

Etica & Politica / Ethics & Politics
XVII, 2015, 1



www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

I S S N 1 8 2 5 - 5 1 6 7

Etica & Politica / Ethics & Politics
XVII, 2015, 1

MONOGRAPHICA

Etica e letteratura

Cristina Benussi	<i>Guest Editor's Preface</i>	p. 7
Fabio Finotti	<i>L'immoralità etica della letteratura</i>	p. 9
Enrico Elli	<i>Foscolo e la morale letteraria</i>	p. 30
Cristina Benussi	<i>Etica nella letteratura: il romanzo italiano</i>	p. 45
Jacopo Berti	<i>La tentazione del monito: etica e metaetica in Primo Levi</i>	p. 62
Luciano Curreri	<i>Tentativi di avvicinamento a due mots-cible a partire da la zia d'america e il quarantotto: popolo e morale</i>	p. 76
Hanna Serkowska	<i>Come raccontare lo spirito sfranto dei tempi? Il caso di Antonio Pascale</i>	p. 89
Dario Sacchi	<i>Letteratura demoralizzata?</i>	p. 100

VARIA

Francesco Aronadio	<i>Ethos e formazione della personalità morale nelle Etiche di Aristotele. A proposito di Abitudine e saggezza di Pierluigi Donini</i>	p. 105
Maurizio Balistreri	<i>Umanità ed integrità del soldato potenziato</i>	p. 127

Dario Giugliano	<i>Godimento indiretto – primi appunti per una genealogia dell'economico</i>	p. 147
Stefano Marengo	<i>La razionalità neoliberale. Antropologia del capitale umano a partire da Michel Foucault</i>	p. 205
Mariagrazia Turri	<i>Leopardi e il capitalismo: la moda e la morte del pensiero critico</i>	p. 229
	<i>Information on the Journal/ Informazioni sulla rivista</i>	p. 251

MONOGRAPHICA

Etica e letteratura

Guest Editor's Preface

Cristina Benussi
Università di Trieste
Dipartimento di Studi Umanistici
benussic@units.it

Western literature originated from mythical narration, and its ethical purpose, as it is the case for every kind of knowledge, was to teach the necessary values to maintain alive the whole community and protect it, inside or outside, from any type of violence. Therefore, one of its problems has been its relationship to religious faith, that is the search for divine truth, while literature (like poetry and drama) does not lead the soul towards an ascetic path, but rather towards the most modern types of science, knowledge and questions about the sense of human life. A lot of works deemed to be against Christian faith, in fact, have been censured by the "Sant'Uffizio". Literature uses a symbolic language, made powerful by rhetoric and eloquence, organizing its own field, separated but in communication with the other fields of knowledge.

Literature does not look for any truth, this is the task of philosophy, a quarrelsome and sometimes bloody subject, which is however excluded from the places where power is exercised. Instead literary rhetoric, peaceful and bloodless, has the power of persuasion, which is the prerogative of those who eschew violence. Every great novelist, or poet, or playwright, who tries to represent the sense of the world, defines his own aesthetics. According to the competence of their readers, they can reduce or widen the literary field. Up to the nineteenth century, the role of literature was based on values as truth and morality, to be taught and transmitted to the young people. But at the end of the nineteenth century, French symbolism reduced the field and separated it from the other kinds of knowledge: it was the "art for the sake of the art", and its ethics lied in the greatness of the artist fighting against the social conventions of the bourgeoisie whose supreme values were money and power.

The Neorealist authors, on the contrary, opened the literary field to a large number of readers, and novelists felt engaged to fight against all political and cultural abuse. Between these two extremes there are a lot of other different relations that the artists may entertain with the historical and theoretical problems relevant to their specific age. Usually writers have a critical stance towards every kind of intolerance, oppression, fanaticism, and try to understand the reasons why people choose a specific position in the political, moral, religious, economic, ethical realms. Rhetoric and eloquence become essential tools to transmit these values to others but, in the last century, all writers usually refuse to ascribe any didactic or edifying purpose to art.

It is not a contradiction: writers, who pay much attention to the development of all knowledge concerning human life, are always conscious that a better knowledge of the psychological processes reveals the conditionings of human free will; it is therefore difficult to pass a moral judgment in certain questions. Moral judgment, in fact, seems to justify a position which excludes the legitimacy of any moral point of view in evaluating a literary work. Literary ethics is not direct but indirect, it does not teach a specific doctrine but rather a way of thinking and seems to justify a position which excludes the legitimacy of any moral point of view in evaluating a literary work.

Literature accustoms us to enter in the minds and in the emotions of other persons and therefore enables us to compare different feelings and positions. We can speak of something like a meta-ethics. In this branch of philosophy it is possible to find the deontological principles of a writer who wants to talk about ethics. One of the substantial points of a literary work is its capacity to arouse feelings of sympathy and empathy in the reader, to whom the author speaks.

Today literature is more and more missing part of its public and therefore its own specific language. Symbols and literary rhetoric have been degraded to commonplaces and have been transmitted to the mass literature, which does not criticize but rather praise current values. The market ethics is the ethics of progress, of production, of technological innovation, of competition and of exploitation. The literature and the arts are now perceived as a waste of time and energy, an egotistic luxury. New media are producing stories quite different from the past and from its rhetoric. The problem now consists in understanding that it is exactly in the presumed uselessness of literature that lies the power of its ethical mission.

L'immoralità etica della letteratura

Fabio Finotti

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

fabio.finotti@scfor.units.it

ABSTRACT

Throughout Western history, literature has been frequently accused of immorality. The use of human language to speak about the world and not God, to figure an imaginary reality and not divine truth, to please the senses and not to lead the soul onto an ascetic path, determined mixed feelings towards literary activity in Christian civilization, from the Middle Ages to the Enlightenment. In the writers themselves, the pride for their own literary accomplishments collided with a strong sense of guilt for the mundane use of their time and intellect. Contemporary bourgeois and industrial civilization hasn't removed the moral stigma attached to creative writing. In the age of progress, of production, of technological innovation, literature is still perceived as a useless *dépense*, a waste of time and energy, an egotistic luxury. Can this immorality be the other face of the ethic mission that literature is called to perform?

KEYWORDS

Novel, ethics, literature, religion.

1.

Del teatro

Il teatro è chiamato anche *postribulum* perché, una volta terminato lo spettacolo, vi si *prostrabant*, ossia vi si *stendevano per prostituirsi*, le meretrici. È detto, inoltre, *lupanare*, con riferimento alle stesse meretrici, denominate *lupe* a causa della leggerezza del loro corpo reso pubblico e per la voracità con cui catturano nei propri lacci poveri disgraziati. I lupanari furono infatti istituiti dai pagani perché in essi fosse posto alla mercé del

popolo il pudore di donne infelici e perché fossero oggetto di ludibrio sia i clienti sia le prostitute.¹

Così Isidoro di Siviglia riprende e compendia l'ostilità verso il teatro dei Padri della Chiesa. Incarnazione del periglioso fascino della letteratura, il teatro distoglie l'animo dalla contemplazione dello spirito e lo inabissa nelle lusinghe del corpo. Gli attori seducono la coscienza e dal cielo delle virtù l'attirano all'inferno dei vizi. Che il tema sia tragico o comico, le cose non cambiano. Non è la rappresentazione del bene, ma quella del male che di solito occupa il palcoscenico:

Degli attori tragici

Gli attori tragici erano quelli che cantavano con versi luttuosi, dinanzi agli occhi del popolo, *gesta antiche e misfatti di re scellerati*.

Degli attori comici

Gli attori comici, invece, erano quelli che cantavano, accompagnandosi con parole o gesti, le azioni di persone comuni, *rappresentando stupri di vergini ed amori a pagamento*.²

Nel terzo libro delle *Confessioni* Sant'Agostino racconta il suo arrivo a Cartagine, e presenta la sua "insana passione per il teatro" come una follia giovanile. Il teatro non è verità ma eccitazione, non è serena contemplazione del bene ma godimento di una fittizia sofferenza. Quanto più si soffre, tanto più si esce contenti: il fine degli spettacoli non è elevare l'animo ma eccitare i sensi.

Prima di Sant'Agostino, è Tertulliano a indicare la strada col suo *De spectaculis*. Nelle parole dell'apologeta cristiano il teatro è un'invenzione empia

¹ Isidoro di Siviglia, *Etimologie o origini*, a cura di A. Valastro Canale, Torino, Utet, 2006, XVIII, 42, 1-2, pp. 522-525. Qui e in seguito i corsivi sono miei, salvo avvertimento contrario.

² *Ivi*, XVIII, 45-46, pp. 524-527.

e demoniaca. Il suo fondamento non è la verità ma la dissimulazione, non l'esperienza dell'assoluto, ma l'invenzione del relativo, non l'estasi cristiana, ma una febbre di passioni malsane. Tertulliano è assolutamente certo che - assieme ai filosofi pagani - i poeti e gli autori teatrali bruceranno nelle fiamme del Giudizio Universale, tra le quali gli istrioni salteranno impazziti dal dolore fin quando il fuoco non ne avrà sciolto le membra.

2. L'immoralità della letteratura teatrale è un tema ricorrente nel corso della storia. Nel corso del medioevo l'uso e persino la memoria dei teatri antichi cadono nell'oblio, e bisognerà aspettare l'Italia del 1500 perché nuovi edifici vengano destinati a spettacoli di tematica non religiosa. La rilettura dei classici ispira la rinascita di spazi riservati alla rappresentazione scenica, prima in forma provvisoria, poi stabile, mentre architetti come Palladio recuperano i modelli vitruviani e riscoprono le strutture dei teatri classici sotto le incrostazioni medioevali.

Ma la rinascita drammaturgica non è affatto sicura né può dirsi conquistata una volta per tutte. Anche dopo il 1500 può capitare che gli spettacoli tornino ad apparire opera del demonio, come accade in pieno periodo elisabettiano nella propaganda dei puritani, in particolare con l'*Histiomastix* di William Prynne. Nel 1642, sotto il governo di Cromwell, viene decisa la sospensione degli spettacoli, e nel 1647 la distruzione dei teatri dalle fondamenta. Di nuovo l'accusa è quella di praticare non la verità, ma l'illusione e l'inganno, dando spazio non all'ascesi dell'anima ma all'edonistico compiacimento dei sensi.

Nell'*Order of the Lords and Commons concerning Stage-plays* del 1642 si legge:

Considerato che le afflitte terre d'Irlanda, intrise del loro stesso sangue, e le smarrite terre d'Inghilterra, minacciate con una nuvola di sangue dalla guerra civile, aspirano con ogni mezzo a placare e allontanare la maledizione di Dio patente in queste pene; tra i quali mezzi il digiuno e la preghiera avendo dato spesso prova di essere di grande efficacia sia nel passato sia nel presente, sono stati imposti di recente e lo sono tuttora; e considerato che i pubblici divertimenti non sono convenienti in tempo di pubbliche calamità,

né le pubbliche rappresentazioni teatrali convengono alla stagione della contrizione, essendo questa un esercizio di mesta e pia solennità e le altre invece spettacoli di piacere, troppo comunemente ispirati a lascive gaiezze e leggerezze: è pertanto considerato opportuno e ordinato dai Lords e Commons in questo Parlamento riunito che fin quando queste tristi cause e questi tempi stabiliti di contrizione continueranno, le pubbliche rappresentazioni teatrali dovranno cessare ed essere proibite. Al loro posto si raccomandano al popolo di questo paese le profittevoli e appropriate meditazioni di pentimento, riconciliazione e pacificazione con Dio. Il che probabilmente potrà far germogliare la pace e la prosperità, e portare ancora tempi di gioia e prosperità a queste nazioni.

Venerdì, 2 settembre 1642.³

Proibizioni simili colpiscono il teatro in luoghi e tempi diversi. Tra il XVII e il XVIII secolo Roma è uno dei centri di fioritura di un nuovo genere: l'opera. Ebbene, dal 1697 al 1699 il papa Innocenzo III proibisce tutti gli spettacoli e ogni rappresentazione nei teatri pubblici. Clemente XI riapre i teatri nel 1700 ma torna a colpirne l'attività nel 1702, quando mette al bando "maschere, commedie e improvvisazioni", confermando la decisione nel 1703.⁴ Anche da

³ Testo citato da P. Spinucci, *Teatro elisabettiano teatro di stato. La polemica dei puritani inglese contro il teatro nei secc. XVI e XVII*, Olschki, Firenze, 1973, pp. 274-277, traduzione mia [Whereas the distressed Estate of Ireland, steeped in her own Blood, and the distracted Estate of England, threatned with a Cloud of Blood, by a Civill Warre, call for all possibles meanes to appease and avert the Wrath of God appearing in these Judgements; amongst which, Fasting and Prayer having bin often tryed to be very effectuall; have bin lately, and are still enjoyed; and whereas publicke Sports doe not well agree with publicke Calamities, nor publicke Stage-plyes with the Seasons of Humiliation, this being an Exercise of sad and pious solemmnity, and the other being Spectacles of pleasure, too commonly expressing lascivious Mirth and Levitie: It is therefore thought fit, and Ordeined by the Lords and Commons in this Parliament Assembled, that while these sad Causes and set times of Humiliation doe continue, publicke Stage-Payes shall cease, and bee forborne. Instead of which, are recommended to the people of this Land, the profitable and seasonable Considerations of Repentance, Reconciliation, and peace with God. Which probably may produce outward peace and prosperity and bring againe Times of Joy and Gladnesse to these Nations. Die Veneris Septemb. 2. 1642].

⁴ S. M. Dixon, *Between the Real and the Ideal. The Accademia degli Arcadi and Its Garden in Eighteenth Century Rome*, Newark, University of Delaware Press, 2006, p. 35.

quest'ordine rigoroso trae origine il rigoglio di oratori sacri che almeno in parte trasferiscono nelle chiese quel che prima si faceva sui palcoscenici.⁵

3. Le riserve contro il teatro sono parte del sospetto che più in generale avvolge tutta la letteratura in quanto attività moralmente ben poco sicura rispetto a discipline che tendono per definizione alla verità come la teologia, la filosofia, la scienza, la legge. Lo spazio della letteratura non è forse quello della menzogna e dell'invenzione? E dunque dal punto di vista morale non bisognerebbe considerare la letteratura come la suprema corruzione del linguaggio e della ragione umana? Bisogna arrivare alla contemporaneità per trovare scrittori e critici che rivendicano come un valore proprio ciò che in termini morali appare un vizio: se Weinrich scrive *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte* (1976), uno scrittore come Manganelli può similmente celebrare *La letteratura come menzogna* (1967).

Nel passato lo statuto incerto della moralità letteraria non è però esibito con la medesima baldanza. Molti scrittori guardano alla propria attività con un'angoscioso senso di colpa. Non è forse immorale lasciarsi alle spalle la realtà, immergersi in un mondo d'invenzione, seguire le lusinghe del desiderio e della fantasia, assaporare il suono fallace della lingua?

Se si risale alle origini della nostra tradizione in volgare, è facile vedere quale natura problematica abbia in Dante l'invenzione letteraria. La letteratura, non altro, è la ragione del peccato che conduce alla dannazione Paolo e Francesca. La passione carnale nasce da quella per i libri dato che, prima di essere moglie adultera, Francesca è avida lettrice delle favole scritte dai poeti. "Leggere" è parola che torna quasi ossessivamente nelle parole di Francesca, come se Dante si stesse trasformando in pubblico accusatore della propria vocazione, e indicasse col dito puntato le responsabilità morali della poesia nell'atto non solo del concepimento ma della fruizione e dunque della lettura. È allora che il testo

⁵ Cecilia Bartoli ha di recente interpretato un'antologia di questo repertorio sacro, sottolineandone la permeabilità con quello profano: Cecilia Bartoli, *Opera probita*, Decca, 2005.

s'interseca con la vita. È allora che la menzogna scritta diviene tradimento vissuto:

Noi *leggiavamo* un giorno per diletto
di Lancialotto come amor lo strinse;
soli eravamo e senza alcun sospetto.
Per più fiate li occhi ci sospinse
quella *lettura*, e scolorocci il viso;
ma solo un punto fu quel che ci vinse.
Quando *leggemmo* il disiato riso
esser baciato da cotanto amante,
questi, che mai da me non fia diviso,
la bocca mi basciò tutto tremante.
Galeotto fu 'l libro e chi lo scrisse:
quel giorno più non vi *leggemmo* avante”.⁶

Quel che Dante suggerisce è che ogni autore crea non solo i suoi personaggi, ma i suoi lettori. L'immoralità del testo diviene l'immoralità della vita, e carica di responsabilità colui che profana il *Verbum*, mettendo la parola al servizio di seduzioni mondane. Lo scrittore cristiano vive in un paradosso morale forse insanabile. Se il Dio cristiano è *Logos* secondo il Vangelo giovanneo, la parola letteraria non può essere che tradimento nei suoi confronti, dato che è usata per costruire una realtà fittizia, e rappresentare non l'assoluto ma il relativo, non la certezza della religione ma gli inganni del mondo.

4. Anche se non si considerano le responsabilità verso i lettori, la letteratura non sarà un'occupazione immorale e dannosa in primo luogo per chi la pratica? Lo scrittore non toglie tempo a occupazioni più importanti, distraendo la sua anima dal cammino di elevazione a Dio? Nella *Vita di Martino*, Sulpicio Severo riassume nel modo più efficace la diffidenza del primo cristianesimo verso l'uso

⁶ Dante, *Inferno*, V, 127-138.

letterario della parola. Non solo le pagine dei filosofi ma le favole dei poeti, sono guardate con diffidenza. Dal cristiano si attendono non libri ma opere:

O qual giovamento ottenne la posterità dal leggere le battaglie di Ettore e il filosofare di Socrate, quand'è non solo stoltezza l'imitarli, ma anche follia non contestarli con ogni asprezza, in quanto essi, stimando la vita umana soltanto per le azioni presenti, affidarono le loro speranze alle favole, le anime ai sepolcri? [...] dovere dell'uomo è ricercare la vita eterna piuttosto che l'eterna memoria, non già con lo scrivere o il combattere o il filosofare, ma con il vivere piamente, santamente, religiosamente.⁷

Tanto più colpevole il segno artistico, quanto più cattura l'uomo nel perimetro del visibile e del sensibile, nutrendone la mente di vani fantasmi. Con parole che echeggiano nel *Secretum petrarchesco*, Sant'Agostino oppone immaginazione e verità:

O anime ostinate, datemi uno che sia capace *di vedere senza alcuna immagine di cose terrene* [...] Queste non sono quel che si chiamano fantasie? Perché, dunque, l'anima mia è piena di illusioni? Dov'è il vero che si contempla *con la mente*? [...] Infatti le immagini provenienti dall'eccitazione e dalla volubilità non permettono che contempliamo l'immutabile unità. I luoghi ci presentano cose da amare, i giorni ci tolgono le cose amate, lasciando nell'anima una massa di immagini che stimolano la brama di questo e quell'oggetto. Così l'animo diviene inquieto e tormentato, nel vano tentativo di dominare ciò da cui è dominato [...] Riconosci dunque quale è la suprema armonia: non uscire fuori di te, rientra in te stesso, la verità abita nel profondo dell'uomo [...] Essa non si può vedere con questi occhi, e neppure con quelli con cui sono pensate i fantasmi impressi nell'anima da quegli occhi medesimi, ma con quelli con cui si dice ai fantasmi stessi: non siete voi quel che io cerco [...]⁸

⁷ Sulpicio Severo, *Vita di Martino*, in *Vite dei Santi dal III al VI secolo*, a cura di Ch. Mohrmann, Milano, Mondadori, 1985, p. 242.

⁸ Agostino, *De vera religione*, a cura di M. Vannini, Milano, Mursia, 1987, XXXIV, XXXIX [O animae pervicaces, date mihi, qui videat sine ulla imaginatione visorum carnalium ... nunquid forte sunt ista, quae phantasmata dici solent? Unde ergo impleta est anima mea

La prima immoralità della letteratura e dell'arte è proprio nel suo vagare tra in un mondo di seducenti apparenze e nel suo dissipare il tempo. Quando Dante si ferma ad ascoltare la musica che l'amico Casella ha dedicato a una sua canzone, Caronte bruscamente lo richiama, e sollecita tutti coloro che sono stati catturati dal canto a proseguire nella loro corsa a Dio senza i dannosi indugi prodotti dall'emozione estetica:

E io: “Se nuova legge non ti toglie
memoria o uso a l'amoroso canto
che mi solea quetar tutte mie voglie,
di ciò ti piaccia consolare alquanto
l'anima mia, che, con la sua persona
venendo qui, è affannata tanto!”.
Amor che ne la mente mi ragiona
cominciò elli allor sì dolcemente,
che la dolcezza ancor dentro mi suona.
Lo mio maestro e io e quella gente
ch'eran con lui parevan sì contenti,
come a nessun toccasse altro la mente.
Noi eravam tutti fissi e attenti
a le sue note; ed ecco il veglio onesto
gridando: “Che è ciò, spiriti lenti?
qual negligenza, quale stare è questo?
Correte al monte a spogliarvi lo scoglio

illusionibus? Ubi est verum, quod mente conspicitur? ... Haec enim phantasmata tumoris et volubilitatis, constantem unitatem videre non sinunt. Loca offerunt quod amemus, tempora subripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. Ita fit inquietus et aerumnosus animus, frustra tenere a quibus tenetur exoptans ... Recognosce igitur quae sit summa convenientia: noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas ... Quod his oculis videri non potest; nec illis quibus phantasmata cogitantur, per eosdem oculos animae impacta; sed illis quibus ipsis phantasmatis dicitur: non estis vos quod ego quaero].

ch'esser non lascia a voi Dio manifesto".⁹

La poesia, la musica, l'arte sono pericolose: i loro fantasmi catturano i sensi e imprigionano l'anima entro paradisi immaginari, attenuando quel senso di insoddisfazione, di mancanza, di imperfezione che la devono spronare verso Dio. Non autore o lettore o spettatore, fermo nel suo "stare", ma pellegrino che "corre" alla meta dev'essere il cristiano.

5. Dopo Dante è Petrarca nel *Secretum* ad esprimere il drammatico paradosso della scrittura, tra necessità e colpevolezza, vocazione e immoralità. La parola letteraria non rinuncia a inventare mondi, e non cessa però di accusarsi per averlo fatto. Anche lo spazio della letteratura petrarchesca, in quanto separato da quello della verità, è dunque uno spazio che confligge con la morale, e che si vela di un persistente e talvolta opprimente senso di colpa.

L'armonia sonora della parola, nella sua sostanza fonica, ispira l'inizio del Canzoniere: "Voi c'ascoltate in rime sparse il suono / di quei sospiri".¹⁰ Eppure proprio Petrarca nel *Secretum* condanna il proprio edonismo verbale attraverso il personaggio di Sant'Agostino:

Non so davvero che cosa ci sia di più puerile, anzi di più insano [...] che sciupare il tempo nello studio delle parole; e mentre con miopi occhi non mirate mai al vostro proprio utile, trarre tanto piacere dal discorrere: al modo di certi uccellini, che si dice *si dilettono della dolcezza del proprio canto fino a morirne*.¹¹

La letteratura nel *Secretum* appare come un piacere proibito, un vizio di cui liberarsi. Ma è possibile smettere di scrivere per un poeta? O l'immoralità della

⁹ Dante, *Purgatorio*, II, 106-123. "Amor che ne la mente mi ragiona" è il primo verso dalla canzone che apre il III libro del *Convivio*.

¹⁰ F. Petrarca, *Canzoniere*, testo critico e introduzione di G. Contini, Torino, Einaudi, 1964, I, 1-2, p. 3.

¹¹ F. Petrarca, *Secretum*, a cura di E. Carrara, lib. II, in Id., *Prose*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955, pp. 74-75.

sua scelta, non è piuttosto la condizione stessa in cui è condannato ad agire? Di fronte alle pressanti richieste di conversione provenienti dall'*alter ego* agostiniano, Petrarca propone un paradossale compromesso: non la rinuncia alla poesia, ma una totale dedizione ad essa per un tempo limitato. Lavorando più intensamente alle opere letterarie, le concluderà, e poi si dedicherà alle cure dello spirito senza più distrazioni. La soluzione è involontariamente umoristica, nel tentativo di conciliare l'inconciliabile:

Francesco. Che farò dunque? Avrò a lasciare interrotte le mie opere? Ovvero è più saggio affrettarmi e, se Iddio lo consenta, condurle a termine, sicché, libero da questi impegni, mi indirizzi più spedito a più alte cure? Ché non potrei con serenità lasciare a mezza via un'opera così ingente e che mi costa tanto.

Agostino. Conosco da quel piede zoppicchi: preferisci abbandonare te stesso che non le tue opericciole.

6. La demitizzazione e l'eclissi del sacro,¹² non cancellano il sospetto che la letteratura corrisponda a un'esperienza immorale. La visione utilitarista del tempo dall'ambito religioso trapassa a quello economico-civile. Se il cristianesimo pensa che il tempo sia Dio, l'età borghese pensa che il tempo sia denaro: nell'uno e nell'altro caso è un peccato gravissimo sprecarlo per scrivere romanzi e poesie. Rispetto all'eroe del mondo industriale, al produttore di beni e di ricchezze, che ruolo può svolgere lo scrittore, colui che non crea beni tangibili, né li commercia, ma consuma risorse, inventa sogni, celebra l'inutile rispetto al necessario?

Giovanni Verga comincia il romanzo *Eva* evocando l'immagine contemporanea della letteratura come lusso superfluo. Come i moralisti della fede, così quelli del progresso non possono fare a meno di contestare l'uso che l'artista fa del proprio e dell'altui tempo:

¹² S.S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, Comunità, 1961.

I greci innamorati ci lasciarono la statua di Venere; noi lasceremo il "cancan" litografato sugli scatolini dei fiammiferi. Non discutiamo nemmeno sulle proporzioni; l'arte allora era una civiltà, oggi è un lusso: anzi, un lusso da scioperati. La civiltà è il benessere; ed in fondo ad esso, quand'è esclusivo come oggi, non ci troverete altro, se avete il coraggio e la buona fede di seguire la logica, che il godimento materiale. In tutta la serietà di cui siamo invasi, e nell'antipatia per tutto ciò che non è positivo - mettiamo pure l'arte scioperata - non c'è infine che la tavola e la donna. Viviamo in un'atmosfera di Banche e di Imprese industriali, e la febbre dei piaceri è la esuberanza di tal vita.

*Non accusate l'arte, che ha il solo torto di avere più cuore di voi, e di piangere per voi i dolori dei vostri piaceri. Non predicate la moralità, voi che ne avete soltanto per chiudere gli occhi sullo spettacolo delle miserie che create, - voi che vi meravigliate come altri possa lasciare il cuore e l'onore là dove voi non lasciate che la borsa, - voi che fate scricchiolare allegramente i vostri stivalini inverniciati dove folleggiano ebbrezze amare, o gemono dolori sconosciuti, che l'arte raccoglie e che vi getta in faccia.*¹³

Anche se la patristica è ormai lontana, gli scrittori degli ultimi secoli continuano a vivere in una condizione nella quale l'orgoglio per quel che fanno spesso si mescola al senso di colpa. Al letterato eretico del passato si sostituisce l'inetto esteta del presente. L'uno non arrivava a Dio, il secondo non è in grado di conquistare il successo economico. L'uno non volava in cielo, l'altro - come l'albatro di Baudelaire - non riesce a camminare al suolo.¹⁴ In ambedue i casi il sospetto di un vano dispendio di tempo e di energie continua a investire la letteratura e chi la pratica, incarnandosi in personaggi che sono insieme degli scrittori e dei falliti, dei geni e degli sconfitti. "Inetto a vivere" si sente appunto lo scrittore Corrado Silva, protagonista del primo romanzo di Fogazzaro, *Malombra*. Il ritratto che il Conte d'Ormengo dipinge di lui nel loro primo incontro, sembra fatto apposta per farlo dubitare della sua vocazione, e per ispirargli feroci sensi di colpa verso un'attività dissipatoria come quella della scrittura:

¹³ G. Verga, *Eva* (1873), Milano, Treves, 1899, pp. II-IV.

¹⁴ Ch: Baudelaire, *Les Fleurs du Mal: L'Albatros*, vv. 13-16: " Le Poète est semblable au prince des nuées / Qui hante la tempête et se rit de l'archer; / Exilé sur le sol au milieu des huées, / Ses ailes de géant l'empêchent de marcher".

Vado a dirvi dei fatti della Vostra vita che non sapete Voi stesso. Vi è dunque venuta questa salutare follia della gloria, che Vi ha preservato, con una promessa fatta di niente, dalle solite corruzioni. Sciaguratamente avete pensato a procacciarvi la gloria con gli scritti invece che con le azioni. Lasciatemi dire; sono un vecchio. Con gli scritti letterari, poi! [...] Cosa avete fatto al vostro ritorno da Pavia? Avete pubblicato un romanzo. Ecco il fatto che non sapete. Quel poco di oro che Vostra madre Vi diede perchè servisse alla stampa del libro, non era punto, com'ella Vi disse e Voi avete creduto, un dono dei suoi parenti; il giorno prima ella aveva portato ai gioiellieri i suoi ultimi brillanti, una memoria cara di famiglia.¹⁵

Le accuse non vengono solo dall'esterno, dalle parole del Conte, ma emergono dalle profondità inconscie dell'animo. La percezione di una vita sprecata affiora negli inquieti sonni di Silla, come un dubbio rimosso ma sempre latente:

Vide in se stesso tutta la occulta via di un pensiero, dai giorni dell'adolescenza sino a quel momento. Aveva cominciato da una dolce malinconia, dal desiderio vago di una patria lontana: era diventato poscia presentimento fugace, quindi sospetto sempre combattuto, sempre più gagliardo, sempre coperto di segreto come qualche lento male orribile che ci rode, di cui si vede il nome col pensiero e non vogliamo confessarlo mai; prevaleva finalmente, alla volontà, diventava un ragionamento irrefutabile, una sentenza opprimente in tre parole: **INETTO A VIVERE**. Silla se le vedeva dentro chiare queste tre parole, e il fantasma sorrideva sempre, si avvicinava, gli procedeva pesante su per la persona, con gli occhi sbarrati, mettendogli un gelo nelle ossa, fermandogli il respiro. Quando giunse al cuore, Silla non vide né intese più nulla.¹⁶

¹⁵ A. Fogazzaro, *Malombra* (1881), Milano, Baldini & Castoldi, 1914, pp. 43-44.

¹⁶ *Ivi*, p. 425.

7. L'immoralità della letteratura è naturalmente al centro delle accuse dei suoi nemici, sia nel passato - come s'è visto - sia nella contemporaneità. Il genere che domina la letteratura moderna, il romanzo, è bersaglio privilegiato dei moralisti che lo accusano di riempire l'animo di chimere, vizi, passioni. Parlando di Jean Desmarets, il giansenista Pierre Nicole scrive già nel 1667:

Tutti sanno che la sua prima professione è stata scrivere romanzi e opere teatrali, ed è stato così che ha cominciato a farsi conoscere nel mondo. Queste qualità che non gli fanno grande onore nel giudizio delle persone oneste, sono orribili se considerate in relazione ai principi della Religione Cristiana e delle regole del Vangelo. *Uno scrittore di romanzi e un poeta di teatro è un avvelenatore pubblico, non dei corpi ma delle anime dei fedeli*, e lo si deve considerare come colpevole di un'infinità di omicidi spirituali, da lui causati nella realtà, o ispirati dai suoi scritti perniciosi. *Più ha avuto cura di coprire con un velo d'onestà le passioni criminali che rappresenta in questi scritti, più le ha rese pericolose e capaci di cogliere di sorpresa e corrompere le anime semplici e innocenti. Questi peccati sono ancora più spaventosi per il fatto che resistono al tempo, dato che i libri non muoiono e continuano a spargere per sempre il medesimo veleno in coloro che li leggono.*¹⁷

E sono gli stessi romanzieri ad avvertire i lettori del rischio che si annida nelle loro pagine. Don Chisciotte non rincorrerebbe le illusioni più folli, se non ubriacasse di romanzi. Lo confessa senza remore il suo creatore, Cervantes:

¹⁷ P. Nicole, *Les visionnaires ou Seconde partie des lettres sur l'Herésie Imaginaire contenant les huit dernières*, Liege, Adolphe Beyers, 1667, *Lettre XI ou Première visionnaire*, p. 51, traduzione mia [Chacun sçait que sa premiere profession a esté de faire des Romans & des pieces de theatre, & que c'est par où il a commencé à se faire connoitre dans le monde. Ces qualitez qui ne sont pas fort honorables au jugement des honnestes gens, sont horribles estant considerées selon les principes de la Religion Chrestienne, & les regles de l'Évangile. Un faiseur de Romans & un poëte de theatre est un empoisonneur public, non des corps, mais des ames des fidelles, qui se doit regarder comme coupable d'une infinité d'homicides spirituels, ou qu'il a pû causer par ses écrits pernicious. Plus il a eu soin de couvrir d'un voile d'honesteté les passions criminelles qu'il y décrit, plus il les a rendues dangereuses, & capables de surprendre & de corrompre les ames simples & innocents. Ces sortes de pechez sont d'autant plus effroyables, qu'ils sont toujours subsistans, parce que ces livres ne perissent pas, & qu'ils répandent toujours le même venin dans ceux qui les lisent".

È pertanto da sapere che il suddetto nobiluomo, nei momenti d'ozio (che erano la maggior parte dell'anno) si dava a leggere libri di cavalleria con tanta passione e diletto da dimenticare quasi del tutto lo svago della caccia e anche l'amministrazione del suo patrimonio. E a tanto arrivò, in questo, la sua smania e aberrazione che vendette molte staia di terreno seminativo per comprare libri di cavalleria da leggere [...] Insomma, tanto s'impigliò nella cara sua lettura che gli passavano le notti dalle ultime alle prime luci e i giorni dall'albeggiare alla sera, a leggere. Cosicché per il poco dormire e per il molto leggere gli si prosciugò il cervello, in modo che venne a perdere il giudizio. La fantasia gli si riempì di tutto quel che leggeva nei libri, sia d'incantamenti che di litigi, di battaglie, sfide, ferite, di espressioni amoroze, d'innamoramenti, burrasche e buscherate impossibili. E di tal maniera gli si fissò nell'immaginazione che tutto quell'edifizio di quelle celebrate, fantastiche invenzioni che leggeva fosse verità, che per lui non c'era al mondo altra storia più certa.¹⁸

Per colpa della sua biblioteca Don Chisciotte da persona si trasforma in personaggio di un romanzo che scrive con la sua stessa vita, ma che non è in grado di leggere, al di là dei modelli narrativi che gli schermano la realtà. Non diversamente capita secoli dopo alla povera Madame Bovary, che forse si adagerebbe nella sua tranquilla e agiata esistenza di borghese provinciale, se l'avidità di romanzi non le facesse perdere la coscienza della frontiera che separa la realtà dalla letteratura e il bene dal male. Da *Paolo e Virginia* alle opere di Walter Scott, dalle canzoni per musica alle romanze sentimentali, è la letteratura che spinge Madame Bovary a non accontentarsi del quotidiano, ma a pretendere il meraviglioso, il miracoloso, lo straordinario. Ogni vita che non trasgredisce le abitudini e la morale, diviene per lei una vita fallita. Come per la Francesca di Dante, e per il Don Chisciotte di Cervantes, anche per Madame Bovary non è la parola che si deve adeguare alla realtà, ma il contrario.

¹⁸ M. de Cervantes, *Don Chisciotte della Manica*, trad. e note di A. Giannini, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 16-17.

8. Non mancano a partire dall'illuminismo narratori che esibiscono ed enfatizzano le loro infrazioni alla morale cattolica. L'immoralismo può persino complicarsi, proponendo la letteratura come territorio franco da cui guardare con occhio critico non solo alla morale corrente ma anche ai suoi contestatori. Con gusto provocatorio, nella prefazione alla *Nouvelle Heloise*, Rousseau sembra farsi gioco tanto della morale dei benpensanti, quanto dell'immoralità dei libertini:

Le grandi città hanno bisogno di spettacoli, e i popoli corrotti di romanzi [...] Questo libro non è fatto per circolare nel mondo, e conviene a pochissimi lettori. Lo stile allontanerà le persone di gusto; la materia metterà sull'avviso le persone severe; tutti i sentimenti non saranno naturali per coloro che non credono alla virtù. Deve dispiacere ai devoti, ai libertini, ai filosofi; deve scioccare le donne galanti e scandalizzare le donne oneste [...] Quanto alle fanciulle, è un'altra cosa. Mai una fanciulla casta ha letto dei romanzi, e o dato a questo un titolo abbastanza eloquente [*Lettres de deux amants*] perché solo nell'aprirlo si sappia che cosa ci si deve aspettare. Coi che malgrado il titolo oserà leggerne una sola pagina, è una fanciulla perduta; ma che non imputi la perdita della sua virtù a questo libro, il male è stato fatto prima. Dato che l'ha cominciato, lo finisca, non ha più nulla da rischiare.¹⁹

¹⁹ *Julie ou La nouvelle Héloïse. Lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes*, recueillies et publiées par Jean-Jacques Rousseau [1761], Nouvelle Edition, revue, corrigée & augmentée de Figures en taille douce, & d'une Table des Matières, à Neuchatel et se trouve à Paris, chez Duchesne, Librairie, rue Saint Jacques, au Temple du Goût, 1764, Tome I, *Préface*, pp. 1-5, traduzione mia [Il faut des spectacles dans les grandes villes, et des Romans aux peuples corrompus ... Ce Livre n'est point fait pour circuler dans le monde, et convient à très-peu de Lecteurs. Le style rebutera les gens de goût; la matière alarmera les gens sévères; tous les sentiments seront hors de la nature pour ceux qui ne croient pas à la vertu. Il doit déplaire aux dévots, aux libertins, aux philosophes: il doit choquer les femmes galantes, & scandaliser les honnêtes femmes ... Quant aux filles, c'est autre chose. Jamais fille chaste n'a lu de Romans, & j'ai mis à celui-ci un titre assez décidé, pour qu'en l'ouvrant on sût à quoi s'en tenir. Celle qui, malgré ce titre, en osera lire une seule page, est une fille perdue: mais qu'elle

Più radicali ancora sono simbolisti e decadenti che tra Otto e Novecento affermano il primato dell'arte rispetto alla morale. *L'assassinio come una delle belle arti* (1827-1854) di Thomas De Quincey è il primo di tanti manifesti che trasformano ciò che parrebbe moralmente inaccettabile in sostanza del discorso letterario e raccontano il vizio non per condannarlo, ma per estetizzarlo, dimostrando la superiorità dell'arte rispetto alla propria materia. Tutto, anche il male assoluto, può diventare letteratura. La distanza rispetto ai precetti morali non è più sofferta e drammatizzata come in Dante e Petrarca, ma è accentuata, esibita, trasformata in ferita profonda e insanabile. *Fiori del male* (1857) saranno i versi delle nuove generazioni. E Oscar Wilde aprirà *Il ritratto di Dorian Grey* con una *Prefazione* che teorizza l'amoralità dell'arte:

Non esistono libri morali o immorali.

I libri o sono scritti bene o sono scritti male. Ecco tutto.

[...]

La vita morale dell'uomo fa parte della materia dell'artista, ma la moralità dell'arte consiste nell'uso perfetto di un mezzo imperfetto. Nessun artista desidera dimostrare nulla. Persino le cose vere possono essere dimostrate.

Nessun artista ha simpatie etiche. Una simpatia etica in un artista è un imperdonabile manierismo di stile.

[...]

