprenderà ed amplierà la condanna veterotestamentaria tramite l'indicazione di prestare anche ai nemici senza sperarne nulla (*mutuum date, nihil inde sperantes* – cfr. *Lc* 6, 34-35). Si può sostenere che nel complesso il cristianesimo è stato diffidente se non addirittura ostile al denaro: il suo utilizzo sarà vincolato da rigorose norme etico-religiose almeno fino agli inizi del Duecento, ossia

¹³ E. Pound, *Addendum* in Id., *Cantos* (1917), a cura di M. de Rachewiltz, Mondadori, Milano 1985, p. 821; cfr. anche *Contro l'usura* in ivi, pp. 444-447.

¹⁴ Cfr. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., I, pp. 137-150.

¹⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, IV, 1122a, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 135.

¹⁶ Id., *Politica*, I, 1258b, tr. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2009¹⁰, p. 22.

¹⁷ L'usura è esplicitamente condannata anche in *Es* 22, 24 e nel XV Salmo.

fino al momento in cui muta l'atteggiamento nei confronti del mercante-banchiere, non più confuso con l'usuraio e quindi socialmente riabilitato, proprio quando cominciò a diffondersi capillarmente il ricorso al credito. In effetti, come ampiamente analizzato da Le Goff, nel Medioevo prestito a interesse e usura sembrano coincidere in tutto e per tutto, per lo meno nei testi. Sebbene l'usura non avesse in origine il significato abusivo che siamo soliti attribuirgli (dato che indicava semplicemente il pagamento di una giusta compensazione, di una somma supplementare che il creditore richiedeva proprio a causa dell'usura/consunzione meccanica derivante dall'utilizzo delle monete prestate¹⁸), le definizioni medievali di questa pratica ruotavano tutte attorno all'indicazione della presenza, in essa, di un «sovrappiù illecito», di un'«eccedenza illegittima» rispetto al bene prestato, ossia di un «prendere più di quanto si è dato» (come parimenti indicano sant'Ambrogio e san Girolamo) che è furto, peccato mortale contro la giustizia (quest'ultima virtù regale per eccellenza¹⁹). Tommaso d'Aquino non lascia spazio a dubbi:

Prendere un'usura per del denaro prestato è in sé ingiusto, poiché si vende ciò che non esiste, attuando manifestamente, con ciò, una disuguaglianza contraria alla giustizia.

La moneta [...] è stata in primo luogo inventata per gli scambi; il suo uso naturale e primo è dunque di essere utilizzata e spesa negli scambi. Pertanto è in sé ingiusto ricevere un prezzo per l'uso del denaro prestato; è in ciò che consiste l'usura²⁰.

Fino al XIX secolo la maggioranza degli autori cattolici si atterrà alla norma etica scaturente da questo principio aristotelico-tomista, *nummus non parit nummos*: “il denaro non partorisce denari, non si riproduce”, è sterile, non può autogenerarsi. L'usura vuole renderlo prolifico, e ci riesce, ma non senza peccato:

Cosa vende in effetti l'usuraio, se non il tempo che intercorre tra il momento in cui presta e quello in cui viene rimborsato con l'interesse? Ma il tempo non appartiene che a Dio. Ladro di tempo, l'usuraio è un ladro del patrimonio di Dio²¹.

Va tuttavia rilevato che se nei testi la condanna dell'usura era assoluta e arrivava a suscitare una vera e propria repulsione per i professionisti del prestito, la Chiesa, nella pratica, non ha mai condannato *tutte* le forme di prestito a interesse²²,

¹⁸ La parola usura ha smesso di indicare la consunzione della moneta per passare ad indicare quella del debitore, quasi sempre condotto all'estenuazione dal debito contratto con l'usuraio; spesso ciò accade anche in presenza di un prestito ad interesse amichevole, come nel caso del candelaio China Aster del romanzo di Melville. Sull'usura cfr. anche J.-F. Malherbe, *La democrazia a rischio d'usura. L'etica di fronte alla violenza del credito abusivo* (2004), tr. it. a cura di T. Lynch, Il Margine, Trento 2010.

¹⁹ J. Le Goff, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere* (1986), tr. it. a cura di S. Addamiano, Laterza, Roma-Bari 2010³, pp. 20 ss.; cfr. anche Id., *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel Medioevo* (2010), tr. it. a cura di P. Galloni, Laterza, Roma-Bari 2011.

²⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 78.

²¹ J. Le Goff, *La borsa e la vita*, cit., p. 33.

²² Si consideri che, nel momento di massimo incremento dell'impiego di denaro nel Medioevo (XII-XIII secolo) alcuni monasteri, «in particolare quelli nella sfera di influenza di Cluny, sono stati tra i

appellandosi piuttosto ad una necessaria cautela nella loro pratica, ossia alla *moderatio*, coincidente con la richiesta di un giusto e legittimo tasso di interesse. D'altro canto, a cavallo dei secoli XII e XIII, la giustificazione che dai mercanti si estese ai prestatori di denaro riguardava il riconoscimento dell'esistenza di veri e propri *rischi* d'ordine economico-finanziario assunti dal creditore-usuraio, rischi che necessitavano di un'equa compensazione: il *periculum sortis* (pericolo di non essere rimborsato per insolvenza e/o malafede del debitore), il *damnum emergens* (coincidente con la maggiorazione dovuta ad eventuali ritardi subiti dal creditore o dal blocco della somma impegnata nel prestito), la *ratio incertitudinis* (la messa in conto dell'incertezza, del fattore di rischio vero e proprio).

3. Dimensioni problematiche della fiducia

Diviene dunque massimamente necessario procedere cercando di chiarire ciò su cui poggia la relazione credito-debito: come indicato da Melville, si tratta della fiducia. È anzitutto utile risalire al suo significato etimologico²³: si può considerare come acquisito il fatto che, almeno nelle lingue romanze (oltre all'italiano, si pensi al francese *confiance*, allo spagnolo *confianza* o all'inglese *confidence*), il termine fiducia derivi dal latino *fidere*²⁴, da cui proviene anche un termine per molti versi affine (ma non esattamente coincidente), qual è quello di *fides*. In latino *fides* è sempre stato il sostantivo corrispondente a "credo", che significa anche "affidare qualcosa". Ravvivata e modificata dal cristianesimo, nel suo primo senso profano (in relazione a credo) la parola *fides* assume il valore di "credito", "credibilità", significato che implica dipendenza da colui che "*fides habet alicui*": la nozione di credito è dunque fin dalle origini coestensiva rispetto a quella di fiducia. Tra i suoi primi significati, la *fides* è la virtù che consiste nel mantenere la promessa, osservare i fatti, adempiere esattamente ai propri obblighi, arrivando quindi a coincidere con la lealtà stessa. In

primi prestatori di denaro ai laici che necessitavano di liquidità» (ivi, pp. 19ss.). Inoltre, a partire dalla fine del XIV secolo, anche la creazione di istituti di credito, enti finalizzati a fornire piccole somme di denaro necessarie alla sussistenza dei poveri (il Monte di Pietà, o Monte Pio), avevano l'obiettivo di garantire un po' di liquidità in cambio del pagamento di un piccolo interesse. Com'è noto, "Monte" indicava un ente che gestiva un debito, una rendita e un titolo fruttifero. Queste istituzioni, spesso sorte come conseguenza della predicazione di un frate perlopiù francescano, subirono vari attacchi da chi vi vedeva comunque una forma di usura. È particolarmente interessante rilevare come il Monte divenne in seguito il nome di enti bancari: in Italia non nacque solo il celebre istituto Monte dei Paschi, a Siena, ma anche il Monte dei Maschi a Napoli, il Monte dei Morti a Benevento, il sardo Monte di soccorso (o frumentario o granatico), il Monte delle doti delle fanciulle di Firenze, ecc.