Il vizio e la virtù sono per l'artista materie per un'arte.²⁰

Al processo che rovina la reputazione di Wilde, Lord Carson, avvocato del marchese di Queensbury, si sofferma proprio su questo punto del *Dorian Grey*. Con l'intento palese di mettere Wilde in cattiva luce presso la giuria, gli chiede se davvero la moralità in letteratura non faccia alcuna differenza. Dunque un libro assolutamente immorale ma ben scritto, può essere un buon libro? Senza esitazioni Wilde lo conferma. Lord Carson lo incalza chiedendogli se anche un

n'impute point sa perte à ce Livre, le mal étoit fait d'avance. Puisqu'elle a commencé, qu'elle achève de lire;: elle n'a plus rien à risquer].

²⁰ O. Wilde, *Prefazione al Ritratto di Dorian Gray*, trad. di G. Sardelli, Milano, Fabbri, 1968, pp. 17-18.

libro ben scritto, ma con opinioni perverse può essere considerato un buon libro? La risposta folgorante di Wilde è che le “opinioni” appartengono alla gente comune, non agli artisti.²¹ A fine secolo la lezione nicciana rafforza e consacra questa secessione della letteratura dalla morale, compendiata da D'Annunzio in un passo eloquente delle *Vergini delle rocce*:

“O molteplice Bellezza del Mondo” io pregava allora “non a te soltanto sale la mia lode; non a te soltanto, ma anche ai miei maggiori, ma anche a quelli che seppero gioire di te nei secoli remoti e mi trasmisero il loro fervido e ricco sangue. Lodati sieno ora e sempre per le belle ferite che apersero, per i belli incendii che suscitarono, per le belle tazze che votarono, per le belle vesti che vestirono, per i bei palafreni che blandirono, per le belle femmine che godettero, per tutte le loro stragi, le loro ebrezze, le loro magnificenze e le loro lussurie sieno lodati; perchè così mi formarono essi questi sensi in cui tu puoi vastamente e profondamente specchiarti, o Bellezza del Mondo, come in cinque vasti e profondi mari!”²²

La memoria della lauda francescana è usata in modo sacrilego per celebrare ciò che il cristianesimo condanna, affermando il dominio della bellezza sulla morale di cui Nietzsche ha da poco decretato la fine.²³

9. Con questa prospettiva - in forme più o meno radicali e provocatorie - concorda buona parte del Novecento. Per Croce non c'è dubbio che un abisso separa la poesia dalla sfera pratica dell'etica. Ogni tentativo di dar un fine morale a un'opera letteraria la fa precipitare dal cielo dell'arte a quello della “letteratura”, giacché pone la parola al servizio di un fine esterno al testo.²⁴

²¹ Il resoconto dell'interrogatorio si legge in W. Gaunt, *The Aesthetic Adventure*, London, Cape, 1945, p. 154: ““Then a well-written book putting forward perverted moral views might be a good book?” - “No work of art ever puts forward views. Views belong to people who are not artists”“.

²² G. d'Annunzio, *Le Vergini delle Rocce*, Milano, Treves, 1896, pp. 30-31.

²³ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, Leipzig, Naumann, 1887.

²⁴ Il che non significa che Croce stesso non applichi criteri morali nella sua analisi della letteratura contemporanea. Si veda in particolare *Di un carattere della più recente letteratura*

Contro il “moralismo” si muove anche il Futurismo, a partire dal primo manifesto del 1909. Pochi anni sono passati da quando Gide ha pubblicato il suo *Immoraliste* (1902) dove la morale appare come un’incrostazione superficiale della coscienza e della società. Solo penetrando nei sotterranei della coscienza individuale e collettiva, la letteratura adempie al suo compito, che per Gide non è certo la difesa della virtù, ma - al contrario - la riscoperta dei segreti desideri dell’animo e delle pulsioni potenti del corpo. Non il bene ma l’esistenza è l’anima della scrittura, e per questo motivo Gide si rifiuta all’inizio del libro di giudicare il suo personaggio, proponendo una visione problematica delle questioni morali.²⁵

E dunque il divorzio tra morale e letteratura negli ultimi secoli si radicalizza, come dimostra il fatto che nei romanzi contemporanei tendono a scomparire le prefazioni in cui l’autore prende le distanze dalla sua materia, e giustifica la rappresentazione del vizio con l’uso positivo che se ne può fare per mettere in guardia le anime pure contro gli inganni e le seduzioni del male. Boccaccio nell’*Introduzione* al *Decameron* dichiara che raccontare significa insegnare non solo quel che va imitato, ma quel che va fuggito. Se poi il personaggio vizioso si converte la morale - almeno formalmente - è salva. È questa la strategia utilizzata ampiamente nel romanzo settecentesco: il migliore esempio è forse l’*Author’s Preface* alle *Fortunes and Misfortunes of the Famous Moll Flanders* (1722), dove il puritano Defoe riesce così a giustificare il fatto di aver scelto come eroina un’avventuriera che per un certo periodo svolge con successo il mestiere di prostituta.

italiana, “La Crisitca”, V, 1907, dove la letteratura contemporanea è criticata in quanto fabbrica del “vuoto, indifferente rispetto a alle sue responsabilità civico-morali.

²⁵ A. Gide, *L’Immoraliste*, Paris, Mercure de France, 1930, *Préface*, p. 8: “Mais je n’ai voulu faire en ce livre non plus acte d’accusation qu’apologie, et me suis gardé de juger. Le public ne pardonne plus aujourd’hui que l’auteur, après l’action qu’il peint, ne se déclare pas pour ou contre; bien plus, au cours même du drame on voudrait qu’il prit parti, qu’il se prononcât nettement soit pour Alceste, soit pour Philinte, pour Hamlet ou pour Ophélie, pour Faust ou pour Marguerite, pour Adam ou pour Jéhovah. Je ne pretends pas, certes, que la neutralité (j’allais dire: *l’indécision*) soit signe sûr d’un grand esprits; ma je crois que maints grands esprits ont beaucoup répugné à... conclure - et que bien poser un problème n’est pas le supposer d’avance résolu”.

11. Difesa o accusata, nascosta o esibita, l'immoralità della letteratura è dunque un tratto caratteristico della nostra storia culturale. Ammessa persino dagli scrittori, è spesso sanzionata anche dalle istituzioni religiose e civili.

Non si contano i processi e le sentenze che colpiscono il teatro, la narrativa, la poesia, e nell'ultimo secolo il cinema. Se si considerano le condanne emanate dai giudici, dai politici, dalla Chiesa, si deve concludere che ben poche tra le opere che contano non sollevano accuse d'immoralità. E che la contrapposizione tra letteratura e morale sia un tratto caratterizzante dell'epoca contemporanea, è confermato da scrittori come Yehoshua che pongono al centro della loro opera proprio l'aspirazione a ricomporla.²⁶

Queste prospettive 'conciliatorie' lasciano però dei dubbi. Il fastidio per l'uso moralistico della letteratura è infatti pari a quello che si prova di fronte al suo sfruttamento politico o economico. Trasformare un libro in strumento di propaganda, non ne assicura né la qualità né l'efficacia. Il "buonismo morale" può addirittura essere controproducente e suscitare nei lettori la reazione di Umberto Eco, e del suo *Elogio di Franti*, che rovescia la pedagogia letteraria di *Cuore* nell'apologia del "cattivo".²⁷

Quel che invece bisognerebbe comprendere è come proprio grazie al suo 'immoralismo' la letteratura svolga una funzione *etica*. Per chiarezza distingueremo nettamente dal punto di vista semantico due termini che tendono a sovrapporsi: "morale" da un lato, "etica" dall'altro. Considereremo la morale come l'insieme delle regole di comportamento vigenti in una comunità. Considereremo l'etica come distinta dalla morale, e relativa non all'ambito delle norme ma a quello dei principi.²⁸ Ne consegue che un'opera immorale, può essere un'opera eticamente impegnata se la trasgressione dei costumi accettati da una comunità pone appunto la questione dei loro fondamenti, delle loro applicazioni storiche, del fine cui tendono e dei modi in cui agiscono. Non c'è dubbio, per esempio, che i libri di Sade sono profondamente immorali se

²⁶ A. B. Yehoshua, *Le terribili conseguenze di una piccola colpa. Etica e letteratura*, Torino, Einaudi, 2000.

²⁷ U. Eco, *Elogio di Franti*, in Id., *Diario minimo* (1963), Milano, Mondadori, 1997, pp. 85-96.

²⁸ Per la distinzione tra la prospettiva deontologica (kantiana) della morale e quella teleologica (aristotelica) dell'etica si rimanda a P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, pp. 200-201.

considerati in riferimento alle nome del tempo,²⁹ ma sono profondamente etici se considerati nella loro capacità di indagare le ragioni, i moventi, i meccanismi delle leggi morali e il modo in cui esse oscuramente alimentano il principio del piacere attraverso il gioco delle proibizioni e delle punizioni.³⁰

10. Un testo come l'*Essai sur Les Romans* (1787) di Marmontel è illuminante a questo riguardo e conferma come l'immoralismo e la funzione etica della letteratura siano strettamente correlati e spesso inversamente proporzionali. Molte accuse di immoralità rivolte dall'enciclopedista contro tutta la tradizione romanzesca - dai Greci al presente - potrebbero essere lette in controtuce, e utilizzate per valorizzare la capacità della letteratura di riflettere criticamente sui valori e disvalori che guidano l'agire umano. Parlando della *Manon Lescaut* dell'Abbé Prevost, Marmontel lamenta la confusione tra bene e male, tra giusto e ingiusto nella rappresentazione sia dei fatti che dei personaggi:

se un vizio odioso in se stesso si concilia con qualche virtù, come la perfidia con la prudenza, l'ingratitude con la fierezza, la durezza con la forza d'animo; o se un vizio detestabile e avvilito - come tutti quelli che intaccano la probità dell'uomo, il pudore della donna - si concilia con la bontà, ne conseguirà infallibilmente o che il sentimento di odio e disprezzo dovuto al vizio attenuerà i sentimenti d'amore dovuti alla bontà, e quelli di stima e rispetto dovuti alla virtù; o che se lascia sussistere l'interesse per gli uni e gli altri, vi parteciperà lui stesso, e proprio quest'interesse gli servirà da veicolo per insinuarsi nei cuori.³¹

²⁹ E non solo. Nel 1957 l'editore Pauvert subisce in Francia una severa condanna per aver pubblicato le opere di Sade, considerate contrarie al buon costume, e destinate dalla giustizia alla confisca e alla distruzione.

³⁰ J. Lacan, *Kant avec Sade*, Id., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 765-790.

³¹ J.-F. Marmontel, *Essai sur le romans considérés du côté moral*, in *Œuvres complètes de Marmontel*, nouvelle édition, t. X, Paris, Verdière, 1819, p. 326, traduzione mia [si un vice odieux en lui-même se concilie avec quelque vertu, comme la perfidie avec la prudence, l'ingratitude avec la fierté, la dureté avec la force d'âme; ou si un vice méprisable et avilissant, comme tous ceux qui blessent la probité dans l'homme, la pudeur dans la femme, se concilie avec la bonté; il arrivera infailliblement, ou que le sentiment de haine ou de mépris qu'on doit au vice, affaiblira les sentiments d'amour qu'on doit à la bonté, d'estime et de

Ebbene, proprio la capacità di superare una visione manichea del mondo e degli uomini non è il segno di una complessità etica che la letteratura può rivendicare rispetto ai discorsi più schematici della filosofia, della scienza, della fede? Come tante altre, le accuse di Marmontel si possono rovesciare in lodi: l'immoralità appare davvero come l'altra faccia dell'eticità.

Quella che si potrebbe definire l'"immoralità etica" della letteratura si lega non solo alla complessità della sua rappresentazione del mondo, ma alla possibilità di reinventarlo in nuove forme. Grazie al coraggio di guardare oltre le opinioni correnti la letteratura non si limita a riflettere la realtà ma la progetta. La critica alla morale corrente può allora obbedire a una funzione etica anche relativamente alla creazione del futuro. Per la sua immersione attiva nella storia, per la capacità di farsi non solo testimone ma motore del divenire umano, lo scrittore può e deve svolgere una funzione etica proprio nel momento in cui sembra tradire ogni funzione morale: l'immoralità della letteratura coincide con la sua capacità d'incontrare l'alterità, ed è tutt'uno con un'etica della ricerca, dell'incontro, della scoperta.

Non deve sembrarci affatto stravagante, insomma, quel che Bataille scrive nel difendere la poesia in quanto evento, innovazione, fiamma del divenire: "la poésie est immorale".³²

respect qu'on doit à la vertu; ou que, s'il laisse subsister l'intérêt de l'un et de l'autre, il y participera lui-même; et cet intérêt lui servira de véhicule pour s'insinuer dans le coeurs].

³² G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, in Id., *Œuvres complètes*, V, Paris, Gallimard, 1973, p. 158.

Foscolo e la morale letteraria

Enrico Elli

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano,
Dipartimento di italianistica e comparatistica,
enrico.elli@unicatt.it

ABSTRACT

This essay is aimed at examining Foscolo's activity as a Professor of Rhetoric at the University of Pavia, where he taught in 1809. In particular, it focuses on the three lectures on morals in literature, in which Foscolo defines his idea of a literature based on values such as truth and morals. In his view, eloquence becomes an essential tool to transmit these values to the young people, since teaching the new generation represents the real aim of a man of letters.

KEYWORDS

Foscolo, Morals, Eloquence, Literature, University of Pavia

1. Nel clima aulico e imperiale del napoleonico Regno d'Italia le caratteristiche della cultura ufficiale di regime si evidenziano e diviene "realtà compiuta [...] la rinuncia degli intellettuali al ruolo di progettisti e propulsori delle riforme", così che l'uomo di cultura si integra "nel regime politico e nell'apparato statale", sino a risolversi "nel funzionario senza residui".¹ Tale situazione era il punto d'arrivo di una evoluzione delineatasi dagli ultimi anni del '700, cui si aggiungeva il disegno del Bonaparte, il quale aveva intuito il "ruolo unificatore [...] che potevano assumere gli intellettuali" ed intendeva ottenere "il duplice intento di spegnere ogni resistenza organizzata all'involuzione autoritaria degli ordinamenti e di assicurare allo stato quelle leve di funzionari, di tecnici, di insegnanti e di organizzatori del consenso di cui aveva urgente bisogno", facendo "del ceto colto una struttura portante" del suo regime.²

Di ciò il Foscolo tra i primi ebbe coscienza e, a distanza di non molti anni, ripensando a quel momento, scriveva che Napoleone "tramutò, con poche eccezioni, tutti gli uomini di lettere in professori d'università, in membri del suo Senato e del suo Istituto Reale, quali esaltatori e poeti delle sue nobili gesta, quali direttori e censori de' suoi giornali".³

¹ C. CAPRA, *La condizione degli intellettuali negli anni della repubblica italiana e del regno italico, 1802-1814*, "Quaderni storici", Ancona, n. 23, maggio-agosto 1973, pp. 471-490 (la citazione è a p. 475).

² Ibi, pp. 474-77.

³ U. FOSCOLO, *La letteratura periodica in Italia*, in *Opere*, Edizione Nazionale [=EN], vol. XI, *Saggi di letteratura italiana*, a cura di C. Foligno, Parte seconda, Firenze, Le Monnier, 1958, p.

Sembra venir meno, dunque, negli anni napoleonici di inizio secolo, quell'atteggiamento che era risultato particolarmente vivo e stimolante nella Milano illuministica di Beccaria e dei Verri, linfa che così profondamente aveva fecondato l'ambiente lombardo da rimanere vitale, a distanza di decenni, fino al Cattaneo e oltre. E tuttavia, nonostante ciò che si è detto circa l'evoluzione del ruolo dell'intellettuale, proprio negli anni dell'apogeo del Regno tale atteggiamento non è affatto scomparso. Esso rimane anzi presente e vivo, anche se in secondo piano, diviene *forma mentis* di pochi, cultura 'alternativa' al regime, come dimostra il fatto che il Foscolo, che di tale linea è, in questo giro di anni, il più illustre rappresentante, "ebbe per sé i giovani più valenti" (Pellico, Borsieri, Berchet, Scavini, Leoni), i quali più tardi "mostreranno anche nel campo politico come la loro scelta foscoliana non fosse dovuta al caso", e non per nulla furono tra i protagonisti della battaglia romantica.⁴ Con quel ristretto manipolo di amici-discepoli da lui guidati Foscolo lottò contro gli ambienti e i protagonisti della cultura dominante del regime napoleonico con un'azione condotta in nome di una idea di letteratura impegnata civilmente, oltre che moralmente, secondo i principi del suo insegnamento pavese, e che si colloca su una linea di chiara opposizione, in difesa dell'autonomia e indipendenza dell'uomo di lettere e della dignità della sua operazione culturale.⁵

Gli anni milanesi e in particolare la cattedra pavese porteranno a maturo compimento e ad aperta manifestazione l'azione ed il pensiero foscoliani intorno alla fondamentale riflessione circa la moralità delle lettere. E ciò con inflessibile coerenza, che non cede alle opinioni dominanti di comodo:

la maggiore e più stolta incoerenza si è quella di voler fare a modo del mondo temendo più le sue opinioni, che i giudizi della nostra propria coscienza.⁶

Foscolo, quindi, cercò sempre una coerenza tra il pensiero e l'azione, ma non si attenne mai ad un rigido sistema, poiché forte era in lui la convinzione "che l'uomo morale, non essendo che il risultato dei sensi e delle passioni, crea o rinnova

391 (d'ora in poi per le lettere e i testi foscoliani si rimanda direttamente, tralasciando di ripetere l'autore, a *Epistolario* oppure *Opere*, EN, seguiti dall'indicazione del volume). Sulla posizione foscoliana circa il rapporto fra potere politico e letterati si veda U. FOSCOLO, *Lettera apologetica*, a cura di G. Nicoletti, Torino, Einaudi, 1978; in particolare le prime pagine della sapiente *Introduzione*.

⁴ G. BEZZOLA, *Il Porta e gli ambienti culturali milanesi*, in AA. VV., *La poesia di Carlo Porta e la tradizione milanese*, Atti del Convegno di studi organizzato dalla Regione Lombardia (Milano 16/17/18 ottobre 1975), Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 64-65.

⁵ Per lo sviluppo e l'approfondimento di questi fondamentali concetti si veda G. BEZZOLA, *Foscolo politico*, in "Nuova Antologia", aprile-giugno 1979, pp. 226-247 (in particolare le pp. 241-242).

⁶ *Epistolario*, EN, vol. V, a cura di P. Carli, Firenze, Le Monnier, 1956, p. 119.

a seconda di esse i sistemi filosofici”, i quali prendono dalla logica il processo dialettico ma il loro contenuto viene definito dal sentimento.⁷ Tuttavia, continua fu in lui la ricerca di un quadro di riferimento entro il quale ricondurre tutto il suo agire di uomo e di letterato: letteratura e vita si compenetrano, perché forte è il legame tra prassi e pensiero, e la letteratura diviene il mezzo attraverso cui è possibile rappresentare tale nesso. In questa direzione, centrale risulta l’oraziano *ut pictura poësis*, che “permea in termini talvolta ossessivamente ritornanti la sua opera critica e poetica”⁸ e di cui Foscolo stesso sottolinea l’importanza:

Chi disse primo, e quanti hanno poi ripetuto che “Ut pictura poësis”, diede, a quanto io credo, la regola capitale della Poesia; e credo che tutti gli altri precetti, che non derivino direttamente da questo, e non si concatenino fra di loro e non ritornino a questo solo, non giovino se non a moltiplicare i libri, i maestri, i verseggiatori, ed a fare tal numero di tristi scrittori da opprimere i pochi grandi e degni d’essere meditati, per tentare quanto si può d’emularli.⁹

Da tale attaccamento alla tradizione umanistica scaturisce una nuova attenzione alla dimensione civile della letteratura, in un contesto storico mutato che vede l’intellettuale non più nel ruolo di cortigiano rivolto ad una *élite* aristocratica, ma aperto alla nascente borghesia e impegnato a farsi portatore di valori civili e morali in grado di migliorare la società. In questo Foscolo si sente con piena coscienza “figlio della Rivoluzione”; e lo ribadirà anche negli anni dell’esilio londinese.¹⁰ Ma esso è il filo conduttore già dei suoi interventi giovanili alla Municipalità di Venezia e poi di Bologna e Milano, fino all’*Orazione a Bonaparte* del 1802, in cui riafferma e rivendica il “compito primario che nella vita sociale spetta a chi è toccata in sorte la professione del letterato”.¹¹ Ne consegue un impegno pedagogico che era stato delineato, tra gli altri, anche da Voltaire nella voce *Gens de Lettres* dell’*Encyclopédie*:

Tra le grandi superiorità di cui il nostro secolo gode, figurano appunto gli uomini colti [...] lo spirito del secolo li ha resi la maggior parte idonei sia alla buona società, sia allo studio; e questo li rende molto superiori a quelli dei secoli passati [...] La razionalità profonda e chiara, che molti

⁷ E. DONADONI, *Ugo Foscolo pensatore, critico, poeta*, Firenze, Sandron, 1964, p. 20.

⁸ F. D’EPISCOPO, *Ut theologia poësis: Foscolo e il mito rinascimentale del poeta*, in *Atti dei convegni foscoliani*, vol. III, Roma, Ist. Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988, pp. 242-243.

⁹ *Opere*, EN, vol. III, *Esperimenti di traduzione dell’Iliade*, Parte prima, edizione critica a cura di G. Barbarisi, Firenze, Le Monnier, 1961, p. 218.

¹⁰ *Saggio sulla letteratura contemporanea in Italia*, in *Opere*, EN, vol. XI, p. 553.

¹¹ G. BARBARISI, *Il fine della poesia e la responsabilità del letterato nel pensiero di Ugo Foscolo*, in *Atti dei convegni foscoliani*, vol. II, Roma, Ist. Poligrafico e Zecca dello Stato, 1988, p. 152.

di essi hanno profuso nei loro scritti e nelle loro conversazioni, ha contribuito molto ad istruire e coltivare la nazione.¹²

L'incontro tra questo impegno e il moralismo rivoluzionario poteva già dirsi preannunciato fin dalla prima gioventù se è vero che nel *Piano di studi* del 1796 la prima voce che si incontra è "MORALE", comprensiva per altro di due soli rimandi: il Vangelo e il *De officiis* di Cicerone.¹³ Una morale da intendersi nell'accezione illuministica di scienza dell'uomo da porre a fondamento anche della letteratura, secondo la definizione che Alfieri ne aveva data nel suo trattato *Del principe e delle lettere*:

quella filosofia, ch'io volentieri chiamerei LA SCIENZA DELL'UOMO e che è la prima parte e base d'ogni vera letteratura, viene sbandita, perseguitata ed oppressa dal principato.¹⁴

La morale o scienza dell'uomo che dir si voglia deve divenire il fondamento e, al contempo, il fine supremo della "vera" letteratura: quella, cioè, che persegue il vero per proclamare la "schietta e divina verità".¹⁵ Così si esprime ancora l'Alfieri del trattato:

Le lettere altro non debbono essere che un incentivo alla verità e alla virtù.¹⁶

E poco oltre:

altro non si aspetta fuorché sublimi, chiare e intere verità, che, con semplice sublimità di stile annunziate, gli animi tutti più o meno sublimando, fortemente gli incendano e sforzino a riporre sul trono la verità sola.¹⁷

Da questa lezione alfieriana discende direttamente, a mio avviso, il passo dell'*Orazione a Bonaparte* là dove si afferma che "le vere lettere [...] a gloria dei padri de' popoli, e ad infamia de' tiranni propagano splendidamente la verità".¹⁸

¹² Ibi, p. 153.

¹³ *Opere*, EN, vol. VI, *Scritti letterari e politici dal 1796 al 1808*, a cura di G. Gambarin, Firenze, Le Monnier, 1972, p. 3; il maiuscolo è del testo.

¹⁴ V. ALFIERI, *Del principe e delle lettere*, a cura di G. Bàrberi Squarotti, Milano, Serra e Riva editori, 1983, p. 78; il maiuscoletto è del testo.

¹⁵ Ibi, p. 136.

¹⁶ Ibi, p. 133.

¹⁷ Ibi, p. 145.

¹⁸ *Orazione a Bonaparte*, in *Opere*, EN, vol. VI, p. 234. Ma si potrebbe altresì ricordare, da un lato, l'ode pariniana *Alla Musa*, composta nel 1795, in cui si dichiara prediletto dalla Musa colui che "cerca il vero"; e, dall'altro, il passo del carme *In morte di Carlo Imbonati* del ventenne Manzoni, in cui si intima: "il santo Vero / mai non tradir".

Tuttavia, radicata ancora più a fondo di quella alfieriana nell'animo foscoliano è la lezione di Dante, poeta maestro e vate. Altri hanno già sottolineato "l'affinità sostanziale tra i mondi dei due poeti".¹⁹ A me preme soltanto, nella linea che si sta cercando di porre in luce, ribadire che la tensione morale viene anche e forse soprattutto dall'autore della *Commedia*. Dante è presente in tutto il percorso biografico e culturale di Foscolo: dal piano degli studi all'abbraccio di Ortis sull'urna ravennate del divino poeta, dalla *Chioma di Berenice* ai due articoli del 1818 per la "Edinburgh Review" fino al *Discorso sul testo della Divina Commedia* del 1825:

Egli [Dante] concepì e attuò il progetto di creare la lingua e la poesia di una nazione, di esporre tutte le ferite politiche del suo paese [...] Egli elevò se stesso a un posto tra i riformatori della morale.²⁰

Politica e morale sono, dunque, al centro dell'ispirazione dantesca e ad essa Foscolo si sforza di adeguarsi lungo l'intera sua vita. Attraverso lo studio di Dante egli scopre se stesso, ritrovando nell'Alighieri la forza della passione e l'orgoglio di proclamare il vero, rifiutando ogni compromesso anche a costo dell'esilio. Nel testo dantesco Foscolo ricerca i valori che possono risultare ancor validi nella realtà contemporanea e la motivazione per compiere, a partire da essi, un profondo rinnovamento civile. I riferimenti a Dante si trasformano, in tal modo, nella verifica del ruolo e del compito della poesia all'interno della società.

Quale, dunque, questo ruolo? Quello di pronunciare con parola autorevole ed efficace la verità, sulla spinta della passione per la patria e dell'amore per le lettere. "Verità", "parola", "passione" sono i tre termini-chiave che definiscono la poetica e la morale letteraria di Foscolo.

2. La compiuta e articolata manifestazione di questo sistema si ha – come si accennava all'inizio – nelle lezioni pavesi:²¹ dall'orazione inaugurale alle tre lezioni dedicate espressamente alla morale letteraria. In esse Foscolo coglie l'occasione dell'insegnamento per esprimere con organicità e chiarezza, da una sede ufficiale e autorevole, il suo pensiero in ordine all'argomento per lui, in quel momento, di vitale importanza: quello, appunto, relativo all'identità e alla moralità del letterato e del suo rapporto con il potere.²²

¹⁹ M. PALUMBO, *Foscolo lettore di Dante*, "Rivista di studi danteschi", IV (2004), 2, p. 396.

²⁰ *Secondo articolo della "Edinburgh Review"*, in *Opere*, EN, vol. IX, *Studi su Dante*, Parte prima, a cura di G. Da Pozzo, Firenze, Le Monnier, 1979, p. 69.

²¹ Scrive infatti a Monti il 16 dicembre 1808: "La prolusione cresce; i pensieri nascono maschi, caldi, ordinati perch'io scrivo quello "Che ho portato nel cor gran tempo ascoso"" (*Epistolario*, EN, vol. II, a cura di P. Carli, Firenze, Le Monnier, 1952, p. 558; il corsivo è mio).

²² Sia consentito rimandare a E. ELLI, *L'idea di letteratura nel Foscolo didimeo*, in *Un'idea di canone. Foscolo, Carducci, Pascoli*, Novara, Intelinea, 2006, in particolare pp. 59-60.

Com'è noto Foscolo venne nominato professore di Eloquenza all'Università di Pavia nel marzo 1808, ma prima ancora che iniziasse l'anno accademico la cattedra, nel novembre, venne soppressa. Egli, tuttavia, volle ad ogni costo tenere alcune lezioni²³ e così si hanno la prolusione o orazione inaugurale *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura* (22 gennaio 1809) e un primo ciclo di due lezioni: *De' principj della letteratura* (2 febbraio) e *Della lingua italiana considerata storicamente e letterariamente* (5 febbraio), seguite, dopo una lunga interruzione, da un secondo ciclo di tre lezioni intitolato *Della morale letteraria*, e precisamente: *La letteratura rivolta unicamente al lucro* (18 maggio), *La letteratura rivolta unicamente alla gloria* (5 giugno), *La letteratura rivolta all'esercizio delle facoltà intellettuali* (6 giugno).²⁴

Il progetto foscoliano era in realtà più articolato (forse fin troppo) poiché intendeva “discorrere filosoficamente ed eloquentemente la storia letteraria di tutti i secoli e di tutti i popoli”, e – almeno in riferimento alla letteratura italiana – troverà una sorta di compimento nelle quattordici conferenze londinesi del 1823 dedicate alle *Epoche della lingua italiana*.²⁵ Per quanto ci riguarda ora, invece, è da sottolineare che il professor Foscolo, decidendo di abbandonare, per necessità di tempo, il progetto primitivo (quello cioè di tracciare uno sviluppo storico articolato), sottolinea la sua intenzione, da un lato, “di leggere non eloquenza, ma *istituzioni* di letteratura”,²⁶ e, dall'altro, di passare direttamente alla conclusione che a lui in quel momento più premeva: farsi maestro dei giovani intorno all'impegno civile del letterato nella società e in tale prospettiva ribadire con forza l'esigenza e la necessità di una “morale letteraria”.

Al centro della *Prolusione* vi è “l'attenzione al valore e al significato della parola, di cui Foscolo sottolinea in ogni occasione il nesso con la filosofia e la morale”,²⁷ poiché la parola è strumento privilegiato per trasmettere la verità, ed è dovere morale imprescindibile per il letterato comunicarla in modo eloquentemente persuasivo, soprattutto ai giovani. Dopo aver più volte invocato l'”Amore del vero”, infatti, egli si chiede retoricamente:

²³ “Il reggente dell'Università [...] mi disse ch'io volendo potea per quest'anno far prolusione e lezioni; e per dio! ch'io voglio e vorrò; onde s'è stabilito che dentro i primi quindici giorni di gennaio io pronunzierò la prolusione, e che poi tutti i Giovedì e tutte le Domeniche farò regolarmente le mie lezioni”. E poco dopo: “Voglio attendere con tutte le forze dell'ingegno, del corpo e del cuore alle lezioni” (*Epistolario*, EN, vol. II, pp. 535 e 540).

²⁴ I cui testi sono ora tutti raccolti in *Opere*, EN, vol. VII, *Lezioni, articoli di critica e di polemica (1809-1811)*, a cura di E. Santini, Firenze, Le Monnier, 1933, pp. 1-164; da cui sempre si citerà. Per la prolusione si veda anche U. FOSCOLO, *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura. Orazione*, Introduzione, edizione e note di E. Neppi, Firenze, Olschki, 2005.

²⁵ Cfr. ELLI, *Le “Epoche della lingua italiana”*, in *Un'idea di canone...*, pp. 15-57.

²⁶ *Ibi*, p. 22.

²⁷ BARBARISI, *Il fine della poesia...*, p. 161.

Non vive più forse nell'uomo il bisogno di rendere con le parole facile all'intelletto ed amabile al cuore la verità?²⁸

Foscolo esalta “l'incantesimo della parola”,²⁹ poiché se “la filosofia “esplora tacita il vero” e la ragione politica “intende a valersene sapientemente”, è però “la poesia che lo riscalda cogli affetti modulati della parola, che lo idoleggia coi fantasmi coloriti della parola, e che lo insinua con la musica della parola”.³⁰ In alti termini: “per rappresentare il pensiero bisogna [...] conoscere il valore della parola”.³¹ In questa prospettiva l'eloquenza non deve essere vuoto gioco di retori, ma, conservando il suo naturale legame con la ragione e la verità, deve farsi strumento di persuasione per l'intera comunità civile:

Se dunque l'eloquenza è facoltà di persuadere, come mai potrà dipartirsi dalle umane passioni, e come la ragione e la verità staranno disgiunte dall'eloquenza? [...] La filosofia morale e politica ha rinunziata la sua preponderanza su la prosperità degli Stati da che, abbandonando l'eloquenza, si smarrì nella metafisica; e l'eloquenza ha perduta la sua virtù e la sua dignità da che fu abbandonata dalla filosofia e manomessa dai retori.³²

Occorre superare questa dicotomia e recuperare l'unità delle discipline, così che la letteratura, che è la più alta espressione della parola, possa raggiungere il suo scopo primario, cioè portare al miglioramento della vita della società in tutti i suoi aspetti; vita alla quale l'uomo di lettere è chiamato a partecipare attivamente:

Ufficio dunque delle arti letterarie dev'essere e di rianimare il sentimento e l'uso delle passioni e di abbellire le opinioni giovevoli alla civile concordia, e di snudare con generoso coraggio l'abuso e la deformità di tante altre che, adulando l'arbitrio di pochi e la licenza della moltitudine, roderebbero i nodi sociali.³³

L'impegno del letterato deve essere totale e totalizzante, senza cedimenti e senza incertezze nella saldezza dei principi ispiratori e dei valori morali da proclamare e difendere per costruire una società sempre più civilmente ordinata.

Quando, al contrario, il corretto e necessario legame tra filosofia, verità, morale e politica – che è ciò che crea le condizioni affinché possa sussistere una società libera e feconda – viene a mancare, ne consegue inesorabilmente la corruzione delle

²⁸ *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura*, in *Opere*, EN, vol. VII, p. 20.

²⁹ *Ibi*, p. 7.

³⁰ *Ibi*, p. 17.

³¹ *De' principj della letteratura*, in *Opere*, EN, vol. VII, p. 65.

³² *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura*, in *Opere*, EN, vol. VII, p. 21.

³³ *Ibi*, p. 17.

lettere che finiranno per “prostituirsi” ad altri falsi valori. Per Foscolo, infatti, “la convinzione dell’inalienabile funzione etico-politica dell’intellettuale costituisce [...] un imperativo parametro di giudizio su cui occorre misurare la propria attività e quella degli altri”.³⁴

Le due lezioni sui principi della letteratura e sulla lingua, che seguono la prolusione, ne costituiscono una sorta di corollario, in cui schematicamente egli richiama – a volte con le stesse parole – i concetti espressi nel discorso inaugurale, soffermandosi soprattutto su alcune considerazioni in ordine alla lingua nazionale, solo strumento in grado di esprimere lo spirito di un popolo.

L’analisi, invece, dei pericoli da evitare è demandata alle tre lezioni espressamente dedicate alla *Morale letteraria*, sulle quali merita di aggiungere qualche ulteriore considerazione.

3. In queste tre tappe Foscolo cerca di indicare ai giovani che lo ascoltano la *méta* a cui un buon letterato deve mirare e le difficoltà che incontrerà durante il suo percorso, senza mai dimenticare che l’esercizio letterario comporta delle implicazioni di tipo morale. Le lezioni sono intimamente legate al fondamentale nodo dell’autonomia del letterato da ogni potere economico e politico, che per il poeta è una condizione imprescindibile. L’intento del docente è quello di ammonire i propri studenti che pensano di ottenere la felicità indirizzando la letteratura, da loro studiata e poi esercitata in società, unicamente verso la ricchezza e verso la fama: non è così – dice Foscolo – e non deve essere mai così! Quella del letterato non è una professione, ma deve configurarsi come una vera e propria vocazione; per questo non va coltivata l’illusione di arricchirsi e di procurarsi gloria con l’esercizio delle lettere:

difficilissima è la gloria e scarsi gli emolumenti della letteratura; [...] chiunque la coltiva non deve riguardarla come feconda di onori, di comodi e di riposo, ma soltanto come consolazione del cuore, ed aiuto alla costanza della mente e alla interna dignità della vita.³⁵

Molti, per altro, sono i mali che insidiano la letteratura e coloro che la esercitano, ma Foscolo invita a far fronte con determinazione a questi ostacoli, affinché non contaminino l’operato dei letterati:

Non dobbiamo quindi tollerare che l’animo artefice di opere nobili sia contaminato dall’invidia, dalla malignità, dalla venalità,

³⁴ M. SANTORO, *Le odi civili del Foscolo tra impegno e “retorica”*, in *Atti dei convegni foscoliani*, vol. I, p. 310.

³⁵ *La letteratura rivolta unicamente al lucro*, in *Opere*, EN, vol. VII, p. 98.

dall'adulazione, dalla impostura, dalla menzogna, dalla servitù e dagli altri vizi che deformano e spezzano tutti i nervi dell'intelletto.³⁶

Si tratta di un vero e proprio codice etico, che indica i peccati da evitare e – in un passo di poco successivo – le virtù che si conseguono con il corretto esercizio delle lettere:

le lettere comportano tre specie di traffico. Si acquista per mezzo del loro capitale il diletto, il sapere e la dignità della mente; s'acquista la stima de' concittadini e la celebrità del nome tra' lontani e tra' posteri; s'acquistano gli onori, la cariche, gli emolumenti e tutti que' beni i quali giovano agli agi e alla voluttà della vita.³⁷

Per altro Foscolo lascia intendere che pensare di raggiungere la condizione di totale felicità e realizzazione appena descritta è, nella realtà dei fatti, pura utopia. Sarà il caso, dunque, di accontentarsi del piacere intellettuale ricavato e della consapevolezza di aver compiuto il proprio dovere nei confronti della società, oltre a quello di aver rispettato il proprio codice morale.

Anche nella lezione volta a stigmatizzare la letteratura rivolta unicamente al lucro, il professore riprende in sintesi i concetti fondamentali a lui tanto cari espressi nella lezione sull'origine e l'ufficio della letteratura. Vale a dire la centralità della verità che deve sostanziare la sana eloquenza e spingere il letterato al dovere morale imprescindibile di proclamare una parola efficace, portatrice di valori eterni, che guidi al bene l'intera compagine sociale e civile:

La letteratura è [...] altamente inerente ai bisogni e alle facoltà dell'umana società; ed io la definirei la facoltà di diffondere il pensiero. E quanto questa diffusione e questa perpetuità, eccitando le passioni e l'ingegno degli uomini, riesca a riunirli sempre più in società, ad alimentare l'operosa attività del loro intelletto, a propagare le poche verità che possiamo conoscere, a far abborrire [*sic*] i vizi ed amar le virtù della umana natura, eccitando le più generose passioni e rintuzzando le più maligne, non fa d'uopo ch'io proceda a dimostrarvelo, da che parla la cosa stessa.³⁸

Il rischio a cui va incontro il letterato che rivolge tutte le sue intenzioni al guadagno e alla ricchezza, è quello di diventare uno scrittore servile e cortigiano, poiché “egli non può se non secondare le passioni e le opinioni, quali pur sieno, di coloro che, essendo ricchi e potenti, gli possono essere liberali di danaro e di

³⁶ *Ibi*, p. 99.

³⁷ *Ibi*, p. 100.

³⁸ *Ibidem*.

cariche”.³⁹ Ed è qui che si gioca l’autonomia del letterato, che non deve asservire il proprio intelletto per assecondare i potenti. È proprio su questo punto che si fa più evidente il distacco di Foscolo dall’ambiente culturale dominante. Ne è segnale esplicito e, a suo modo, clamoroso il rifiuto di inserire all’inizio dell’orazione inaugurale, neppure nel testo a stampa e nonostante i pressanti inviti degli amici, nessuna parola di lode o di dedica al principe e al governo. Al Monti che lo scongiurava:

Il tuo massimo studio dev’essere il conservarti la grazia del Principe. Aggiungi dunque alla tua prolusione (te ne scongiuro) due parole, un cenno, che apertamente tocchi le lodi dell’Imperatore e del Principe. Questa è una costumanza dalla quale non puoi prescindere senza dar campo a odiose illazioni.⁴⁰

Foscolo risponde:

Ti giuro bensì ch’io mi sento creppare [*sic*] il cuore pensando a che mani, a che lingue, a che ingegni è commesso l’altare della letteratura, ed il cuore della gioventù [...] Con questo consiglio ho scritta l’orazione; così l’ho pronunziata; così la stamperò senza che le speranze o i timori o le providenze mi facciano aggiungere o togliere sillaba.⁴¹

Foscolo non è un idealista che disprezza a priori la ricchezza e che vive pensando utopisticamente che l’uomo possa farne a meno; egli ha uno sguardo realista sul mondo in cui vive e nel quale il denaro ha una grande importanza, ed è pronto a riconoscere che l’uomo ne ha bisogno per poter condurre una vita dignitosa. Tuttavia, nella consapevolezza delle trasformazioni in atto nella società del suo tempo, mette in guardia i giovani allievi in merito alla realtà che dovranno affrontare una volta diventati dei letterati:

Voi parteciperete fra non molto del grande commercio sociale, ove per volere della natura tutti gl’individui vendono e comprano reciprocamente le loro merci.⁴²

Ma la letteratura non appartiene a quel genere di merce che si può barattare in cambio di ricchezza e prestigio:

³⁹ Ibi, p. 103.

⁴⁰ *Epistolario*, EN, vol. III, p. 29.

⁴¹ Ibi, p. 30.

⁴² *La letteratura rivolta unicamente al lucro*, in *Opere*, EN, vol. VII, p. 99.

la letteratura è una merce la quale nel commercio sociale non ha rapporti che con le passioni degli uomini e con le opinioni che si credono più vere e più utili ai tempi ed alla società in cui vivono gli uomini letterati.⁴³

Nella vita vi sono valori ben più importanti per la dignità dell'uomo, e sarebbe gravissimo errore anteporre ad essi la ricchezza (di cui pure si riconosce la necessità):

Non già che si debba stoicamente disprezzare la ricchezza. Poiché finché si vive in una società ove il danaro è il rappresentante di tutte le necessità ed i comodi della vita, ed è inoltre stromento dell'individuale indipendenza, non si può disprezzarlo [...] *la ricchezza va stimata più di tutte quelle cose ch'ella può dare, e meno di quelle cose ch'ella non può dare.* S'ella dunque per sé non può darci né la costanza, né il valore, né la saviezza, né la compassione, né l'ingegno, né gl'incanti della bellezza, né la delicata voluttà delle Muse, né l'amore schietto e soave, né la calda amicizia, né il sacro amor della patria, né tante altre di quelle virtù che spirano invero un certo che di celeste alla misera e mortale natura dell'uomo, a queste *virtù incomperabili* la ricchezza deve essere fuor d'ogni dubbio posposta.⁴⁴

Da questo punto di vista il poeta attua un rovesciamento del pensiero che Alfieri aveva espresso nel trattato *Del principe e delle lettere*. Foscolo considera, infatti, la povertà un "segno di grandezza morale, come la conseguenza materiale di una superiorità determinata non dalla nascita o dalla fortuna ma dalle doti morali dell'individuo, dal valore del suo lavoro e dal messaggio da lui trasmesso".⁴⁵ Al contrario, Alfieri sviluppava nel suo trattato una visione elitaria della figura dell'intellettuale, il quale deve essere in grado di mantenersi da solo coi beni di famiglia, senza pensare che la letteratura possa procurargli ciò che gli necessita per vivere:

Io perciò consiglierai di farsi scrittori a quei pochi soltanto che non hanno bisogno o non vogliono migliorare il loro stato quanto alla ricchezza: e a chi non si trova in queste circostanze consiglierai pur sempre di prescegliere ogni altra arte a quella dello scrivere.⁴⁶

⁴³ Ibi, p. 102.

⁴⁴ Ibi, p. 103; i corsivi sono miei.

⁴⁵ G. BARBARISI, *Il mestiere del letterato nell'esperienza di Ugo Foscolo*, in *Letteratura e società. Scritti di italianistica e di critica per il XXV anniversario dell'insegnamento universitario di Giuseppe Petronio*, Palermo, Palumbo, 1980, p. 330.

⁴⁶ ALFIERI, *Del principe e delle lettere*, libro II, cap IV, pp. 42-43.

A partire dall'indipendenza rispetto al denaro, l'intellettuale deve essere libero e libera, quindi, la sua parola; solo così la letteratura potrà comunicare agli uomini le verità utili per il vivere civile:

prima e somma sciagura si è quella di non poter dire sempre quelle verità che ci parlano nel profondo dell'animo, e che crediamo utili all'arte e alla patria.⁴⁷

Un poeta cortigiano non potrà mai sviluppare queste potenzialità, mentre l'intellettuale libero dalla cupidigia potrà sempre proclamare le verità eterne, che non mutano con le mode e i regimi:

Non resta dunque che di dire il vero, il quale, se in alcuni tempi e da taluni è spesso perseguitato, vive ad ogni modo e regna sempre nella maggior parte degli uomini e per tutte le età del mondo.⁴⁸

La conclusione è rapida e perentoria: le letteratura finalizzata solamente al guadagno non conduce alla vera felicità, anzi causa continuo timore di perdere ciò che si è momentaneamente acquisito:

Parmi sufficientemente provato come le lettere, ove si volgano all'acquisto della ricchezza, non possano giovare alla felicità di chi le coltiva.⁴⁹

La successiva lezione *La letteratura rivolta unicamente alla gloria* si apre con una ripresa diretta degli argomenti con cui si chiudeva il precedente discorso sul rapporto tra letteratura e ricchezza, così lapidariamente riassunti: “chi scrivendo ha per unica meta il danaro trascurerà l'utilità universale; e così perderà la fede pubblica, ed acquisterà nel tempo stesso servitù di cuore, di pensiero e di vita”; e – afferma Foscolo – “la servitù nuoce alla letteratura”.⁵⁰

Entrando poi nell'argomento specifico il poeta riflette sulla possibilità di raggiungere la felicità impegnando le proprie energie intellettuali unicamente al conseguimento della fama. La risposta è negativa: chi ottiene fama in vita, come accadde a Petrarca, non ne ricava in ogni caso felicità, poiché la gloria produce rivalità e invidia, risultando fonte di continuo affanno e preoccupazione. La fama, infatti, “non è che rumore di mondo” che conduce al “disinganno”.⁵¹ Questa idea del disinganno è forse una delle più esplicite novità che Foscolo introduce nel discorso, sviluppandola in pagine che si avvertono dettate dall'esperienza

⁴⁷ *La letteratura rivolta unicamente al lucro*, in *Opere*, EN, vol. VII, p. 109.

⁴⁸ *Ibi*, p. 111.

⁴⁹ *Ibi*, p. 116.

⁵⁰ *La letteratura rivolta unicamente alla gloria*, in *Opere*, EN, vol. VII, p. 118.

⁵¹ *Ibi*, pp. 121 e 120.

personale.⁵² Per il resto i concetti espressi richiamano, ancora una volta, quelli già delineati nell'orazione inaugurale.

La vera gloria si ottiene solo presso i posteri e proprio a “risarcimento degli affanni e delle persecuzioni” subite in vita da parte dei contemporanei invidiosi.⁵³ La gloria, infatti, è solo passione vana e labile, poiché assoggettata al giudizio degli uomini e dei tempi, che mutano continuamente. La forza del letterato deve perciò risiedere nella consapevolezza che ciò che scrive ha un alto valore morale e che quindi le sue parole avranno un'utilità universale non soggetta al mutare dei gusti e dei tempi; solo così il letterato avrà “piena certezza morale che, quand'egli scriva con eloquenza e con verità, il suo nome volerà chiaro ed eterno per le bocche degli uomini”.⁵⁴ Al contrario il desiderio di ottenere fama nell'immediato degenera “in libidine di applauso volgare e di onori cortigianeschi”,⁵⁵ che a loro volta suscitano avidità e menzogna:

chi cerca l'applauso per isgombrarsi la via degli onori e del danaro, colui è maestro d'ipocrisia, di falsità e di perfidia.⁵⁶

Inoltre, “chi ama gli applausi perde l'onore delle lettere”,⁵⁷ perché diviene scrittore venale e, come tale, “nuoce per professione”.⁵⁸

Sono questi i mali contro cui Foscolo mette in guardia i giovani nel monito finale, che – come al solito – è riassuntivo di tutto ciò che è stato trattato nella lezione:

La gloria, perch'ella è non solo naturale ma eterno desiderio degli uomini; però ucciderebbe la radice delle lettere chi potesse ne' giovani estinguere questo fuoco che le alimenta; bensì come l'abuso d'ogni passione nuoce all'uso [...] così sievi per ora provato che le lettere non possono vivere senza gloria, ma che ove sieno unicamente rivolte alla gloria, non possono se non accrescere il dolore, i vizi ed il vituperio di chi le professa.⁵⁹

Nell'ultima lezione (*La letteratura rivolta all'esercizio delle facoltà intellettuali*) Foscolo, dopo aver messo in evidenza le difficoltà a cui va incontro chi decide di intraprendere la carriera del letterato, vuole finalmente trasmettere ai suoi

⁵² E. BIGI, “Poesia”, “Storia” e “Oratoria” nelle lezioni pavesi, in *Atti dei convegni foscoliani*, vol. II, p. 44.

⁵³ *La letteratura rivolta unicamente alla gloria*, in *Opere*, EN, vol. VII, p. 119.

⁵⁴ *Ibi*, p. 126.

⁵⁵ *Ibi*, p. 130.

⁵⁶ *Ibi*, p. 131.

⁵⁷ *Ibi*, p. 133.

⁵⁸ *Ibi*, p. 134.

⁵⁹ *Ibi*, p. 138.

studenti un messaggio positivo, accennando alla “soddisfazione dell’animo” che la letteratura procura.⁶⁰ Tale soddisfazione non può che derivare dall’applicazione dei principi fondamentali esposti nell’orazione inaugurale circa il compito di perpetuare il pensiero attraverso una parola eloquente e persuasiva, che nasca dalla passione per la verità:

l’eloquenza [...] dirige le opinioni degli uomini per mezzo della passione: fa sentire e trovare ed amare la verità rendendola chiara e soave.⁶¹

Per questo, ribadisce il maestro Foscolo, necessario è lo studio dei grandi del passato, da cui trarre gli insegnamenti di vita e di verità:

i sommi scrittori vi saranno specchio di questa verità, che *la morale letteraria è l’unico conforto degli scrittori*.⁶²

A chiusura dell’ultima lezione pavese, quindi, abbiamo l’esplicita dichiarazione che il filo conduttore dell’intera riflessione foscoliana, pedagogicamente volta a educare i giovani al bello e al vero morale, è appunto l’elaborazione di una filosofia morale della letteratura. Essa prevede che il letterato debba sostanziare la propria scrittura della verità e ispirare la propria condotta ai valori di integrità e coerenza, rifiutando di prostituire le lettere al denaro e al potere o perseguire una falsa effimera gloria.

Ne abbiamo conferma indiretta in una lettera dell’agosto 1812, nella quale Foscolo afferma di aver scritto un “succinto discorso sulla *Morale del letterato*”, e in un’altra del gennaio 1813 in cui parla di un *Ragionamento socratico sulla filosofia morale del Letterato*. Tuttavia, tra le sue carte non è rimasta traccia di nessuno dei due testi, probabilmente solo concepiti e, di fatto, mai composti.⁶³

La certezza definitiva, invece, si può leggere a distanza di alcuni anni in una lettera del 3 aprile 1816, dall’esilio svizzero al prediletto allievo Silvio Pellico, nella quale gli affida tutte le carte e gli appunti relativi alla lezioni pavesi:

Frammenti, Lezioni, Orazioni fatte in Pavia. – Di queste tutte ti lascio arbitro; e ti prego anzi d’usarne: vi troverai tutta la mia filosofia morale intorno alla letteratura.⁶⁴

Non sarà forse inutile – da ultimo – ricordare che anche Manzoni affermerà “che la poesia, e la letteratura in genere, debba proporsi l’utile [morale] per iscopo,

⁶⁰ *La letteratura rivolta all’esercizio delle facoltà intellettuali*, in *Opere*, EN, vol. VII, p. 140.

⁶¹ *Ibi*, p. 149.

⁶² *Ibi*, p. 157; il corsivo è mio.

⁶³ Cfr. *Opere*, EN, vol. VII, pp. XX-XXI.

⁶⁴ *Epistolario*, EN, vol. VI, p. 383

il vero per soggetto, e l'interessante per mezzo".⁶⁵ Successivamente, in alcuni appunti raccolti nei *Materiali estetici*, aggiungerà:

allora *le belle lettere* saranno trattate a proposito quando le si riguarderanno come *un ramo delle scienze morali*.⁶⁶

⁶⁵ A. MANZONI, *Sul romanticismo. Lettera al marchese Cesare D'Azeglio*, in *Scritti di estetica*, a cura di U. Colombo, Milano, Edizioni Paoline, 1967, p. 442 (poi ripubblicato ad Azzate (Varese) per le edizioni "Otto/Novecento" nel 1993).

⁶⁶ E. ELLI, *Manzoni: ritratto e autoscienza*, ora in *Cultura e poesia tra Otto e Novecento*, Modena, Mucchi, 1997, pp. 37-58 (in particolare le pp. 51-58); il corsivo è mio.

Etica nella letteratura: il romanzo italiano

Cristina Benussi

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

benussic@units.it

ABSTRACT

This paper is a kind of commentary on the different symbolic systems of three economic systems. The main hypothesis is that novelist take taken their own ethic from the main values which are necessary to develop the area where they grow according to their cultural heritage. The first kind of economy is based on agriculture (Manzoni, Nievo, Fogazzaro, Verga, Tozzi, Gadda, Pratolini, Jovine, Pasolini), the second on fishing and trade (Foscolo, Tommaseo, D'Annunzio, Pirandello, Svevo, Calvino) and the third on industry and finance (Mastriani, Cena, Valera, Bontempelli, Moravia, Sanguineti). Now we are in a revolutionary historical period, in relation to cultural choice, and the Internet world is producing a novel based not on collective value, but just on personal and singular desire.

KEYWORDS

novel, myth, anthropology, survival, economics.

La letteratura da sempre ha tematizzato problemi di natura etica, molto spesso denunciando, nei modi più diversi, le degenerazioni istituzionali o comportamentali delle classi dirigenti. Fino all'Ottocento, il linguaggio con cui gli scrittori mettevano in scena il mondo era lo stesso con cui lo regolavano giuristi, economisti, politici, e così via, con cui potevano entrare in un confronto paritetico. Ma a partire dalla rivoluzione industriale, che ha portato alla egemonia economica e culturale la borghesia, lo sforzo della letteratura è stato quello di sdoppiare il proprio statuto, riservando ai ceti popolari un prodotto ritenuto di consumo, e invitando i lettori colti a considerare l'arte come qualcosa da sganciare da ogni altro linguaggio, per elevarla verso ambiti di riflessione preclusi all'uomo comune. Polemico verso i meccanismi in grado di sostenere lo sviluppo dell'apparato produttivo, l'artista simbolista e decadente faceva così vivere al personaggio messo in scena una vita che metteva in primo piano la propria competenza formale, valore fondante su cui impostare la propria distinzione dal borghese e, come polemicamente incoraggiava Nietzsche, viatico per lanciare la propria sfida morale "al là del bene e del male". Era l'arte per l'arte. Lo scrittore dileggiava l'ipocrita etica borghese, costruita in modo da difendere non le persone, ma le convenzioni sociali, organizzate e difese allo scopo di raggiungere con profitto la meta finale, ovvero l'utile e l'interesse economico. I personaggi della letteratura

decadente dovevano muoversi invece spinti da passioni che poco avevano a che fare con modelli affettivi e sociali proposti dal mercato e in genere condivisi dal lettore medio. Questo atteggiamento di separatezza si è progressivamente modificato a partire dal primo Novecento, quando le filosofie a-sistematiche suggerivano l'ipotesi che fosse impossibile proporre un discorso onestamente mirato ad entrare in gara con l'ormai vittoriosa logica mercantile. La letteratura, da questo momento, fa il verso a se stessa e alla sua impotenza, né riesce più a ricreare un microcosmo totale e omogeneo, in cui ravvisare il senso propositivo di un progetto collettivo utile per la felicità di tutti. Del materiale simbolico un tempo appannaggio del mito, poi assunto dalla letteratura se ne era ormai impadronita la cultura di massa, che lo aveva degradato a luogo comune, come mostrava polemicamente il racconto surreale di Alberto Savinio, e come metteva in pratica tutta la letteratura attenta a confermare attraverso strutture narrative seriali e linguaggi fortemente performativi i valori usciti vittoriosi dalla rivoluzione industriale. Così, a partire dalla fine della prima guerra mondiale ad oggi, età in cui dominano i media elettronici di massa, il campo letterario si è progressivamente dissolto a contatto con la realtà quotidiana, dove “la modernità ha posto al centro dell'attenzione il singolo individuo, contrapponendo la nozione di *contratto sociale* (che presuppone la scelta volontaria e reversibile di un singolo individuo, che decide di associarsi ad altri in vista di specifici obiettivi) alla tradizionale nozione di *comunità*, basata su legami irreversibili e costrittivi, che scaturiscono da rapporti di parentela, di vicinato e di amicizia”¹. Va da sé che l'idea di progresso viene ora inteso piuttosto come possibilità “di liberazione del singolo da ogni vincolo e da ogni coercizione esterna al fine di garantire l'affermazione di una completa autonomia di scelta”², mentre le aggregazioni avvengono su legami emotivi momentanei, o su sottoculture comuni, “*le subculture di consumo, le brand community e le costellazioni neotribali*”³. La capacità retorica della *fictio* di trovare un'ipotesi di senso collettivo si è impantanata dunque nella realtà della vita vissuta. Non più filtrata dall'arte, il modello da coltivare è proposto ora da qualche più o meno disinvolto personaggio famoso e particolarmente abile a dialogare col pubblico grosso, da qualche fortunato blog, o altro. Si è ridotta di molto la possibilità di incidere nella mentalità collettiva del discorso simbolico della letteratura, che sottintendeva sempre una finalità antropologicamente mirata a dettare le regole di una convivenza capace di smorzare ogni pretesto di violenza, anche nel caso dello scatenarsi di una guerra dichiarata per giusta causa. Ma anche questa prospettiva, largamente condivisa fino a tutto l'Ottocento, e tra l'altro spinta ed argomento tra i più frequentati

¹ Gabriele Qualizza, *Facebook Generation. I 'nativi digitali' tra linguaggi del consumo, mondi di marca e nuovi media*, Trieste, EUT, 2013, p. 87.

² ibidem

³ *ivi*, p. 88.

della narrazione d'Occidente, è venuta meno con la prima guerra mondiale, scoppiata per motivi antropologicamente davvero inconsistenti⁴, condannata infatti dalla società delle Nazioni come crimine contro l'umanità. Guerra prima significava infatti anche forma, della violenza, della morte, del tragico, dell'onore, in senso "non eminentemente morale" come lo intendiamo oggi, ma peculiarmente giuridico e politico, cioè enormemente più pratico e concreto di quanto possa sembrare a noi che lo abbiamo perduto". Ed era proprio la guerra a richiedere una retorica capace di riuscire nell'"impresa antropologica di contenimento formale della violenza"⁵. Il primo conflitto mondiale ha invece mostrato come ormai tanto le vittorie quanto le sconfitte totali non sono più possibili, e ha aperto la strada alla considerazione della sua inammissibilità ed impraticabilità. Da allora in poi, come mostra la seconda guerra mondiale, i conflitti scoppiano a causa di aggressioni unilaterali, i soldati si trasformano in partigiani, domina l'azione da irregolare, trova spazio sempre più ampio non l'eroe, ma la spia. Venuta meno ogni forma culturale, giuridica e politica che la sosteneva, la guerra "si presenta come il luogo stesso dell'assurdo e dell'abbietto"⁶. Il rito guerresco, il ludus rituale che ha permeato di sé tanta narrativa, ha perso la sua funzione antropologica, mantenuta nella forma attuale del gioco sportivo, ed è scaduta in violenza gratuita. La letteratura deve dunque cercando altre forme con cui elaborare un ordine per fronteggiare una violenza con scopi antropologicamente diversi. Vorrei dunque proporre un'analisi antropologica del romanzo italiano, genere nato con l'affermarsi della borghesia, da noi giunta al potere con un ritardo di mezzo secolo rispetto all'Europa industriale. Si potrà vedere come cambia l'etica dei romanzi a seconda che lo scrittore appartenga a una cultura arcaica agraria, e in via d'estinzione, a una marinara e di scambio, o ancora ad una industriale, ora la più diffusa e i cui motivi erano ben presenti nelle più comuni mitologie classiche d'occidente.

Un compendio straordinario delle ritualità con cui gli uomini antichi pensavano di garantirsi l'esistenza è il famosissimo *Ramo d'oro* di sir James George Frazer, che così riassume il senso di quella religiosità arcaica: "Vivere e produrre la vita, nutrirsi e avere figli, erano questi i bisogni principali degli uomini nel passato e saranno i principali bisogni nel futuro finché durerà il mondo (...). Perciò cibo e figli erano ciò che gli uomini cercavano principalmente di procurarsi con rappresentazioni di riti magici per regolare le stagioni"⁷.

Il fatto stupefacente è che questi riti permangono, seppur ovviamente metamorfizzati, fino a quando non tramonta quella civiltà agraria da cui erano

⁴ Roberto Spazzali, 1914. *Il suicidio d'Europa. Crisi e dissoluzione della Mitteleuropa*, Treviso, Editrice storica, 2014.

⁵ Antonio Scurati, *Letteratura e sopravvivenza. La retorica letteraria di fronte alla violenza*, Milano, Bompiani, 2012, pp. 166- 167.

⁶ *ivi*, p. 176.

⁷ J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Milano, Bollati Boringhieri, 1991, pp.389-390.

nati, vale a dire fino all'avvento della cultura industriale, che in Italia prima si sovrappone, poi si sostituisce all'altra. I romanzi marcano chiaramente questo percorso, fin dalle loro fortunate affermazioni come genere di intrattenimento del nuovo ceto, se colto, vale a dire da Manzoni, Nievo, Verga, Fogazzaro, Soffici, Bacchelli, fino ai più moderni Pavese, Jovine, Pratolini, lungo un tracciato che si spezza con Tozzi e Gadda, e, che non può più essere ripreso, seppur con rammarico, da Fenoglio, Pasolini, Volponi. L'obiettivo di una società rurale, dunque, era quello di assicurarsi una sopravvivenza: il ciclo umano nascita-riproduzione-morte veniva accolto come esempio di appartenenza a una natura regolata da leggi che funzionano allo stesso modo per uomini, animali e piante. I ritmi del ciclo vegetativo, semina, crescita, raccolto, infatti, non si possono alterare, così come per l'uomo la successione di nascita riproduzione morte richiede un eros che produce frutto. A corollario di queste spinte elementari alla sopravvivenza, viene elaborato dalle culture agrarie un sistema simbolico che indica come valori positivi la famiglia, il risparmio, la proprietà della terra, la solidarietà, il lavoro metodico e regolare: "Il rapporto di stretta dipendenza biologica e vitale di uomini e piante -tra genti agricole- si ripercuote nella religione e fa sì che s'identifichino di rimando fecondità e fertilità, donna e terra, coito e seminazione. In tale quadro mitico-rituale il complesso drammatico cerimoniale del Capodanno, tra i coltivatori, contiene l'orgia sessuale. Questa anzi vi appare come tratto caratteristico"⁸.

Offerte primiziali, orgia sessual-alimentare e ritorno collettivo dei morti, sono temi organicamente fusi nel ritualismo agrario di una civiltà solare tellurica la cui religione si fonda sui temi mitici della nascita dei cereali dal cielo-sole, delle nozze del Cielo e della Terra, del viaggio sotterraneo annuo del dio con il suo annuo ritorno. Il sacrificio propiziatorio per favorire, attraverso lo spargimento di sangue, il rigoglio vegetativo è uno dei tipici risvolti culturali. Complementare a un'attesa di conferma del già noto è quello che Lanternari chiama il complesso di unificazione sociale, che nelle società agrarie gerarchizzate, in alcune feste legate al raccolto, "adempie periodicamente un'esigenza culturale precisa, di fronteggiare sul piano religioso la minaccia di disgregazione sociale o anarchia, cui la società ad opera della sua struttura classistica, si trova naturalmente esposta"⁹. Nessuno scrittore di terra si è fatto mai portavoce di ideologie rivoluzionarie, e bisogna aspettare il secondo dopoguerra, perché qualcuno avanzi blande ipotesi politiche riformiste. Questa tendenza all'"ordine" poggia anche su una nozione forte di proprietà, se è vero che proprio gli agricoltori hanno dato origine alla divisione del territorio¹⁰.

⁸ V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo libri, Bari 1976, p. 517.

⁹ *ivi*, p. 528.

¹⁰ M. Godelier, 'Proprietà', in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XI, Torino 1980, pp. 367-384.

Organica a questa visione del mondo mi sembra essere allora la coscienza che della storia e della propria funzione intellettuale hanno gli scrittori di terra¹¹: tendenzialmente conciliatrici, alla luce dei precetti di un'Autorità, divina che, almeno per un certo periodo, tutti avvertono, le risposte che agli eventi spesso drammaticamente attraversati vengono date si pongono a salvaguardia della stabilità di un assetto sociale che può anche mutare, ma nei termini di una evoluzione "naturale": solidarietà tra le classi, difesa della proprietà soprattutto quando questa è frutto del proprio lavoro, e quindi sforzo per avvicinare nel nome degli stessi principi morali le aristocrazie intellettuali al popolo sono ritenuti i valori in grado di favorire il processo di crescita dell'intera nazione, in tutte le sue stratificazioni sociali.

Manzoni crea umili protagonisti che per vincere il male nella storia si affidano alla Provvidenza, ma anche a una classe dirigente cui non si oppongono, e i progetti della quale assecondano, qualora si mostri attraverso i suoi rappresentanti più democratici: il cardinale Federigo Borromeo e l'Innominato pentito. A Milano, la città in cui la plebe ha manifestato ingordigia e sediziosità violenta, Renzo capisce di aver sbagliato sposando la causa degli assalitori dei forni e si "purifica" imparando a sue spese ad assumere quelle caratteristiche ideali di rassegnazione e fiducia nella Provvidenza, carità e laboriosità che sono esaltate al massimo grado in Lucia. Pertanto Manzoni affida alla Chiesa il compito di assecondare un processo di crescita sociale armonico e alieno da conflitti di classe, a una Chiesa che per divenire uno strumento efficace di riforma avrebbe dovuto far proprie le idee progressiste del pensiero laico più avanzato, interpretandole in una chiave d'ordine (*Lettera sul romanticismo al marchese Cesare D'Azeglio*).

Di conseguenza, mentre svaluta la falsa cultura, il sapere borioso dell'avvocatuolo o degli eruditi, Manzoni giudica positivamente il gesto del cardinal Borromeo di mettere a disposizione del pubblico la propria biblioteca, per permettere di elevare il grado di cultura di tanti e soprattutto per accompagnare coi fatti una concezione religiosa non ridotta, come in altri, a mera dichiarazione retorica. E' l'eredità dei *philosophes* che preme ancora su un Manzoni convinto che la letteratura debba avere un'utilità, tanto da orientarsi, in questa fase, proprio verso quel genere "medio" che è il romanzo: Renzo attraverso il lavoro e il risparmio, nonché una certa dose di furbizia negli investimenti, risale qualche gradino della scala sociale, anche perché è l'avvedutezza della classe superiore a permetterglielo.

Che è, sostanzialmente, la lezione appresa da Carlino Altoviti, pur nella diversità del punto di partenza. Nievo rilancia allora, in sintonia col programma tenchiano, una cultura militante in funzione di vigile correzione del realismo politico moderato che ormai si è imposto, ma nello stesso tempo attenta a favorire

¹¹ Non posso non rimandare, per ulteriori chiarimenti, al mio *Scrittori di terra, di mare, di città. Romanzi italiani tra storia e mito*, Milano, Pratiche, 1998.

la tesi della "concordia pratica" cavouriana, ridimensionando così i miti mazziniani da cui pure inizialmente aveva preso l'avvio (l'insurrezionalismo del popolo e il programma di unità repubblicana). Il protagonista, che pure non ha più la fede per rivelazione dei personaggi manzoniani, e sostiene il suo cattolicesimo piuttosto per ragione, tuttavia dileggia i tumulti popolari, e se demonizza l'egoismo e la stupidità imprenditoriale dell'élite aristocratica, non risparmia le sue critiche alla borghesia che tende ad arricchirsi e a sostituirsi semplicemente ai vecchi ceti dominanti. Carlino del resto è un personaggio che impara, ma non dai libri, sebbene dalla vita. Se tutte le delusioni politiche cruciali, da Campofornio in poi, hanno influito tanto disastrosamente anche sulla sua storia affettiva personale, se comunque, come nel *Primato* giobertiano, un ideale di collaborazione e integrazione ideologica dovrebbe sostenere il moto di rinnovamento nazionale, prioritaria diventa un'etica di rinnovata operosità. Carlino tornato a Venezia diventa mercante, dando l'esempio di una capacità imprenditoriale che per fruttare a tutta la comunità deve basarsi su uno spirito associazionistico, "indizio di ravvicinamento e strumento di più vasta concordia": è necessaria la partecipazione libera e solidale di tutto il popolo, che deve quindi essere sciolto da servaggi economici per elevare gli animi e gli spiriti, gradualmente, ma pervicacemente protesi verso un riscatto civile perché anche culturale.

Verga si colloca dentro una concezione evolucionistica, quella biologica di Darwin, e anche quella sociale di Spencer, che studia il progressivo formarsi di un ordine nuovo dal disgregarsi di quello precedente: quale esso sarà dopo la crisi degli anni Ottanta Verga lo può immaginare, anche se esso è ancora, per usare un termine spenceriano, "inconoscibile". L'"ignoto", come dice nell'Introduzione ai *Malavoglia* si sta formando dalla crisi dei valori patriarcali, insediati dalla spregiudicatezza delle speculazioni bancarie: "Adesso tutti vogliono fare i negozianti, per arricchire!", esclama padron Fortunato Cipolla. Verga solleva infatti il problema dell'emarginazione delle plebi rurali e della crisi in cui sono caduti i piccoli produttori indipendenti: è dopo la perdita della barca, quando i Malavoglia sono costretti a lavorare a giornata, che si ribella 'Ntoni, attratto dai misteriosi miraggi della città già intravisti durante la leva. Responsabili del disastro sono anche alcune leggi emanate dalla classe dirigente nazionale, come la coscrizione del '63 che aveva sottratto braccia al lavoro della famiglia, nel caso specifico Luca, morto poi a Lissa. O come la nuova fiscalità che aveva dissanguato la piccola impresa locale col dazio sul sale e sulla pece: erano cominciate così le pratiche del contrabbando e dell'usura. Catastrofi naturali e non, il colera e lo sviluppo della navigazione a vapore, che aveva diminuito la pescosità del mare, sono viste, tutte insieme, come cause della disgregazione del vecchio tessuto sociale. Ecco allora Verga denunciare chi non cerca di mettere riparo ai guasti della natura e della storia, cioè la classe che domina e che manipola la legge garantendo in molti casi l'impunità agli oppressori, in altri la punizione per chi trasgredisce. Non solo

‘Ntoni è colpevole, ma solo lui tuttavia viene punito perché fuori dalla logica di cooptazione dei ceti dominanti. Quale sia il fine ultimo dell’evoluzione Verga non lo sa, anche se finisce per premiare il comportamento di Alessi, che resta ancorato ai valori ereditati dal nonno, e pensa a lavorare, a rispettare le leggi “naturali” e a perseguire un ideale di giustizia nonostante questa venga calpestata dai vincitori d’oggi. Padron ‘Ntoni è analfabeta, e, come Renzo, diffida di un sapere che imbroglia: al nipote che vorrebbe evitare la fatica chiede in tono sarcastico “O tu, che non vorresti lavorare più? Cosa vorresti fare? l’avvocato?”¹².

Con Fogazzaro siamo ormai di fronte allo sfascio di una classe politica, che bisogna ora elevare moralmente, tanto che nei suoi romanzi i protagonisti maschili Daniele Cortis e Piero Maironi sono uomini politici; questo, divenuto il *Santo*, combatte per un rinnovamento della Chiesa, che se da una parte deve rinunciare al potere temporale per tornare alla povertà evangelica e ad una pratica attiva delle verità rivelate (si sente l’eco rosminiana delle *Cinque piaghe della santa Chiesa*), dall’altra deve uscire dal suo isolamento e impegnarsi nella realtà sociale italiana. In mezzo, tra altri scritti, c’è *Piccolo mondo antico*, dove l’impossibile rigenerazione del parlamentarismo ha comportato la rinuncia al sogno di un uomo forte, di un Bismark italiano, per rilanciare l’interventismo, seppur più modesto, dell’intellettuale combattente Franco Maironi. Il suo “cavourismo”, con la teorizzazione della separatezza tra Stato e Chiesa, gli consente tuttavia di spostare il proprio impegno a far germinare i semi di un cristianesimo battagliero.

L’ascensione umana di Fogazzaro chiude un’epoca. Con Soffici, o meglio con il ribellismo primonovecentesco che precede la guerra, siamo ormai nel contesto del difficile equilibrismo giolittiano. Eppure, il raffinato poeta dei chimismi lirici e delle poetiche d’avanguardia quando scrive *Lemmonio Boreo* pone il problema di una necessaria presa di responsabilità dell’intellettuale italiano, chiamato a dare il suo contributo a denunciare la falsa, a suo parere, dialettica parlamentare, volta innanzitutto a mantenere i privilegi di chi ha il potere: il modello vociano, col suo moralismo pragmatico, è vissuto da lui in termini piuttosto ambigui, perché in effetti nell’anno in cui esce il romanzo (1911) si sta già profilando il fallimento di un modo di organizzare la cultura, spia anche di quel fallimento della democrazia di cui parlava Serra. Antisocialista e antiborghese, *Lemmonio Boreo* ritrova se stesso nell’ancoraggio sicuro alla terra e al suo popolo contadino. Nel rapido mutare delle mode culturali, pensa che i valori arcaici rappresentino la parte più sana di un paese da educare alla riconquista di un’anima nazionale, per restaurare l’ordine, e ricucire un tessuto sociale sconvolto dal decollo industriale, che del profitto e dell’arrivismo ad ogni costo stava facendo la propria bandiera.

Tozzi, scrive *Con gli occhi chiusi* sotto l’influsso dei dibattiti della “Torre”, il quindicinale organo della reazione spirituale italiana fondato nel 1913 con Giulioti. Non condivide in pieno il programma politico della rivista, ma certamente fa

¹² G. Verga, *I Malavoglia*, in Id., *Opere*, Milano-Napoli 1955, p. 321.

suoi i richiami a una difesa dei valori eterni della tradizione, la religione, la patria, la famiglia. Anche se si tratta di una famiglia il cui capo, il padre, difende un'etica in cui Remigio non crede più, anche se invece di andare a controllare i salariati il ragazzo preferisce studiare, e anche se, contro la tradizione avita, è attratto dalle idee socialiste lette nei libri. E infatti il giovane protagonista acuisce in sé il senso di colpa per non saper accettare le regole tramandate dai padri e per non saper indicare altro che un'analisi spietata della storia e delle ragioni economiche che la governano: la realtà è il luogo della violenza, del dominio, della vittoria del più forte, dell'oscuramento e della repressione di ogni istanza umana. L'"anima", che pure è portatrice di valori positivi, non ha tuttavia per sua natura la forza e l'organicità per prestarsi a un intervento operativo.

La Grande Guerra, poi, ha sconvolto irreparabilmente il tessuto sociale della provincia agraria, acuendo il malessere degli intellettuali che cercheranno almeno di salvare il proprio patrimonio culturale ereditato dalla tradizione dallo sfascio della moderna società industriale. E poco importa se Bacchelli con il *Mulino del Po* ripropone senza incertezze il decalogo dell'intellettuale ispirato ad un equilibrato moderatismo traducibile in una sorta di liberalismo storico: dalla "Voce" alla "Ronda" il suo impegno moralisticamente antidecadente si era esplicitato nell'ipotesi di un rapporto diretto tra il popolo contadino che aveva fatto la guerra e la monarchia, che ne esprimeva pienamente il bisogno di ordine e di tradizione legittimata. La "sapienza" è la consapevolezza che il processo si avvia a passi lenti, che non vengono accelerati da utopie rivoluzionarie né frenati da mitologie eccessivamente reazionarie, bensì secondo ritmi praticamente "naturali". Il divenire delle vicende umane non necessariamente coincide con il progresso, anzi, Bacchelli in questo si allinea decisamente con una concezione pessimistica della storia, mettendo in evidenza come, al di là delle conquiste civili o tecnologiche, a contare per l'uomo sono l'alternanza ciclica di gioia e dolore. Opportunisti o frustrati, gli agitatori di sinistra vengono etichettati come elementi perturbanti di una tradizione che sta anche agli scrittori mantenere. Se questo è il compito della cultura, è naturale che il ruolo dell'intellettuale si giochi sul terreno di una pratica assunzione di guida nei confronti di un popolo laborioso e docile, contadino insomma, che aveva contribuito alla vittoria offrendo anche la vita dei propri figli, e che garantisce il rispetto dei suoi valori atavici.

Ma altri vivono fino in fondo una crisi irreversibile: Gadda, di fronte al disordine dei ruoli sociali prodotto dalla guerra, per ristabilire gli ormai logorati valori borghesi d'ordine, rigore, etica ed operosità consustanziali all'idea di famiglia, patria, società, ripercorre i fili che legano tra loro una "realtà totale" costituita da rapporti molteplici, analizzabili con tutte le combinazioni logicamente possibili, anche linguistiche. *La cognizione del dolore* è l'espressione del dramma di chi pur partendo dal presupposto che ogni poetica deve necessaria-

mente essere l'etica ("Dentro le forme del mio simbolismo c'è una realtà morale"¹³) non può che ridurre l'etica a comprensione teorica di un'esistenza autentica: ma l'insofferenza all'imbecillità totale della borghesia dei "pervenuti", la cui "inciviltà" non le consente di divenire classe dirigente, angustia Gonzalo, obbligandolo al silenzio e alla solitudine, pur non esimendolo dal considerarsi parte di quel mondo. L'armonia prestabilita che voleva Leibnitz, il suo "nihil est sine ratione" è stato provocatoriamente interpretato, attraverso Heidegger, come se il nulla abbia un essere, e sia precisamente senza ragione, senza fondamento. La storia tuttavia ad un certo punto, grazie anche ai ritrovati d'un'Arte o d'un Pensiero, può ritrovare il suo filo: forse non è un caso che nel *Pasticciaccio*, i cui primi tratti furono iniziati nel '44, dopo la caduta del regime, l'intellettuale sia impersonato proprio dal poliziotto-filosofo Ingravallo, che alla fine, a modo suo, fa ordine, lasciando emergere in positivo tutti quei motivi che nella *Cognizione* erano stati repressi, tra i quali la funzionalità pratica di una cultura modellatasi al rigore etico, il senso vero e fondo della vita dei visceri, la vitalità di un mondo popolare a lui negato, anche se nonostante tutto non destinatario di un mandato di egemonia sociale. Il socialismo resta per Gadda sinonimo di un disordine che nega i suoi valori.