²³ Cfr. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., I, pp. 76-90 e 130-136.

²⁴ Il verbo tedesco *trauen*, "fidarsi", "aver fiducia", "azzardare" e il sostantivo *Vertrauen*, "fiducia", derivano dal verbo tedesco *trösten*, "consolare", "rassicurare", "confortare", "dare fiducia": sono dunque molto vicini al confidare dell'italiano e al *confier* del francese (derivanti dal latino *cumfidere*). Diversa è invece la radice del termine inglese *trust*, la cui provenienza più probabile è il sostantivo *truth*, che com'è noto significa "verità".

latino, *fides* è inoltre legata al sostantivo femminile *dicio, dicionis*, che corrisponde alla facoltà di disporre di qualcuno, è l'autorità, il comando. Questo legame chiarisce come i partners della fiducia *non* dispongano di pari statuto: colui che detiene la *fides* in lui riposta, ha colui che l'ha riposta in suo potere, sotto dominio²⁵. Per molti aspetti più interessante è la derivazione etimologica del termine italiano "fiducia", sebbene di provenienza ambigua. La radice *fid* – che ritroviamo, come si è già visto, anche in *fides* –, attraverso il greco *peitho* ("persuadere") deriva da un suffisso sanscrito che significa "legare". Di qui il fatto che il termine latino *fides* indichi anche la corda di uno strumento musicale o semplicemente la funicella, vale a dire una piccola fune che può essere legata o sciolta. Si comprende così per quale ragione in latino il verbo *solvere* stia ad indicare sia "sciogliere", se riferito appunto ad una fune annodata, sia "mantenere una promessa", o "rispettare un patto".

Da un lato fiducia significa allora "avere fede", e cioè credere, pur senza poter contar su alcun sostegno certo e incontrovertibile per la propria credenza (ovvero è qui implicata una certa dose d'incertezza, che emerge con chiarezza anche dalla relazione credito-debito). Se mi *ad-fido* è proprio perché non so, cioè sono molto lontano da ogni conoscenza stabile e certa relativamente al futuro e tuttavia avverto la necessità di rischiare: per farlo, dovrò "investire", ossia dovrò mettere in campo una certa dose di fiducia. Dall'altro lato, la fiducia implica un "legame" fra colui che nutre un'aspettativa positiva e colui al quale essa è rivolta, un legame che ci si aspetta venga rispettato attraverso l'atto del *solvere*. In tali casi essa conduce i soggetti della relazione ad "esporsi", ossia ad assumersi dei rischi.

Per dirla in altro modo: se ci si riferisce ai significati che sono originariamente intrinseci al termine fiducia, dovremo concludere che essa implica un atto di "fede", capace di stabilire un *vincolo* tra due soggetti, uno dei quali è tenuto ad avere fiducia, mentre l'altro è a sua volta in obbligo di *solvere*, e cioè di essere all'altezza della fiducia accordata, rispettando il patto²⁶.

Riporre fiducia in qualcuno significhi anzitutto credere che costui terrà un comportamento onesto, corretto e affidabile. Ai nostri occhi, egli è obbligato a *solvere*, ossia ad onorare la fiducia che gli tributiamo. Non è casuale che questo meccanismo, ossia il ruolo della fiducia stessa, si comprenda meglio quanto *non* funziona, ossia quando la relazione non viene rispettata, cioè quando siamo quindi costretti a *revocare* la nostra fiducia. Come individuato da Melville e da Simmel, la fiducia colma una distanza, quella relativa all'incertezza, e al contempo ci rende vulnerabili: per tale ragione ogni fiducia comporta un pericolo. Senza chiamare in causa una dimensione di rischio o perlomeno di incertezza non avrebbe senso

²⁵ Questo elemento, peraltro, è confermato dal greco: *peithomai* significa "fidarsi di" ed è composto di *peitho* che significa "persuadere", "spingere qualcuno ad obbedire". Sulla *fides* cfr. G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Les Belles Lettres, Paris 2009². Per ciò che riguarda le origini greche della fiducia, cfr. M. Bontempi, *La fiducia secondo gli antichi. "Pistis" in Gorgia tra Parmenide e Platone*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013.

²⁶ U. Curi, *La fiducia*, in «Quarter Magazine», n. 1, inverno 2012, <http://quartermag.org/issue01/>.

parlare di fiducia, struttura portante di molti rapporti interpersonali²⁷: ciò è massimamente evidente nella relazione di credito-debito, dove conferiamo agli altri un certo potere su di noi, ovvero, in misura differente, permettiamo ad altri di disporre di noi e, di fronte a loro, sperimentiamo gradi differenti di vulnerabilità. Quest'ultima è forse l'elemento più stabile e certo di tutte le dimensioni che la fiducia coinvolge, ma non è affatto facile chiarirne il meccanismo.

È tuttavia indubbio che la disposizione fiduciaria appartenga allo stare insieme degli uomini, lo costituisca e lo determini peculiarmente. Parlare di fiducia non avrebbe alcun senso senza la credenza sul corso delle nostre azioni future, specie in una situazione d'incertezza che coinvolga terzi. Certamente, *in primis* noi ci "fidiamo" delle persone che conosciamo, ovvero "diamo fiducia" a quegli individui con cui, per un dato periodo (più o meno lungo) abbiamo stabilito un rapporto, una relazione, e cioè a coloro che possiamo indicare come "amici": con loro possiamo "esporci". In effetti, la fiducia riguarda anche una dimensione di conforto emozionale di cui si ha bisogno per sviluppare delle relazioni sociali durevoli; essa risponde all'esigenza di abbandono all'altro²⁸. Tuttavia, ci fidiamo anche di coloro che rivestono un determinato ruolo nella società, di tutti quelli che possiedono un'*auctoritas*, ovvero di quelle persone che rispondono ad una funzione all'interno della comunità e che di per se stesse sono garanti dell'assolvimento di quella precisa funzione (per esempio, ci fidiamo del medico, dell'insegnante, ecc.). Prestare fiducia come dare credito sono operazioni onnipresenti negli ambiti più diversi della nostra vita che giocano continuamente sulla *promessa*, sull'*attesa*, sulla *speranza*, ossia sull'investimento. La fiducia dà infatti origine ad atti che si trovano spesso nella posizione di produrre, di creare autonomamente: in effetti, non stupisce scoprire che il significato originario di "*investire*" sia quello di "coprire, adornare" (derivato del sostantivo femminile latino *vestis*, "vestito", "abito"): detto altrimenti, l'azione dell'"investire in" o "su" qualcuno o qualcosa (corollario del credere), è basata specificamente sull'incertezza propria del futuro e nel presente agisce "adornando", "vestendo", ossia coprendo e camuffando la realtà. È nostra opinione che, fin dalle origini e in particolare per ciò che riguarda le relazioni d'amicizia, il sospetto con il quale è stata considerata la specifica capacità del denaro di autogenerarsi mediante il prestito a interesse sia dovuto proprio alla percezione (oggi implicita ed inconscia) di un processo di valorizzazione [*Verwertung*] capace di modificare ("coprire",

²⁷ È ciò che spinse Niklas Luhmann ad indicare la fiducia, nel suo lavoro del 1968 – opera che è diventata ormai un classico per indagare il problema – come un meccanismo di riduzione della complessità sociale proprio delle società tardo-moderne, essenzialmente caratterizzate dall'incertezza, il rischio e la complessità. La fiducia diviene dunque un'anticipazione del futuro fondata su di un'esperienza preliminare, che mira a ridurre la difficoltà insita nel mondo (cfr. N. Luhmann, *La fiducia* (1968), a cura di R. De Giorgi, Il Mulino, Bologna 2002).