Ma l'intellettuale-contadino si è ormai inurbato, ha perso la fede nei valori di un'Autorità suprema: Pratolini, Pavese, Jovine, e anche Pasolini avvertono il fascino dei valori antichi, finanche, attraverso la storia di alcuni loro protagonisti, dei riti cruenti di morte per rinascere, pur sapendo di essere ormai in un altro tempo. Quando Beppe Fenoglio licenzia *Primavera di bellezza*, il personaggio di terra è cambiato: Luca Marano (*Le terre del Sacramento*) aveva fatto sacrificio di sé per rendere fertile la storia; Metello Salani (*Metello*) aveva sostenuto vittoriosamente la sua battaglia sindacale, nel rispetto, ovviamente, delle leggi del padrone; lo studente Johnny, invece, uomo d'ordine, visto crollare uno dei suoi ideali più forti, l'esercito, dopo l'8 settembre si unisce all'attività di bande partigiane, ma quasi per caso. Non avverte la pienezza di un progetto, in nome del quale valga la pena di sacrificarsi: "Il fatto è che più niente m'importa di colpo, più niente. La guerra, la libertà, i compagni, i nemici"¹⁴. Per Volponi la nostalgia verso quei valori ormai irraggiungibili diventa la follia registrata nel *Memoriale* da Albino Saluggia.

Una diversa predisposizione mentale presenta una cultura elaborata da popolazioni che hanno sviluppato un'economia fondata prevalentemente sulla pesca, o comunque su un'attività commerciale che privilegia il viaggio per mare. La pesca, diversamente dall'agricoltura, utilizza risorse non visibili, il pesce che si nasconde e che per venir catturato obbliga l'uomo a seguirne le tracce: bisogna conoscere i nascondigli, trovare il modo di raggiungerlo, predisporre trappole,

¹³ C. E. Gadda, *I viaggi, la morte*, Milano, Garzanti, 1958, p. 193.

¹⁴ B. Fenoglio, *Una questione privata*, Torino, Einaudi, 1963, p. 33.

muoversi insomma in una dimensione addizionale, non "naturale"¹⁵. Infatti la fluidità e l'uniformità dell'acqua obbligano il navigatore-pescatore a utilizzare luoghi di riferimento esterni, a calcolare una rete di punti terrestri, i punti di mira e i punti di rotta, a elaborare insomma una mappa, per giungere alla meta¹⁶. Diversamente dalle popolazioni agricole, che possono accumulare territori, la ricchezza della gente marinara è piuttosto un patrimonio cognitivo per sfruttare risorse sempre mobili e instabili¹⁷. Osservazione, memorizzazione, sperimentazione, capacità di astrazione fruttano nei confronti di prede sfuggenti, da ingannare attraverso tecniche da migliorare continuamente, come sa fare Metis¹⁸, perché non è attraverso il lavoro costante e metodico di seminazione, fertilizzazione, cura quotidiana che si riproduce il raccolto, ma piuttosto attraverso uno sfruttamento intelligente delle risorse potenzialmente infinite che comunque giacciono in un mare su cui ci si deve continuamente spostare e i cui pericoli e trabocchetti vanno pervicacemente aggirati.

Le caratteristiche di questa cultura supportano una gerarchia di valori ben articolata. Innanzitutto l'intelligenza, che per certi aspetti è conoscenza e capacità dialettico-argomentativa, per altri è astuzia e abilità di metamorfizzare se stessi per garantirsi la vittoria: sono le qualità dei mercanti che anche sulla non sempre prevedibile variabilità di alcuni fattori giocano per aggirare le insidie del mercato. La conseguenza è un relativismo conoscitivo che presuppone, almeno in via di principio, il doversi continuamente adattare alle cognizioni acquisite: si deve cioè indagare l'abisso, il non noto, ovvero dare un assetto a un sommerso che può essere fisico, coscienziale, mnestico, onirico, pulsionale, sociale, storico o altro. Lo sentiva benissimo già Foscolo, che nelle sue *Ultime lettere di Jacopo Ortis* usava espressioni come "Navigherò per perduto", "informe abisso del caos"¹⁹; esse denotano una condizione di perenne inconsistenza, sia di natura cognitiva che storica, e rimandano a una situazione di disorientamento anche coscienziale che

¹⁵ G. Hewes, *The rubric 'fishing and fisheries'*, in 'American Anthropologist', ottobre 1948, p.8.

¹⁶ G. Mondarini Morelli, *Saperi e cattura nella pesca. L'accesso al territorio del mare dell'Asinara*, in 'La ricerca folklorica', aprile 1990, pp. 14-20.

¹⁷ A. H. Dufour, *Leggere e gestire i fondi marini. Due aspetti complementari della pesca nel litorale della Provenza*, ivi, pp. 30-36.

¹⁸ Metis, figlia di Teti e Oceano, sposa di Zeus, dal quale viene inghiottita per timore di essere spodestato a sua volta dalla propria prole, è madre di Atena, che infatti nasce dal cervello del sovrano degli dei rinunciando poi al matrimonio e facendo voto di verginità per sviluppare piuttosto le sue virtù guerriere. Metis è potenza acquatica, fluida e polimorfa, dalle virtù fecondanti e nutritive come le sorelle Oceanidi. Atena, dea guerriera, non usa la forza, ma la rapidità d'esecuzione e il colpo d'occhio: generali e strateghi a lei si appellano affinché metta in opera i mezzi più segreti che mobilitino magie inquietanti e sorprendenti sortilegi; nel mito degli Argonauti è Atena a costruire il vascello, a scegliere il pilota e ad assistere i naviganti nel superamento dei passaggi pericolosi.

¹⁹ U. Foscolo, *Le ultime lettere di Jacopo Ortis*, in *Edizione nazionale delle opere di Ugo Foscolo*, Firenze 1970, vol. IV, p. 327 e 340.

obbliga l'autore a procedere sempre attraverso valutazioni oscillanti e contrapposte di leggere il mondo.

Da Foscolo in poi, passando per la crisi dei fondamenti del sapere, è ovvio che la sensazione di spaesamento aumenti per gli scrittori che si chiameranno Tommaseo, D'Annunzio, Svevo Pirandello. Ed è proprio da un'enfatizzazione del sapere, anche come rete che avviluppa, che nasce la sfida dell'intelligenza a superare gli ostacoli, e l'attrazione verso una tipologia femminile da vincere perché usa gli stessi procedimenti: non Demetra, ovviamente, ma Afrodite che ha il fascino dei sorrisi, e l'attrazione pericolosa del piacere: "come Eros, il nipote di Metis, Afrodite ama cacciare, intrappolare, chiudere nelle sue reti le vittime che i suoi filtri, le sue magie, i suoi incantesimi d'amore riducono all'impotenza"²⁰. Il sesso è un'esperienza anche conoscitiva. Se non occorre dimostrare quanto ciò valga per le eroine dannunziane, o per la celebre Angiolina sveviana, è il caso di ricordare quanto Jacopo abbia scritto a proposito di Teresa: "Ah da lei si spande beltà celeste ed immensa, beltà onnipotente. Misuro l'universo con uno sguardo; contemplo con occhio attonito l'eternità; tutto è caos, tutto sfuma, e s'annulla; Dio mi diventa incomprendibile; e Teresa mi sta sempre davanti"²¹.

Ed è un eros che, ovviamente, non produce frutto, se nei romanzi di mare la famiglia non è l'obiettivo principale dell'esistere, come lo era per quelli di terra: né Foscolo, né Tommaseo, né D'Annunzio, né Svevo, né tanto meno i più giovani come Vittorini e Calvino attraverso i loro personaggi pensano che l'eros deva venir piegato ai fini della continuità della specie. Un'altra caratteristica di questa cultura è poi la presenza costante del pensiero della morte, che in questo caso non dà rinascita: il pericolo del naufragio (e della perdita della merce) è sempre ben presente. Nell'immaginario marinaro dei popoli occidentali è significativo che il mito più diffuso sia quello del vascello fantasma, la cui ciurma si identifica con l'adunanza degli spettri di coloro che hanno trovato la loro tomba in mare e che sono costretti a navigare in eterno senza possibilità di approdo²². La minacciosa nave dei morti, che squarcia con fiamme infernali la notte, non è un evento ciclicamente prevedibile, e può stagliarsi all'orizzonte in qualunque momento.

Gli scrittori appartenenti a questo filone sanno perfettamente camuffare il loro interesse verso la storia in alter ego romanzeschi che depongono infine, se mai l'hanno avuta, qualsiasi fiducia nella possibilità di interagire con essa. Significative sono, a questo proposito, le dichiarazioni di scrittori operativi negli anni più fervidi dell'*engagement*, come Vittorini e Calvino, intellettuali comunisti che tuttavia quando scrivono racconti non ne vogliono sapere di prospettivismi di alcun genere.

²⁰ M Detienne - J.P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza*, trad. it., Roma - Bari, Laterza, 1984, p. 216.

²¹ U. Foscolo, cit., p. 384.

²² V. Lanternari, cit. p. 498.

Il fatto è che in tutti loro prevale un sentimento del tempo come di una materia in dissipazione, fino all'entropia conclusiva che è il segno del disordine: "il tempo che non riesce a star su, che si disfa, che frana come una riva di sabbia (...) una sostanza friabile, destinata a andare in pezzi"²³. È la concezione della linearità del tempo che ha come implicazione ultima la morte. Certo, il tempo è un movimento ondulatorio in cui ripetizione e linearità si combinano²⁴, ma, se è vero che i due aspetti coesistono sempre, è anche vero che i due momenti vengono diversamente accentuati a seconda del tipo di cultura che li elabora. Il ciclo presumeva la ripetizione di fenomeni, per cui il futuro è presunto, per certi aspetti, identico al passato; il nostro punto d'osservazione può situarsi in una fase ascendente o discendente del divenire ciclico, comunque spinto da una necessità, una forza cieca che fa passare l'universo per gli stessi luoghi. Il tempo lineare invece è considerato come irreversibile, non possiede una direzione precisa, o meglio, può essere progressivo o digressivo, pensato in riferimento all'azione di un'intelligenza o di una razionalità superiore²⁵. Se i romanzieri di terra tendono a misurarsi invece che con il concetto astratto di tempo, con la concretezza della dinamica storica, quelli di mare antepongono all'azione il sapere teorico, che si attesta su un doppio binario: una rotaia è quella che dà alla conoscenza una direzione processuale, che favorisce con il tempo l'emergere della verità (sapere scientifico). Questo modello, quando viene trasferito in ambito politico-economico, stimola la nascita di un "atteggiamento utopico"²⁶, critico dunque verso qualsiasi presente, ma altresì consapevole della propria impraticabilità. L'altra rotaia è il binario morto della linearità esistenziale, che non prevede futuro, dal momento che la propria vita non è avvertita come anello biologico, sociale, ma solo nella sua dimensione individuale, tendenzialmente di eccezionalità rispetto al gruppo: realizzarsi nella società e nella storia, dunque, sarebbe un controsenso. Se la morte non è persuadibile, né raggirabile, allora l'etica consiste non nel proporre i modi con cui organizzare la continuità della specie, ma nel guardare ovunque perché da qualunque parte può spuntare la Metis altrui. Se la retorica può aiutare la vittoria, allora il sofisma, anche raffinatissimo, diventa l'arma ideale.

Diversa è l'etica elaborata in una cultura di città, luogo in cui un atteggiamento parassitario, ovvero di sfruttamento delle risorse create in un altrove da cui dipende, si accoppia a uno dinamico, vale a dire a una progettualità non esente da azzardi, per la conquista del predominio economico e culturale: da una parte è tesa all'esibizione di sé attraverso l'adozione delle tecnologie più raffinate per migliorare i propri servizi (illuminazione, trasporti, ecc.), dall'altra cova nel suo

²³ I. Calvino, *Le conchiglie e il tempo*, in *La memoria del mondo e altre storie cosmicomiche*, in *Romanzi e racconti*, vol. II, Milano, Mondadori, 1992, pp. 1244-1245.

²⁴ C. Pignato, 'L'esperienza del tempo', in *Pensare altrimenti* (a cura di C. Pignato), Bari 1987, pp. 5-12.

²⁵ K. Pomian, 'Ciclo', in *Enciclopedia Einaudi*, vol. II, Torino, Einaudi, 1977, pp. 1141-1199.

²⁶ Pignato, cit., p. 11.

seno un proletariato indispensabile alla sua crescita, ma tenuto inizialmente nascosto. Questo si cela in zone separate da quelle abitate dai ceti medio-alti, e pullulanti di un'umanità da cui possono provenire borseggiatori, mendicanti (figure illuminate da Benjamin nella sezione *Baudelaire e Parigi* di *Angelus Novus*), prostitute che invadono le strade della città, in cui si aggirano, con o senza meta, folle più o meno variegata di passanti, dai volti anonimi e in continuo movimento tra immobili facciate di case e palazzi che al loro interno possono celare storie segrete. Anche il lavoro è organizzato secondo modalità sue proprie: operai, o impiegati, svolgono la loro attività lontano dal proprio domicilio, e di solito in luoghi diversi da quelli degli altri membri della famiglia, di cui viene così disintegrata l'unità, considerata uno dei beni supremi dalla mentalità di campagna; ciascuno si sente parte piuttosto di altre aggregazioni sociali, quelle in cui lavora, mentre, per ragioni economiche, si assiste ad un vistoso decremento delle nascite, come constatava preoccupato già G. Mortara nel 1912 con *L'incubo dello spopolamento e l'Italia*, annotando che alla seconda o massimo terza generazione i contadini immigrati tendono ad adottare il criterio urbano di limitare al massimo la prole. La campagna stessa, se non la si lavora, perde il suo carattere di terra-madre sui cui cicli si modella anche la vita degli uomini, per assumere un valore monetario. Perché questa è la molla dell'esistere cittadino, il denaro, che deve a sua volta essere "lavorato" attraverso investimenti utili anche ad affrontare le più diverse questioni sociali.

Certo, fin dall'Ottocento è risaputo che in città il legame tra tutte le attività è il denaro, motivo per cui si potrebbe invocare come sua divinità peculiare né Demetra né Metis, ma Astarte, la dea nei cui templi si esercitava la prostituzione sacra. I santuari del denaro sono stati costruiti innanzi tutto nelle metropoli: banche e borse suggeriscono che l'attività speculativa, seppur più raffinata rispetto al gioco d'azzardo, possa arricchire facilmente e all'improvviso operatori la cui virtù non sta nella laboriosità e tenacia, né in meriti acquisiti in precedenza.

Questo è il segno del successo, sogno di tutti: l'aspirazione ad una ricchezza facile, secondo Francis Lacassin²⁷, può far nascere il desiderio di cambiare la propria condizione passando anche attraverso la frode o la violenza. Il detective, speculare al ladro o all'assassino, fa parte integrante del nuovo paesaggio urbano. Anche la scrittura deve produrre denaro: all'inizio fu il feuilleton, fabbrica di illusioni, che, in anni in cui cultura agraria e metropolitana avevano qualcosa in comune, covava anche sogni di giustizia sociale. Da Napoli Francesco Mastriani (*I misteri di Napoli*, 1861-70), ad esempio, guarda all'Inghilterra, ritenendola il modello più avanzato di un sistema sociale che aveva ben assorbito le spinte della rivoluzione industriale. Critico verso il principio di proprietà, contrariamente agli scrittori di terra, documenta i soprusi giuridici dei suoi eroi, che però possono

²⁷ *Le fantastique des villes*, in *Mythologie du roman policier* (a cura di F. Lacassin), Paris, Union Générale d'Éditions 1974.

permettersi ancora di sognare un futuro migliore. A Milano De Marchi, con il *Cappello del prete* (1888), ci istruisce sulle varie forme ancora popolari di speculazione, il gioco, il lotto, le carte, le scommesse alla corse, prima di mostrarci gli effetti di un delitto per rapina. Giuliano, della *Folla* (1901) di Valera, ragiona non come individuo né come essere sociale tout-court, ma come parte di un ceto, quello che abita il Casone, divenuto poi, grazie all'abilità di Giuliano e al filantropismo del capitalista Giorgio Introzzi, il Palazzo dei lavoratori. A Torino troviamo Giovanni Cena, con *Gli ammonitori* (1903), dove l'orfano divenuto operaio, poi intellettuale socialista, sa che per vincere la sua battaglia deve far forza non tanto sulla realtà, quanto sull'immaginazione: buttarsi sotto la macchina del re, in effetti era un gesto che non poteva passare sotto silenzio. Come è noto, il romanzo di città stenta a trovare una sua dimensione in un'Italia che resta a lungo culturalmente rurale, se, dopo la guerra, è all'uomo sano, strapaesano, che parte del fascismo cercherà di rapportare la propria mitologia. Con la dittatura, la storia esce infatti di scena: Moravia ritrae una borghesia acquietatasi nel mito di un benessere di facciata, nonostante il sogno di ripristinare un senso morale ormai appartenente al passato, in una società il cui unico scopo è, per l'appunto, il denaro, oltre al sesso, a pagamento, segno comunque di un altro tipo di possesso. La cultura di città finisce per chiudersi in se stessa, farsi labirinto privo di direzioni privilegiate: è Buzzati a farne un non luogo, dove si gira a vuoto. Qui anche il tempo è qualcosa di artificioso, creato dall'uomo contro se stesso. Notava Benjamin Franklin: "Poiché il nostro tempo non è altro che una misura e l'oro del giorno viene coniato in ore, l'operoso sa come impiegare ogni frammento di tempo per ricavarne un reale vantaggio nelle varie attività"²⁸.

Dunque *time is money*, proprietà di chi possiede i mezzi di produzione, usato a seconda delle necessità dei ritmi lavorativi che producono merci. Risultato e testimone di un'economia che sul progresso tecnico e sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo si basa, la cultura di città, come si è visto, ha avuto come prospettiva storica prioritaria la modificazione dei rapporti di forza esistenti: più timidamente Mastriani e De Marchi, con più decisione Cena e Valera, tutti comunque avrebbero voluto veder ridistribuita la ricchezza a beneficio dei gruppi che ad essa non potevano accedere: di qui il loro tendenziale, e variegato, socialismo. Ma dall'altro lato, allorché i fautori di un'industria (anche culturale) efficiente volevano far girare appieno il suo meccanismo, incoraggiavano l'accelerazione della dinamica capitalistica: Morasso, Marinetti e Bontempelli, con il loro elogio della modernità, tecnologica e percettiva, non facevano altro che assecondare la legge economica che chiede di accorciare al massimo i tempi di creazione di equilibri sempre nuovi, anche culturali.

²⁸ in E. P. Thompson, *Società patrizia, cultura plebea*, Torino, Einaudi, 1981, p. 36.

L'identikit del nuovo scrittore è nitidissimo: non più legato alla concretezza di un sapere patriarcale "di terra", né attratto dal relativismo gnoseologico "di mare" che disegnava un uomo sperduto in uno spazio e in un tempo soggettivisticamente infinito, il nuovo creatore di miti deve ricollocarsi in uno spazio e in tempo "oggettivi", in cui un individuo nuovamente sicuro di sé possa muoversi in una "geometria spirituale" ben solida. La cultura "di città" "avrà fatto lo sforzo di ricostruire e mettere in fase un mondo reale esterno all'uomo" per "imparare a dominarlo, fino a poterne sconvolgere a piacere le leggi". Si profila dunque un protagonista, "mago moderno" come Savinio diceva di De Chirico, che deve continuare a essere un superuomo dominatore, ma non sul piano sociale, bensì della pura immaginazione: "Unico strumento del nostro lavoro sarà l'immaginazione": la "vita più quotidiana e normale, vogliamo vederla come un avventuroso miracolo: rischio continuo, e continuo sforzo di eroismi o di trappolerie per scamparne"²⁹. Il nuovo eroe insomma non intende esplorare la propria anima né compiere una disamina sul grado di verità dell'osservazione realistica, o meglio, se lo fa, queste ricerche non devono aver valore in sé ma in quanto "semplici motori della dinamica delle favole", perché a contare, per il lettore moderno, è essenzialmente "l'intreccio. In questi racconti e romanzi tutto *diventa* esteriore"³⁰.

Mi pare che, in base a tutto quanto detto fino a questo momento, il modello bontempelliano di nuova letteratura si avvicini proprio a quella nata come appendice: la conferma della necessaria popolarità per l'arte novecentesca ci viene infatti ribadita in più punti dei quattro *Preamboli*, che aprivano i primi quattro numeri della rivista "900", tra il settembre 1926 e il giugno 1927. L'osmosi verso il basso che dovrebbe stabilirsi tra il romanzo per letterati e il romanzo per il pubblico di massa ne diventa il segno.

A differenza di una civiltà contadina, basata su un modello economico, ma anche morale, che non ammette mutamenti radicali e che quindi prevede un futuro simile al passato, quella metropolitana poggia su una necessaria instabilità. Lévi-Strauss ha ipotizzato due tipi di società, una "fredda", tradizionalista e tendenzialmente immobile, che potremmo identificare con quella agraria, e una "calda", la nostra appunto, che sullo scarto differenziale e sull'obsolescenza continua delle proprie tecnologie deve contare per trovare mercati sempre nuovi³¹. A questo modello è congeniale, epistemologicamente, l'idea, moderna, di *crisi*, per cui rendendo altro da sé il passato e non potendo proiettare il sé di oggi sul futuro, viene a formarsi una *Weltanschauung* caratterizzata dall'impossibilità di costruire una cosmologia organica, in quanto fuori da ogni ipotesi di "totalità": è il regno

²⁹ M. Bontempelli, *Giustificazione*, in *L'avventura novecentesca*, Firenze, Le Monnier, 1938; le citazioni sono tutte a p. 18 e 19.

³⁰ M. Bontempelli, *Fondamenti*, ivi, p. 28.

³¹ C. Lévi - Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, trad. it., Torino, Einaudi, 1967, pp. 140-141.

dell'avanguardia. Senza memoria e senza futuro, gli scrittori, che in una fase avanzata della civiltà industriale hanno cominciato a produrre, registrano infatti la perdita della dimensione del tempo: Carlo Levi (*L'orologio*), nel dopoguerra, si sente immobilizzato in un presente incontrollabile, che ha annullato il passato e risucchia un futuro che è oscuro. Poi sarà la volta dell'informe da cui partire per costruire le proprie forme poetiche, il viaggio di ideologia e linguaggio attraverso la *palus putredinis*, emblema di una condizione politico sociale, oltre che esistenziale, radicalmente corrotta ed alienata: è al suo interno che Sanguineti, cerca di far esplodere le contraddizioni del reale e del sistema ideologico dominante, lungo un percorso che, per l'appunto, registra il caos, il tragico e il disordine. Ma un teschio, un uomo senza nome, sarà emblematicamente il protagonista di una fabula che produce intreccio non più storia, uno sterile *Gioco dell'oca*. La filosofia, che in qualche modo teneva il campo nelle altre due tipologie, cessa di essere lo strumento di ricerca della verità, perché non serve a chi cerca di addomesticare a suo vantaggio ogni forma di potere. Alla cultura non si chiede più di risalire verso l'origine alla ricerca della verità come scopo della poesia, ma di stabilire un inizio per addivenire ad una persuasione. Il mezzo è la retorica. L'altra faccia dell'avanguardia è infatti la cultura di massa. Quando, rispetto alle voci che ne colgono la pericolosità, il prodotto letterario di massa perde ogni possibilità di considerazione autocritica, il suo linguaggio viene ridotto ad un balbettio, che tuttavia mantiene un potere di persuasione immenso. Solo che si mette al servizio del potere, non lo corregge o demistifica, ma lo sorregge pur di essere concorrenziale sul mercato. I nuovi media, con l'enfaticizzazione del punto di vista del *self*, con una certa anarchia della comunicazione hanno infine disintegrato ogni etica collettiva. Brevi e tendenzialmente fuori da spazi collettivi più ampi, questi racconti emozionali e di norma autoreferenziali, sanno creare opinione, pur all'interno di gruppi che ancora mancano della consapevolezza di essere parti di un insieme, e che comunque sono fragili nei loro legami strutturali. La generazione digitale insomma si muove, nel creare racconto, proprio su quella esigenza di interattività che costruisce, al di là di ogni principio autoritario, interdipendenza sociale e culturale tra i diversi attori coinvolti nel processo di creazione del valore. Si è arrivati alla fase finale di un processo di *domestication*³² che ha ormai incorporato i racconti del "nativi digitali" dentro un universo comunicativo nuovo: la scrittura è qualcosa di immanente alla vita quotidiana, ed ha le caratteristiche di essere dettata da spinte emozionali, multimediali, di esigere uno stile di consumo conviviale, posto all'incrocio tra soggettività e socialità, tra personalizzazione e condivisione. Con Facebook conta la relazione, la brevità, la gratificazione immediata, la connessione pressoché continua, l'ipertestualità, la paratassi spinta. Twitter, i forum e quant'altro marciano un lettore attivo e non

³² cfr. Gabriele Qualizza, *I 'nativi digitali' tra linguaggi del consumo, mondi di marca e nuovi media*, Trieste, EUT, 2013.

passivo, in cerca di universi *on demand*, e che ha in mano strumenti facili da usare, ma di cui non conosce i meccanismi che lo consentono. Questo è un punto debole: la non consapevolezza della "sintassi"³³ che organizza questo tipo di racconto. Il simbolo generazionale che sembra marcare l'ultima generazione, Internet e tutti i suoi derivati, lascia un'ampia libertà di scelta, ma nasconde una logica che sfugge e che andrebbe indagata. E nella mancanza di un'elaborazione estetica che filtra il messaggio, quel racconto ha i caratteri dell'oralità. Da più parti, si parla di oralità di ritorno. Il romanzo, secondo Paul Zumthor, si sarebbe fatto carico di quell'antica poesia vocale per sopperire all'effetto che la voce del retore o del sacerdote o dell'indovino poteva produrre, attraverso una *performance* capace di sancire il primato della voce quale "esposizione diretta del mistero del mondo"³⁴. Poi venne la scrittura, con un suo statuto ontologico ben diverso da quello della voce. Ma Twitter, rispetto all'antica poesia vocale, ha perso qualcosa di fondamentale, la voce. La voce non può infatti essere ridotta a medium del significato, ad un rapporto tra significato e suono. Se così fosse non si capirebbe, ad esempio, il motivo del fascino del *gramelot*, che per un certo tempo blocca il circuito del pensiero razionale e apre quello della percezione inconscia "come una sorta di carnevale del linguaggio [...] vi sono suoni che ricordano parole, inanellati secondo il ricordo della logica delle sequenze fonetiche. Suoni che non sono più parole, ma mostri che mostrano la logica sottostante al discorso, fatto di onomatopee, rimandi, metafore, metonimie che scaturiscono direttamente dalla mimica del corpo. Stranamente quando Lacan parla dell'inconscio lo associa alla metafora e alla metonimia, tanto da sovrapporlo al linguaggio stesso"³⁵. Dunque si tratta di una vera e propria retorica, senza la quale appare difficile inscenare il racconto. E recuperare un *we sense* significativo che prolunghi l'attimo in una prospettiva di futuro. Questo è il problema per la letteratura, che non può davvero vivere sulla deflagrazione del senso³⁶, e che sta vivendo una delle sue crisi epocali periodiche, dalla quale dovrà pur risollevarsi. Certo, molto dipenderà anche dalle altre discipline con le quali si è sempre misurata, e che ha sempre incluso nelle sue opere: tutti sanno che in gioco è il futuro delle nuove generazioni.

³³ Danah Boyd, *It is complicated. The social life of networked teen*, Yale University Press, 2014.

³⁴ Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la 'Littérature' médiévale*, Paris Seuil, 1987, trad. it., *La lettera e la voce*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 371.

³⁵ Alessandro Di Grazia, *Il segno e la voce*, in Marina Silvestri, *La notte si avvicina. Poesie*, Empoli, Ibiskos, 2015, pp. 43-44.

³⁶ Jonathan Gottschall *The Storytelling Animal: How Stories Make Us Human*, 2012, trad. it., *L'istinto di narrare*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014.

La tentazione del monito: etica e metaetica in Primo Levi

Jacopo Berti

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

jacopone83@yahoo.it

ABSTRACT

Primo Levi's literary work may be considered as a path to recover, enhance and preserve those human faculties that the concentration camp experience had almost demolished. Among these, ethics plays a remarkable role in Levi's works. On the one hand, for Primo Levi, as for many other novelists, the ethic substance of a literary work lies in the capability of rousing feelings of sympathy and empathy in the reader, thus promoting an inner acceptance of the author's moral world. On the other hand, it is essential to underline Levi's often detached approach, in which an argumentative rationality and a didactic tone prevails. This paper shows how these two apparently contradictory aspects of Levi's writing not only are a stylistic choice, but also a matter of meta-ethics. In this branch of philosophy it is possible to ascribe the deontological principles of a writer who wants to talk about ethics. For that purpose, I will take into account Levi's two-faced disposition towards monition, considered, from a pragmatic point of view, as a speech act which well fulfils Levi's communicative needs, but which also requires the reader's acceptance of an ambiguous principle of authority.

KEYWORDS

Primo Levi, metaethics, monition, holocaust, science-fiction

La tentazione del monito: etica e metaetica in Primo Levi

*Non date retta al re,
non date retta a me.
Chi v'inganna
si fa sempre più alto d'una spanna,
mette sempre un berretto,
incede eretto
con tante medaglie sul petto [...]
Sbagliate soltanto da voi
come i cavalli, come i buoi [...]
(Alfonso Gatto, *Un consiglio*)*

Al lager non si sopravvive una volta per tutte. Uscito fortunatamente dal "buco

nero di Auschwitz”¹ – dall’assurdo fenomeno terrestre che come quello celeste sovverte l’ordine delle cose e tutto inghiotte –, scampato al pericolo per la propria incolumità fisica, ritornato a un mondo sufficientemente civile, il salvato deve misurarsi quotidianamente coi fantasmi dei sommersi, col silenzio della “zona grigia”, con l’incredulità, la superficialità o la pietà di coloro che durante la guerra sono vissuti al sicuro nelle loro case o comunque non hanno preso parte in prima persona al “fatto centrale”, alla “macchia” del Novecento².

Se si esclude l’oltraggio ultimo e definitivo, il sopravvissuto, la vittima in qualche modo imperfetta dell’offesa – termine che Levi preferisce adoperare in luogo di “Olocausto”³ – sperimenta nel lager tutte le umiliazioni e le privazioni che costituiscono quel processo di “demolizione di un uomo”⁴ scientemente perpetrato dai nazisti. Allo sradicamento dal proprio paese, al distacco dai propri beni e affetti, seguono, per il deportato ai primi mesi di prigionia, l’abbandono o l’abbruttimento di quelle facoltà proprie dell’essere umano che in altre circostanze, anche avverse, contribuiscono alla dignità dell’individuo e della comunità, alla ricerca personale o collettiva di verità, di bellezza, di senso. Quella del lager – spiega Levi ne *I sommersi e i salvati* – è:

[...] una condizione di pura sopravvivenza, di lotta quotidiana contro la fame, la stanchezza, le percosse, in cui lo spazio per le scelte (in specie, per le scelte morali) era ridotto a nulla (*SES*, p. 1028).

Ugualmente ridotta era la possibilità di capire, di interrogarsi e di interrogare: le domande dei deportati vengono ignorate, derise o seccamente ricondotte al silenzio. Lo stesso Levi, alla fine di *Se questo è un uomo*, sembra aver fatto su questo modo di agire, e con queste parole descrive il proprio comportamento coi nuovi arrivati, alla vigilia dell’evacuazione del campo:

Mi coprono di domande: – Verso dove? A piedi?... e anche i malati? quelli

¹ Il buco nero è tale perché non emette luce, inghiotte anch’essa, negando qualsiasi informazione diretta su di sé. L’efficace metafora è il titolo di un articolo sul revisionismo storico tedesco, *Buco nero di Auschwitz*, pubblicato su “La Stampa” il 22 gennaio 1987, e ora nel secondo volume di *Opere* a cura di Marco Belpoliti, Torino, Einaudi, 1997, 2 voll., pp. 1321-4. A questi volumi si riferiscono tutte le citazioni delle opere di Levi, salvo quelle tratte da *Primo Levi. Conversazioni e interviste 1963-1987*, a cura di Marco Belpoliti, ivi, 1997. Per entrambe le raccolte si adotteranno le abbreviazioni in uso nella critica leviana: SQU = *Se questo è un uomo* (vol. I); SN = *Storie naturali* (vol. I); VF = *Vizio di forma* (vol. I); PS = *Pagine sparse* (vol. I); SES = *I sommersi e i salvati* (vol. II); CI = *Conversazioni e interviste*.

² Cfr. *SES*, p. 1003.

³ “Io uso questo termine Olocausto malvolentieri. Ma lo uso per intenderci. Filologicamente è sbagliato”, *CI*, pp. 243-44.

⁴ *SQU*, p. 20.

che non possono camminare? – Sapevano che ero un vecchio prigioniero e che capivo il tedesco: ne concludevano che sapessi sull'argomento molto di più di quanto non volessi ammettere. / Non sapevo altro: lo dissi, ma quelli continuarono colle domande. Che seccatura. Ma già, erano in Lager da qualche settimana, non avevano ancora imparato che in Lager non si fanno domande (*SQU*, p. 149).

Anche perché non ci sono risposte, come rivela un episodio che, forse per la crudele leggerezza con la quale l'interlocutore passa dal particolare al generale, dall'avverbio al sostantivo, è tra i più noti e citati dell'esperienza concentrazionaria leviana:

E infatti: spinto dalla sete, ho adocchiato, fuori dalla finestra, un bel ghiacciolo a portata di mano. Ho aperto la finestra, ho staccato il ghiacciolo, ma subito si è fatto avanti uno grande e grosso che si aggirava là fuori, e me lo ha strappato brutalmente. – Warum? – gli ho chiesto nel mio povero tedesco. – Hier ist kein Warum, – (qui non c'è perché), mi ha risposto, ricacciandomi dentro con uno spintone (*SQU*, p. 23).

Un'altra facoltà segnatamente umana di cui Levi registra la destituzione è il linguaggio. In primo luogo, come si è visto, c'è il silenzio, la comunicazione negata o sostituita da un vessatorio linguaggio non verbale, da cui raramente la parola e con essa il pensiero riescono a riaffiorare in forma elaborata, con riferimento a qualcosa di esterno all'orizzonte del lager. Quando riemergono, lo fanno insieme a un perentorio bisogno di condivisione, come nel capitolo *Il canto di Ulisse* di *Se questo è un uomo*:

Ecco, attento Pikolo, apri gli orecchi e la mente, ho bisogno che tu capisca: / Considerate la vostra semenza: / Fatti non foste a viver come bruti, / Ma per seguir virtute e conoscenza. / Come se anch'io lo sentissi per la prima volta, come uno squillo di tromba, come la voce di Dio. Per un momento, ho dimenticato chi sono e dove sono. / Pikolo mi prega di ripetere. Come è buono Pikolo, si è accorto che mi sta facendo del bene. O forse è qualcosa di più, forse, nonostante la traduzione scialba e il commento pedestre e frettoloso, ha ricevuto il messaggio, ha sentito che lo riguarda, che riguarda tutti gli uomini in travaglio, e noi in specie; e che riguarda noi due, che osiamo ragionare di queste cose con le stanghe della zuppa sulle spalle (*SQU*, pp. 109-10).

Fatti salvi questo intermezzo dantesco e pochi altri episodi, nel lager si parla il Lagerjargon: si può dire che lo parlino i nazisti, il cui tedesco è “un gergo degradato, spesso satanicamente ironico”⁵, una orribile favella le cui innovazioni

⁵ *SES*, p. 1128.

“certo Goethe non avrebbe capito”⁶. Sicuramente lo parlano i prigionieri, che hanno a che fare non solo con una babele di lingue e dialetti, ma con uno stravolgimento della pregnanza semantica delle singole parole. Sono marcate, ad esempio, quelle che si riferiscono alle condizioni psicofisiche più primitive:

Come questa nostra fame non è la sensazione di chi ha saltato un pasto, così il nostro modo di aver freddo esigerebbe un nome particolare. Noi diciamo “fame”, diciamo “stanchezza”, “paura” e “dolore”, diciamo “inverno”, e sono altre cose. Sono parole libere, create e usate da uomini liberi che vivevano, godendo e soffrendo, nelle loro case. Se i Lager fossero durati più a lungo, un nuovo aspro linguaggio sarebbe nato [...] (*SQU*, p. 119).

In senso opposto (o forse nello stesso senso: quello della sopravvivenza) perdono vigore – e qui il cerchio si chiude – i termini che indicano valori e disvalori alla base dell’umana convivenza:

Vorremmo ora invitare il lettore a riflettere, che cosa potessero significare in Lager le nostre parole “bene” e “male”, “giusto” e “ingiusto”; giudichi ognuno, in base al quadro che abbiamo delineato e agli esempi sopra esposti, quanto del nostro comune mondo morale potesse sussistere al di qua del filo spinato (*SQU*, p. 82).

Liberato nel gennaio 1945, Levi ritorna in patria nell’ottobre dello stesso anno attraverso il tortuoso itinerario per un’Europa devastata di cui darà conto ne *La tregua*. È a questo punto che deve continuare a sopravvivere all’esperienza di Auschwitz, percorrendo a ritroso la strada che va dalla vita normale al “giacere sul fondo”⁷, dall’agire all’essere agito. Si tratta di ripartire dai brandelli di un’umanità demolita nel campo di concentramento e di riaffermare, e di affinare, quelle facoltà morali, intellettuali e comunicative il cui esercizio gli era stato negato. La forma principe di questa operazione è, naturalmente, l’impegno letterario.

Molta parte della riflessione critica sull’opera di Primo Levi ruota intorno a queste tre grandi tematiche – etica, epistemologia (scientifica) e linguaggio – e al loro combinarsi e sovrapporsi nei singoli testi o, più in generale, in un’idea di letteratura. Tra i contributi critici più convincenti ci sono quelli che leggono l’intera opera di Levi alla luce dal valore etico della testimonianza⁸, quelli che prendono in considerazione la sua “evoluzione intellettuale in senso scientifico” e

⁶ *Ivi*, p. 1083.

⁷ *SQU*, p. 21.

⁸ È il caso di Robert S. C. Gordon, *Primo Levi: le virtù dell’uomo normale*, Carocci, Roma 2004. Si vedano anche il suo e altri contributi in Enrico Mattioda (a cura di), *Al di qua del bene e del male. La visione del mondo di Primo Levi*, Franco Angeli, Milano 2000.

la corrispettiva maturazione dello stile e del giudizio sulla storia⁹ e quelli, infine, che vedono in una forma enciclopedica agile e ipertestuale la struttura più adatta a organizzare le conoscenze su un autore che, dal punto di vista linguistico, si presenta come uno sperimentatore che fa interagire una pluralità di vocabolari¹⁰. Questi studi, pur nella loro diversità, sono accomunati dal ricorso a una prospettiva interdisciplinare, dalla quale pare impossibile prescindere se si vuole comprendere l'opera di Levi. Una visione sistemica della conoscenza non mette in pericolo lo specifico letterario ma ne estende la portata sfumandone i confini. Ciò è tanto più vero e necessario in autori che, come Levi o Calvino – a Levi, in questo senso, molto vicino¹¹ – fanno del superamento delle cosiddette “due culture” e delle barriere disciplinari in genere una questione quasi programmatica.

In un documentatissimo studio sull'interdisciplinarietà, Remo Ceserani schematizza i possibili rapporti tra filosofia e letteratura in tre diversi punti:

- 1) La penetrazione di temi filosofici in opere schiettamente letterarie.
- 2) La qualità letteraria o retoricamente adeguata di molte scritture filosofiche, pur orientate a rispettare soprattutto il rigore logico e conoscitivo dei loro discorsi. [...]
- 3) L'interesse dimostrato, soprattutto in anni recenti, verso le forme e i tipici strumenti letterari della creazione testuale, come la metafora o la narrazione, da parte di filosofi disposti ad attribuire alla letteratura una funzione stimolatrice e partecipativa alle loro meditazioni, soprattutto nel campo della filosofia morale¹².

I primi due punti (che Ceserani ripropone sostanzialmente invariati nel caso di

⁹ Cfr. Enrico Mattioda, *Levi*, Salerno Editrice, Roma 2011, pp. 7-8. A questo filone si può ascrivere anche Antonio Di Meo, *Primo Levi e la scienza come metafora*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

¹⁰ Marco Belpoliti, *Primo Levi*, Mondadori, Milano 1998; ma anche Stefano Bertazzaghi, *Cosmichimiche*, in Marco Belpoliti (a cura di), *Primo Levi*, “Riga”, 13, Marcos y Marcos, Milano 1997.

¹¹ Italo Calvino che, quando scrive di opere altrui, tende spesso a fornire spunti per l'interpretazione delle proprie, così commenta *La ricerca delle radici*: “[In Levi] s'incontrano la formazione scientifica, la sensibilità letteraria sia nel rievocare il vissuto sia nell'immaginazione, e il forte senso della sostanza morale e civile d'ogni esperienza” oltre al “bisogno di tener insieme, in un equilibrio continuamente messo in forse, le acquisizioni eterogenee e centrifughe che costituiscono il tesoro della nostra dubitosa sapienza”; da *Le quattro strade di Primo Levi*, “la Repubblica”, 11 giugno 1981, ora in *Saggi 1945-1985*, a cura di Mario Barenghi, Mondadori, Milano 1995, vol. I, pp. 1133-7.

¹² Remo Ceserani, *Convergenze. Gli strumenti letterari e le altre discipline*, Bruno Mondadori, Milano 2010. Il saggio vuole essere un'introduzione agli studi interdisciplinari, intesa sia come approccio teorico che come rassegna delle più feconde intersezioni tra ambiti di studio diversi.

altre discipline) sembrano costituire un primo livello di interdisciplinarietà, un rapporto metonimico di contenuto-contenitore, e possono essere sinteticamente descritti come “filosofia nella letteratura” e “letteratura nella filosofia”. Si può dire che Gordon, strutturando il suo saggio in capitoli dedicati ciascuno a una delle virtù che sono al contempo tema delle opere di Levi e caratteristiche del suo stile, abbia trattato in modo esauriente il primo punto. Il secondo punto, invece, non pertiene agli studi leviani, a meno di non considerare qualche opera di Levi una riflessione filosofica *tout court* nella quale poi rinvenire elementi letterari, oppure di ritrovare in testi prettamente filosofici uno stile riconducibile a quello di Levi.

Il terzo e ultimo punto si colloca a un livello logico superiore, in cui la relazione tra filosofia e letteratura è paritaria, in cui c'è un reciproco scambio di competenze e di strutture: in questo contesto la riflessione, forse necessariamente, diventa metaetica. L'etica indaga se stessa attraverso i suoi propri mezzi, ma anche prendendo in prestito strumenti appartenenti ad altre discipline e ancora una volta le problematiche sono individuabili a partire da quelle tre facoltà alla cui demolizione la macchina del lager era votata: come si può comunicare l'etica e come si fa a esortare alla sua pratica? come è giusto e morale farlo? quali sono gli strumenti conoscitivi atti a formulare e a comprendere un giudizio morale? Questi interrogativi costituiscono alcune delle motivazioni profonde alla base del percorso letterario, umano e intellettuale di Primo Levi.

Del riconoscimento, da parte di una certa filosofia, della letteratura moralistica come strumento di comunicazione etica per eccellenza Gordon dà atto nel capitolo introduttivo della sua opera sulle virtù¹³: la letteratura “è complessa, duttile e capace di rendere conto dei molteplici livelli della formazione di scelta e azione, e del loro attuarsi nella vita reale”¹⁴. Inoltre, per usare le parole di Martha C. Nussbaum – il cui *Love's Knowledge* è tra i volumi che costituiscono il quadro teorico di Gordon¹⁵ – la narrativa ha “la tendenza a descrivere gli eventi della vita non da una prospettiva esterna, distaccata (come descriverebbe l'attività e il movimento di fomiche o parti di una macchina), ma dall'interno, come se tali eventi rivestissero i complessi significati che gli esseri umani attribuiscono alle loro stesse vite”¹⁶ e ancora “veniamo sollecitati a interessarci ai destini altrui come

¹³ Ci si potrebbe domandare se queste virtù comunichino se stesse proprio mentre si concretizzano nella scelta di una tematica e in uno stile, realizzando una perfetta simbiosi di forma e contenuto. In altre parole, se per far comprendere la mitezza ed esortare alla sua pratica, il modo migliore sia scrivere della mitezza in modo mite.

¹⁴ Gordon, *Op. cit.*, p. 26,

¹⁵ Che per questo specifico argomento si basa su Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, Oxford Università Press, Oxford 1990; Richard Rorty, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1998; Wayne C. Booth, *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1988.

¹⁶ Martha C. Nussbaum, *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, a cura di

fossero i nostri, che vincoliamo ad essi mediante un'amicizia simpatetica e un'identificazione empatica"¹⁷.

Senonché nella letteratura di Levi, almeno fino alla stesura delle sue opere finzionali non fantastiche¹⁸, l'appello alla sensibilità e alle emozioni del lettore è soltanto una delle facce della medaglia, e forse la meno visibile: l'astenersi dal richiedere al lettore simpatia ed empatia, mantenendo anzi proprio una prospettiva esterna e distaccata¹⁹, contribuisce alla forza del discorso etico di Levi non meno delle caratteristiche che Nussbaum individua come atte allo scopo. Levi vuole esplorare assieme al lettore tutte le fasi che concorrono alla formulazione di un giudizio etico: dalla raccolta di informazioni alla valutazione delle stesse, dall'esercizio dell'empatia alla discussione sulla possibilità e sulla liceità del giudizio. Nella costante ricerca di un equilibrio tra dimensione emotiva e razionalità procedurale, Primo Levi si rivela uno scrittore molto esigente nei confronti del suo pubblico: non ambisce a un semplice "lettore di romanzi" per cui la lettura sia inconsapevole palestra di empatia, ma a un "giudice-letterato", per il quale questa sia soltanto uno degli strumenti necessari ad esercitare una funzione civile e politica²⁰.

Per illustrare questo doppio binario della letteratura leviana, uno dei molteplici aspetti della sua schisi centauresca²¹, sarà utile soffermarsi sullo statuto dell'ammonimento (o monito) dal punto di vista della pragmatica del linguaggio. In una delle sue ultime interviste, Levi spiega:

È molto difficile distinguere fra buoni profeti e falsi profeti. A mio parere i profeti sono falsi tutti. Non credo ai profeti, benché io... (ride) appartenga a una stirpe di profeti. E mi è sembrato che l'ammonimento conclusivo di questo libro sia questo: di conservare rigidamente e intelligentemente il proprio senso politico di fronte alle false ideologie (*CI*, p. 245).

Edoardo Greblo, *Mimesis*, Milano – Udine 2012, p. 70.

¹⁷ Ivi. p. 73.

¹⁸ Il riferimento è a *La chiave a stella* e *Se non ora quando*.

¹⁹ Cfr. Mario Porro, *Un etologo nel lager*, in Mattioda (a cura di), *Op. cit.*, pp. 33-45.

²⁰ Cfr. Nussbaum, *Op. cit.*, p. 168.

²¹ Il *topos* del dimezzamento è ricorrente nell'opera di Levi e frequente oggetto di attenzione critica. "Io sono un anfibio, [...] un centauro [...] Io sono diviso in due metà. Una è quella della fabbrica, sono un tecnico, un chimico. Un'altra, invece, è totalmente distaccata dalla prima, ed è quella nella quale scrivo, rispondo alle interviste, lavoro sulle mie esperienze passate e presenti. Sono proprio due mezzi cervelli" (*CI*, p. 107) – sostiene Levi – e ancora "Io credo proprio che il mio destino profondo (il mio pianeta, direbbe don Abbondio) sia l'ibridismo, la spaccatura. Italiano, ma ebreo. Chimico, ma scrittore. Deportato, ma non tanto (o non sempre) disposto al lamento e alla querela" (*CI*, p. 186).

Come Alfonso Gatto nell'epigrafe²², Levi si riconosce nella paradossale situazione deontologica di chi consiglia di diffidare dai consigli, di chi ammonisce riguardo ai moniti: e reagisce nell'unico modo possibile, con ironia. Perché l'ammonimento, considerato come atto linguistico, è un modo comunicativo adottato spesso anche dalla parola profetica, specie quella di sventura: la sua forma (quando non sintattica, almeno logica) è il periodo ipotetico con il quale si stabilisce un nesso causale tra una situazione o un comportamento presenti o futuri e le loro conseguenze, descritte come indesiderabili. Scopo del monito, anche profetico, è indurre l'interlocutore a mettere in atto o ad evitare un determinato comportamento: per questo motivo il soggetto della protasi deve essere chi riceve il monito; o perlomeno il destinatario del monito deve essere nella condizione di influire sul verificarsi della premessa. Quanto all'apodosi, l'agente non può essere colui che ammonisce, altrimenti si rientrerebbe nel caso della minaccia; né può essere l'ammonito, a meno che l'ammonizione non implichi elementi che, togliendogli ogni possibilità di scelta, lo rendano un soggetto non agente bensì agito. Il soggetto della frase principale è al di fuori del contesto comunicativo in cui si realizza il monito e può anche avere natura trascendente, collettiva o impersonale: anzi, sono questi i casi in cui il monito assume una maggiore forza illocutoria, ovvero viene riconosciuto compiutamente come tale.

Ma l'ammonizione è un atto linguistico intrinsecamente incompiuto: così come avviene per la sfida, il monito può essere "lanciato" e riconosciuto come tale, ma non sortisce l'effetto perlocutorio desiderato se non viene debitamente e attivamente raccolto o accettato dall'interlocutore. Affinché l'ammonito accolga un monito, deve poter riscontrare nel monitore un certo livello e un certo tipo di autorità.

Nel caso del monito profetico-religioso il soggetto dell'apodosi è la divinità o una manifestazione della sua volontà; dalla divinità, inoltre, discende anche l'autorità del profeta. Quanto al monito laico o semplicemente civile, l'agente è un sistema complesso che può essere sociale o naturale, mentre l'autorità del monitore deriva dalla sua esperienza e dall'esercizio di conoscenze e competenze finalizzate a formulare correttamente una previsione.

Sulla transizione dal primo al secondo di questi due tipi di monito gioca

²² La poesia è tratta da Alfonso Gatto, *Il vaporetto. Poesie, fiabe, rime, ballate per i bambini d'ogni età*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1963. Si riporta qui per intero. "Non date retta al re, / non date retta a me. / Chi v'inganna / si fa sempre più alto d'una spanna, / mette sempre un berretto, / incede eretto / con tante medaglie sul petto. / Non date retta al saggio / al maestro del villaggio / al maestro della città, / a chi vi dice che sa. / Sbagliate soltanto da voi / come i cavalli, come i buoi, / come gli uccelli, i pesci, i serpenti / che non hanno monumenti / e non sanno mai la storia. / Chi vive è senza gloria".

l'epigrafe di *Se questo è un uomo*: la notissima poesia *Shemà*²³, che è opportuno ricordare almeno in parte:

Voi che vivete sicuri
Nelle vostre tiepide case
Voi che trovate tornando a sera
Il cibo caldo e visi amici:

5 Considerate se questo è un uomo [...]
10 Considerate se questa è una donna [...]

15 Meditate che questo è stato:
Vi comando queste parole.
Scolpitele nel vostro cuore
Stando per casa andando per via
Coricandovi alzandovi
20 Ripetetele ai vostri figli.
O vi si sfaccia la casa,
La malattia vi impedisca,
I vostri nati torcano il viso da voi
(*SQU*, p. 3).

Nella prima strofa, Levi individua quelli che verosimilmente sono i suoi lettori, definendo così l'interlocutore a cui è rivolto il monito. Al contempo, pone un abisso, proprio in termini di autorità, tra un "voi" e un "io", distanza che deriva dall'esperienza del lager, descritta nei dieci versi della seconda strofa assieme al verbo dantesco "considerare"²⁴ che, unitamente a "meditare" costituisce il punto cruciale della protasi. Gli ultimi tre versi rivelano le terribili conseguenze nel caso in cui il lettore non dia alcun seguito al monito. Il modo è il congiuntivo, in questo caso ottativo, ma è evidente che la collocazione temporale è il futuro.

È importante osservare che, in *Shemà*, le azioni alle quali Levi esorta i lettori siano tutte – con l'eccezione della ripetizione del monito stesso – di natura mentale: considerate, meditate, scolpite nel vostro cuore, ovvero ricordate. La struttura e il linguaggio dell'ammonizione sono di una forza morale che mai più l'autore oserà riproporre in maniera così diretta e vibrante. E, incredibilmente, questo *unicum* non impone di fare qualcosa di specifico, o di accettare un giudizio prestabilito dell'autore, ma di predisporre a valutare a ragion veduta e a giudicare

²³ "Ascolta!", in ebraico. È la prima parola di una delle preghiere fondamentali dell'ebraismo. Alcuni versi della poesia sono tratti dall'undicesimo capitolo del Deuteronomio e parafrasati.

²⁴ Non a caso quello degli ultimi versi dell' "orazione picciola" illustrata da Levi al compagno di prigionia: "considerate la vostra semenza" / "considerate se questo è un uomo".

per conto proprio quel che seguirà: l'opera testimoniale vera e propria²⁵.

In questo senso, tra i primi testi scritti dopo il ritorno in patria, posto ad introduzione della sua opera d'esordio nonché più diffusa, il monito di *Shemà* può ben dirsi cornice e chiave interpretativa non solo di *Se questo è un uomo*, ma anche di alcuni altri esempi significativi della letteratura leviana, in particolare, *I sommersi e i salvati* e i racconti fantascientifici di *Storie naturali* e *Vizio di forma*.

Quasi fossero un costante non-detto, in questi testi si avvertono la tentazione, la possibilità, finanche la legittimità, da parte dell'autore, di prese di posizione insindacabili, di esortazioni e condanne magniloquenti, di previsioni apocalittiche, di giudizi da girone dantesco. E invece Primo Levi, nel suo profondo, metaetico, rispetto per il lettore, si pone in modo dubitativo o interrogativo, evita gli eccessi di retorica, rifiuta l'immagine di sé come quella di un salvato destinato alla testimonianza, preferendo basare la sua autorità sulle sue competenze e qualità umane piuttosto che sulla sacralità attribuita a un ruolo.

“Perciò questo mio libro” – spiega nella prefazione a *Se questo è un uomo* –

in fatto di particolari atroci, non aggiunge nulla a quanto è ormai noto ai lettori di tutto il mondo sull'inquietante argomento dei campi di distruzione. Esso non è stato scritto allo scopo di formulare nuovi capi d'accusa; potrà piuttosto fornire documenti per uno studio pacato di alcuni aspetti dell'animo umano (*SQU*, p. 5).

Il tono è spesso misuratamente didattico e il romanzo procede con richiami al lettore del tenore “Si immagini ora un uomo a cui”²⁶; “Si comprenderà allora”²⁷ e ancora, riprendendo una frase già citata sopra:

[...] giudichi ognuno, in base al quadro che abbiamo delineato e agli esempi sopra esposti, quanto del nostro comune mondo morale potesse sussistere al di qua del filo spinato (*SQU*, I, p. 82).

E poi, dall'appendice del 1976:

Come mia indole personale, non sono facile all'odio. Lo ritengo un sentimento animalesco e rozzo, e preferisco che invece le mie azioni e i miei pensieri, nel limite del possibile, nascano dalla ragione (*SQU*, p. 174).

E lo stesso evidentemente auspica per il suo lettore, al quale d'altra parte, dieci anni dopo, fornisce nuovi spunti di riflessione con *I sommersi e i salvati*, opera

²⁵ Sul rapporto tra la poesia *Shemà* e la narrazione testimoniale di *Se questo è un uomo*, si veda anche Mario Barenghi, *La memoria dell'offesa. Ricordare, raccontare, comprendere*, in Mattioda (a cura di), *Op. cit.*, pp. 146-8.

²⁶ *SQU*, p. 21.

²⁷ *Ibid.*

saggistica di cui sarebbe ridondante riportare gli esempi di tono didattico e moderato, ma forse utile sottolineare un caso di indecidibilità:

Vorrei invitare chiunque osi tentare un giudizio a compiere su se stesso, con sincerità, un esperimento concettuale: immagini, se può, di aver trascorso mesi o anni in un ghetto, tormentato dalla fame cronica, dalla fatica, dalla promiscuità e dall'umiliazione; [...] e di trovarsi infine scagliato fra le mura di un inferno indecifrabile. Qui gli viene offerta la sopravvivenza, e gli viene proposto, anzi imposto, un compito truce ma imprecisato. [...] Ogni individuo è talmente complesso che è vano pretendere di prevederne il comportamento, tanto più se in situazioni esterne; neppure è possibile antivedere il comportamento proprio. Perciò chiedo che la storia dei "corvi del crematorio" venga meditata con pietà e rigore, ma che il giudizio su di loro resti sospeso (*SES*, pp. 1036-7).

Un discorso diverso, ma analogo nella sostanza, va fatto per le opere fantascientifiche²⁸. Tali vanno considerati quasi tutti i racconti di *Storie naturali*, raccolta del 1966, e di *Vizio di forma*, del 1971, nonché alcune pagine di *Lilít* (1981) e altre sparse. La fantascienza è per Levi un altro modo di parlare dei pericoli che corre l'umanità in balia delle proprie realizzazioni tecnologiche o politico-sociali, ma anche degli imprevedibili mutamenti di una natura bizzarra e matrigna. Anche in questo caso, con 'umanità' s'intendono sia la specie umana sia le caratteristiche che distinguono tale specie dagli altri esseri senzienti o razionali. Non a caso, alla disumanizzazione degli esseri umani²⁹ fa da contraltare un'umanizzazione degli animali e delle macchine, in un quadro che oggi si potrebbe definire postumanistico.

Il legame con la letteratura testimoniale è molto stretto. Basta considerare i finali dei racconti che Levi pone a chiusura delle raccolte del '66 e del '71 per ritrovare due manifestazioni dell'universo concentrazionario: una grottesca trasfigurazione del tema della memoria personale e collettiva in *Trattamento di quiescenza*; la totale prostrazione del corpo in *Ottima è l'acqua*.

Trattamento di quiescenza è l'ultimo di sei racconti tecnologici che hanno per protagonista il signor Simpson, rappresentante della NATCA, multinazionale americana *high-tech* con filiale italiana a Olgiate Comasco. La forza di questi racconti sta nella ripetizione di una struttura, di una dinamica che va

²⁸ Per le quali si vedano almeno Charlotte Ross, *Primo Levi's science-fiction*, in Robert S. C. Gordon (a cura di), *The Cambridge companion to Primo Levi*, Cambridge University Press, Cambridge 2007 e Giuseppe Grassano, *La musa stupefatta*, in Ernesto Ferrero (a cura di), *Primo Levi: un'antologia della critica*, Einaudi, Torino 1997, pp. 117-47.

²⁹ Vale la pena di notare che inizialmente il titolo di *Vizio di forma* doveva essere *Disumanesimo*. Cfr. *Opere cit.*, vol. I, p. 1441.

dall'invenzione di un nuovo ritrovato tecnologico al suo collaudo, dall'immissione sul mercato all'abuso delle sue funzionalità con conseguente perdita, da parte dell'utilizzatore, della sua vita sociale o della sua coscienza morale. Levi descrive con singolare pacatezza l'uso dissennato di queste nuove tecnologie, non imponendo la sua autorità di scrittore, di indagatore dell'animo umano, di scienziato, ma predisponendo il lettore a un ragionamento induttivo, a formulare considerazioni generali a partire dall'esame di molteplici casi particolari o, tutt'al più, dalle reazioni dei personaggi a questi casi e dai loro commenti in merito.

L'ultimo racconto, per alcuni aspetti, fa eccezione: è letterariamente più curato, presenta sperimentazioni tematiche e formali. Simpson, raggiunto ormai il pensionamento, riceve in usufrutto dalla NATCA un Torec, un Total Recorder. L'apparecchio è una geniale anticipazione della realtà virtuale³⁰ e consiste in una serie di nastri e di un casco che permette di sperimentare

l'intera e ordinata serie di sensazioni che il nastro stesso contiene: sensazioni visive, auditive, tattili, olfattive, gustative, cenestetiche e dolorose; inoltre, le sensazioni per così dire interne, che ognuno di noi allo stato di veglia riceve dalla propria memoria (*SN*, p. 551).

Nel corso del racconto, Simpson diviene completamente asservito alla macchina, e passa dalle due ore necessarie a gustare "Paestum e Metaponto visti da Quasimodo" alle dieci, diciotto, venti ore trascorse ad immedesimarsi in episodi di violenza, di malattia mentale, di morte. Anche in questo caso, nel momento del monito, il richiamo è al contesto biblico, all'*Ecclesiaste* e alla figura di Salomone:

Nei rari giorni in cui è in pace con se stesso, Simpson si sente vicino al re vecchio e giusto, sazio di sapienza e di giorni, che aveva avuto settecento mogli e ricchezze infinite e l'amicizia della regina nera, che aveva adorato il Dio vero e gli dèi falsi Astarotte e Milcom, e aveva dato veste di canto alla sua saggezza.

Ma la saggezza di Salomone era stata acquistata con dolore, in una lunga vita piena d'opere e di colpe; quella di Simpson è frutto di un complicato circuito elettronico e di nastri a otto piste, e lui lo sa e se ne vergogna, e per sfuggire alla vergogna si rituffa nel Torec. S'avvia verso la morte, lo sa e non la teme: l'ha già sperimentata sei volte, in sei versioni diverse, registrate su sei dei nastri dalla fascia nera (*SN*, p. 567).

Come *Trattamento di quiescenza* chiude *Storie naturali*, così *Ottima è l'acqua* è posto a conclusione di *Vizio di forma*. Tuttavia, a differenza di quanto avviene per

³⁰ Cfr. a tal proposito Elémire Zolla, *Un miracolo di Primo Levi profeta della realtà virtuale*, in "Corriere della sera", 1 giugno 1993.

i racconti tecnologici della prima raccolta, non si può individuare in questa seconda prova fantascientifica di Levi un intento schiettamente macrotestuale. Un punto in comune è ravvisabile, d'altra parte, coerentemente con l'epistemologia scientifica coeva, alla problematica della complessità: più di qualche racconto di *Vizio di forma* mette in guardia contro la fragilità dei sistemi complessi, naturali, sociali e culturali, il cui equilibrio può essere sconvolto dal mutare di una singola variabile. In *Ottima è l'acqua*, questa variabile è la densità del monossido di diidrogeno, che aumenta senza motivo apparente, costringendo l'umana specie a una vita di stenti non dissimile a quella del Lager:

Le difese hanno ceduto, assai prima di quanto non si temesse: come l'acqua del mare, dei fiumi e delle nuvole, così tutti gli umori dei nostri corpi si sono addensati e corrotti. I malati sono morti, ed ora siamo tutti malati: i nostri cuori, pompe miserevoli progettate per l'acqua di un altro tempo, si sfiancano dall'alba all'alba per intrudere il sangue viscoso entro la rete dei vasi; moriamo a trenta, quarant'anni al massimo, di edema, di pura fatica, fatica a tutte le ore, senza pietà e senza soste, che pesa in noi dal giorno della nascita, e ci impedisce ogni movimento rapido o prolungato.

Come i fiumi, anche noi siamo torpidi: il cibo che mangiamo e l'acqua che beviamo devono attendere per ore prima di integrarsi in noi, e questo ci rende inerti e grevi. Non piangiamo: il liquido lacrimale soggiorna superfluo nei nostri occhi, e non stilla in lagrime, ma defluisce come un siero, che toglie dignità e sollievo al nostro pianto (*VF*, p. 737).

Alcuni anni dopo, Levi guarderà con occhio critico e – non senza retorica – per nulla indulgente alla sua fantascienza e in generale a questo genere letterario che sembra fare dell'ammonimento profetico il suo tratto distintivo:

La crisi energetica, mettendo in evidenza alcuni assurdi e rozzi errori della società tecnologica, ha brutalmente chiamato in causa noi scrittori di fantascienza, che tutti, consapevolmente o no, abbiamo dato colore di profezia ai nostri racconti. Abbiamo sbagliato? Come? Nella qualità o nella quantità? Che avessero sbagliato i nostri predecessori e precessori, quelli, per intenderci, delle radiose anticipazioni dell'Anno Duemila e delle magnifiche sorti e progressive, se ne erano accorti tutti da un pezzo; ma ci eravamo sbagliati anche noi, nell'inventare catastrofi titaniche, tragicamente gloriose. Oggi non siamo ancora alla fine, ma se ne vede la possibilità, ed è una fine gretta, sordida, prosaica come un fallimento commerciale. Non resta, a noi profeti tecnografi, che fare ammenda (*PS*, p. 1183).

D'altra parte, se fosse davvero riuscito ad antivedere il futuro, non sarebbe stato il suo monito quanto mai vano e inefficace?

E non è proprio quello che non si realizza il monito migliore, l'unico veramente etico? Il monito votato all'obsolescenza dei contenuti e al trionfo della forma, quello volto a rendere ciascuno, in ogni occasione, monitore di se stesso, libero dai falsi profeti?

***Tentativi di avvicinamento a due mots-cible a partire da La zia d'america e Il quarantotto: popolo e morale*¹**

Luciano Curreri

Université de Liège

Département de langues et littératures romanes

luciano.curreri@ulg.ac.be

ABSTRACT

The main idea of this essay is to read Sciascia in his own words, by removing from his words the timeworn layers of interpretation. Perhaps I am exceeding the ambition that inspired those who made and continue to make their way in the study of the Sicilian writer, yesterday armed with ideology and today with philology. And yet, armed with the words chosen for my reading, 'people' and 'morality', I tried to be more detached from myself. Rather than being moved by the words of the writer, my 2007 book *Le farfalle di Madrid. L'antimonio, i narratori italiani e la guerra civile spagnola* (Roma, Bulzoni, 2007; Spanish trans. by M. Manrique and J. Joaquín Blasco Zaragoza, *Mariposas de Madrid. Los narradores italianos y la guerra civil española*, Prensas Universitarias Zaragoza, 2009) had deployed an army of critical readings and cultural approaches: the second edition of *Gli zii di Sicilia* (1960), which included *L'antimonio*, was almost besieged by a 'pluralistic method' and, at times, even by deliberate 'misreadings'. Without regretting the interpretive *impetus* of youth, which I always regard with admiration, today I try to stand by the people that speaks in Sciascia's *La zia d'America* and *Il quarantotto*, two remarkable stories that are part of *Gli zii di Sicilia*, because this essential collection, already from its first 1958 edition, was designed to reconnect the Sicilian people with its modern history and even with its genetic background, which carries in itself a silent (but strongly present and active) hope and a clear 'loyalty to the principles of morality and dignity'.

KEYWORDS

Morality, Sciascia, America, 1848

Stanchi di scrivere sempre le stesse cose
i giovani si mettevano ad un certo punto a scrivere
— abbasso gli affamatori del popolo,
morte a quelli che vendono il frumento a 2500 lire [...]
(*La Zia d'America*)

[...] il vescovo disse che il buon senso stesso parlava dalla bocca del barone

¹ Questo articolo uscirà anche, in versione francese, in *Usages du peuple*, sous la direction d'E. Goin et F. Provenzano, Liège, Presses Universitaires de Liège, e, in italiano, in una mia raccolta di saggi sciasciani, per cui cfr. L. Curreri, *Solo sei parole per Sciascia. Zolfara, popolo, morale, corpo, leggerezza, saggio*, Leonforte (En), Euno. Ringrazio tutti gli amici — editori, direttori di collana e/o di volume, dossier — per avermi consentito quest'uso multiplo e libero del lavoro in questione.

[...] lodevole cosa è tener fede ai principi della morale e della dignità,
 ma a volte celesti meriti si acquistano sacrificando
 tali principi al bene comune, all'amore del prossimo.
 (*Il quarantotto*)

Mi piace sintetizzare in *mots-cible* qualcosa che in italiano potrebbe dirsi come 'parole-bersaglio'. Da un lato, penso a parole isolate, conosciute da tutti, cui vorrei offrire, come in un nuovo processo di comprensione, una specie d'aggiustamento di tiro a partire da due racconti di Sciascia, *La zia d'America* e *Il quarantotto*. Dall'altro, penso a due parole che non sono per niente isolate e che più di altre finiscono nella confusione di un continuo tiro al bersaglio. Da qui anche l'idea di procedere per rispettosi tentativi di avvicinamento — che sono comunque oggettivi e soggettivi a un tempo — alle due parole in questione: popolo e morale.

La parola "popolo", in *La zia d'America*, viene usata solo un paio di volte, se gli occhi non mi ingannano. La prima occorrenza la troviamo poco dopo la metà del lungo racconto che apre, fin dal 1954,² la pista — anche nel titolare, non ancora scioltissimo — alla prima edizione di *Gli zii di Sicilia* (1958), che mi piace rileggere e anche citare nella riproposta del "gettone" vittoriniano (numero 57)³ fatta da Einaudi nel 2005 in un'"edizione fuori commercio riservata ai clienti dell'organizzazione rateale" regalatami da un amico.⁴ Il passo che la contiene, tale parola, come un nocciolo, facendola affiorare circa a metà del racconto, è, a mio avviso, il cuore del testo (e pure — e lo dico forse ingenuamente, specie pei colleghi scienziati che di cuore non voglion più sentir parlare, a meno che non si possa procedere a vere e proprie operazioni, ad autopsie — il cuore siciliano dello stesso).

Io andavo appresso ai separatisti, portavo una coccarda fatta di due nastri, uno giallo e uno di colore sangue cagliato. — Degenerato — diceva mio zio guardandomi la coccarda. Era un divertimento. La sera, portando il pentolino del colore, andavamo per il paese con i giovani separatisti che andavano scrivendo sui muri — W Finocchiaro Aprile, W la Sicilia indipendente, abbasso i nemici della Sicilia, vogliamo le industrie in Sicilia —. Stanchi di scrivere sempre le stesse cose i giovani si mettevano ad un certo punto a scrivere — abbasso gli affamatori del popolo, morte a quelli che vendono il frumento a 2500 lire — e nasceva una specie di gara per cui l'indomani i cittadini apprendevano, da scritte alte un palmo e di un bel rosso vivo, che don Luigi La

² Cfr. almeno le prime pagine della notizia relativa a *Il "gettone" del 1958*, contenuta in L. Sciascia, *Opere*, volume I, *Narrativa. Teatro. Poesia*, a cura di P. Squillacioti, Milano, Adelphi, 2012, pp. 1716-1717.

³ Cfr. V. La Mendola, *La tribolata nascita del "gettone" 57: Vittorini, Calvino e "Gli zii" di Sciascia*, in *Libri e scrittori di via Biancamano. Casi editoriali in 75 anni di Einaudi*, a cura di R. Cicala e V. La Mendola, presentazione di C. Carena, Milano, EDUcatt, 2009, pp. 325-355.

⁴ Da cui traggio le citazioni, facendo seguire alle stesse il numero di pagina tra parentesi tonde.

Vecchia era un ladro e don Pietro Scardía ladro e cornuto insieme. Questo era per noi un bel giuoco, specialmente quando vedevo nascere dal pennello la scritta — W l'America, W la quarantanovesima stella — la mia fede separatista diventava fanatica; sapevo che la quarantanovesima stella sarebbe stata la Sicilia, la bandiera americana ne ha quarantotto, con la Sicilia quarantanove, verso di diventare americani c'era (pp. 40-41).

Il narratore interno protagonista — un ragazzino ancora coi calzoni corti ma che a tratti ha già l'aria di averli lunghi (e prima del finale) — non fa fatica a seguire i giovani separatisti — che immaginiamo ventenni, come l'autore reale all'alba della liberazione della Sicilia⁵ — e poi a registrare, in seno a una certa pluralità (“andavo [...] andavamo”) e a “un bel giuoco”, una specie di aggiustamento di tiro che è una sorta di dichiarazione d'etica e di poetica (più che di politica): “Stanchi di scrivere sempre le stesse cose i giovani si mettevano ad un certo punto a scrivere — abbasso gli affamatori del popolo, morte a quelli che

⁵ Qui e in altri luoghi del mio discorso riconduco il giovane Sciascia, in modo birichino, al separatismo. A proposito, è forse utile ricordare fin d'ora l'interesse sciasciano per la 'mente' di quel separatismo siciliano di sinistra che all'emancipazione del popolo mirava via l'indipendenza dell'isola, ovvero quell'Antonio Canepa (1908-1945) intorno al quale il Nostro avrebbe finanche pensato e proposto una pubblicazione a Laterza. Ne parla G. Lombardo, *Il critico collaterale. Leonardo Sciascia e i suoi editori*, Milano, La vita felice, 2008, pp. 50-51: “In aprile [1964] Sciascia scrive [a Laterza] che sta lavorando a una storia, “un racconto lungo, un romanzo sul separatismo e sul personaggio, parecchio interessante, del prof. Canepa; e perciò mi sono messo a raccogliere testimonianze, ricordi”. All'entusiasmo con cui Laterza accoglie la notizia, aggiungendo che spererebbe di essere lui l'editore del nuovo lavoro, Sciascia risponde il mese successivo scrivendo che l'interesse per il separatista Canepa “è diventato frenetico” e lo porta in giro per la Sicilia a raccogliere testimonianze e documenti. È tuttavia relativo alle perplessità sulla scrittura l'ultimo riferimento al progetto, del settembre dello stesso 1964, quando Sciascia si dice “dubbioso e indeciso sulla forma da dare alla materia: se di racconto (o quasi) o di saggio (o quasi)”, aggiungendo che, se si fosse deciso per il saggio, ne avrebbe proposto la pubblicazione a Laterza, ma se fosse venuto fuori un racconto sarebbe stato destinato a Einaudi. La riflessione di Sciascia sulle questioni di 'genere' relative alla propria scrittura non dice nulla di più sulle ragioni dell'abbandono di tanto lavoro, del quale restano, tra le cose pubblicate, solo due pagine all'interno di un ampio articolo dedicato ai paesi dell'Etna”. Per quest'ampio articolo, cfr. L. Sciascia, *I paesi dell'Etna*, in *Cruciverba*, in *Opere. 1971-1983*, a cura di C. Ambroise, Milano, Bompiani, 1989 e 2001, pp. 1247-1263; le pagine dedicate a Antonio Canepa, le pp. 1256-1258, sorgono, è il caso di dire, poco fuori il paese di Randazzo, “per la strada che porta a Cesarò”, quasi come la “lapide” che ricorda “un altro, più recente e più misterioso, caso di coscienza della storia italiana”: “Una lapide ricorda che qui sono caduti, “per la patria”, nel 1946, gli indipendentisti Canepa, Rosano e [Lo] Giudice. Per la patria siciliana: ché la patria italiana, sotto specie di carabinieri, qui mortalmente li colse” (p. 1257). Interessante, poi, nelle citazioni che dalle lettere (del 21 aprile e del 5 settembre 1964) produce la Lombardo, il diventare “frenetico” dell'interesse di Sciascia per Canepa, che pare metamorfosi simile a quella che nella *Zia d'America* contempla la “fede separatista” del giovane protagonista diventare “fanatica”.

vendono il frumento a 2500 lire — “ (p. 40). L’anaforico puntare sullo “scrivere” non è banale prolungamento dell’andar “scrivendo sui muri” e di quest’ultimo è, invece, essenziale misura morale e finanche implicito ma fine codice metanarrativo. Stanchi di obbedire alle parole d’ordine della politica (ovvero i vari W Tizio, Caio, Sempronio, i vari “abbasso” e “vogliamo”), i giovani si mettono a scrivere — “ad un certo punto”, quasi come in una pausa del fermento serale e prima del fanatismo sognante e agitante la bandiera americana — quel che di essenziale da scrivere resta: “popolo”.

E questo popolo, il popolo messo sotto dagli affamatori, non è, nel suo singolare affiorare, da confondersi con quella “folla”⁶ che, in certi brani iniziali del racconto, fa capolino una decina di volte in sole tre pagine (pp. 18-21) e che è per l’appunto la “gran folla”, assicurante continuità festiva di applausi ai vincitori, dal duce ai liberatori della “repubblica stellata”.

In piazza c’era una gran folla, urlava e applaudiva, ma su tutte le voci si levava quella dell’avvocato Dagnino, un uomo alto e robusto che io ammiravo per il modo come lanciava gli eja, che ora gridava — viva la repubblica stellata — e batteva le mani. [...] L’avvocato Dagnino stava in piedi su una delle sedie del circolo, tuonava sempre — viva la repubblica stellata — e il padre di Filippo che venne a cercarci tra la folla, e ci portò via, andava dicendoci — venite a casa, sentite questo cornuto come grida, tutte le carogne son venute fuori —. A me pareva fosse bello che anche l’avvocato Dagnino stesse a gridare contento, che urlasse — viva la repubblica stellata — come altra volta, dal terrazzo della stazione, aveva gridato — duce, per te la vita —. Quando c’era festa sempre l’avvocato Dagnino gridava; non riuscivo a capire perché al padre di Filippo, che tanto aveva aspettato gli americani, ora non paresse festa, e ci portava via, e aveva la faccia pallida e chiusa, la mano che sentivo tremare sulla mia spalla” (pp. 18-19).

Lo scarto tra ciò che registra quel ragazzino che è il narratore interno protagonista — che poi scappa al padre di Filippo promettendo rientro e invece la

⁶ Memoria manzoniana, ovviamente, da esplicitare, se si vuole, più con un riferimento alla *Storia della colonna infame*, forse meno scontato di quello ai *Promessi sposi* — specie via le pagine (dalla lunga storia) di *Cruciverba*, per cui cfr. L. Sciascia, *Storia della colonna infame*, in *Opere. 1971-1983*, cit., pp. 1066-1079. Questa “folla” che sa solo urlare e applaudire, in seno a un’opportunistica volgarità incarnata da carogne voltagabbana che impregnano di sé tutto il corpo della stessa, fa quasi dell’avvocato Dagnino una pericolosa Caterina Trocazzani Rosa (il padre di Filippo è pallido e trema per il nervoso ma anche per la paura). E questa “gran folla” festante, come vedremo via via, non può essere quel popolo silenzioso e chiuso in sé cui Sciascia, tra *La zia d’America* e *Il quarantotto*, dà voce meno festante e furente, a partire da singoli meno irrazionali — il padre del protagonista del primo racconto degli *Zii* e il colonnello Carini dell’ultimo — e decisamente volti a una reciproca influenza tra singolo e popolo tesa a sfociare in una forma di accomunanza e comunità moralmente avvertita. Si vedano poi, più in generale, sul Nostro e il testo manzoniano, almeno le pagine di N. Mineo, *Sciascia e la Storia della colonna infame*, in *La giustizia nella letteratura e nello spettacolo siciliani tra ‘800 e ‘900. Da Verga a Sciascia*, a cura di A. Zappulla, Acireale, La Cantinella, 1997, pp. 343-366.

festa in piazza ritrova (pp. 19-20) — e ciò che lo stesso non giunge a capire — riguardo alla folla, alla festa, all'avvocato Dagnino, al padre di Filippo — dà al racconto quel ritmo di spensieratezza birichina e divertita che immette il testo di Sciascia in una specie di gara che assomiglia alla “gara per cui l'indomani i cittadini apprendevano, da scritte alte un palmo e di un bel rosso vivo, che don Luigi La Vecchia era un ladro e don Pietro Scardía ladro e cornuto insieme” (p. 40).