²⁸ Tuttavia, il nostro contributo aspira a dimostrare come la fiducia non debba essere ridotta a questa dimensione partecipativa-emozionale, prospettiva che pare esclusivamente abbracciare M. Marzano, *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri* (2010), tr. it. a cura di F. Mazzurana, Mondadori, Milano 2012.

“adornare”) illegittimamente la realtà (il valore reale)²⁹. Potremmo dunque arrivare a sostenere che la relazione credito-debito può innescarsi solo laddove si nutra fiducia, ossia si investa, ci si arrischi affidandosi, esponendosi a qualcosa di indeterminato e confuso. Questa parte di indeterminatezza arriverà essa stessa a fruttare un interesse, un guadagno, un'eccedenza, un *surplus* del suo valore reale: il debitore capace di *solvere* il patto alla fine dà sempre più di quanto non riceva³⁰.

Pensiamo alla nostra esperienza diretta: siamo soliti “dare credito” alle persone che non conosciamo bene, quelle con cui non abbiamo condiviso direttamente nessuna esperienza, e lo facciamo o per istinto, o procedendo come fa un istituto bancario, cioè sulla base dell'analisi di alcuni dei dati in nostro possesso in merito a quella determinata persona o attraverso la segnalazione di qualcun altro a noi noto, verso il quale nutriamo fiducia (il garante): la circolarità e l'autoalimentarsi del processo del credito è dunque evidente, così come sono evidenti le possibilità che questo “investimento” possa naufragare. In effetti, andassero male le cose, non esiteremo a gettare *discredito* sulla persona in questione, in questo modo amplificando e riverberando l'effetto della nostra “delusione” anche a persone terze – con *effetti reali* quasi mai prevedibili.

La paradossalità del meccanismo del credito, così come la circolarità, la potenza e, in certi casi, la violenza imprevedibile dei suoi effetti, che tessono e pervadono in maniera profonda ogni ambito della nostra vita, non deve tuttavia impedirci di individuare con chiarezza il suo linguaggio. In tal senso, Melville si è rilevato un vero maestro del sospetto, capace di avviarci lungo l'interrogazione della fiducia, dispositivo implicito ed inconscio che caratterizza lo stare insieme degli uomini. Insieme a Nietzsche, lo scrittore americano ci ha indicato l'importanza di continuare ad interrogarci sulle ragioni per prestar fede, per dare fiducia a tale o tal'altra narrazione, su quali siano i rischi e le conseguenze probabili di un determinato investimento, non solo economico, ma anche sociale ed intellettuale.

²⁹ Per un approfondimento di tale problema, che convoca, tra gli altri, Nietzsche, Valéry e Heidegger, cfr. B. Scapolo, *Nella direzione di ciò che si sottrae. “Fiducia” e “credito” come problema*, in AA. VV., *Per una concettualità del presente*, a cura di B. Giacomini, Il Poligrafo, Padova 2010, pp. 109-129.

³⁰ Cfr. P. Valéry, *Quaderni*, V, tr. it. a cura di R. Guarini, Adelphi, Milano 2002, p. 278.

Recensione

Pietro Piro (a cura di), *Il giogo e il gioco. Eccitazione, delirio, disillusione. Sull'orlo di vite marginali*, Limina Mentis, Villasanta 2013, pp. 210.

Sergio Racca

Vivere a fondo l'epoca a cui la società contemporanea sembra condannare non è impresa facile, cercare di astrarsi dal fiume in piena che essa rappresenta, per poterla meglio osservare e studiare, lo è ancora di meno. Ma scriverne tentando non soltanto di comprenderla e di renderla manifesta agli occhi dei lettori, ma ponendosi concretamente dal punto di vista delle "vite marginali" e rifiutate che al suo interno sempre più frequentemente si palesano, è impresa di non poco coraggio: il volume *Il giogo e il gioco*, raccolta di saggi a cura di Pietro Piro, rappresenta un tentativo di portare a termine tutti questi compiti senza abdicare al presente. Fuor di metafora, il libro è una analisi della molteplicità di aspetti della società contemporanea, condotta non soltanto sui binari della mera descrizione di *ciò che è* ma su quelli, ben più rischiosi e complessi, della critica e del tentativo di trasformazione: dall'attuale crisi economica agli aspetti più estremi del capitalismo, dall'industria artistica a quella editoriale, dalla tecnica sino agli aspetti più profondi della concezione contemporanea dell'antropologico, il reale viene attentamente setacciato dai saggi che si susseguono lungo le pagine del volume. Volume che, come già accennato, si presenta però non come opera unitaria, ma, al contrario, nella forma di vera e propria raccolta di contributi di differenti autori: la differenza, tuttavia, non si limita alle tematiche toccate ma investe anche la natura stessa degli scritti, i quali si presentano, alternativamente, nella forma del saggio filosofico, del breve racconto di narrativa e persino della poesia.

Dal punto di vista strutturale, il volume è diviso in cinque parti: la prima, *Prolegomeni*, rappresenta una introduzione molto particolare, in tre saggi, non tanto alle tematiche trattate quanto più al clima generale del testo, la seconda, *Disillusioni filosofiche*, la più ampia tra tutte, è formata da scritti contenenti riflessioni teoriche e critiche dedicate ad alcuni aspetti principali dell'esistente, quali ad esempio una possibile riflessione sul ruolo della metafisica nella critica al *dato*, il rapporto individuo-comunità, la crisi economica, il progetto di una nuova concezione della

storia e della salvezza umana in essa possibile e la tecnica, mentre la terza, *Eccitazioni*, specifica maggiormente i termini del discorso, applicando il ragionamento ad aspetti concreti della società, come gli scenari immaginari collettivi, il gioco, l'industria cinematografica e tecnologica; chiudono infine il volume alcune *Conclusioni* ed una breve appendice, intitolata *Giocchi marginali* e dedicata a composizioni in forma di poesia.

L'analisi dell'opera non può dunque che prendere le mosse dalla prima parte, i *Prolegomeni*, vero e proprio incubatore dei temi e del clima dell'intero volume: è qui infatti, nel saggio di Rolando Ruggeri intitolato *Prolegomeni per una critica alla cultura*, che si innesta per la prima volta quello sguardo critico nei confronti del contemporaneo, tramite la denuncia della subordinazione dell'uomo alla società della merce; una condizione, questa, non facilmente modificabile tramite un impegno attivo delle giovani generazioni, descritte come ormai schiacciate dalla tirannia di un presente che non lascia spazio alle antiche fabbriche di idee e ad un progetto di costruzione futura, ma che potrebbe trovare risposta e risoluzione unicamente in un rinnovato progetto di ricostruzione globale, fondato su alcuni capisaldi quali una rinnovata educazione alla libertà, condizione umana da tempo ormai assente dall'esistente, una presa di coscienza dell'importanza dei limiti ed una rivalutazione della complessità intrinseca dei processi del reale. Una critica, quella presente in questo primo, e lungo, saggio dei *Prolegomeni*, che trova poi conferma, sebbene lungo vie apparentemente differenti, nei due scritti successivi, dedicati ad aspetti più specifici della contemporaneità, intesa sia nei suoi aspetti più strettamente culturali che in quelli sociali: il primo a firma di Gianfrancesco Iacono, *Tristi topoi*, dedicato ad una analisi e critica della industria editoriale e dei suoi intrinseci limiti, quali l'affastellarsi di un crescente numero di monografie e la sempre più ristretta circolazione delle opere all'interno di cerchie di specialisti, per i quali tuttavia l'unica soluzione possibile è rinvenuta in un atteggiamento disincantato e ironico, ed il secondo, scritto da Daniele A. Morello, *Per una critica della ragione chimica*, vero e proprio manifesto finalizzato alla critica della psichiatria attuale e ad una riconsiderazione dell'abuso degli psicofarmaci per la cura dei disturbi psichici.