Il racconto è una scritta sul muro, è una somma di ‘caratteri’, di rapide cronache, di storie semplici, una forma letteraria necessariamente aperta e non necessariamente breve che Sciascia tutta la vita cercherà e volentieri userà e nominerà (più del romanzo, di sicuro, ad ogni modo). Di più, è il racconto “un bel giuoco” cui appartiene, di buon diritto, intorno alla metà degli anni Cinquanta, *La zia d'America*, dove fin dall'*incipit* si affaccia alla finestra del mondo — tra dentro e fuori, vicino e lontano e sotto non troppo corte (e mentite) spoglie — un ancor giovane autore e narratore: “Filippo fischiò dalla strada alle tre del pomeriggio. Mi affacciai alla finestra” (p. 11).

Lo Sciascia che riesce ad “abitare la distanza” in seno a “un'etica del linguaggio” — il futuro autore dell'*Antimonio* per intenderci, ovvero colui che riesce a mediare l'esigenza di stare discosto da sé stesso con un'istanza plurale che è quel popolo inteso come parte integrante di un esercizio etico —⁷ c'è già quasi tutto nella *Zia d'America*, quanto meno nelle sue pagine migliori e anche e comunque nell'idea di affacciarsi e ‘calarsi’, attraverso il più o meno giovane narratore interno protagonista, e ben al di là della circostanza aneddotica che ne è alla base (uno stralcio d'ironica conversazione rapita in treno a due compaesani che, di alcuni parenti siculo-americani tutti baci e abbracci al loro primo incontro in stazione, dicono che non tarderanno a litigare).

Sciascia capisce che un atteggiamento puramente conoscitivo — anche politicamente conoscitivo, ché la politica potrebbe essere sinonimo di una via pura e non sempre e solo di volgare propaganda o ingiusto raggirio — non è sufficiente per abitare la distanza, di cui lo scrivere, anche sopra un muro, anche solo portando il pentolino del colore e vedendo nascere dal pennello una scritta, deve assumere tutta la responsabilità, tutto il peso. E i calzoni corti sono un buon espediente per farsi carico di una fede separatista che diventa fanatica e sogna finanche “la quarantanovesima stella”, scoprendo pure il “verso di diventare americani” (p. 41).

E qui bisogna stare attenti, ché quei calzoni corti, con i quali Sciascia gioca parecchio, rischiano di farci smarrire (“ma si intenda lo smarrirsi e il non vedere

⁷ Cfr. almeno L. Curreri, *Le farfalle di Madrid. L'antimonio, i narratori italiani e la guerra civile spagnola*, Roma, Bulzoni, 2007, pp. 16, 18-21, 33-36, dove già ‘usavo’ (a modo mio) P. A. Rovatti, *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio*, Milano, Feltrinelli, 1994 e Cortina, 2007.

una strada come un cercarla e farsela”).⁸ La fede separatista, in quegli anni che avvicinano la fine della guerra, non ammette calzoni corti né facili e ciechi entusiasmi, cui il giovane siciliano, lo sappiamo, è contrario. Ma funziona, quella fede, come una cartina di tornasole, che nel più immediato dopoguerra finisce per consegnare Sciascia, per sempre, al suo popolo, in una misura atavica ma — come dire — avvertita, ed essenziale, con l’*iter* dei primi *Zii di Sicilia* (1958) a cercare, à rebours, in seno al lungo processo di formazione di uno stato democratico italiano, una raccolta di prove e/o di tappe della storia dell’isola, dal 1948 al 1848.

Prendendo le mosse — significativamente — da un’intervista del giugno 1978 (dunque a ridosso dell’*Affaire Moro*⁹ e di un altro anno di non banale disordine storico, di cui si approfitta per minare i principi di uno stato democratico e garantista) apparsa su “Le Nouvel Observateur” a cura di Hector Bianciotti e Jean-Paul Enthoven, Domenico Scarpa ricorda, di recente, che Sciascia scopre di essere “essenzialmente siciliano [...] dopo la guerra, quando il governo uscito dalla Resistenza — il governo presieduto da Parri — fece arrestare i separatisti siciliani. Io ero, a priori, piuttosto contrario ai separatisti, ma quella intrusione del potere romano mi ha precipitato nell’atavismo siciliano. E non ne sono più uscito”.¹⁰

L’arresto, il 1 ottobre 1945, di Finocchiaro Aprile, leader separatista cui i W sui muri inneggiavano convincendo facilmente menti meno mature, comunica a Sciascia un’offesa di segno fascista nel tempo in cui l’Italia pare tutta un coro virtuoso di antifascisti. Ecco allora che la fede separatista che diventava fanatica e sognava finanche “la quarantanovesima stella” scopre non il “verso di diventare americani” ma di essere, anche nel fuori, nella distanza, nell’alterità, del 1948 come del 1848, “essenzialmente siciliano”. Il che significa anche essere e dirsi “popolo” nel — come suggerisce Nievo quasi alla fine di *Il quarantotto* e dei primi *Zii di Sicilia* — “bisogno di essere conosciuto ed amato in ciò che [si] tace”: “nelle parole che [il popolo] nutre nel cuore e non dice...” (p. 189); o, diremmo noi, scrive poco, e proprio a partire dalla parola “popolo” (dentro il ‘silenzio’ della quale pare finiscano pure — e significativamente — i nomi dei più o meno giovani protagonisti di quasi tutti i racconti sciasciani confluiti negli *Zii*, tesi, fra prima e seconda edizione, a dire di un anonimo ‘io’ che si fa ‘noi’, ovvero anche partecipe laico e moralmente avvertito del “popolo”).

⁸ L. Sciascia, *Il secolo educatore*, in *Cruciverba*, in *Opere. 1971-1983*, cit., p. 1009.

⁹ Su questo libro, problematico quant’altri mai e ‘sbilanciato’ verso una verità letteraria più che verso una verità storica, offre ora pagine puntuali G. Traina, *Sciascia e Moro nello specchio della letteratura*, in *Siciliani ultimi? Tre studi su Sciascia, Bufalino, Consolo. E oltre*, Prefazione di G. Benvenuti, Modena, Mucchi, 2014, pp. 27-48.

¹⁰ D. Scarpa, *La prova democristiana di Leonardo Sciascia*, “Tododomodo”, IV, 2014, p. 184. Un anno dopo (in L. Sciascia, *La Sicilia come metafora. Intervista di Marcelle Padovani*, Milano, Mondadori, 1979, p. 78), come fa notare, in seno ad altro ma non così dissimile discorso, M. Di Gesù, *Una nazione di carta. Tradizione letteraria e identità italiana*, Roma, Carocci, 2013, pp. 135-136, Sciascia dice: “C’è stato un progressivo superamento dei miei orizzonti, e poco alla volta non mi sono più sentito siciliano, o meglio non più solamente siciliano. Sono piuttosto uno scrittore italiano che conosce bene la realtà della Sicilia, e che continua a esser convinto che la Sicilia offre la rappresentazione di tanti problemi, di tante contraddizioni, non solo italiani ma anche europei, al punto da poter costituire la metafora del mondo odierno”.

Non è un caso, insomma, che in *La zia d'America* tale parola ritorni solo un'altra volta e sia espressione di un ricatto (fascista) che sulla fame del popolo siciliano conta per far vincere, alle elezioni del 1948, De Gasperi e il partito della democrazia cristiana (che tra il 1948 e il 1951 conterà pure su una parte del sempre particolare, e mai davvero allineato, *apprentissage* sciasciano):¹¹ “ma se i comunisti vincessero, i soldi del popolo americano non verrebbero più in Italia, né pacchi potremmo mandare; in America c'è un grande spirito di religione, i soldi degli americani non debbono finire nelle mani dei senza Dio” (p. 51).

E qui messe a dura prova sono le nobili posizioni liberali di Sciascia autore della seconda metà degli anni Cinquanta più che la fede separatista a stelle e strisce del ragazzo liberato dagli americani o il comunismo che gli rinfaccia lo zio; soprattutto in relazione al popolo affamato e agli affamatori del popolo delle scritte sui muri.

Insomma, i giovanissimi e la migliore gioventù che il patrimonio — direi quasi il patrimonio genetico — degli *Zii di Sicilia* mette insieme dal 1848 al 1948, non sono soltanto un filo rosso, una costante tematica, ma un “tener fede ai principi della morale e della dignità” che il racconto mette in scena in seno al farsi di una visione del mondo che Leonardo Sciascia finiva di costruirsi in quel decennio teso fra il 1943 e i primissimi anni Cinquanta. Non è un caso che vecchi e giovani si diano una mano e si assista quasi a un passaggio di consegne fra le scoperte del 1948 ad opera di un ragazzino — che nel finale della *Zia d'America* tanto ragazzino non è più — e le teorie del vecchissimo don Paolo del *Quarantotto*, maestro di un altro giovinetto cui insegna, durante la rivoluzione, “a trar compagnia e fede dalla natura dai libri e dai [...] pensieri stessi” (p. 155) e che “liberale veramente non era”: “l'amore alla libertà gli nasceva dalla sofferenza del popolo, la libertà del popolo era il pane, lottare per poter leggere dei libri e aprire delle scuole gli pareva cosa assurda” (p. 155).

Se si pensa essenzialmente al “popolo siciliano” e magari a partire da quel “remoto paese della Sicilia” che sta nelle *Cronache scolastiche delle Parrocchie di Regalpetra* (1956), non è difficile andare col pensiero a quanto cosa assurda paia a Sciascia quella scuola in cui “anche le mamme sono interessate a una sola cosa — la refezione, che io li mandi ogni giorno a mangiare [...] [i] ragazzi affamati”: “Io parlo loro di quel che produce l'America, e loro hanno freddo, hanno fame; e io dico del Risorgimento e loro hanno fame, aspettano l'ora della refezione”.¹²

La zia d'America, col “grande spirito di religione” — i “soldi” — del “popolo americano”, è la versione femminile e impietosa di quel “vescovo di Castro” che nel *Quarantotto* è pronto a pagare, con “paterna ansietà”, i banditi coi soldi della comunità, dicendo che “lodevole cosa è tener fede ai principi della morale e della dignità ma a volte celesti meriti si acquistano sacrificando tali principi al bene comune, all'amore del prossimo” (p. 154). La zia d'America è più che pronta a

¹¹ Cfr. ancora D. Scarpa, *La prova democristiana di Leonardo Sciascia*, cit., pp. 179-203.

¹² L. Sciascia, *Opere. 1956-1971*, a cura di C. Ambroise, Milano, Bompiani, 1987 e 2000, pp. 98 e 105.

sacrificare tali principi al bene comune, all'amore del prossimo, ma resta delusa, perché, in seno al suo particolare ritorno¹³, non ha i paesani né il paese da salvare e sublimare che si aspettava.

La delusione di mia zia aveva due facce: noi parenti non eravamo morti di fame come dall'America ci immaginava; il paese non era migliorato come sperava. [...] Non eravamo così poveri come ci credeva, né ricchi al punto da non far sentire a lei ed ai suoi quei disagi che lei diceva non esistevano nella sua casa d'America, nelle case di tutti gli americani. E c'erano le mosche. (pp. 62-63).

Nelle “mosche” del paese — di brancatiana memoria¹⁴ — la terribile zia d'America sintetizza tutto il suo astio per quella Sicilia che non farà mai parte dei suoi prediletti Stati Uniti e in cui si rovescia e si spegne il sogno corale del giovane protagonista: sogno, peraltro, anche intimo e sensuale, nei confronti della bella cugina ventenne, una “gatta” che va in sposa allo zio tabagista, trentacinquenne, ex nullafacente segretario amministrativo del fascio, antidemocratico convinto e solo rappresentante della famiglia ad essere promosso americano. Ecco il popolo americano chi accoglie e di chi si prende cura.

In tal senso, il finale dissacrante del racconto è una vetta della “gara” nell'adesione matura del giovane a quel “camperà cornuto” rivolto allo zio (p. 70); vetta di quella “gara per cui l'indomani i cittadini apprendevano, da scritte alte un palmo e di un bel rosso vivo, che don Luigi La Vecchia era un ladro e don Pietro Scardía ladro e cornuto insieme”.

Se c'è un verso di diventare americani è questo, insomma. Anche se quel “verso di diventare americani” non può non ricordare, nella struttura della prima edizione di *Gli zii di Sicilia* (1958) e in seno a una non banale circolarità, quel verso di diventare italiani che un altro ragazzo (diventato giovane uomo e appartenente a quella “meglio gioventù” che pare finire ‘ottuagenaria’ solo nelle poche e rapide parentesi di *Il quarantotto*) sogna per “popolo” di Castro, registrando quanto avviene (e non avviene) tra il 1847 e il 1860, in un paese, in un microcosmo siciliano. E a partire proprio dai più o meno noti e immediati dintorni

¹³ Cui accenna di recente C. De Caprio, *L'attenzione di Sciascia e D'Alessandro per "Quelli che tornano"*, in *L'eredità di Leonardo Sciascia*, Atti dell'incontro di studi, Napoli 6-7 maggio 2010, Palazzo Du Mesnil, a cura di C. De Caprio e C. Vecce, Napoli, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", 2012, pp. 125-141; ma cfr. le pp. 127-128.

¹⁴ Mi sia permesso fare ancora un piccolo rinvio al mio *Le farfalle di Madrid. L'antimonio, i narratori italiani e la guerra civile spagnola*, cit., pp. 171-176, e accennare, almeno nello spazio centrifugo della nota, a come mi viene da interpretare questa “memoria” — altra, forte e densa parola sciasciana — seguita da aggettivi importanti quali “brancatiana” o “manzoniana” (cfr. nota 5). Si tratta di un “addestramento etico” di non poco conto, teso ad evadere almeno due rischi (di cui ci si preoccupa poco, da quel che mi è dato esperire, oggi): il rischio di atrofizzazione di quella facoltà mentale — e pure morale — che è la memoria e il rischio (davvero non elegante, e Sciascia elegante, moralmente elegante lo era) di cadere in quella mancanza d'attenzione verso gli altri — dal popolo agli scrittori che del popolo hanno parlato — che è una prepotenza di *status*. Cfr. a questo proposito P. Morelli, *L'arte del fallimento*, Roma, Luca Sossella Editore, 2014 (libro e cd audio di sessanta minuti) e la bella recensione di F. La Porta, *Stoicismo universale?*, “Domenica — Il Sole 24 Ore”, 38, 8 febbraio 2015, p. 31.

cronologici di quel “quarantotto” che titola tuttavia, non a caso e non come semplice data, l'ultimo racconto dei primi *Zii*; la cui epigrafe, con la voce “quarantottu” del *Dizionario siculo-italiano* (1881) di Gaetano Peruzzo (poi citato due volte nel testo), subito traduce — quasi cercando un'origine della Storia più che della parola — “disordine, confusione”, per poi dar spazio al valore figurato di *fari, finiri*, “*apprufittari di lu quarantottu*”, cioè fare, finire e “profittare della confusione” (p. 111). E tale senso figurato, in ultima istanza, vale anche e soprattutto “profittare della Storia”, dei vari e pur diversi “quarantotto”, dal 1848 al 1948 almeno (ma il 1978, pur tra parentesi, va rievocato, eccome).

Leggiamo dalla *Zia d'America*:

Il giorno prima della votazione giunse un telegramma di mia zia, ancora raccomandava di votare il partito di De Gasperi, mio padre fece dubbiose considerazioni sulla serenità mentale di mia zia, poi uscendo seppe che telegrammi simili ne erano arrivati in paese un paio di centinaia, mio zio si fregava le mani. — Che pensata! — diceva — Certo che ad avere soldi vengono belle idee; questi telegrammi arrivando in casa di gente che un telegramma lo riceve quando ci son cose di morte, vedrai che effetto farà: proprio come si trattasse di un caso di morte. E certuni debbono pensarci davvero, se i parenti d'America non mandano più niente è come quando ad un mulo si toglie l'orzo, a mangiare paglia restano (p. 53).

Cambiano gli affamatori e tuttavia resta chi subisce l'azione di essere affamato: il popolo. Quel popolo in cui rientra appieno la famiglia del giovane narratore interno protagonista; famiglia che, ciliegina sulla torta, subisce un ultimo ricatto della zia d'America. La benefattrice dell'umanità pretende le sia versata una somma per la parte della casa siciliana che è di sua proprietà, altrimenti è pronta a svenderla ad altri prima di rientrare. I genitori “soldi non ne avevano”, riporta il testo (p. 69). E così finisce la storia del ‘mutuo soccorso’ del ricco popolo americano, che fino all'ultimo prende per la gola i parenti siciliani, di cui sfuma, finanche e volgarmente, quella poesia che padre e figlio trovano in un paesaggio ricco di storia, cui gli occhi americani, delusi o tutti presi da poste e aviazione, non dedicano uno sguardo.

[...] nel chiostro [di Monreale] io ci sarei rimasto per tutta la giornata. Dal belvedere che c'è vicino al chiostro mio padre mi fece vedere, ma come tracciandola nell'aria, ché sulla città e la campagna splendeva una nebbia leggera, la strada che fece Garibaldi per arrivare a Palermo, io avevo letto a scuola le *Noterelle* di Abba, era un libro che mi piaceva assai; mia zia disse che Garibaldi era comunista, mio padre volle spiegare che la cosa era diversa, i

comunisti prendevano Garibaldi come simbolo elettorale; mia zia tagliò corto dicendo che era la stessa cosa. (p. 58)

Difficile non riandare a quella voglia di vedere di nuovo il 1860 di cui parla *Il quarantotto*, quasi quella data fosse ancora in grado di offrire — e grazie anche ai libri, a quella letteratura che si impadronisce artisticamente dei rapporti di tempo e spazio — “un tutto dotato di senso e concretezza”; un tutto che ha luogo nel “cronotopo letterario”, in seno, per l'appunto, alla “fusione dei connotati spaziali e temporali”.¹⁵ E difficile è non scorgere, nel passo del belvedere sopra citato, quella poesia che anima l'intensa visione del giovane protagonista del racconto che chiude i primi *Zii*: “Poi apparve Castro, bianca da sembrare incandescente nel fuoco del sole, un paese mai visto prima mi pareva” (p. 184). Eppure, anche qui, l'avrà vinta il barone, il nemico acerrimo della rivoluzione, del cambiamento, via il resoconto amaro e critico che ne fa Ippolito Nievo di fronte a eroe di troppo buon cuore, il generale Garibaldi, e che fa venire in mente tanti moti finiti male (con un pensiero, visivo, al finale di un film dei fratelli Paolo e Vittorio Taviani, *Allonsanfan*, del 1974):

— Sí, generale — continuò il giovane [Nievo] — siete voi che avete un cuore grande: e nella vostra generosità e passione non vedete la viltà, la paura e l'odio che si mascherano di festa e agitano bandiere a salutarci... Perché abbiamo vinto: e se a Calatafimi ci fossimi rimasti, molti di questi signori che ci fanno festa, che ci aprono i palazzi e le cantine, contro di noi avrebbero lanciato i loro contadini... (pp. 188-189).

L'utopia non prende, in Sciascia, e in queste sue pagine infatti non c'è il racconto visionario di un ferito Allonsanfan (Stanko Molnar) che riscrive la storia a suo uso e consumo, intorno alla seconda metà degli anni Dieci dell'Ottocento e in seno all'aura di un discorso che fa del popolo un soggetto rivoluzionario e politico — e di Fulvio Imbriani (Marcello Mastroianni), il protagonista, una vittima. C'è la disillusa presa di coscienza di Nievo e subito dopo, a chiusura del racconto, il breve annuncio di “un'altra storia” in seno al futuro del narratore interno protagonista che prima passerà nell'esercito regolare e poi deserterà “per seguire ancora Garibaldi, fino all'Aspromonte”: “Ma questa è un'altra storia” (p. 191).

“Tuttavia” — come suggerisce, e bene, Ricciarda Ricorda¹⁶ — “il fatto che Sciascia affidi a un intellettuale del Nord una riflessione tanto acuta e sicuramente tanto partecipata, da parte sua, sui caratteri dei siciliani” — da cui abbiamo stralciato almeno un paio di volte in questo saggio — “[...] pare significativo”: “al

¹⁵ M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, a cura di C. Strada Janovic', Torino, Einaudi, 1979, p. 231 (tit. orig. *Voprosy literatury i estetiki*, Mosca, 1975).

¹⁶ R. Ricorda, *Il quarantotto*, in *Gli zii di Sicilia (1958) di Leonardo Sciascia, letto da*, in *Leggere l'unità d'Italia*, a cura di A. Casellato e S. Levis Sullam, Venezia-Università Ca' Foscari, Edizioni Ca' Foscari, 2011, p. 117.

di là dell'affermazione dello scrittore stesso di aver voluto costringere l'amato Nievo "a parole di comprensione e d'amore" [...] sembra infatti che questa scelta segnali la possibilità di un incontro, la capacità di un'apertura almeno sul piano umano, che colorano di una sfumatura diversa la pur amara lettura del processo di unificazione condotta dallo scrittore siciliano”.

Vero per certi versi, meno per altri, specie se si pensa al racconto che Sciascia aggiungerà, come quarto e ultimo, alla seconda edizione di *Gli zii di Sicilia* (1960) e al suo finale in particolare. In effetti, nelle ultimissime battute di *L'antimonio*, l'ex legionario siciliano, che ha perso una mano nella guerra civile spagnola e che, rientrato, ha infine diritto a un posto di bidello statale, cioè in quelle scuole medie e superiori che sono in città, dice: “[...] è meglio in una città lontana: fuori della Sicilia, una città che sia grande [...] Voglio vedere cose nuove”¹⁷.

Quel “paese mai visto prima” che Castro pare al giovane protagonista del *Quarantotto*, quando ci ritorna con Garibaldi, è e sarà sempre lo stesso. Tuttavia, la volontà di vedere cose nuove è già, negli occhi abbagliati e nel cuore, quella del narratore interno protagonista dell'*Antimonio*. Ma questi ha capito che la sola possibilità di vederle per davvero, queste cose nuove, si situa “fuori della Sicilia”. E questo perché solo quando il “corpo” degli affamatori ha “paura e impazienza” — come capita, proprio all'inizio della *Zia d'America* (p. 11), a quello di “podestà, arciprete e maresciallo”, teso con ansia fra i tedeschi che non partono e fanno merenda e gli americani che non si decidono ad arrivare (anticipazione meravigliosa del continuo rinviare il viaggio in Sicilia della zia a stelle e strisce) — il corpo dei ragazzi, della meglio gioventù¹⁸, può correre nella campagna del

¹⁷ L. Sciascia, *L'antimonio*, in *Gli zii di Sicilia*, Torino, Einaudi, “Coralli”, 1960, II ed. Citiamo dall'ottava edizione dei “Nuovi Coralli” del 1980 — la prima è del 1972 — e in particolare da p. 230.

¹⁸ Gioventù è un'altra parola interessantissima di questo Sciascia. In effetti, la giovinezza dei personaggi che s'affacciano a prospettive rivoluzionarie, anche quando esse cadono, andrebbe indagata in altro saggio, magari facendosi domande come quelle che l'amico e compagno di studi Giuseppe Traina mi sottopone, con la consueta e generosa volontà di problematizzare il percorso, già problematico, del Nostro: insomma, si potrebbe parlare di un ‘motivo’ della gioventù rivoluzionaria in Sciascia? E lo si potrebbe ricondurre, per esempio, a Stendhal? Nello Sciascia degli anni Cinquanta qui preso in considerazione, con appendice antimoniesca che dà sui Sessanta, direi proprio di sì, e due volte. Innanzi tutto, *dans le sillage* di questo Sciascia, anche l'avvocato Francesco Paolo Di Blasi — e al di là del dato anagrafico — si connota come giovane (oltre che bello e seduttore), tanto che poi lo scrittore si sente in dovere di sottolineare l'incanutimento improvviso, dovuto agli effetti della tortura, che impressiona l'abate Giuseppe Vella quando lo scorge da lontano nel cortile del carcere. *Il consiglio d'Egitto*, che è del 1963, è assai vicino e cresce, in fin dei conti, nello stesso *humus*, poco dopo *L'antimonio*. Mi pare agisca poi, in questa gioventù, una specie di estesa “profanazione” del sociale, che interessa anche la sfera intima (l'amore, la seduzione, finanche il sesso; Sciascia non sarà più così esplicito — o, se preferite, non sarà più così poco implicito — fino a *Candido*, che non a caso è un altro dei testi su cui mi sono permesso di spendere qualche parola in tal senso, di recente, a partire da un altro grande romanziere francese *du réel* che è Zola). Ed è evidente che, da questo punto di vista, la

popolo, del “noi”, e cogliere la poesia, cioè il cuore del paese e dei paesani siciliani: “Tutta la campagna era nostra, silenziosa e splendente” (p. 12; e come non ripensare al silenzio tenace ma laborioso dei “siciliani migliori”¹⁹ nelle parole stupende e cruciali di Nievo a Garibaldi — “credo nei siciliani che parlano poco, nei siciliani che non si agitano, nei siciliani che si rodono dentro e soffrono” — nelle quali sembra profilarsi una specie di scambio quasi osmotico, in cui il popolo

cugina americana può più della zia d’America, eccome. Certo, la “fede fanatica” — iniziatica? — del giovane ‘eroe’ maschio offre sicuramente un *input* anche per un nuovo modo di concepire i rapporti sociali e morali; in fondo è la misura della sua ambizione, cioè anche la volontà di essere — a suo modo — un *Julien Sorel*. Ma c’è molto di più. Tale *input* è stendhalianamente radicalizzato dalla cugina, verso diverse gestualità, a un tempo simboliche e decisive, che, proprio per la loro natura, non sono meno forti e finanche, oserei qui suggerire tra apici, ‘brutali’ (specie in seno all’ottima rivelazione finale e al *surplus* di senso - e di potere, e di sociologico senso - che questa ci offre; parla chiaro, in questa prospettiva, non solo la battutta del giovane — “la pena mia è che camperà cornuto [...] mio zio” — ma “gli occhi arrossati” della “madre” e “lo schiaffo” del “padre”, che riportano nel privato ciò che per un attimo (sufficiente) è stato reso pubblico — nel racconto allusivo ma birichino che lo registra innanzi tutto e poi in seno a quel non banale spazio dove le lontananze sociali - le superfici del mondo, se si vuole - s’incontrano, s’intersecano e si separano, cioè in seno a quella “stazione” che “per fortuna [...] era deserta”; p. 70). Nel dir questo, mi è subito venuto da pensare a G. Agamben, *Profanazione*, Roma, Nottetempo, 2005 ma pure, e tantissimo, a due lavori di J. Dubois, *Les romanciers du réel. De Balzac à Simenon*, Paris, Seuil, 2000, pp. 111-128, 190-206; *Stendhal. Une sociologie romanesque*, Paris, La Découverte, 2007, di cui sono da leggere almeno le — in parte — agambeniane conclusioni (centrali), a pp. 238-246 (e 241-242 soprattutto). Infine, per questo particolare germe della tensione che abita (non poco) il racconto sciasciano e per come quest’ultimo lo accoglie, accumulando tutto il suo peso - la sua forza - verso la fine, a cui in questo lavoro, tra testo e nota, non soltanto (e non solo in seno a tale discorso) si è alluso (e più di una volta), penso a un bel saggio del 1925, del grande B. Ejchenbaum, *Teoria della prosa*, in *I formalisti russi*, a cura di T. Todorov, Torino, Einaudi, 1968, pp. 239-241. E a questo proposito mi pare pure corretto rinviare, almeno, a un contributo di R. Luperini, *Il trauma e il caso: alcune ipotesi sulla tipologia della novella moderna in Italia*, in *Tipologia della narrazione breve*, Atti del Convegno di studio “Il Vittoriale degli Italiani” / MOD. Società italiana per lo studio della modernità letteraria (Gardone Riviera 5-7 giugno 2003), a cura di Nicola Merola e Giovanna Rosa, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 2004, pp. 63-76 (e 65-66 in particolare).

¹⁹ E dal padre di Filippo, nella *Zia d’America*, fino a Ettore Majorana, in un certo senso e in una prospettiva che va dalla metà degli anni Cinquanta a quella dei Settanta almeno. Cfr. a questo proposito Gabriele Fichera, *Il Majorana “ritrovato”: invenzione e verità nella Scomparsa di Majorana*, in A. Amaduri, C. Carmina, A. Carta, M. G. Catalano, A. Cinquegrani, M. D’Alessandra, D. Dalmas, S. Ferlita, G. Fichera, G. Giglio, G. P. Giudicetti, M. Italia, F. Moliterni, F. Monello, M. Panetta, F. Pontorno, I. Pupo, M. Rizzarelli, A. Schembari, J. Serrano, S. Viva, *Sciascia e la giovane critica*, a cura di F. Monello, A. Schembari, G. Traina, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 2009, pp. 105-116: “Lo sviluppo dell’inchiesta di Sciascia si dipana infatti secondo il ritmo dell’alternanza fra falsi e veri riconoscimenti [...] I riconoscimenti mancati più eclatanti — Sciascia li chiama “*lapsus*” — sono [...] da imputare non a individui ma a gruppi sociali estesi e/o a rappresentanti di poteri istituzionali precisi — la polizia, i giudici, gli scienziati. I veri riconoscimenti sono invece da ricondurre ai singoli: a Majorana, che vede in anticipo l’atomica e a Sciascia *agens*. Questo punto non è affatto secondario. Sciascia, delineando un Majorana “libero” quindi solitario, e soprattutto autonomo rispetto al gruppo di Fermi, aggiunge un’acuta notazione: “Come tutti i siciliani ‘buoni’, come tutti i siciliani migliori, Majorana non era portato a far gruppo, a stabilire solidarietà e a stabilirvisi (sono i siciliani peggiori quelli che hanno il genio del gruppo, della ‘cosca’)” (pp. 110-111).

migliore è quello che assume le essenziali, quasi ‘essiccate’ caratteristiche di quel singolo che abita la distanza dove è la vera prossimità etica, di quel singolo che prende su di sé la parte migliore della collettività, ovvero di quel “colonnello Carini sempre così silenzioso e lontano [...] ma ad ogni momento pronto all’azione [...] cuore stesso della speranza, la silenziosa fragile speranza dei siciliani migliori”; p. 189).

E poi, ancora, si rilegga almeno: “Bello era quel paese vuoto e pieno di sole, mai avevamo sentito il suono delle fontane così fresco e dolce” (p. 15; e si rilegga, per favore, quel “mai avevamo sentito il suono delle fontane così fresco e dolce”, conservando un poco di musica, nell’orecchio, di quel “paese mai visto prima”).

Certo, il paese viene appresso detto “silenzioso [...] morto [...] bianco e silenzioso come un cimitero” (p. 16) ma già evocando gli americani che così dovevano vederlo dai loro aerei, pensando forse di non volerci entrare mai, come quella zia d’America che annuncia più volte, rinviandolo, l’arrivo, prima di prometterne uno “entro il 1948” (p. 51), quando un primo efficace sbiadimento delle parole scritte sui muri e nei pensieri, da “popolo” a “morale”, era ormai — purtroppo — cosa fatta.

Come raccontare lo spirito sfranto dei tempi? Il caso di Antonio Pascale

Hanna Serkowska

Università di Varsavia
Dipartimento di Italianistica
hanna.serkowska@uw.edu.pl

ABSTRACT

This article analyzes one of the many examples of Italian contemporary writings that belong to the so-called *Return of the Real*. A reading of Antonio Pascale's texts, in particular of his short stories in *La manutenzione degli affetti* and of *Io sarò Stato* – in which his own particular way of confronting the “infected” reality is to be found while at the same looking for a well-calibrated writer's voice and gaze – lead to a conclusion that Pascale deploys the common figure of ‘sharing’ so much en vogue these days in social media. He looks and speaks about this reality with sympathy, as a part of the community.

KEYWORDS

Reality, contagion, writing.

Ma è quest'atteggiamento che ti fotte. Hai
capito? La razionalità, questa tua idea
di rapporto civile e maturo che tiene a bada
la sofferenza. Essere sempre preventivi.
Ma è tutto teorico. La teoria non impedisce
ai fatti di accadere,
lo sai o no? (Antonio Pascale, *Passa la
bellezza*, 2005)

L'ultima svolta verso il realismo, spesso declinato al plurale, risale ai primi anni Novanta e coincide con il declino della postmodernità (in alcuni casi persistente, come nota Raffaele Donnarumma che propone di chiamare le poetiche dei nostri

anni ipermodernità¹). Tra i possibili motivi della fame del reale è stata indicata l'angoscia di derealizzazione², il senso di depotenziamento della letteratura³ e la perdita di rilievo da parte degli scrittori, ma anche, per dirla coi curatori e co-autori della recente antologia dei racconti *La qualità dell'aria. Storie di questo tempo*, Christian Raimo e Nicola Lagioia, un bisogno di “raccontare un mondo lasciato a se stesso oppure così demenzialmente rappresentato da telegiornali e fiction della domenica” (p. 6)⁴. Le spinte a ritornare a guardare la realtà vengono quindi sia dall'esaurimento dell'autoriflessività, del citazionismo e dell'ironia⁵ tipici della postmodernità, oramai al tramonto, le spinte che giungono quindi dal mondo che sta dietro la finestra. “Siamo capitati nell'occhio del ciclone”, scrivono Raimo e Lagioia (p. 6) echeggiando la diagnosi pronunciata da Italo Calvino (era la storia a far irruzione nella stanza dello scrittore) mentre commentava la fine dello sperimentalismo da neoavanguardia. Gli scrittori come Pascale – le cui opere sono il nostro caso di studio come altrettanti esempi di atteggiamento etico dello

¹ Raffaele Donnarumma, *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2014.

² Raffaele Donnarumma, *Nuovi realismi e persistenze postmoderne: narratori italiani di oggi*, “Allegoria” n. 57, pp. 26-54. La discussione italiana si è nutrita della anglofona nozione di *Return of the Real* elaborata da Hal Foster nel 1996, come un cambio di direzione rispetto alla tradizione postmoderna – ricorda giustamente Lorenzo Marchese (*L'io possibile. L'autofiction come paradosso del romanzo contemporaneo*, Massa, Transeuropa, 2014, p. 31).

³ Va detto che il presunto depotenziamento è contraddetto dai sostenitori del valore etico della letteratura come Martha Nussbaum che nel saggio *Il giudizio dei poeti*, ravvisa nella letteratura un elemento essenziale dell'argomentazione razionale, dotata di una grande forza empatica (la letteratura è empatia nel senso che ci insegna come vivere), capace di farci penetrare con l'immaginazione nella vita delle persone, imparando e conoscendo mondi nuovi, altrimenti – cioè nella vita reale – inaccessibili. Chi legge si sente invitato a riflettere su alcuni nodi problematici del nostro tempo e della vita. Filippo La Porta, nell'articolo *A che cosa serve la letteratura*, pubblicato il 27 Febbraio 2013 sul sito “letteraturaenoi” di Romano Luperini osserva a proposito che la sensazione che la letteratura sia diventata un linguaggio anacronistico, o addirittura postumo è specificamente italiano poiché altrove, e segnatamente negli USA, la letteratura è usata dalla filosofia morale, dal diritto e dall'economia (aggiungiamo anche Medical Humanities) e non è considerata inutile. (<http://www.laletteraturaenoi.it/index.php/interpretazione-e-noi/95-a-che-cosa-serve-la-letteratura.html>)

⁴ *La qualità dell'aria. Storie di questo tempo*, a cura di Christian Raimo e Nicola Lagioia, minimum fax, 2004.

⁵ L'ironia appare un modo alieno agli scrittori del ritorno alla realtà come Antonio Pascale. Si ricordi anche i frutti mostruosi che ha generato l'ironia diffusa, ubiqua che “fa male” (p. 24), una retorica tutta italiana, come scrive Vasta nel suo inquietante romanzo *Tempo materiale* (2008). L'ironia, secondo lo scrittore palermitano rende la condizione del suo “paese della desensibilizzazione” (p. 75), un paese che “gioca come una squadra ammalata” (p. 93) e che parla servendosi di una lingua che occorre invece “guarire dall'infezione delle parole” (p. 265).

scrittore-intellettuale – scrivono oggi con la speranza che i loro racconti possano restituire al lettore italiano la precisa densità dell’aria (raccontare la realtà senza mentire, senza falsarla) e insieme offrirgli “improvvisi correnti liberatorie” (p. 8).

La scrittura, oltre che veridica, deve sapere affrancarci e aumentare forse – come diceva anni fa Elsa Morante – la nostra vitalità. Simili pretese sono oggi di frequente accompagnate dalla consapevolezza, volentieri da diversi scrittori articolata, che da che mondo è mondo la letteratura non è altro che invenzione. Si richiama la nostra attenzione sugli artifici della finzione⁶ che spesso (ce lo ha recentemente ricordato il caso di *Gomorra*) si prestano esemplarmente a potenziare e rivitalizzare il realismo. Altri scrittori (come Giuseppe Genna, Mauro Covacich o Walter Siti), ma non Antonio Pascale, mentre tentano di percorrere nuove strade che riconducono alla realtà, non smettono di avvertirci contro o di sforzarsi di metterci in salvo dalla finzione. Rimuovono i filtri caricando sovente la differenza tra *fiction* e *non-fiction* e ritornano ossessivamente sulla problematica autenticità, affidabilità o veridicità del racconto. Lo scrittore di Caserta invece, avverte in modo particolare l’urgenza di raccontare il mondo lasciato a se stesso, la necessità di reagire. Nel far sì, sin dal suo esordio di *La città distratta*⁷, Antonio Pascale sembra scrivere un unico racconto⁸. A ogni appuntamento narrativo ritornano gli stessi nomi del protagonista, come segnatamente quello di Vincenzo Postiglione, con palesi ascendenze autobiografiche⁹ (la variante di autofinzione che troviamo in

⁶ V. Stefania Ricciardi, *Gli artifici della non-fiction. La messinscena narrativa in Albinati, Franchini, Veronesi*, Transeuropa, Massa, 2011. Anche i libri di tipo *non-fiction*, reportage, fanno incursione nel territorio della fiction per trarne la forza, e rafforzare la ‘veridicità’ del racconto. V. anche *Finzione, cronaca, realtà. Scambi, intrecci e prospettive nella narrativa italiana contemporanea*, a cura di Hanna Serkowska, Transeuropa, Massa, 2011.

⁷ Un’intuizione brillante fa tornare lo scrittore sulle proprie orme, sia del primo che dei successivi testi, non perché scontento della piega che il testo, senza la sua voce e mano abbia preso andandosene per il verso proprio, ma perché, la vita non si arresta e “una città muore quando non viene ripensata continuamente, quando non ha più niente da dire e su di essa non c’è più niente da dire”, aggiunge Generoso Piccone (*Caserta, l’ossessione della realtà*, “Il Mattino”, 8 maggio 2009) che riporta queste parole di Pascale: “vale a tenerla in vita, a farla esistere nonostante urbanisticamente, antropologicamente, socialmente appaia una sorta di periferia della grande metropoli napoletana”.

⁸ Pascale stesso dice: “scrivere significa essenzialmente riscrivere – e mi rendo conto che questa è una citazione da Flaubert. Riscrivere in senso lato, sia a partire da propri testi, sia integrando contributi già esistenti”. *Introduzione, Questo è il paese che non amo. Trent’anni nell’Italia senza stile*, Roma, minimum fax 2010, p. 5.