Una prima parte che dunque, come si può notare, non rappresenta una introduzione nel senso tradizionale del termine: è allora alla seconda sezione, *Disillusioni filosofiche*, che ci si deve rivolgere per approfondire maggiormente i termini del discorso. In essa, il primo saggio *Illusione. Rottura e costrizione* di Giulio Randazzo rappresenta certamente uno degli scritti più teoricamente densi del volume, in quanto al suo interno la questione della critica alla datità viene strettamente legata ad una considerazione della metafisica: una metafisica, la quale, se intesa propriamente come ciò che *va oltre il dato senza essere a sua volta semplice dato*, può essere proficuamente impiegata come strumento in grado di osservare la struttura stessa dell'esistente, senza appiattirsi su di esso ed anzi, al contrario, comprendendolo come costruzione umana passibile di modificazioni. La critica alla società ed alla politica si fa pertanto in queste pagine più forte, poiché è la correlazione datità-metafisica-potere ad essere analizzata in maniera profonda, correlazione lungo la

quale proprio il potere, politico o economico, tende infatti a presentare la datità alla stregua di fenomeno non modificabile, permettendo la perpetuazione dell'esistente e dell'attuale: ma è qui che il saggio interviene, nell'osservare come il reale non sia unicamente il *soggiacere* ma, al contrario, il *formarsi di ciò che è*, processo attivo di creazione di un attuale che non può mai intendersi alla stregua di un fatto naturale immodificabile, pena la sottomissione del soggetto all'oggetto e dell'interpretante all'interpretato, ma che al contrario ha il dovere di risvegliare nell'uomo la coscienza della sua dimensione creativa, unica via per immaginare nuovi scenari di potere alternativi.

Un discorso, quest'ultimo, che ritorna, in modalità differenti, ne *L'uomo senza illusioni. Critica e attaccamento alla vita* ad opera di Fabio Treppiedi, volto ad una più cospicua specificazione del rapporto intercorrente tra individuo e collettività alla luce del concetto di illusione: utilizzando l'immagine di un individuo che, in fuga da una imprecisata catastrofe, o crisi, sente il richiamo della propria comunità a non fuggire in direzione altra rispetto al reale, il saggio gioca sui concetti di *attenzione alla realtà*, intesa come livello di relazione alla propria comunità, e di *attaccamento alla vita*, vera e propria capacità di costruire invece un senso della realtà, per cercare di comprendere quale spazio di manovra sia ancora lasciato, nell'epoca attuale, all'iniziativa di illusione e creazione individuale rispetto alla collettività. Ancora una volta, quello che pare emergere è una vera e propria apologia dell'illusione, intesa come facoltà, ormai in disuso nella contemporaneità, di fuga e costruzione di scenari alternativi rispetto al presente: ed è nuovamente nell'immagine prima evocata che l'autore riesce a delineare con chiarezza i propri intenti, nell'affermare che, in periodi di crisi e catastrofi, *l'attenzione alla realtà*, intesa alla stregua di innesto lungo i binari del pre-dato di una comunità, deve essere superata con forza dall'*attaccamento alla vita* e dall'illusione, tramite cui l'individuo, da sé solo, possa finalmente essere libero di immaginare in maniera personale ed alternativa.

Di natura differente è lo scritto successivo di Andrea Luigi Mazzola, *La morale della storia. Per un'etica materialistica*, volto ad una ridefinizione dell'azione collettiva umana all'interno della storia, lungo le cui pagine è la dicotomia tra finito ed infinito presente nell'uomo a caratterizzare la ricerca di una nuova fondazione del contemporaneo: una dicotomia che di certo non rappresenta una novità nella discussione filosofica, da sempre volta all'analisi del desiderio umano di raggiungere l'infinito a partire dal proprio finito angolo di visuale, ma che, in questo frangente, si applica ad un particolare settore di indagine; non sono infatti la teologia e la religione, definite dall'autore settori di ricerca ed esistenza volti unicamente alla ricerca di una salvezza individuale totalmente astratta dalla storia e dalla collettività, a rappresentare la modalità di raggiungimento dell'infinito, ma appunto il progetto di un'etica materialistica, volta ad un tentativo di re-unione del finito presente nel singolo individuo con l'unica possibile modalità di infinito individuata dall'autore, cioè quella del genere umano. Campo d'azione di questa etica sarà quindi la storia, all'interno della quale l'umanità agisce in vista di un fine, non più identificato con la salvezza ultraterrena ma costruito e dettato dalla volontà stesso della comunità. Un

saggio, questo, che tuttavia, al di là della proposta appena enucleata, lascia a nostro avviso troppo in anticipo in disparte il possibile apporto del religioso ad un progetto che voglia definirsi umano e storico, non cogliendone peraltro a fondo l'intima natura: un fenomeno, quello religioso, il quale infatti, trasversalmente alle confessioni, non si è mai confinato da sé, o lasciato confinare, all'interno del recinto della "semplice" salvezza individuale ma che, al contrario, si è spesso declinato come impresa collettiva, sociale e storica; è sufficiente infatti pensare alla tradizione veterotestamentaria dell'Esodo, al patto tra Dio ed il popolo ebraico, o alle attese messianiche di salvezza dei gruppi e dei popoli, concretizzatesi nel cristianesimo ed ancora aperte nell'ebraismo, per comprendere come il progetto di una "morale della storia", al netto delle convinzioni personali, debba poter avere, come minimo, la possibilità di guardare alle religioni per ascoltare cosa esse possano dire alla collettività.

È invece la crisi economica a giocare un ruolo da protagonista in *Ma che modi sono? Capitalismo come (mancanza di) stile di vita* di Giacomo Pezzano, che si interroga, lungo le sue pagine, intorno alla possibilità di intendere il capitalismo, e dunque il reticolo in cui si trova situata la società dell'attuale crisi, come vero e proprio stile di vita, e non unicamente come modalità di produzione ed organizzazione sociale. Modellato intorno all'immagine dello speculatore finanziario, lo scritto si snoda lungo le caratteristiche non soltanto economiche ma a tratti anche antropologiche riscontrabili in questa determinata figura: proprietario di una azienda che si occupa di derivati, tale individuo incarna pienamente, nelle intenzioni dell'autore, la mancanza di stile di vita del capitalismo contemporaneo, posta all'incrocio di speculazioni continue, rischi di fallimento ed andamenti altalenanti, giungendo infine a mettere in evidenza due tra le caratteristiche più importanti, e spesso misconosciute, dell'esistente contemporaneo: da un lato, la totale matematizzazione dell'economia, di cui il derivato rappresentabile tramite una funzione altro non sarebbe che una delle massime realizzazioni, dall'altro la continua proiezione in avanti e fuori da sé, direzione umana ed esistenziale prima che economica, dello speculatore stesso, ormai dimentico della continua dialettica tra uscita e ritorno necessaria per un corretto stare al mondo.