⁹ L’hanno detto in tanti che nell’Italia di oggi la strada più battuta per certificare la verità del racconto è quella che sfrutta la scrittura dell’io e il modello di testimonianza (v. Raffaello Palumbo Mosca, *L’invenzione del vero. Romanzi ibridi e discorso etico nell’Italia contemporanea*, Roma, Gaffi, 2014, p. 148): e ne sa bene Pascale che narra dietro una maschera trasparente di Vincenzo Postiglione (un nome parlante che allude a chi assume un ruolo di guida: cocchiere vetturale) e in quanto tale può impartire qualche insegnamento camuffato da storia vera.

Pascale è quella che a un patto di fiducia preferisce un accordo di stipulato tra lo scrittore e il pubblico che legge per la condivisione). Le stesse occupazioni, passioni, talenti di impiegato pubblico, ministeriale, trasferitosi dal Sud alla capitale, e al contempo scrittore o scrittore in crisi, e chi nutre interesse verso le scienze naturali da cui impresta meccanismi e trae processi per plasmare le proprie metafore, come quella di immunologia. La stessa situazione familiare di un padre e un marito. Egli tuttavia, al richiamo di responsabilità verso il mondo reale, risponde senza cedere ai modi e generi già rivelatisi efficaci come reportage narrativi o innumerevoli gialli e noir impegnati a raccontare i mali dell'Italia di oggi. Pare che lo scrittore casertano propone insomma un *r e a l i s m o d i c o n d i v i s i o n e*, come si cercherà di far vedere. A scanso di equivoci, precisiamo sin da ora che la condivisione è ambita e auspicata, ma costantemente ostacolata dal fatto che, sia lecito dirlo, sino almeno a *Passa la bellezza* i suoi scritti sembrano dei manifesti di poetica, di costume e/o di ideologia; il racconto è appesantito con la riflessione, la voce si fa a tratti sentenziosa, perentoria quasi fosse un *j'accuse*. Ciò si nota specie nel finale del racconto, o nell'ultimo racconto della raccolta, a maggior ragione se all'autore pare di averci divertiti troppo e decide di smettere di colpo il tono ilare per ritornare serio. In conclusione di *Io sarò Stato* (il racconto antologizzato nella silloge curata da Raimo e Lagioia, citata all'inizio), per esempio, Pascale rimprovera agli italiani il loro interesse esclusivo per la patologia a scapito della fisiologia che permetterebbe di dissipare l'ignoranza sul funzionamento del sistema. Sapere come funziona significa saper prevenire in tempo, ma gli italiani preferiscono intervenire a danno fatto, dimostrando entusiasmo e interesse nel commentare le strane forme che la realtà assume quando attaccata dal virus (p. 47).

La patologia isola, mentre la conoscenza della fisiologia potrebbe creare condivisione, possiamo dire, e lo scrittore stesso conferma che la nostra ipotesi ci mette sulla giusta strada in colloquio con Barbara Mattei pubblicato il 15 gennaio 2009 su "Drome":

Come definire la letteratura? [...] la letteratura è tutto ciò che sfugge alla statistica. È tutto ciò che sfugge al concetto di rischio zero. Nella totale sicurezza che presumiamo di avere sulle cose e sugli altri c'è sempre un deficit di conoscenza. La letteratura quando funziona colma, temporaneamente, questo deficit. Studia l'individuo, preso singolarmente, in un determinato momento della sua vita, e in relazione a un insieme di riferimento. La letteratura funziona se fa sua la teoria darwinista: la natura non esiste, e non c'è un ordine prestabilito, non c'è un designer, non c'è un fine, la natura umana è solo un prodotto culturale, ottenuto dall'interazione tra noi e l'ambiente. Così la realtà, non esiste, è una

funzione complessa (quindi non individuabile statisticamente), tra un individuo e il suo ambiente di riferimento. Lo studio di questa singolarità è la base della letteratura.¹⁰

La letteratura, ripetiamo, studia l'individuo preso singolarmente ma in relazione a un insieme di riferimento, e l'individuo è un prodotto culturale dell'interazione tra noi e l'ambiente. Un anno più tardi, queste riflessioni confluiranno nella raccolta di saggi *Questo è il paese che non amo. Trent'anni nell'Italia senza stile* in cui troviamo ulteriori considerazioni sulla propensione degli italiani al catastrofismo, mentre l'incubo ci chiude e isola. Esiste un grosso rischio legato alla retorica dell'apocalisse che, come il volto della Gorgone, mentre si è intenti a tratteggiarla, paralizza, immobilizza, estenua, e priva di vita. Pare che Pascale venga in parte affetto, ma quando ne prende consapevolezza, vi lotti contro. Questo continuo frenare, un autocontrollo che provoca lentezza, un autoimposto controllo dell'ansia e della velocità che non risolvono nulla, secondo Franco Corelli è da non confondere con la rassegnazione.¹¹ Ancora voce a Pascale:

Noi italiani [...] siamo anche più propensi a raccontare gli incubi che i bei sogni. [...] Ora, la sensazione che tutti noi proviamo quando veniamo assaliti da racconti da incubo o scenari da incubo ecc., è, alla lunga, quella della chiusura. La chiusura presuppone una mente sterile che nel tentativo di sopravvivere agli incubi si ripiega in se stessa e riduce al minimo le sue attività. (p. 6)

Che la letteratura debba uscire dal solipsismo e autoriflessività per riprendere una sua funzione civile, e che Pascale in modo particolare vi riesca condividendo, lo ribadisce Alfonso Berardinelli mentre recensisce *Passa la bellezza*. Il critico parla della simpatia (simpatia, ricordiamo, significa patire insieme), una vera e propria categoria letteraria che riguarda "il rapporto che lo scrittore ha con se stesso e con il mondo". La simpatia, piuttosto che ottimismo, è "disposizione a contagio" e Pascale "si fa intensamente contagiare da quello che vede, tocca, pensa, fa o non fa. Si fa contagiare da chi incontra. Si fa contagiare da tutto".¹² Anche se mentre racconta mette in guardia contro il contagio, egli com-patisce, patisce quel contagio insieme a noi, e si lascia contagiare. Condividere significa rendersi disponibili al contagio a cui ci espone la vita se non la si evita.

¹⁰ La citazione è riportata nell'antologia pubblicata da "L'Illuminista", N. 31-32-33 - anno XI - 2011, *Narratori degli Anni Zero*, curata da Andrea Cortellessa e con prefazione di Walter Pedullà, p. 156.

¹¹ Franco Cordelli, *Elogio del viaggio. Senza trolley*, "Corriere della Sera", 23 settembre 2006.

¹² Alfonso Berardinelli, *Non incoraggiate il romanzo*, Venezia, Marsilio, 2011, p. 197.

Vediamo infine, nella sua prassi di narratore, come Pascale rimane fedele alla doppia missione – definita da Raimo e Lagioia l’etica della forza o lo stile forte e riconoscibile (“Non gli scrittori che fanno i giornalisti, gli opinionisti, le persone sensibili, quelli che Busi chiama i ‘cronisti’. Ma l’etica della forma. Hai presente la rabbia di Bianciardi? Il livore disincantato di Arbasino? L’intensità quasi fisica di Fenoglio?”) e la materia non irrilevante¹³. Come si confronta con la sfiduciata diagnosi degli italiani e come articola il suo monito lanciato agli scrittori. La voce più pensante-filosofante e dibattente che narrante del racconto *Io sarò Stato*, appesantito, come Pascale è solito fare, con la riflessione (Berardinelli chiama il personaggio di Pascale ragionante), è rigorosamente omodiegetica e anonima. Non è anomimo il contesto storico-politico: conosciamo non solo le precise scansioni temporali dell’azione che va dal 1985, al 1989 e al 2002, ma, d’accordo con l’ossessione dell’autore per il tempo che passa, veniamo informati in dettaglio dell’ora del giorno di singoli eventi¹⁴. Il narratore, già membro di Democrazia Proletaria, e ora pubblico impiegato, scopre che gli articoli 97 e 98, belli in sé, non si sposano con la prassi seguita nel suo e nell’altrui lavoro¹⁵, e che per tutti loro lo Stato risulta qualcosa di astratto e di confuso, un concetto difficile da capire, esattamente come dice uno dei personaggi: “Noi siamo, accidentalmente, per ragioni, diciamo così, contingenti, parte di questo Stato, ma in ultima analisi ne siamo anche fuori” (p. 31). L’espressione contenuta nel titolo, che imita il futuro anteriore, “io sarò Stato”, esprime il desiderio di rimandare la responsabilità civile, l’impegno di diventare cittadini. Mentre per le società civili, come gli inglesi, “lo Stato siamo noi” (p. 50), gli italiani non si identificano con lo Stato e fanno dipendere il loro senso di cittadinanza da condizioni di volta in volta di loro comodo, privatizzando lo Stato, per così dire: “lo Stato è diventato io” (p. 32). Ma è proprio nel privato che è destinato a fallire tale logica e la moralità. Che una specie di giustizia funzioni proprio nella vita privata¹⁶ lo illustrano due esempi

¹³ La qualità dell’aria, cit., p. 7. Alfonso Berardinelli aggiunge chi scrive ha bisogno del *pathos* dell’*ethos*, cit. p.202.

¹⁴ *Questo è il paese che non amo* apre per esempio, come nota Andrea Rondini, con una scansione temporale di taglio narrativo: “Durante la giornata di sabato 13 luglio 1985”. Andrea Rondini, *Autobiocritiche nella letteratura italiana contemporanea* (“Bollettino di italianistica”, giugno-ottobre 2013, n.1-2); <http://www.boll900.it/numeri/2013-i/W-bol/Rondini/Rondinitesto.html#ii>.

¹⁵ „...la questione era sempre la stessa: i Comuni, gli Enti, le Regioni, si ritenevano Stato tranne quando dovevano farsi Stato e riconoscere le proprie responsabilità, nella fattispecie la mancanza di manutenzione. Si sentivano figli sfortunati dello Stato solo quando c’era da riscuotere” (*Io sarò Stato*, p. 39).

¹⁶ La storia comincia con l’accoltellamento a una festa di un ragazzo dal figlio di un boss. In seguito, a una ragazza che chiede che lo Stato la protegga, un magistrato spiega che la giustizia non poteva far niente perché nessuno aveva testimoniato: “Ma scusate tanto, cosa deve fare lo Stato? Entrare nelle vostre case e proteggervi uno per uno? La visione che lei ha dello Stato è

speculari de racconto in questione. Uno fa vedere il narratore sollevato perché pagando il meccanico egli riesce a far passare l'auto dalla revisione e farla risultare idonea. L'altro lascia il narratore perplesso, quando un amico gli spiega che il cibo che egli compra al supermercato è, sì, etichettato biologico, ma non può effettivamente esserlo perché resta in vigore la legge del meccanico corrotto. La cooperativa autorizzata non è interessata a fare controlli seri temendo di perdere un cliente che andrebbe da un'altra cooperativa autorizzata a farli. È in privato che siamo destinati a scontare (condividendo) le conseguenze della propria mancanza di spirito cittadino, perché lo Stato non è intermittente, come in conclusione di un'esilarante episodio di bisticcio del narratore con il figlio (il figlio alla fine vince e ottiene che il padre scende a riparcheggiare la moto lasciata sul marciapiede, pericolo, a dir di suo padre in altre occasioni, per i non vedenti, p. 45) – quasi fosse un coro antico – sentenza la moglie del protagonista: “con i bambini è così, o mantieni sempre il punto o è come se non lo facessi mai, non puoi interpretare di volta in volta” (p. 46).

Ne *La manutenzione degli affetti*, un testo che “cresce per cumulo e non per sviluppo”¹⁷, troviamo una costellazione di racconti che partono, come spesso accade nelle storie di Pascale, da un piccolo incidente rivelatore di qualcosa di più grande e/o più antico, un micro-evento – d'accordo con un suo micro-realismo, ma avulso di quella tecnica propagandistica definita da Auerbach del riflettore puntato sul male che si vuole colpire. Emanuela Sicchitano¹⁸ indica infatti la

consolante. Siete trecento in quest'assemblea, la metà stava alla festa e nessuno è venuto a denunciare l'accaduto. Siete già un piccolo Stato, e vi siete tolti il potere, vi state appellando a uno Stato superiore che non esiste. [...] Perché lo Stato che voi avete in mente, rimanda a individui astratti: mica si può volere bene a persone astratte” (p. 30). La storia si conclude con un episodio eloquente. Il figlio del boss viene punito non dal pubblico magistero, bensì dal proprio padre e per ragioni pratiche: ha accoltellato un ragazzo in pubblico, all'aquafan, cioè in presenza di molti potenziali testimoni: “altrimenti per una fesseria finiscono dentro e la famiglia ne subisce le conseguenze” (p. 49).

¹⁷ Angelo Guglielmi, *Così nasce Gomorra. Tra il nulla e il caos la Caserta di Pascale*, in “L'Unità”, 16 giugno 2009.

¹⁸ Emanuela Sicchitano, *Scrivere senza un riflettore: Antonio Pascale in: Scrittori in corso. Osservatorio sul racconto contemporaneo* a cura di Lorella Anna Giuliani e Giuseppe Lo Castro, Rubbettino Soveria Mannelli, 2012, pp.206-218. La studiosa cita il celebre passo di *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* di Erich Auerbach: “di tutto un ampio discorso si illumina solo una piccola parte, ma tutto il resto, che servirebbe a spiegarlo [...] viene lasciato nel buio”, per cui il problema viene posto “in modo che nella sua impostazione sia già contenuta la soluzione” (a cura di A. Romagnoli, H. Hinterhauser, Einaudi, Torino, 2001, vol I, p. 163). Sempre a dir di Sicchitano, Pascale riesce a evitare la tecnica denunciata da Auerbach, in quanto egli ricorre alla tecnica della narrazione ispirata all'immunologia: “più ci conosciamo (con metodo e onestà di rappresentazione), più ci difendiamo” (Pascale, *Questo è il paese che non*

chiave di lettura del racconto centrale della raccolta, intitolato *Ceto medio*, nella scelta di un narratore che dimostra repulsione verso il ceto medio, ma al contempo sa di non essere diverso da loro: è coinvolto dalla loro mutazione. E ancora più nel racconto *Spettabile ministero* in cui si racconta un'omologazione e un appiattimento prima tra i due casertani, Mimmo e Marcello venuti a Roma e diventati impiegati pubblici in un ministero, poi tra loro e gli altri giovani ministeriali, che diventano tutti ugualmente nervosi e depressi; infine tra Caserta e la periferia romana. Tutta l'umanità è considerata in definitiva come fratellanza. Idem in due racconti sulla criminalità giovanile fatta vedere nella banale e condivisibile quotidianità, *Mi vidi di schiena* in cui a raccontare è un giovane mezzo delinquente ucciso mentre andava a "bussare a danari" e in *Qui le chiacchiere fanno a zero* che fa vedere gli adolescenti farsi le ossa con l'estorsione del pizzo come al contempo vittime e complici del sistema di potere basato sulla collusione morale. Inutile cercarvi toni di denuncia. Pascale – che, infatti ha brevettato uno sguardo insieme antropologico e narrativo¹⁹ – ne condivide la condizione mentre chi punta un riflettore morale compie un gesto che crea esclusione, antagonizza e divide, contrappone. Ciò vale per tutti i racconti della raccolta, ma non solo di questa, e ha ragione Domenico Scarpa a definirlo un romanzo spacchettato (polifonico, a più voci, diviso in racconti a primo sguardo non concatenati), balbettante, e lo scrittore, uno degli "scrittori civili balbettanti". La propensione a condividere viene osservata dal critico come tendenza alla finta rassegnazione: mentre il cinismo moralizzatore esclude, la finta indulgenza include, e getta i ponti. Un effetto ne è un singolare balbettio interiore, anche strutturale, risalente a Calvino²⁰: si tratta di una irresoluzione, indecisione, non conclusività non (solo) perché la vita non concluda, ma perché non conclude bene, e chi racconta fa come se non sapesse bene dove vuole arrivare²¹. Di nuovo, il

amo, 201, p. 84). La conoscenza fa risaltare la forza conoscitiva della letteratura e quella condivisione che è postulata. La conoscenza ci fortifica e aumenta la nostra resistenza al male.

¹⁹ Andrea Cortellessa, cit., p. 137.

²⁰ Domenico Scarpa, *La manutenzione delle balbuzie*, "La Stampa", 27 febbraio 2003. Si tratta di mantenere "l'intonazione della perplessità" in "tempi perentori", un compito non da poco nei tempi che corrono, aggiunge Scarpa a proposito della prima edizione della raccolta, di soli sette racconti, e quindi sprovvista dell'aggiunta più significativa che è l'ultimo raccolto *Noi che parliamo da soli*, un *explicit* molto perentorio che modifica il senso dell'insieme.

²¹ Questo tratto viene riconosciuto anche da Alfonso Berardinelli, secondo cui Pascale in *Passa la bellezza*, tesse una narrazione fatta di tante narrazioni, e mentre si legge si ha l'impressione di essere lì e di sentire le voci (cit., p. 196). Pascale, sempre secondo Berardinelli, tiene insieme l'ingovernabile pluralità delle storie raccontabili di cui è tessuta la nostra vita di tutti giorni [...] usando le proprie ossessioni e fissazioni, i tic linguistici, le frasi fatte, i luoghi comuni, le convinzioni assai ponderate o del tutto infondate. In questa tessitura, la perizia tecnica di Pascale è ammirevole e forse unica." *Le inevitabili malattie contagiose di chi non evita la vita*, "Il Foglio", 8 giugno 2005.

rifiuto di monologo gioca a favore di una polifonia e una pluralità o coralità. Lo scrittore che, mosso da “una tenerezza inesorabile che lesiona senza cattiveria [...] ti racconta le tue miserie col tono di chi si prende cura di te”, aggiunge Scarpa, è un “finto rassegnato che scrive come se allargasse le braccia; con quel gesto accoglie e restituisce tutto il poco di bello e il molto di brutto che c’è”²².

Al centro del *Ceto medio* è posto il processo (“non ero ancora ragazzo che già avevo visto il ceto medio trasformarsi”, p. 31) che inizialmente sembra echeggiare la Pariniana *Favola del piacere* (soprattutto la prima parte, *Il Mattino* de “l’uomo si divide”). Il narratore tuttavia cambia rotta per costatare di non essere diverso dagli altri: “la mutazione mi riguarda [...] vorrei distaccarmi, ma in fondo sono ancora appeso a quel ramo” (p. 45). La vertiginosa scalata della famiglia Nappi, avvenuta negli anni Ottanta (“si sarebbe poi scoperto che import-export significava raccogliere tangenti”, il signor Nappi “metteva in collegamento politici e ditte, poi ditte e sub-ditte. Ogni passaggio un pedaggio”, p. 34) ha lasciato agli altri membri del ceto medio un senso di tradimento e invidia (“gli invidiavamo [...] soprattutto il futuro”, p. 33). La fine degli anni Novanta però vede i Nappi eclissarsi: il capo famiglia è costretto agli arresti domiciliari per i traffici illeciti e i figli si ritrovano a essere l’ex classe agiata, la classe aspirante, velleitaria, ormai senza l’effettiva possibilità di ascesa. Dove vada il ceto medio, nessuno lo sa più, privato della progettualità e del futuro, che ne era la caratteristica determinante. Resta la recita, la finzione e l’eterno presente. La situazione è resa a perfezione dall’assurdità che le moto sono tutte delle Ducato 600 Monster che corrono duecento chilometri all’ora, ma sulle strade di Caserta tiri la prima la seconda e non arrivi mai alla terza, perché ti fermi allo stop, riparti e di uovo ti fermi.

Prendiamo infine l’esempio del racconto che conclude *La manutenzione degli affetti*, intitolato *Noi che parliamo da soli*, per illustrare gli elementi appena accennati, con la costante propensione a farsi contagiare dai mali raccontati da chi non si separa da nessuno schermo retorico. Un incidente di moto – il narratore autobiografico (si definisce casertano) scivola sui sanpietrini di piazza Venezia davanti all’Altare delle Patria – fa scattare, come da vecchio copione più comico che drammatico, quel che è definito una recita su una palco teatrale delle vecchie maschere italiane, pittorescamente inconfondibili, caratteristi che cercano di far prevalere la propria opinione sul perché dell’incidente, dimentico dell’opportunità di prestare soccorso ai quattro motociclisti. Gli italiani sembrano altrettante maschere vuote, pompose, retoriche, maschere inutili, esattamente come l’Altare della Patria che fa da quinta a questo proscenio. Tutti volevano essere ed erano attori e spettatori al contempo, attori stanchi di essere pubblico: “eravamo italiani” (p. 164). Il sentimento di esasperato individualismo fa sì che ognuno è

²² Domenico Scarpa, *La manutenzione delle balbuzie*, cit.

preso dalla propria recita finché i riflettori sono puntati su di lui, prima che virino verso un altro, e “nessuno pensava al sentimento collettivo della recita, che era quello di soccorrere i motociclisti o impedire altre cadute”. Il loro gesto estetico era isolato dal contesto, “non per niente siamo il paese che preferisce il bello al vero” (p. 165). Pascale passa così a un’analisi della società italiana di oggi come se essa fosse un testo letterario o teatrale: si preferiscono figure retoriche che riproducono situazioni senza scendere in profondità, si preferisce la maschera alla persona, la situazione estrema a quella quotidiana, non si tiene conto del dolore e lo si rimuove di continuo perché la risata sdrammatizzante è meglio del nodo. Quanto ai temi, che non sono mai chiari (siamo un paese senza elementi cardinali, mancano gli elementi orientativi, senza una bussola, e la voce senza il tema di riferimento diventa puro estetismo, “considerazioni argute, motti di spirito, sofismi vari, bei gesti futuristi, trovatine adolescenziali”, p. 167), Pascale ne indica uno che merita invece attenzione: l’identità italiana (e insieme i sottotemi: la tecnica, la visione parziale, l’assenza del contesto, l’ossessione per i virus e la mancanza di anticorpi, p. 169).

Visto che agli italiani manca il secondo atto, come nota Pascale: “Siamo un popolo da primo atto che indirizza tutta la propria stupefacente creatività nelle dichiarazioni d’intenti” e dal primo atto (prologo) passa subito al terzo (epilogo) “lasciandosi trascinare dalle “grandi dichiarazioni retoriche che colpiscono il cuore”, il secondo atto, quello in cui prevale l’inquietudine conoscitiva, il ragionamento lancinante (*Qui dobbiamo fare qualcosa. Sì, ma cosa?* Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 23), lo può trovare solo uno scrittore che intende la sua missione come quella di un “intellettuale di servizio” che è

un cittadino (più o meno indignato) che ha voglia di trasformare un sentimento poco nobile come la rabbia in una metodologia conoscitiva [...]. Insomma, lo scrittore che ho in mente [...] si limita a ragionare costantemente (e per amore di metodologia) su quanto prodotto dalla sua comunità di appartenenza. Non è fuori, né sotto, né sopra la comunità, né più né meno creativo. A volte rappresenta la sua comunità, più o meno vasta, cioè indica i confini e immagina scenari futuri, belli o brutti che siano. [...] (*Questo è il paese che non amo*, p. 7).

Diversamente succede a molti scrittori italiani che Pascale divide in due gruppi: gli scrittori romantici che “descrivono solo il loro nobile mondo interiore” (p. 174), lottano per affermare il loro nobile mondo interiore contro la corruzione che viene dall’esterno; e i fautori della retorica dell’apocalisse che “per definizione parlano in faccia, quei duri che descrivono come è sporco il mondo, come fa schifo, quelli che accusano, fanno i pamphlet, pane al pane” (p. 175). Ma chi ha

l'ossessione per i virus e manca di anticorpi. Due volti di una stessa medaglia – un modo di rifuggire la realtà esterna e uno di evitare posizioni costruttive. Nessuna delle due tipologie riesce a creare gli anticopri. Un anticorpo potrebbe invece essere la bellezza, come si rinviene dal finale inatteso e attenuante (o correttivo) di questo didascalico apologo, come se *Noi che parliamo da soli* non piacesse allo scrittore. Una lettrice suggerisce al narratore-scrittore di dare più vita ai suoi personaggi che sembrano troppo degli strumenti per dire quello che si vuole dire. Una soluzione potrebbe essere una storia semplice, con un tema preciso, emozionante perché “davanti a una cosa bella non possiamo stare da soli, abbiamo bisogno di qualcuno con cui condividere questa bellezza”; mentre l'interesse è privato, la bellezza è collettiva (p. 178). Sembra qui annunciato *Passa la bellezza* (2005) romanzo episodico da molti salutato con entusiasmo, e da Antonella Cilento definito un libro di guarigione e ripensamento che giunge all'idea che essere critici e essere vigili non basta, la vita (e, aggiungiamo, il contagio che essa porta) accade lo stesso. Che cosa occorre fare, domandiamo, riprendendo l'allarmismo deriso dallo scrittore stesso in *Qui dobbiamo fare qualcosa. Sì, ma cosa?* (Laterza, 2009): occorre a n c h e rassegnazione e accettazione. E occorre la bellezza.

In tale maniera, insomma Pascale vigila sulla propria scrittura, e non appena il tono gli pare eccessivamente enfatico, interviene per correggere, frenare, attenuare forte della sua la tecnica omeopatica che è la prima regola della sua scrittura. Occorre rifiutare sia il disimpegno che la retorica dell'impegno se esso significa “specula[re] sul dolore senza meditare sui dolori, irriducibili nella loro individualità a una classificazione generica” (Schicchitano, 212). Bisogna invece accusare senza odiare, “elaborare un stile che, partendo dal riconoscimento di alcuni vizi italiani, dimostrasse [...] poca complicità con la grammatica di quei vizi” (*Noi che parliamo da soli*, in *Manutenzione* p. 177). Per fare ciò si ha bisogno di una luce crepuscolare, niente toni accesi, sole che brilla, contrasti netti, ma invece le sfumature, una luce che fa vedere gli italiani come sono, “tutti disorientati e fragili, quasi timidi, come bambini che stanno per addormentarsi e hanno paura del buio” (ivi, p.178). Per incoraggiarli a cambiare e a guarire (si guarisce nello stesso modo in cui ci si ammala, ricorda Pascale) – se è questo il progetto dello scrittore – occorre smorzare i toni di critica, spegnere il riflettore. Non è a colpi di condanna e odio, restituiti al male ricevuto che si può cercare di far cambiare alcunché, ma condividendo. Restando un prodotto dalla propria comunità di appartenenza, né fuori, né sotto, né sopra.

Letteratura demoralizzata?

Dario Sacchi

Università Cattolica del sacro Cuore di Milano

Dipartimento di Filosofia

dario.sacchi@unicatt.it

ABSTRACT

The refusal, which is certainly correct, to ascribe any didactic or edifying purpose to art; the frequent conviction that a better knowledge of psychical processes, revealing the conditionings of human free will, has remarkably lessened the space for moral judgement; and lastly the ascertainment of the great variety of cultural and moral trends which are present in our society: here are the three elements that nowadays seem to justify a position which excludes the legitimacy of any moral point of view in evaluating a literary work. Nevertheless such a conclusion is not truly entitled by none of these elements, even more so if we think that any kind of art which describes human relations must necessarily imply moral questions and, furthermore, literature can exert a moral influence on the reading public which is especially strong, because it is able to reach the depths of personality in virtue of the process of identification that takes place between the reader and *dramatis personae*.

KEYWORDS

Ethics, literature, hermeneutics, literary criticism, aesthetics, moral responsibility.

Alla domanda concernente il tipo di rapporto che sussiste fra etica e letteratura si sarebbe tentati di rispondere negando che, almeno nella nostra epoca, si dia fra queste due dimensioni dello spirito un qualsiasi rapporto intrinseco o sostanziale. E a favore di una simile risposta sembrerebbe militare più di una ragione.

Una prima motivazione si presenta come schiettamente filosofica, ma non si può negare che nella società occidentale contemporanea riscuota diffusi consensi – sia pure in versione semplificata e volgarizzata – anche a livello di cultura media: oggi siamo per lo più convinti che l'arte vada giudicata esclusivamente secondo criteri formali e in base a intrinseci principi estetici. Si tende a credere che l'attenzione alla dimensione morale dei personaggi di un racconto introduca abusivamente un criterio fuorviante perché estraneo all'analisi testuale. Legato a

questa motivazione è poi anche il sospetto che considerazioni di natura etica possano reintrodurre di contrabbando forme di censura politica o religiosa, sia a danno dello scrittore che a danno del lettore. Parrebbe insomma che ogni discorso morale non possa far altro che limitare la libertà della letteratura, impedendo per giunta al lettore di sviluppare autonomamente la propria esperienza interiore.

Altrettanto se non più importante sembra essere però un'altra motivazione, riconducibile ai progressi compiuti dalle scienze psicologiche, progressi che permettono senza dubbio una migliore comprensione delle dinamiche che nell'uomo presiedono alla formazione del carattere, consentendoci di mettere in luce i meccanismi causali che del carattere stesso spiegano anche le deformazioni e le patologie. Questa più approfondita conoscenza della psiche umana ci porta a ridurre notevolmente l'intensità e la portata dei nostri giudizi morali, alimentando quell'atteggiamento oggi estremamente diffuso secondo il quale un forte rilievo conferito al punto di vista etico nella valutazione di un personaggio o di una situazione si configura senz'altro come moralismo in senso deteriore. In tal senso perderebbe ogni credibilità uno scrittore contemporaneo che proponesse ai lettori un personaggio importante della sua opera attribuendogli certe particolari note caratteriali delle quali, però, trascurasse di delineare in qualche modo la genesi. Oggi non si crede più all'esistenza di uomini integralmente perversi e corrotti o assolutamente onesti e virtuosi ma si preferisce parlare di persone con mancanze affettive, frustrate da nevrosi o da complessi, e questo vale molto spesso anche per quei personaggi che si presentano inizialmente con caratteristiche positive. Certo, le spiegazioni psicologiche non annullano completamente l'effetto dei dilemmi morali in letteratura; non si può negare tuttavia che lo attenuino di molto.

Ma l'obiezione apparentemente più forte contro l'assunzione di un punto di vista morale nella considerazione di un'opera letteraria è quella che fa leva sulla mancanza di criteri etici oggettivi, a motivo della grande varietà ed eterogeneità delle concezioni morali che possono pervadere o comunque influenzare tanto lo scrittore quanto il suo pubblico, in un'epoca in cui da una parte la critica letteraria si appella alla necessità di utilizzare strumenti di ricerca chiari e precisi, e il più possibile condivisi, e dall'altra si ritiene assolutamente doveroso accettare – e rispettare – la diversità dei codici culturali, e di conseguenza anche morali, presenti in ogni società. Insomma l'odierna critica letteraria, sia quando affronta le questioni filologiche o formali poste da un testo sia quando rivolge la sua attenzione al trattamento psicologico dei personaggi, si appoggia a convenzioni di

lettura comunemente accettate; avventurandosi sul terreno dei giudizi di valore si troverebbe invece a doversi confrontare con problemi più sfuggenti e inafferrabili e a dover prendere in considerazione tutte le possibili posizioni morali di ogni singolo lettore, in quanto la scelta morale (così oggi si ritiene dai più) spetta in ultima istanza all'arbitrio individuale.

A tutte queste obiezioni si può opporre però il seguente inoppugnabile rilievo: ogni opera d'arte che descrive rapporti umani non può non comportare e non può non sollevare, volente o nolente, una problematica etica. Se nella musica, nelle arti figurative e nella stessa poesia la rilevanza dell'elemento morale è generalmente ridotta ai minimi termini, invece nella narrativa – ma anche nel teatro e nel cinema –, per il fatto stesso della rappresentazione delle dinamiche relazionali fra i personaggi, il giudizio morale è inevitabile ed è essenziale anche ai fini della valutazione estetica dell'opera. Anche quando l'autore si astenga dall'esprimere un giudizio morale sui suoi personaggi il lettore non solo può legittimamente valutare in termini morali questa scelta di neutralità ma può anche, per conto suo, cercar di capire i caratteri e giudicare le intenzioni dei protagonisti dell'opera.

La riluttanza ad addentrarsi in questioni etiche non giova né alla letteratura né alla morale: se non altro per questa ragione, che nessun altro mezzo di comunicazione riuscirà mai a suscitare nel nostro animo un fenomeno di immedesimazione così profondo come quello provocato dalla (buona) letteratura. Quest'ultima non esige dai suoi fruitori una semplice comprensione in senso intellettuale e nemmeno una mera reazione di tipo sensitivo o immaginativo, bensì un'autentica identificazione (il *Nacherleben*, il "rivivere" la vicenda narrata, di cui parlava per esempio W. Dilthey) e non c'è dubbio che in virtù di tale processo di immedesimazione le questioni morali non si arrestano al solo livello cognitivo ma entrano a far parte della personalità stessa del lettore, diventano insomma il suo problema esistenziale. Per questo l'impatto morale della letteratura può raggiungere gli strati profondi della personalità, modificandoli in misura significativa, e per questo essa può avere un grande ascendente morale e una grande forza di persuasione spirituale. Ma oggi, vuoi per un malinteso senso dell'autonomia dell'arte e della libertà di espressione (dovrebbe esser chiaro che la consapevolezza delle implicazioni etiche di un romanzo, di un racconto, di un film o di una rappresentazione teatrale non ha di per sé nulla a che vedere con l'intenzione di applicare censure di sorta a queste forme d'arte!) vuoi per le discutibili conclusioni in senso deterministico ricavate un po' corrivamente dai

progressi delle nostre conoscenze psicologiche, si è persa l'abitudine di trattare la letteratura con la serietà con cui la si trattava in epoche precedenti e non le si attribuisce più una grave responsabilità morale. E nemmeno si sospetta che l'attenzione alle questioni morali implicite in una narrazione possa permetterci di capire idee e sentimenti che altrimenti non avremmo potuto comprendere, o che la rappresentazione dell'evoluzione morale di un personaggio possa attribuire maggiore forza estetica a un testo.

Bigliografia.

Wayne C. Booth, *The Company we keep*, University of California Press, Berkeley 1988 (con specifico riferimento al cap. II).

Abraham B. Yehoshua, Prefazione a *Il potere terribile di una piccola colpa. Etica e letteratura*, trad. it., Einaudi, Torino 2000.

VARIA

Ethos e formazione della personalità morale nelle Etiche di Aristotele. A proposito di Abitudine e saggezza di Pierluigi Donini*

Francesco Aronadio

Università di Roma Tor Vergata

Dipartimento di Studi di Impresa, Governo, Filosofia

francesco.aronadio@uniroma2.it

ABSTRACT

Starting from Donini's work about the Aristotelian treatises of ethics, the paper proposes some reflections on both that interpretative perspective and some problematic aspects of Aristotle's thought. It is divided into three parts: (i) some considerations are devoted to three motifs that allow to establish a relative chronology for *Eudemian Ethics*, *Nicomachean Ethics* and their so-called "common books": the place of nature and of habit (*ethos*) within the formation of ethical virtues; the influence of Plato's *Laws* over Aristotle's ethical thinking; the relation between habit and practical reason; (ii) the argumentative structure of Donini's work is briefly retraced, by focusing in particular the problem of the "common books"; (iii) some remarks are made on the controversial nature of the following issues: the feasibility of a total exclusion of nature from the horizon of the ethical virtues; the origin of the rationality of norms and laws, with which habits are often to be identified; the (im)possibility that a virtuous disposition (*hexis*) originates occasionally a non-virtuous action; the conception of friendship and the role of cultural conditioning.

KEYWORDS

Aristotelian ethics, *Eudemian Ethics*, *Nicomachean Ethics*, moral virtues, habit, nature

Il confronto fra l'*Etica Eudemia* e l'*Etica Nicomachea* ha costituito, per gli studiosi che vi si sono realmente avventurati (ma non per coloro che nel considerare la filosofia pratica di Aristotele hanno usato del tutto indifferentemente l'una e l'altra), un elemento di notevole difficoltà ma, al tempo stesso, un terreno sul quale erigere e corroborare un'interpretazione di ampio respiro tanto delle concezioni etiche dello Stagirita quanto dell'evoluzione del suo pensiero. Com'è noto le due *Etiche* presentano numerose corrispondenze, a partire dall'architettura stessa delle opere, che si snodano secondo una similare linea espositiva di fondo; buona parte dei contenuti dell'una tornano nell'altra, in particolare alcune delle tesi cruciali, quali la dottrina della virtù come medietà o la distinzione fra virtù etiche e dianoetiche. Accanto a queste somiglianze troviamo però delle difformità di non poco conto, che inducono a pensare che nella riflessione intercorsa fra i due

* P. Donini, *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014 (d'ora in avanti *AeS*).

trattati Aristotele abbia modificato alcuni aspetti non marginali della sua concezione, cosicché una delle due opere si configura come la revisione dell'altra.

La maggior parte degli studiosi è convinta dell'antioriorità dell'*Etica Eudemia* (d'ora in avanti *EE*): non è riuscita persuasiva la linea interpretativa di Kenny¹, che vedeva in quest'opera il perfezionamento della riflessione etica di Aristotele, anche se il suo approccio esegetico è stato utile ai fini di una riconsiderazione della questione relativa alla collocazione dei cosiddetti "libri comuni" alle due *Etiche*. Che sia invece l'*Etica Nicomachea* (d'ora in avanti *EN*) il testo di riferimento per confrontarsi con la redazione più matura degli scritti aristotelici di etica è oggi, come si diceva, raramente messo in dubbio². In tal senso si era espresso già Rowe, il quale nell'ambito della sua analisi del rapporto fra le due opere aristoteliche giungeva alla conclusione che "*EN is the result of a single reorganisation of the material of the earlier Etichs*"³.

Non c'è tuttavia omogeneità per quel che concerne le argomentazioni prodotte a sostegno di questa cronologia relativa né sulla loro forza probatoria, tant'è che solitamente gli studiosi dichiarano la propensione verso questa ipotesi sull'ordine di composizione delle due opere, mantenendo comunque un atteggiamento prudente e non escludendo del tutto la possibilità opposta. Non così Donini, il quale sulla base di una considerazione attenta delle divergenze di natura teorica fra le due *Etiche* ritiene di potere comprovare l'antioriorità dell'*EE*; per essere più precisi, lo studioso ritiene si possa individuare la seguente sequenza cronologica: *EE*, influenza su Aristotele delle *Leggi* di Platone, libri VII e VIII della *Politica*, *EN* (non ho per il momento considerato la collocazione che secondo Donini va attribuita ai libri comuni). È dunque interessante prendere in esame i dati sui quali questo studioso, che ha frequentato per anni i testi aristotelici, fonda questa sua così netta determinazione della cronologia relativa delle opere.

¹ A. Kenny, *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1978. Argomentazioni a sostegno dell'antioriorità dell'*EN* sono provenute in tempi più recenti da M. Schofield, *L'Éthique à Eudème postérieure à l'Éthique à Nicomaque? Quelques preuves tirées des livres sur l'amitié*, in G. Romeyer Dherbey-G Aubry, *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris 2002, pp. 299-315, il quale, come recita il titolo del suo contributo, non ha voluto affrontare la questione della cronologia relativa nella sua globalità, ma si è limitato a studiare due passi sull'amicizia in *EE* e in *EN*, ricavandone ragioni per giudicare più mature le formulazioni presenti nell'*EE*.

² In tal senso si sono espressi anche gli studiosi che hanno concentrato la loro attenzione sull'*Eudemia*, esaltandone il valore filosofico: così, ad esempio, M. Woods (ed.), *Aristotle. Eudemean Ethics. Books I, II, and VIII*, Oxford-New York 1992²; B. Inwood-R. Woolf (ed.), *Aristotle. Eudemean Ethics*, Cambridge 2012.

³ C.J. Rowe, *The Eudemean and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*, "Proceedings of the Cambridge Philological Society", Supplement 3, Cambridge 1971, p. 76.