Chiude questa parte centrale di volume lo scritto *Brevi note su sviluppo tecnico, fatica e progetto di vita*, a firma di Giovanni Nancini, dedicato alla relazione tra filosofia e tecnica: al fine di inserirsi in questo discorso, il saggio prende le mosse dallo sgomento umano provato di fronte al divenire, alla perdita ed alla morte, per il quale, tuttavia, le risposte di tipo mitologico e religioso vengono intese come una prima, e non soddisfacente, risoluzione, lasciando spazio all'interpretazione filosofica dei fatti. Ed è sulla scia di ciò che si innesta il discorso intorno all'utilità della tecnica per l'umanità, che tuttavia palesa evidenti limiti: una tecnica, quella presa in considerazione, che infatti, non badando alla totalità ma soltanto a frazioni di realtà, si sforza nell'intento di alleviare la fatica all'interno dell'esistenza umana, suggerendo tuttavia l'idea che fatica e complessità non debbano avere, e in definitiva non abbiano, ruolo alcuno nell'antropologico e lanciando dunque unicamente verso

fini futili ed un progresso esclusivamente materiale. Ed è pertanto su questa scia che la relazione tra la filosofia, intenta ad occuparsi del progresso spirituale, e la medesima tecnica va ricalibrata, al fine di non perdere quella dimensione umana fortemente centrale, ma al tempo stesso fortemente espropriata¹.

Si chiude in questo modo la parte centrale del volume, per lasciare spazio all'ultimo blocco di scritti, intitolato *Eccitazioni*, di più breve durata: un blocco che incomincia con *Dinamiche dell'esproprio esistenziale*, raccolta di brevi frammenti narrativi di Ruggero D'Alessandro, rappresentanti quattro situazioni differenti. *Nel traffico*, *In Ufficio*, *Nell'ascensore* e *Dal medico* tratteggiano, con ottima capacità narrativa, flussi di pensiero e di coscienza, monologhi e dialoghi di alcuni protagonisti dell'attuale crisi antropologico-economica, a partire dal giovane imbottigliato nel traffico alle prese con la paralisi del mercato del lavoro ed il commercio, spesso fisico, di posizioni di prestigio sino a giungere al sempre crescente esercito dei fruitori della psichiatria, passando per l'impiegato del tutto votato al lavoro come ad una nuova religione sin al punto da non lasciare più l'ufficio nemmeno per la notte ed alla lavoratrice da poco licenziata ed alle prese con le conseguenze del caso; un breve intermezzo, questo, il quale tuttavia, lungi dal rappresentare un puro *divertissement* letterario, riesce a cogliere nel concreto molte delle tematiche elaborate sino a questo punto dell'opera dai saggi in precedenza analizzati.

Dopo questi racconti, la parola passa poi a *Il momento in cui il filo penzola liberamente tra due punti e sorride*. *Alcune note a margine su gioco, possibilità, leggerezza*, scritto da Viviana Vacca e dedicato al concetto di gioco: un gioco che, considerato nel suo status ontologico profondo assimilabile a quello di un *assoluto* relegato ai confini del reale, si manifesta come modellantesi lungo le proprie regole, che lo sembrano separare, in prima battuta, dal resto del mondo relegandolo in un'oasi di autarchia. Un'autarchia che tuttavia l'autrice dimostra essere soltanto la prima caratteristica del fenomeno analizzato: il gioco stesso assurge infatti a cardine dell'autocomprensione del giocatore in quanto egli stesso, quasi rispondendo all'appello di Nietzsche relativo alla necessità per l'Oltreuomo di diventare bambino, nel comprendersi come tale e nel vedersi giocare le regole del gioco, si vede, allo stesso tempo, giocato dalle regole stesse della cultura e dell'esistente.

Il successivo *Infinito malinconico*. *Note dal presente in dissolvenza*, scritto da Valentina Rametta, è invece un interessante tentativo di analisi relativa alla funzione politica di vero e proprio "orientamento" rivestita dall'immaginario fornito dalla letteratura e dal cinema: un immaginario che, in bilico tra l'apocalisse e l'utopia, tra l'anamnesi e la catarsi e palingenesi e costantemente votato alla descrizione di scenari distopici da fine del mondo, sposta l'asse dell'attenzione dal tramonto

¹ Ancora una volta si potrebbe ribadire il medesimo discorso già fatto per il saggio *La morale della storia*. Per un'etica materialistica, intorno cioè alla possibilità di riconsiderare un possibile ruolo delle tradizioni mitologiche e religiose all'interno di questo discorso, senza appiattire il tutto su di una dimensione prettamente antropologica: discorso che tuttavia sembra non rientrare negli obiettivi di questo saggio e della pubblicazione complessiva, ma che potrebbe rappresentare una risorsa da non accantonare.

dell'occidente a quello del capitale, mostrando le crepe e gli scrostamenti del capitalismo. Uno scenario apocalittico, questo, che tuttavia nella quotidianità sembra essere costantemente presentato come prossimo ed imminente ma mai realizzato ed, anzi, sempre posticipato, quasi fosse calato in una sorta di paese dei "giorni penultimi"; ed è allora qui che il saggio sembra rinvenire il ruolo attivo che l'immaginario artistico e letterario può rivestire, trasformandosi in analisi critica del presente: una via, questa, percorribile unicamente grazie alla presa di coscienza che l'emancipazione possa essere ancora possibile non interpretando più la fine di questo mondo come la fine dell'unica configurazione possibile di fatti, ma semplicemente come la fine di un fenomeno, quello del capitalismo, rappresentabile alla stregua di una interpretazione del reale tra le altre. In questo senso, le immagini letterarie e cinematografiche sembrano essere le uniche in grado di indicare la necessità di una emancipazione.

L'ultimo saggio, a firma di Giuseppe Vitello ed intitolato *La vacca grassa è bulimica. Il linguaggio cinematografico nell'epoca dei nativi digitali*, focalizza infine le ultime attenzioni del volume intorno ai cambiamenti occorsi negli ultimi anni all'interno dell'universo cinematografico e tecnologico, nell'intento di sottolineare come, in questo caso, non soltanto di cambiamenti tecnici si debba parlare ma di una vera e propria svolta antropologica coinvolgente le nuove generazioni, con effetti evidenti nel loro stare al mondo: partendo da una articolata analisi della produzione e distribuzione cinematografica degli ultimi anni, destinata a far scomparire, a detta dell'autore, la vera natura del cinema a favore di produzioni sempre più standardizzate e prodotte in serie, la trattazione dell'articolo scivola successivamente nell'affermazione della velocità come cifra assoluta del presente, incarnata non soltanto dal fenomeno cinematografico ma, soprattutto, dalla progressiva affermazione tecnologica. Una velocità che ha ormai eliminato, dal panorama antropologico della generazione dei cosiddetti *nativi digitali*, la memoria e la ritenzione di informazioni, a favore invece di un tanto continuo quanto improduttivo affastellarsi di novità susseguentisi ad un ritmo sempre più vertiginoso. Si tratterebbe, in conclusione, di una vera e propria bulimia, di una ricerca ed incorporazione spasmodica di informazioni incapaci però di venire assimilate.

La chiusura del volume è poi affidata a due differenti conclusioni: la prima a firma di Marcello Marchetti, *Un uomo quasi nuovo*, dedicata ad un riconoscimento, in coda alle stratificate e differenti notazioni emerse dal variegato gruppo di saggi contenuto nelle parti dell'opera, di un radicale convincimento del male intrinsecamente presente nell'universo umano, il quale tuttavia può e deve essere superato non tanto facendo capo ai vecchi progetti rivoluzionari di un tempo, falliti nel corso della storia, ma ad un insieme di correttivi, educazione morale ed introduzione di diritti e doveri in grado di trasformare l'esistente; una trasformazione, quella a cui giungono le conclusioni, che tuttavia, come specificato da Pietro Piro in *Su una presunta scuola di cui questo libro sarebbe il frutto*, non va ascritta alle direttive di una scuola di pensiero facente capo agli autori del volume, ma

semplicemente al sovrapporsi ed al confrontarsi delle prospettive, simili o a volte eterogenee, che hanno preso forma nel corso delle pagine.

Il giogo e il gioco è in conclusione un volume complesso: a una prima lettura, la grande varietà dei temi toccati e, fattore non secondario, degli stili utilizzati, può provocare vertigine e difficoltà al lettore che ad essi si voglia accostare, soprattutto se voglia farlo con lo sguardo attento e teoretico dello specialista, e tuttavia, proprio questo fattore, che può apparire inizialmente come un punto di debolezza, è ciò che segna invece la ricchezza e la bellezza dell'intera opera, caratterizzandola come sguardo aperto sul contemporaneo e sui suoi fenomeni. Non mancano certamente passaggi critici, dei quali occorre per forza di cose rendere conto: uno su tutti la già citata, e probabilmente voluta, considerazione delle tradizioni religiose alla stregua di impaccio per l'umanità, posizione che segna la propria intrinseca debolezza non tanto nel momento in cui rifiuta il fatto religioso in sé, idea non condivisa da chi scrive ma assolutamente rispettabile, quanto più nel suo affermare il carattere di vetustà delle tradizioni religiose e mitologiche, la loro incapacità di parlare anche alla dimensione collettiva e storica dell'antropologico e, più in generale, il loro non dover essere prese in considerazione nell'ottica di una critica e conseguente ricalibratura dell'intero esistente; un posizione, quella relativa all'apporto che le tradizioni religiose potrebbero fornire ad una interpretazione, critica e vera e propria trasformazione del presente, che andrebbe certamente e fortemente ripresa in considerazione come narrazione possibile. Un aspetto, questo, che tuttavia non toglie nulla né alla qualità del lavoro complessivo né a quella di ciascun singolo contributo: anche quando incontra quelle che sono state definite come criticità, quest'opera non smette mai di avere uno sguardo lucido e disincantato nei confronti del presente, cercando di scovarne, al di sotto della superficie degli avvenimenti e del semplice *dato*, la struttura, i meccanismi e le possibili vie d'uscita.

Recensione

Giacomo Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012, pp. 150.

Alberto Giovanni Biuso

La struttura è quella del *Tractatus* di Wittgenstein. Sette proposizioni fondamentali e le loro emanazioni, ramificazioni, giustificazioni. Il modo consiste in un discorso pacato, alla maniera greca, che interseca le parole dell'autore con quelle di altri libri e altri pensieri. L'obiettivo è cogliere e descrivere la natura umana per poi, su questo fondamento, mostrare che è possibile vivere in modo diverso rispetto a quello del liberismo trionfante. Si delinea così un deciso superamento della (op)posizione che separa l'interpretare dal trasformare. Questo è infatti il contenuto dell'ultima proposizione, la 7: «La filosofia non può continuare a oscillare tra interpretare (*interpretieren*) e trasformare (*verändern*), separarli e precludersi la possibilità di vedere il loro intimo rapporto» (p. 148).

Tale dualismo va oltrepassato sul fondamento della molteplice unitarietà della natura umana, la quale è insieme «plurale» (15), «singolare» (16) e quindi non è «né semplicemente singolare né semplicemente plurale, è singolare-plurale» (20). Al di là di sociologismi e biologismi di varia natura e forza, l'umanità va intesa come un ordinato coacervo di natura e cultura, come animalità «*per natura artificiale, l'animale naturalmente culturale*» (67). Una siffatta animalità non è una *tabula rasa* pronta a qualunque contenuto vi si voglia scrivere e non è neppure una struttura rigida e fuori dal tempo. La corporeità umana è invece materia pensante e autoproducentesi, totalmente fisica e interamente coscienziale: «*Cogito est tempus*: temporalizzo dunque sono» (27) e posso essere questo tempo che pensa in quanto «abbiamo un cervello rizomatico perché *ab origine* incompiuto e relazionalmente esposto» (22).

Giacomo Pezzano insiste molto su tale conformazione *r(el)azionale* dell'umano, scorgendo in essa la potenza dell'apertura continua di mondi e di significati che caratterizza la nostra specie. La categoria della *possibilità* diventa qui centrale in quanto categoria immediatamente politico-metafisica, politica perché metafisica. La proposizione 5 recita infatti: «Un altro mondo è possibile: la

possibilità è il *poter* essere reale del reale» (118). Il capitalismo non appare dunque né una fatalità storica né tantomeno un destino naturale ma il preciso frutto di determinate e contingenti strutture dell'accadere, come un tentativo di «realizzare a suo modo la natura umana», senza tuttavia riuscire «a esprimerla in maniera compiuta» (prop. 4, p. 80). Lungi dal rappresentare una posizione soltanto teorica, queste affermazioni rendono del tutto plausibili domande storico-politiche come quelle che vengono enunciate verso la fine del volume: «A che serve una banca centrale europea senza le prerogative di una banca centrale (emettere moneta e titoli di stato)? A che serve un'unione esclusivamente monetario-mercantilistica, prima ancora che culturale, politica e sociale? Non bisogna aver paura di fare passi indietro se sono necessari e persino giusti» (134). Il *Grand Hotel Abisso* – come lo chiama Pezzano – verso il quale sembriamo avviarci con convinta insensatezza è stato edificato sulla base di un'uniformità di concetti, di paradigmi, di obiettivi e di visioni del mondo che è il frutto anche dell'abbandono del pensiero metafisico, il quale è sempre pensiero dell'Identità e della Differenza, della Differenza senza la quale non è possibile Identità, proprio perché «non c'è relazione che tra diversi, non c'è relazione che a partire da un fondo comune che rende possibile la diversità» (112). Metafisica che dunque tra le sue molte ricchezze possiede anche quella «di consegnarci e introdurci ad *abiti di pensiero differenti* da quelli che indossiamo» (7), consegnarci e introdurci alla potenza dell'ermeneutica non come rinuncia alla verità ma come soggiorno in un luogo nel quale la verità può aprirsi nella sua non monocorde ma plurale ricchezza. Ogni interpretazione, infatti, «si rapporta *in modo diverso* alla verità: a essa si rimette, a essa va ricondotta» (17).

A tale ampio e coraggioso tentativo di elaborare un pensiero fondativo, e proprio per questo prassico, si può rivolgere forse una sola – ma sostanziale – obiezione. Il pensare di Pezzano sembra infatti non evitare il rischio – dal quale pure sembra volersi consapevolmente guardare – di «confondere l'umanesimo con l'antropocentrismo» (136). Esso infatti deve troppo alla distinzione gehleniana e heideggeriana tra *Umwelt* (ambiente animale) e *Welt* (mondo umano), sul cui fondamento enuncia all'inizio un principio non accettabile nella forma apodittica con la quale è espresso: «Alla radice delle cose non c'è nient'altro che l'umano» (11). Alla radice delle cose c'è la materia che l'umano interpreta e del quale è parte consapevole ma interamente sprofondata. Ogni altra posizione corre il rischio di meritare l'ironica saggezza di Senofane che ad affermazioni di questo tenore potrebbe rispondere a ragione che per le giraffe e per i cavalli alla radice delle cose sta la loro identità giraffesca e cavallina, anch'essa altrettanto isotropa per loro quanto isotropa è per noi l'umanità.

Nel *Bíos* e nel *Sein* non si danno gerarchie ma specializzazioni relative ai contesti, non distanze qualitative ma contiguità e differenze tra le diverse specie, umani compresi. L'umano non è una controparte dell'animalità ma un suo specifico ambito; non è il criterio rivendicato da Gorgia – “misura di tutte le cose” –, non è il vertice di un qualche progetto, consapevole (creazione) o meno (evoluzione) che sia. Non si danno salti epistemologici e ontologici tra l'umano e il resto degli essenti e

del mondo animale, mondo che è talmente differenziato da rendere inesatta la sussunzione dell'ampio essere animale sotto una comune e unica categoria contrapposta alla parzialità umana.

La facoltà semantica e metafisica caratterizza la nostra specie senza che essa produca un primato rispetto all'animalità. Il pensiero linguistico umano è sullo stesso piano della tela di un ragno: un risultato necessario e specifico di una necessaria e specifica struttura fisico-materiale. Nessun privilegio antropocentrico e tanto meno ontologico. L'intelligenza umana non è il termine di confronto dell'intelligenza animale – per esclusione delle altre specie o per loro inclusione imitativa e gerarchica – poiché ogni specie vivente è dotata di una propria intelligenza del mondo in cui esiste. Il principio di base per una comprensione del mondo animale, uomo compreso, è dunque quello della *Differenza*, della diversità specie-specifica che non significa affatto minorità o carenza ma semplicemente una diversa dotazione adatta a differenti contesti ambientali e funzionali. Una metafisica radicale – umanistica senza essere antropocentrica – deve probabilmente avere il coraggio di abbattere quest'ultima astrazione: *gli animali* non esistono ma esiste l'ampio e plurale mondo dell'animalità del quale noi stessi che poniamo la domanda siamo parte; in questo mondo si dà non una sola ma molte intelligenze, tutte finalizzate alla miglior vita possibile dentro determinate situazioni e ambienti, dentro la natura.

Un libro come questo, capace di suscitare tali questioni e con il quale è immediato entrare in un rapporto dialogico e critico, va dunque accolto con la gratitudine che si deve a ogni autentica presenza filosofica.

Recensione

Gustavo Zagrebelsky, *Simboli al potere. Politica, fiducia, speranza*, Einaudi, Torino 2012, pp. 92.

Sergio Racca

In un periodo storico venato ormai da una sempre più profonda crisi, economica in prima battuta ma anche, e forse non secondariamente, politica ed antropologica, è necessario soffermarsi per cercare di comprendere a fondo le basi sulle quali poggia l'intera struttura di coesistenza umana, al fine di intraprendere un'impresa teorica che possa descrivere l'esistente e, contemporaneamente, suggerire percorsi in grado di rimettere in moto la macchina del sociale e del politico: è per questi motivi, e per molti altri, che il libro *Simboli al potere* scritto da Gustavo Zagrebelsky, Professore di Diritto costituzionale presso l'Università degli Studi di Torino, appare di profonda attualità.

Il libro si presenta come uno sguardo globale sulla contemporaneità gettato a partire dal punto di vista di un particolare elemento, quello del simbolico, declinato tuttavia nella sua stretta accezione politica: già all'interno dei *Propositi* iniziali l'autore introduce infatti la categoria del *simbolo politico*, simbolo perché in grado di rinviare ad una realtà non totalmente visibile e politico perché relativo alla dimensione intersoggettiva dei rapporti tra individui, come strumento privilegiato tramite il quale condurre una comprensione critica dei meccanismi della società. Descrizione del concetto di simbolico e delle categorie in esso implicato, analisi critica del suo potere, della sua pericolosità e della sua scarsa presenza nel contemporaneo sono dunque gli obiettivi principali della ricerca che Zagrebelsky espone sempre nei *Propositi* iniziali, nel tentativo di rifondare la forza della categoria presa in considerazione e di sottolinearne l'importanza per il presente.

Da un punto di vista strutturale, l'opera si divide in quattro parti: la prima, *Simbologia*, si presenta come una introduzione al concetto generale di simbolo ed alla sua importanza nell'universo umano, la seconda, *Simbologia politica*, e la terza, *Funzioni del simbolo politico*, focalizzano l'attenzione sulla natura, le caratteristiche, le funzioni e le modalità di azione del simbolo inteso nella sua specifica accezione politica, mentre l'ultima, *Fabbriche di simboli*, concentra l'attenzione sulla sua importanza nella società e sui suoi rapporti con le altre sfere della produzione umana, con una particolare

attenzione riservata alla critica e ad un tentativo di risoluzione della situazione dell'esistente.

In primo luogo, l'autore è ben consapevole che, per condurre un discorso politico intorno al simbolo, è necessario comprendere che cosa esso sia in termini generali, ed è appunto in questo senso che si muove la prima parte dell'opera. Sostrato materiale, puro significante in grado di rilanciare il pensiero verso una dimensione di significato "altra", non totalmente visibile né perfettamente conoscibile ma la cui comprensione è resa possibile solo in questo senso, il simbolo è così concepito come «luogo di rinvio» (p. 6) tra due piani di realtà in connessione, «quello che sta al di là dell'esperienza fattuale e logico-dimostrativa e che ci è come nascosto da un velo, e quello che il velo stesso ci mostra» (6). Creazione soggettiva dell'uomo, esso rinvia dunque sempre oltre se stesso, ma la sua vera particolarità è che non possa mai definirsi come "vero", come incasellabile cioè in una conoscenza scientifico-razionale suscettibile di essere vera o falsa: con un notevole slittamento in direzione della dimensione politica, l'autore fa infatti notare come il passaggio dal "puro segno", elemento unicamente soggettivo, al simbolo vero e proprio si situi all'altezza della condivisione intersoggettiva del suo stesso significato, dando vita ad una vera e propria «integrazione sociale» (13). I simboli, pertanto, «non ci parlano di verità, ma di credenze collettive» (15), in quanto senza la loro presenza non vi sarebbe il sociale, non sarebbe possibile, cioè, per gli uomini, il consociarsi in collettività dotate di credenze ed istituzioni proprie; proprio per questo loro carattere, essi non si lasciano intrappolare dal concetto né possono mai 'chiudersi' amputando l'ulteriorità di significato a cui continuamente rinviano, pena il venire meno della loro stessa natura, ma, al contrario, mettono in moto la capacità "immaginativa" dell'uomo, alludono e tendono al futuro: i simboli «nascono, si trasformano, si rafforzano, deperiscono, muoiono» (25s.), sempre e comunque all'interno dell'universo umano e sociale.

Gettate così le basi teoriche del ragionamento, la seconda parte dell'opera procede focalizzando l'attenzione sull'ambito del politico. Il simbolo non ha soltanto, come già visto peraltro, valenza teorica ma anche, ed anzi soprattutto, pratica, in quanto spinge gli uomini ad agire, ed è proprio qui che Zagrebelsky fa emergere l'intrinseca complessità del discorso: da un lato, il simbolo è un "gettare insieme" ed un "unire" due parti in un tutto, come testimonia anche la narrazione platonica del *Simposio*, è «promessa di unità» (38) ed elemento di "amicizia", ma, dall'altro, è anche *diaballo*, separazione ed inimicizia, capacità di unire le parti di un "tutto", come ad esempio una comunità umana, escludendo però ciò che da questo "tutto" rimane fuori. In questo senso, l'autore fa uso di una metafora numerica per descrivere questa ambivalenza: se da un lato il simbolo d'amicizia è terzietà, luogo dell'equilibrio, terzo tra due parti che intende unire, dimensione ulteriore a cui appartengono ad esempio le istituzioni, «qualcosa che riconosciamo esserci comune e che, quindi, essendo comune non è di nessuno in particolare, ma di tutti in generale» (43), il *diaballo* lega invece la propria esistenza alla dimensione del numero due, è secondo nel rapporto, luogo «del conflitto, dello scontro volto a sopraffare

l'altro» (42) e, dunque, potenzialmente presa di possesso da parte del potere di singoli individui e «*diapason* del potere totalitario» (45), in cui la dimensione terza ed impersonale delle istituzioni viene a scomparire nel corpo dell'unico individuo al comando, identificato ormai con lo stesso simbolo.

Complessità ed ambiguità, natura duplice e bifronte sono dunque le caratteristiche del simbolo che Zagrebelsky enumera in quella che forse è la parte più interessante dell'intera opera. Ma ovviamente il discorso non si ferma qui, in quanto alla costruzione manca ancora un'analisi più approfondita del potenziale ruolo che il *simbolo politico* può incarnare: ed è quindi lungo le pagine della terza parte che salgono in cattedra le due categorie, fondamentali, della *speranza* e della *fiducia*, lungo le quali si intrecciano le dimensioni temporali di presente e futuro come perni dell'agire pubblico del simbolico. La società non è soltanto frutto di un patto stabilito nel passato, ma è anche additare un 'ancora da venire' di «cose future per le quali vale la pena di cooperare» (59), ed è proprio il simbolo politico ad aprire questa dimensione di speranza. Ma, come detto, i piani temporali sono intrecciati con attenzione dall'autore, il quale non dimentica che una considerazione del sociale rivolta al futuro non potrebbe stare in piedi senza un'analisi del presente: è forse qui che i simboli politici esprimono la loro forza maggiore, nel presentarsi, all'interno della visione di Zagrebelsky, come istituzioni vere e proprie, «i totem, i tabù, le consuetudini, le tradizioni, i codici di condotta, le leggi, le costituzioni [...] parlamenti, governi, magistrature d'ogni genere» (61), in grado di «cementificare», creare e rafforzare la fiducia tra gli individui ed i sentimenti di reciproca condivisione, lealtà ed appartenenza. Posto in questi termini, il discorso definisce il simbolo politico nel suo ruolo di «espressione di realtà psichiche collettive», in grado di creare il legame sociale donandogli unità diacronica e sincronica, in uno stretto e continuo intreccio tra presente e futuro, fiducia e speranza.

L'ultima, e conclusiva, parte dello scritto tenta infine di analizzare, più nel concreto, le *fabbriche di simboli* contemporanee, forte delle convinzioni enunciate nelle pagine precedenti: lungo la scia della convinzione secondo la quale le tre funzioni di ciascuna società sono quella economica, atta alla «produzione dei beni materiali destinati al consumo» (75), quella politica, volta a creare «la garanzia dell'ordine interno e la difesa dai pericoli esterni» (75s.), e quella ideologico-culturale, finalizzata a dar vita alle «concezioni della giustizia e della "vita buona" sulle quali riposa l'ordine sociale» (76), Zagrebelsky inserisce il simbolico proprio in quest'ultima sfera ed abbozza un'analisi della dialettica di interazione tra questi tre settori della vita umana; inseriti in continui tentativi di prevaricazione reciproca, essi trovano nell'ideologico-culturale l'elemento meno coercitivo ma più presente, seppure in maniera implicita e spesso non visibile. Ancora una volta il simbolico emerge al centro dell'attenzione, ancora una volta pare presentarsi come il perno di ogni declinazione del sociale: esso è dunque descritto dall'autore come il campo di battaglia, la posta in gioco di cui politica ed economia tentano di prendere possesso, secondo intenti non sempre nobili ma, anzi, spesso negativi, al fine, ad esempio, di torcerne gli stessi strumenti ai loro scopi specifici, «la prima, per trasformare l'animo

dei cittadini in quello di suddito [...] la seconda, in quello di consumatore» (79). Ed è negli ultimi due paragrafi che l'autore, infine, cerca di delineare la condizione del presente: epoca "senza simboli" quella contemporanea, di cui sono testimonianza lo svuotamento di senso della bandiera nazionale o il ridursi a *griffe* pubblicitarie dei simboli dei partiti politici, o, per meglio ancora dire, epoca di completo dominio dell'economico, il quale è riuscito ad asservire a sé il simbolico per creare istituzioni proprie ed imporsi come visione globale ed onnipervasiva. Vale la pena di soffermarsi su un'ultima citazione tratta dal volume, relativa proprio all'economico:

questo «ordine della libertà dei mercati» è percepito come l'unico possibile. Con una certa dose di capacità analogico-simbolica, vi si possono vedere rituali; templi e cattedrali (Wall Street o Piazza Affari) dove gli adepti, siano essi perfino capi di governo, si recano per "fidelizzarsi"; sacerdoti; sacramenti (credito, debito...) e parole d'ordine; catechesi; vittime sacrificali (oggi la Grecia). [...] In breve, anche se atea e nichilista, vi si può vedere una religione, con la sua ortodossia di cui la moneta è il simbolo. Ogni alternativa è presentata come eretica e catastrofica (88).

La conclusione che viene affidata all'intera opera è dunque volta alla necessità di rimettere in moto la dinamica del simbolico, comprendendo come l'economico abbia di fatto relegato il politico a ruolo di semplice *ancella* priva di potere decisionale, ed auspicando proprio la rinascita di quel simbolo politico in grado di «interpretare bisogni e aspirazioni, attrarre forze, produrre concretamente fiducia in vista di un futuro che non sia semplice ripetizione del presente» (91) e, più in generale, di sganciare il sociale dall'esclusivo dominio dell'economico.

Un libro, quello di Gustavo Zagrebelsky, intenso e fortemente denso nel suo voler affrontare direttamente la questione: lungo le sue pagine, i *simboli politici* sono quegli elementi che permettono l'edificazione della società, dell'intersoggettivo, che costruiscono cioè il legame sociale, ma sono anche quegli elementi che, nell'attuale stato di cose, paiono soffrire della più grande dismissione ed incuria, necessitando, dunque, di una attenta cura intellettuale e teorica, al fine di venire recuperati nella loro originaria dimensione di 'presa' sul reale; in questo senso, l'opera riesce bene a sottolineare come, nell'attuale conformazione di fatti in cui l'economico pare avere il ruolo unico del comando, *fiducia* e *speranza*, categorie centrali e tuttavia quasi in disuso in quest'epoca di "crisi", possano essere rimesse in moto unicamente tramite una riattivazione del *simbolo politico*.