Mi sembra che le molteplici argomentazioni avanzate in tal senso in *AeS* possano essere ricondotte a tre elementi essenziali: il peso relativo nelle due *Etiche* della natura e dell'abitudine in vista della virtù e della felicità; il rapporto delle due opere con i contenuti etici delle *Leggi*; la relazione sussistente fra abitudine e *logos* nella formazione della personalità morale. Questi tre elementi sono fra loro concatenati: si muove dalla constatazione che nell'*EE* è assegnato alla natura un certo rilievo e poco spazio è dato all'abitudine, laddove l'*EN* presenta un assetto teorico esattamente inverso al riguardo; si prosegue riscontrando una sostanziale assonanza fra *EN* e *Leggi* nell'imperniare la formazione della virtù sulla contrazione delle abitudini, che induce a individuare quindi nell'influenza esercitata su Aristotele dal testo platonico il momento di passaggio dalla concezione etica dell'*EE* a quella della *EN*; si riscontra infine una conferma della cronologia così guadagnata esaminando il rapporto fra abitudine e *logos* e scorgendo quanto nell'etica più matura la prima risulti condizionante, se non determinante, sul secondo, il che produce un profilo del soggetto morale impensabile nella prospettiva dell'*EE* e prima della riflessione derivante dalla lettura delle *Leggi*. Naturalmente il libro di Donini si diffonde in molte altre analisi e prende in considerazione altri temi, ma, come dicevo, queste tre considerazioni mi pare restituiscano l'ossatura della sua argomentazione quanto all'ordine di composizione delle *Etiche*. Come si vede, due di questi elementi sono di natura concettuale e l'altro è di carattere storico-filosofico (relativo, infatti, alla relazione fra due testi filosofici e alla biografia intellettuale di Aristotele): evidentemente è quest'ultimo ad essere determinante ai fini della fissazione di una cronologia relativa, ma è la concatenazione dei tre a dare forza alla complessiva argomentazione. Soffermiamoci brevemente su ciascuno di essi, per valutarne l'innovatività e le implicazioni.

Che il peso relativo delle doti naturali e dell'*ethismos* nelle due *Etiche* sia ben diverso è cosa abbastanza evidente e rilevata da chi, come Rowe, si è disposto a un'analisi comparativa delle due opere aristoteliche: "Though the concept of *ethismos* is explicitly introduced [*scil.* in the *EE*], it is [...] only introduced in order to help towards the definition of the terms *ethos* and *ethikos*. This is in sharp contrast with *EN*"⁴. Tuttavia, questa differenza fra le due *Etiche* non è stata strutturalmente adottata come criterio su cui imperniare un'ipotesi di cronologia relativa, né dallo stesso studioso inglese né negli studi precedenti o successivi. Ad esempio, Jaeger⁵ riteneva che il criterio fondamentale per scorgere l'evoluzione della riflessione etica di Aristotele fosse la considerazione dei mutamenti intervenuti nella concezione della *phronesis*, che dal *Protrettico* all'*EN* si veniva

⁴ Cfr. C.J. Rowe, *The Eudemian and Nicomachean Ethics*, cit., p. 41. È lo stesso Donini (*AeS*, pp. 30-31) a segnalare questa osservazione di Rowe.

⁵ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, pp. 240 e sgg.

progressivamente allontanando dall'influsso del pensiero di Platone⁶. Sempre a puro titolo di esempio, si può ricordare che in tempi più recenti Sparshott⁷ e Bobonich⁸ giocano la contrapposizione fra *EE* ed *EN* sui rispettivi impianti metodologici o sulla concezione della felicità, aspetti che, naturalmente, sono pertinenti e rilevanti, ma lasciano completamente nell'ombra l'opposizione doti naturali/abitudine (alla quale, peraltro, almeno il tema della felicità sarebbe da ricondurre).

Ma, in effetti, la discrepanza al riguardo fra le due *Etiche* non può essere sottovalutata e a ragione in *AeS* è vigorosamente posto l'accento su essa: non si può negare, infatti, che l'impianto della concezione della virtù esposta nell'*EN* riposi proprio sulla nozione di *ethos*, e la scarsità di occorrenze nell'*EE* della famiglia di termini a esso facente capo (presente solo in 1214a20-21 e 1220b1) è da sé eloquente⁹.

L'analisi comparativa fra le due opere aristoteliche è, dunque, per Donini l'occasione per porre fortemente l'accento sul ruolo chiave dell'abitudine nell'*EN*. Fra i fattori della formazione della virtù e fra le cause della felicità essa è, nella ricostruzione che troviamo in *AeS*, l'elemento determinante: non è l'unico, ma è quello da cui gli altri (insegnamento, esercizio, favore divino, fortuna) dipendono o, meglio, quello senza il quale gli altri non hanno efficacia sul piano della moralità.

Questo rilievo dato all'*ethos* offre lo spunto per una riflessione. Posto che l'*ethos* suppone ineludibilmente un riferimento alla dimensione sociale – dal ristretto ambiente familiare al più ampio contesto politico – e assodato che l'accentuazione di questo motivo concettuale si accompagna all'accantonamento della considerazione del ruolo delle doti naturali nell'acquisizione della virtù, potrebbe farsi strada l'idea che nella prospettiva attribuita ad Aristotele in *AeS* la formazione alla virtù sia concepita come un processo di correzione di cattive disposizioni naturali ad opera delle forze di condizionamento sociale. La questione è rilevante anche nella riflessione etica contemporanea: Christine Korsgaard¹⁰, ad

⁶ Anche C.J. Rowe, *The Eudemian and Nicomachean Ethics*, cit., pp. 63-72, impernia la differenziazione fra *EE* ed *EN* sul concetto di *phronesis*, richiamandosi esplicitamente a Jaeger, anche se, quanto al rapporto tra le *Etiche* e la dottrina platonica, assume una posizione più sfumata: da una lato, rimarca che “*EE* is in some respect further from Plato than *EN*”, e, dall'altro, afferma che comunque “in his conception of ethics as a whole, Aristotle does tend gradually away from the Platonic system” (*ivi*, p. 73). Donini è su una posizione simile a questa, pur se con un'accentuazione diversa: “È palese [...] che in un certo senso l'*EN* è molto più “platonica” dell'*EE* [...]. Aristotele non smise mai di confrontarsi con le tesi del suo maestro” (*AeS*, p. 271).

⁷ F. Sparshott, *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto-Buffalo-London 1994, pp. 4-5

⁸ C. Bobonich, *Aristotle's Ethical Treatises*, in R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden-Oxford 2006, pp. 12-36: 24-27.

⁹ Cfr. *AeS*, p. 30.

¹⁰ C. M. Korsgaard, *Aristotle and Kant on the Source of Value*, “Ethics”, 96 (1986) pp. 486–505.

esempio, argomenta che le virtù siano concepibili come tali in quanto pongono rimedio a difetti insiti nella natura umana o nella condizione di vita dell'uomo: l'esercizio della virtù è, secondo la studiosa, condizionale, nel senso che è praticato solo in quanto è presupposta l'esistenza di un qualcosa di imperfetto o di errato. Nel presentare questa tesi Korsgaard porta a sostegno, tra l'altro, la posizione aristotelica (cita in particolare *EN* 1177b4–26 e 1178b7–22).

Come dicevo, un'accentuazione del ruolo dell'*ethos* potrebbe essere intesa come un argomento a sostegno di questa lettura. Ma non credo che sia così (e, se ho inteso bene lo spirito del suo libro, non credo che sia così per Donini). Trovo conforto in ciò in un interessante lavoro di Paula Gottlieb, che dedica uno specifico approfondimento al tema¹¹. Prendendo in esame *EN* 1097b24–1098a18 e conducendo un illuminante confronto con la posizione attribuita da Platone a Trasimaco (*resp.* 352 d–354 a), Gottlieb arriva ad escludere che nella prospettiva aristotelica la virtù possa essere concepita come un rimedio: “According to Thrasymachus, blindness is the vice or defect of the eye. The vice is the lack of virtue, sight. The blind person lacks the function of seeing. It is a small step to think of ethical vices as lacks of function, and the ethical virtues as correctives. Aristotle’s account of function in his Nicomachean Ethics is subtly different from the Thrasymachean view [...]. According to the Nicomachean account, bad human beings do not lack the human function, but only the excellent human being carries out that function well. Vices are not lacks of function, nor are virtues correctives of such lacks”¹². In effetti, è difficile far risalire all'Aristotele dell'*EN* una simile concezione della virtù: proprio nella misura in cui alla natura è sottratto il ruolo di fattore determinante la moralità, l'*ethos* non può essere pensato come un fattore dipendente da presunte scale di valori che precedano l'interazione sociale, ma è al contrario il frutto di variabili non predeterminate legate alle contingenze storiche e ambientali. È interessante, al riguardo, la notazione di Gottlieb a proposito di una distanza dell'*EE* dall'*EN* su questo tema, quando afferma che la posizione ricavabile da quest'ultima opera “marks an advance on his discussion in the Eudemian Ethics. There, he [*scil.* Aristotle] implies that the function of a human being and of an excellent human being is to function well, not merely to function (*EE* II 6 1106a16–25)”¹³. Una ragione in più, questa, per rilevare la contiguità fra le conclusioni di questa studiosa e l'ottica interpretativa di *AeS*.

Passando al secondo dei tre elementi sopra evidenziati, prenderei le mosse da una constatazione (suggerita dallo stesso Donini)¹⁴: che i processi di abitudine di cui l'*EN* ci parla nel render conto della formazione della personalità morale

¹¹ P. Gottlieb, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge 2009 cap. 3, pp. 52-72.

¹² *Ivi.* p. 70.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Cfr. *SuA*, p. 32.

trovano un loro precedente nelle *Leggi* di Platone, delle quali bisogna dunque supporre un'influenza sulla riflessione dello Stagirita, è dato più volte rilevato negli studi¹⁵. Ma quel che, nella prospettiva di lettura proposta in *AeS*, renderebbe cruciale questo nesso intertestuale ai fini della determinazione della cronologia relativa di *EE* ed *EN* sarebbe che, a fronte del debito della seconda *Etica* verso l'opera platonica, dall'*EE* non trapelerebbe alcuna traccia di conoscenza delle *Leggi*: è per questo che, una volta considerato il ruolo dell'*ethos* come il carattere distintivo dell'*EN* rispetto all'*EE*, diventa logico supporre che, dopo la stesura della prima *Etica*, Aristotele abbia avuto modo di riflettere sul dialogo platonico, per poi procedere a una riformulazione del suo pensiero.

Non è infrequente, tuttavia, rilevare negli studi numerose occasioni nelle quali a commento di passi dell'*EE* si rinvia a luoghi delle *Leggi*, così come non è difficile individuare alcune dottrine etiche di consistente rilievo, esposte anche nell'*EE* oltre che nell'*EN*, che sono consonanti con tesi esposte nell'opera di Platone¹⁶. Diventa allora essenziale per sostenere la tesi di *AeS* trovare per queste corrispondenze una spiegazione che le renda indipendenti dalla conoscenza del testo platonico. E, in effetti, Donini affronta direttamente questo nodo: egli riconduce le (per lui presunte) congruenze fra *EE* e *Leggi* a tre possibilità: dipendenza della nozione presente in entrambe gli scritti da una tradizione precedente; dipendenza da un dialogo platonico anteriore alle *Leggi*; dipendenza dalle elaborazioni e dai dibattiti svolti nell'Accademia antica.

È vero che, se a seguito di una puntuale casistica delle assonanze *EE-Leggi* si riscontrasse il darsi per ognuno dei casi di una di queste tre possibilità, si potrebbe ragionevolmente escludere una relazione intertestuale. Ma, in assenza di una simile indagine, ardua, se non impraticabile, le tre possibilità prospettate risultano essere forse meno dirimenti di quanto non possa apparire: molte sono, infatti, le supposizioni che si potrebbero avanzare a proposito dei contenuti delle *Etiche* e della loro relazione con il dialogo platonico. Si può, ad esempio, escludere con certezza che anche la centralità dell'*ethos* che riscontriamo nell'*EN* sia stata in qualche misura discussa in Accademia? O che sia invece frutto di una riflessione di Aristotele, sulla base di precedenti testi platonici?¹⁷ Si possono del tutto

¹⁵ Si veda, ad esempio, fra gli studi recenti l'osservazione di W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics, and Rhetoric*, Leiden-Boston 2006, pp. 82-83.

¹⁶ A proposito della dottrina della medietà, ad esempio, si può menzionare la considerazione di D. Frede, *Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics*, in R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide*, cit., pp. 255-275: 258: "That Aristotle's conception of the "right mean" as a criterion of moral judgment was inspired by Plato's Laws and its demand for an appropriate emotional education, is well known".

¹⁷ Poiché è pur vero che l'attenzione per questo aspetto della formazione della personalità morale è spiccata nelle *Leggi*, ma è altrettanto asseribile che non è assente da altri dialoghi quali la *Repubblica* o il *Politico*.

escludere le ipotesi prospettate e rapidamente accantonate dallo stesso Donini¹⁸, e cioè che anche l'*EE* sia posteriore alle *Leggi*, ma che per un qualche motivo a noi non noto Aristotele non ne abbia tenuto conto nella redazione di quell'opera? E, in linea teorica, altri scenari possono essere tracciati, in contrasto con la recisa affermazione con cui in *AeS* si dà per "accertata"¹⁹ la posteriorità dell'*EN* sulla base del confronto fra le due *Etiche* e le *Leggi*.

Non si vuole qui dire che la soluzione profilata in *AeS* al riguardo sia inaccettabile; tutt'altro. Ma su questo tema neanche le argomentate e convincenti analisi e considerazioni di Donini possono andare oltre il disegno di un quadro, sì, altamente probabile, e tuttavia non certo. Una piena dimostrazione della cronologia relativa di *EE* ed *EN* credo potrebbe derivare solo dall'emergere di nuovi dati di carattere storico. Ciò non toglie che la prospettiva di lettura delle opere etiche di Aristotele offerta da *AeS* sia di estremo interesse e, posso aggiungere, di elevata affidabilità, e non tanto – o non soltanto – per quel che si è già detto, e cioè per la persuasività delle argomentazioni prodotte a proposito delle relazioni che uniscono e separano gli scritti in questione (inclusi i libri comuni): tale persuasività è, infatti, accresciuta e resa filosoficamente più significativa dalla coerenza e dalla chiarezza dell'intelaiatura concettuale che *AeS* ricostruisce quando viene distribuendo fra *EE*, libri comuni, *Politica* ed *EN* nuclei di interesse e orientamenti di pensiero – alcuni costanti alcuni in mutamento – che consentono di intravedere, proprio sulla scorta dell'ipotizzata influenza delle *Leggi*, il dipanarsi di un itinerario di pensiero che in quelle opere trova progressivamente diffuse testimonianze e assume la fisionomia di una più che plausibile descrizione dell'evoluzione del pensiero etico di Aristotele.

Ne è esemplificazione particolarmente felice il terzo degli elementi sopra elencati, che proprio per questo motivo ho ritenuto fosse, fra gli altri temi trattati nel libro, un aspetto portante dell'argomentazione condotta nel complesso di *AeS*. Si tratta, come anticipavo, della relazione che nelle *Etiche* viene a stabilirsi fra *ethos* e *logos*. La tesi di Donini è che nell'*EN* (a differenza dall'*EE*) la maturazione della razionalità pratica si consegue nell'ambito e in virtù del processo di abitudine: "La razionalità non si aggiunge semplicemente all'abitudine come un fattore esterno ed estraneo, ma nasce dall'abitudine stessa, ne è il prodotto e la figlia"²⁰. In altri termini: l'*ethos* è l'esclusiva causa dell'orientamento del *logos* in ambito pratico.

Questa tesi, che come ricorda lo stesso Donini, è propria anche di alcuni altri studiosi di Aristotele, si ingrana perfettamente con il quadro evolutivo prospettato in *AeS*. Ripetutamente, infatti, l'autore pone l'accento sul fatto che nell'*EE*, pur essendovi un accenno, peraltro sporadico, al carattere determinante dei processi di

¹⁸ Cfr. *AeS*, p. 38 nota 29.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 255.

²⁰ *AeS*, p. 63. Cfr. anche *ivi*, pp. 60 e 196.

abituazione dall'esterno ai fini della formazione del carattere e, con esso, del *logos*²¹, ben diverso è il peso che questa nozione assume nel complessivo quadro concettuale di questa *Etica* rispetto all'*EN* e, soprattutto, ben altre sono le implicazioni che quest'ultima opera ne trae. Tant'è che, in fin dei conti, nell'*EE* (e nei libri comuni) il processo di formazione si configura come il frutto di due strade parallele, giacché in esso “si distinguerebbe un primo momento, di poco interesse peraltro, nel quale le abitudini potrebbero forse intervenire a modificare il carattere già naturalmente dato; e un secondo, di maturazione della razionalità mediante l'osservazione dei saggi e l'attenzione ai giudizi e ai ragionamenti da loro espressi”²². Ne emerge che le posizioni espresse da Aristotele nelle due *Etiche* a proposito del rapporto *ethos/logos* sono incompatibili; tuttavia, viste nell'ottica evolutiva che è sviluppata in *AeS*, sono spiegate nella loro successione. In tal modo, la posizione assunta infine da Aristotele nell'*EN* si configura come un sensato punto d'approdo che, peraltro, dà senso allo sforzo del filosofo di pensare la prassi e la capacità di agire propria dell'uomo come un dominio provvisto di una sua propria legalità (nel senso, ovviamente, di auto-nomia, di uno specifico statuto epistemologico).

Ora, il luogo cruciale su cui in *AeS* è fondata la tesi appena esposta è un passo del II libro dell'*EN* (1105a17-b12), riportato alle p. 60-61 e commentato in quelle seguenti. Si tratta in effetti di un luogo assai rilevante nell'economia complessiva dell'opera, un luogo nel quale – per quel che concerne il tema attualmente in discussione – sono direttamente chiamati in causa *ethos* e *logos*: la lettura che ne offre Donini, e che risulta del tutto convincente, mette in luce come quella componente di carattere conoscitivo che è presente nella formazione dell'azione morale non è pensata nell'*EN* come una fonte indipendente che contribuisce alla decisione; essa ha un rilievo ridotto in vista dell'azione morale e non consiste in una cognizione di definizioni astratte di virtù né in una “teoria dell'azione”, ma in una sorta di esperienza e di familiarità con il “che” e il “come” delle azioni compiute secondo moralità. Dal che si evince e si conferma la dipendenza del *logos* da forme di disciplinamento provenienti dall'esterno, dall'*ethos*.

Questo taglio di lettura di *EN* 1105a17-b12, che nasce evidentemente dalla particolare prospettiva problematica di *AeS* e che tuttavia non è certamente estraneo o lontano dai contenuti del testo, non è facilmente riscontrabile nei commentari e negli studi sull'*EN*. In genere l'attenzione si concentra su altri aspetti: talora sul primato dell'*ethos* rispetto al sapere²³, senza tuttavia chiarire se

²¹ Mi riferisco a *EE* 1220s38-b7, passo commentato in *AeS* alle pp. 30-31.

²² *Ivi*, p. 163.

²³ Nel commento di Bartlett-Collins (*Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. by R.C. Bartlett and S.D. Collins, Chicago-London 2011, pp. 254-5), ad esempio, il passo è preso in rapidissima considerazione, in una chiave non dissimile da quella proposta in *AeS* (“the “knowing” and the “choosing” involved in these actions stem from the possession and activity of the correct

il rapporto sia di dipendenza e se questa sia totale o meno; talora l'analisi si incentra sull'estensione e i limiti delle conoscenze che un uomo virtuoso deve possedere, mentre rimane non tematizzata direttamente la questione messa a fuoco da Donini, e cioè se il *logos* sia originario o derivato rispetto all'*ethos*²⁴.

In un recente studio, Vasiliou dedica ampio spazio al passo²⁵, focalizzandosi fondamentalmente sul problema se nella concezione aristotelica della virtù un ruolo centrale vada attribuito all'azione o all'agente: nel corso dell'analisi, in polemica con Taylor²⁶, insiste sul fatto che ciò di cui parla Aristotele nel passo concerne, piuttosto che l'identificabilità (o la riconoscibilità) dell'agente o delle azioni virtuose, la loro natura²⁷. Rimane tuttavia aperta la questione se la prospettiva offerta dall'*EN* sia "agent-centred" o "act-centred"; e al riguardo Vasiliou argomenta a favore di una particolare versione della seconda opzione. Non è possibile scendere qui in ulteriori specificazioni; ma l'argomento è assai dibattuto, e può essere interessante provare a esaminarlo a partire dalla prospettiva esegetica di *AeS*, che, benché non lo affronti esplicitamente, offre un quadro concettuale all'interno del quale situare la questione e, credo, anche la sua soluzione. La domanda in sostanza è la seguente: è la moralità dell'azione a rendere virtuoso l'agente oppure è la moralità dell'agente che fa virtuosa l'azione?²⁸ Credo che la prima mossa da compiere per rispondere e intendere il senso del passaggio aristotelico sia sottrarsi all'alternativa *agent-centred/act-centred*:

characteristics or virtues", p. 254), ma senza approfondimento e argomentazione. Analogamente in F. Sparshott, *Taking Life Seriously*, cit., pp. 92-94.

²⁴ Così in P. Gottlieb, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge 2009, che dedica l'intero cap. 9 del suo studio (pp. 173-190) alla componente conoscitiva presente nell'agire morale dell'uomo virtuoso: la studiosa si sofferma su quale sia la natura e quali i contenuti di un tale sapere, ma non affronta la questione, pure certamente non secondaria, di come si origini qualcosa come una razionalità pratica.

²⁵ I. Vasiliou, *Aristotle, agents, actions*, in J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, Cambridge 2011, pp. 170-190: 173-183.

²⁶ C.C.W. Taylor, *Aristotle. Nicomachean Ethics Book II-IV*, Oxford 2006, in particolare p. 94.

²⁷ Va detto, per inciso, che Vasilou tocca di passaggio anche il tema del sapere implicato nella formazione dell'azione, ma con il solo intento di specificare che esso consiste in "correctly identifying what the virtuous action is in the circumstances" (I. Vasiliou, *Aristotle, agents, actions*, cit., p. 181); per Donini si tratta invece, come accennavo, di una sorta di familiarità con il "che" e il "come" delle azioni virtuose, acquisita tramite l'abitudine. Sul punto cfr. Natali, *Aristotele. Etcia Nicomachea*, Roma-Bari 1999, p. 463 nota 121, il quale si contrappone alla tendenza, prevalente fra gli studiosi, a rinviare a *EN* III, 2, intendendo il sapere in causa come conoscenza delle circostanze particolari.

²⁸ La questione nasce dalla seguente formulazione aristotelica contenuta nel passo in esame: "Le azioni compiute si dicono giuste e temperanti quando sono tali, quali le compirebbe il giusto e il temperante. Uomo giusto e temperante non è semplicemente colui che compie azioni simili, ma colui che, in più, le compie al modo dei giusti e dei temperanti. Si dice bene, dunque, che dal compiere azioni giuste si genera il giusto, e dal compiere azioni sagge il saggio" (*EN* 1105b5-10, trad. Natali, qui come in seguito).

accettandola, infatti, è pressoché inevitabile il profilarsi di un circolo vizioso²⁹, che non credo sia invece attribuibile ad Aristotele. Il passo non mira infatti a stabilire una priorità fra azione e agente, ma a indicare quali siano le condizioni sotto le quali ha luogo il formarsi di un'azione morale, e a stabilire semmai tra esse una gerarchia. La primazia dell'*ethos*, sulla quale la lettura di Donini richiama l'attenzione, aiuta a sciogliere il nodo: è per l'appunto l'*ethos* a svolgere il ruolo primario su questa scena, e l'*ethos* investe sia l'azione sia l'agente. Non c'è circolarità nelle parole di Aristotele: una determinata azione è virtuosa non in virtù di sue caratteristiche intrinseche ma alla luce dell'*ethos* che l'ha eventualmente informata; e, analogamente, un agente è virtuoso non per una sua natura o per motivi occasionali ma in ragione dell'*ethos* che è stato da lui interiorizzato.

Come che sia di questo aspetto, anche da queste sue implicazioni risulta confermato nella sua rilevanza il rapporto *ethos-logos* e la particolare configurazione che esso assume nella formulazione dell'*EN*. La totale dipendenza della razionalità pratica dall'*ethos* è un punto di sicuro rilievo teorico, poiché l'etica aristotelica, nella versione offertane nell'*EN*, assume attraverso questo motivo connotati molto netti e radicali. Ed è sicuramente un merito della strategia di indagine di *AeS* avere creato le condizioni per metterlo in risalto, riflettendo sulla ricostruzione del percorso di riflessione di Aristotele e mostrando la forte differenziazione al riguardo fra le due *Etiche*.

Se ruolo dell'abitudine a scapito della natura, influenza delle *Leggi* e dipendenza del *logos* dall'*ethos* sono dunque i capisaldi teorici su cui è edificato *AeS*, la questione della collocazione cronologica e dell'appartenenza dei libri comuni è, necessariamente, il baricentro dell'intero lavoro, che, avendo come filo conduttore la comparazione fra le due *Etiche*, non può non testare su quelli la chiave di lettura proposta, vale a dire i contenuti teorici messi in evidenza e le modifiche che essi hanno subito nell'itinerario di pensiero attribuito ad Aristotele.

AeS si sviluppa, in effetti, secondo una ben precisa strategia, che lega fra loro i vari capitoli, nonostante essi a un primo sguardo possano apparire come studi di singole tematiche. L'avvio consiste nell'impostazione dell'analisi comparativa di *EE* ed *EN*, ottenuta elaborando il tema della felicità e constatando come le due opere diano luogo a concezioni di essa che si prestano a interpretazioni assai lontane fra loro (cap. 1)³⁰. I tre capitoli successivi mirano a risalire ai presupposti di questi differenti esiti delle *Etiche*: vi sono pertanto trattati i temi fin qui presentati e discussi, unitamente ad altri motivi concettuali del pensiero etico di Aristotele, fra i quali un certo rilievo assume la determinazione del fine. Segue il

²⁹ Cfr. I. Vasiliou, *Aristotle, agents, actions*, cit., p. 176.

³⁰ Il riferimento è al classico dibattito critico sulla presenza in Aristotele di una concezione "inclusiva" o "dominante" della felicità.

capitolo ove è affrontato, per l'appunto, il tema dei libri comuni (cap. 5), più volte emerso nei capitoli precedenti, ma volutamente lasciato in sospenso: qui viene ripreso e discusso a tutto tondo alla luce delle acquisizioni conseguite. Precisata la posizione rispetto a questi libri così problematici (posizione sulla quale tornerò tra breve), i capitoli successivi assolvono la funzione di estendere la capacità esplicativa dell'ipotesi elaborata e già in parte corroborata dalle conferme emerse: nel cap. 6 si studiano i riferimenti presenti nella *Politica* a temi trattati nelle *Etiche*, riscontrando elementi che confermano, da un testo diverso da quelli fin lì considerati, i mutamenti che caratterizzano la riflessione etica di Aristotele; nel cap. 7 i risultati acquisiti sono utilizzati per mettere in risalto, più di quanto non accada usualmente fra i commentatori, le differenze qualitative che separano le trattazioni di singole virtù etiche in *EE* e in *EN*; nel cap. 8 vengono affrontate tematiche proprie di *EE* VII e VIII, che sono comparate con quanto al riguardo si trova nell'*EN*, per mostrare come esse, se lette a partire dai risultati conseguiti, risultano chiarificate e spiegate nella loro diversità di impostazione; il capitolo finale trae le debite conclusioni, tornando sul tema della felicità e toccando altri aspetti di carattere generale.

Come si può notare, nel cap. 5 convergono le trattazioni precedenti e da esso si dipartono a raggiera le tematiche affrontate successivamente: in tal senso lo si è definito il baricentro argomentativo di *AeS*. Del resto, definire la questione dei libri comuni è essenziale se si ritiene che le due *Etiche* contengano esposizioni di fasi diverse della elaborazione concettuale dell'etica aristotelica. La tesi di Donini è ben sintetizzata in queste sue parole, che possono essere riferite a tutti i libri comuni, benché in quel contesto siano relative al solo libro VI dell'*EN*: di esso lo studioso afferma che si tratta “di un libro nato nella e per l'*EE*, ma già più avanzato dei primi tre libri di questa stessa opera sia nello sviluppo di una compiuta teoria della formazione della personalità, sia nell'accennare ad altre tesi o dottrine che saranno più chiaramente e meglio fondate, motivate ed espresse nell'*EN*”³¹. È in effetti a partire dalla concezione dei fattori della virtù esposta in questo libro comune che prende le mosse la disamina di Donini: ne emerge la parentela con l'*EE*, in quanto vi è messo in rilievo il fattore naturale, in assenza di riferimenti all'abitudine; ma ne emerge anche una traccia dell'orizzonte concettuale proprio dell'*EN*, dal momento che la nozione di *phronesis*, alla quale è pur sempre riconosciuta una base naturale, chiama in causa un qualche ulteriore processo (che non è ancora detto di abituaione, ma ad essa prelude), affinché si spieghi come la semplice e naturale capacità deliberativa (la *deinotes*) passi al livello della compiuta virtù dianoetica.

La prospettiva interpretativa così delineata trova poi ulteriori sviluppi nella parte restante del capitolo, dove sono esaminate altre tematiche presenti nel libro (comune) VII dell'*EN*.

³¹ *AeS*, p. 171.

Come si è avuto già modo di osservare, questa ipotesi di cronologia relativa degli scritti aristotelici di etica, che non è del tutto nuova³², ma in favore della quale *AeS* apporta un apparato di argomentazioni notevole e in buona parte originale, restituisce una ricostruzione assai sensata, coerente e filosoficamente interessante delle linee lungo le quali si è svolta la riflessione aristotelica, contribuendo a disegnare un quadro concettuale della sua etica, che nei suoi motivi di fondo così come nei risvolti meno evidenti esprime a tutt'oggi una prospettiva teorica di grande rilievo.

Tale quadro concettuale non è esente, com'è naturale, e come lo stesso Donini in alcune occasioni segnala, da ombre e da margini di ambiguità. Le analisi condotte in *AeS*, proprio perché consentono di dare un netta fisionomia alle concezioni etiche di Aristotele, aprono la possibilità di vedere con più chiarezza la sussistenza in esse di alcuni lati problematici, sui quali vorrei ora brevemente soffermarmi.

La prima considerazione che vorrei proporre riguarda proprio quelle nozioni di natura e abitudine che così grande parte hanno in *AeS*: come si è detto, infatti, la discriminante essenziale fra *EE* ed *EN* è individuata precisamente nel rilievo dato nell'*EE* alle doti naturali come fattori della virtù etica e nella quasi totale inesistenza in tale opera di riferimenti all'*ethos*, che invece diviene nell'*EN* il fattore unico della formazione della personalità morale (nel senso che gli altri fattori possono essere ricondotti a questo). La cifra teorica che segna dunque l'approdo di Aristotele alla sua etica matura, attraverso un processo di ripensamenti attestato dai libri comuni e da passaggi presenti in altre opere, risulta essere nella lettura di *AeS* l'esclusione della natura dalle cause che predispongono all'acquisizione della virtù etica³³. In questa rinuncia da parte di Aristotele alla tematizzazione della natura costituisce, evidentemente una mossa teorica forte: lo è di per sé, lo è tanto più se si considera il ruolo a essa riservato nella fase precedente della riflessione etica. Credo sia legittimo, allora, chiedersi perché Aristotele non abbia fondato, giustificato o anche solo motivato questa

³² Per quanto riguarda la collocazione dei libri comuni sono molti gli studiosi che, come in *AeS*, si rifanno alle indagini stilometriche di Kenny, *The Aristotelian Ethics*, cit., secondo le quali il linguaggio utilizzato nei libri comuni li pone in un rapporto più stretto con l'*EE* piuttosto che con l'*EN*. A queste indicazioni si rifà, ad esempio, anche F. Sparshott, *Taking Life Seriously*, cit., p. 370 nota 3, il quale, benché non prenda esplicitamente posizione sulle cronologie relative di questi scritti, mostra una propensione verso l'antioriorità dell'*EE* e la posizione "intermedia" dei libri comuni (cfr., *ivi*, pp. 4-5 e 153-156).

³³ Donini usa accenti molto netti e precisi al riguardo: dell'*EN* dice che "non fa mai posto a eventuali doti di natura tra i fattori di formazione della virtù e le cause della felicità", e aggiunge: "c'è un evidente spostamento di peso dei due fattori tradizionali della virtù tra l'una e l'altra etica: dove pesa di più l'abitudine, di meno o, anzi, *per nulla* conta la natura; dove si conferisce invece un peso alle doti di natura quasi si cancella la presenza dell'*ethos*" (*AeS*, p. 32, il corsivo è mio). Lo stesso concetto è ribadito in altri luoghi di *AeS*.

svolta teorica. È lo stesso Donini ad ammettere di passaggio una certa reticenza al riguardo da parte del filosofo³⁴. Ma si tratta di una reticenza che desta qualche sorpresa: è singolare che Aristotele non abbia fornito delle indicazioni di merito che aiutassero a comprendere, dalla sua nuova prospettiva di pensiero, perché non si debba tener conto della natura quando si riflette sui fattori che conducono alla virtù. Donini fa bene a rilevare con forza e a ricordare che Aristotele è molto chiaro nell'indicare che è l'*ethos* a decidere della costituzione della virtù del carattere³⁵, ma quel che ci si aspetterebbe, oltre all'asseverazione di questa acquisizione teorica, è anche una spiegazione della sua esclusività rispetto al fattore natura o per lo meno una motivazione di questo orientamento di pensiero. E, ribadisco, è un'aspettativa che il lettore nutre a maggior ragione nei confronti di Aristotele quando considera che il suo itinerario di pensiero era iniziato proprio da una valorizzazione delle doti naturali.

In *AeS*, per il vero, è avanzata un'ipotesi per spiegare perché il filosofo abbia conferito infine all'*ethos* il ruolo che sappiamo: l'idea è che la prospettiva teorica dell'*EE*, giudicando indispensabili le doti naturali, avrebbe posto "il conseguimento dell'eccellenza morale fuori portata per molti uomini"³⁶, laddove l'*EN* riconsegna al mondo degli uomini (ma, si badi, non agli individui) la disponibilità della formazione alla virtù. Può anche darsi che questo sia un motivo sufficiente, benché relativamente estrinseco; tuttavia, non è dichiarato da Aristotele, almeno non come motivo per escludere le doti naturali.

Inoltre, c'è da dire che alcune "doti naturali" sono prese in considerazione per motivare l'impossibilità dell'accesso alla virtù per alcune categorie di esseri umani, come gli schiavi e le donne. Si dirà che ciò è in consonanza con la lettura proposta, in quanto donne e schiavi non hanno "una natura tale da accogliere le virtù": com'è noto, infatti, proprio in uno dei passi appena ricordati si legge: "Le virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate alla perfezione in noi per mezzo dell'abitudine"³⁷, e sappiamo che per "nostra natura" Aristotele intende quella del maschio adulto e libero. Ma, a prescindere da ciò, proprio il fatto che Aristotele adotti la formulazione appena riportata lascia pensare: l'abitudine, che dà luogo alla virtù tramite un processo che non è contro natura, agisce comunque su una predisposizione naturale. Poco prima, a proposito della felicità, Aristotele aveva sottolineato che "gli enti naturali sono stati generati in modo da raggiungere, per

³⁴ A p. 237 di *AeS*, nel ricordare che il passaggio dall'*EE* all'*EN* è consistito nel mettere "fuori gioco i doni di natura e [nel porre] come centrale e assolutamente decisivo il fattore dell'abitudine", Donini annota in una parentesi: "tacendo forse oltre il dovuto, o semplificando alcuni dati del problema". Di una reticenza aristotelica parla anche F. Sparshott, *Taking Life Seriously*, cit., pp. 133-134.

³⁵ Cfr. *AeS* cap. 5 § 9, dove si richiama in particolare a *EN* 1103 a 24-26 e 1103 b 24-25.

³⁶ *AeS*, p. 135.

³⁷ *EN* 1103a24-25

quanto possibile, lo stato migliore”³⁸: c’è dunque bisogno di presupporre una qualche configurazione e predisposizione di natura perché si dia la possibilità di divenire virtuosi e felici. E quell’inciso, “per quanto è possibile”, non è influente: potrebbe indicare non soltanto la limitatezza dell’uomo rispetto al divino, ma anche che fra gli enti naturali ci sono delle diversità, ci sono gradi differenti di predisposizione ad accogliere le virtù. Quando in *EN* II, 5 Aristotele passa a precisare il *poion* della virtù, avvia la sua argomentazione ricordando che “ogni virtù ha l’effetto di portare alla buona realizzazione ciò di cui è virtù, e far sì che eserciti bene la sua opera”³⁹ e produce due esempi, il secondo dei quali suona così: “la virtù del cavallo rende eccellente il cavallo e buono per correre, per portare il cavaliere e per star fermo di fronte al nemico”⁴⁰. È possibile che nel formulare l’esempio Aristotele non abbia tenuto presente che vi sono cavalli più predisposti a svolgere quei compiti ed altri meno? e che, analogamente, nel caso degli abiti virtuosi, non abbia voluto considerare se vi siano nature meglio predisposte ad accoglierli e altre meno (e altre ancora per nulla, come bambini, donne, schiavi)?⁴¹ In questo caso (vale a dire: se una tale varietà di predisposizioni naturali dovesse essere presa in considerazione) natura e abitudine continuerebbero anche nell’*EN* ad essere concause nella formazione delle virtù etiche, con la differenza rispetto all’*EE* che la natura non sarebbe più un fattore “costitutivo”, bensì solo più una mera condizione necessaria (in quanto fattore comune a tutti coloro che possono aspirare alla virtù, presente in tutti loro pur se in grado più o meno marcato) ma non sufficiente (perché essere in possesso di questa natura non significa ancora minimamente essere virtuoso). Non so quanto questa maniera di leggere il ruolo della natura mini il quadro teorico dell’etica matura di Aristotele così com’è ricostruito in *AeS*⁴²; non credo sia incompatibile con esso, se non nel senso di

³⁸ *EN* 1099a21-22.

³⁹ *EN* 1106a16-17.

⁴⁰ *EN* 1106a19-21.

⁴¹ Giustamente G. Aubry, *Dunamis et energieia dans l’éthique aristotélicienne: l’éthique du démonique*, in G. Romeyer Dherbey-G Aubry, *L’excellence de la vie*, cit., pp. 75-94: 88 nota 19, fa notare a proposito di questo passo che Aristotele sta formulando un’analogia fra tre diversi ambiti: quello dell’occhio (nelle linee precedenti il passo citato), dove è in gioco una *dunamis alogon*; quello del cavallo, dove invece si tratta di una *hexis* che è frutto di esercizio, e quello della virtù umana che è una *hexis* risultante da una *dunamis meta logou*. Ma l’aspetto su cui si vuol qui richiamare l’attenzione è piuttosto l’oggettiva varietà di predisposizioni naturali degli individui situati a ciascuno dei tre livelli.

⁴² Anzi, potrebbero forse essere in accordo con *AeS*, se possono essere lette in quest’ottica le considerazioni svolte alle pp. 27-28, dove Donini, dopo avere recisamente affermato che Aristotele nell’*ÉN* (e in particolare in 1179b20-23) non dà “alcun esplicito consenso all’idea che ci sia davvero una parte della natura nella costituzione della virtù”, parrebbe smussare gli accenti nel concludere che il senso delle affermazioni aristoteliche mira a “suggerire che non mette alcun conto fermarsi a discutere di eventuali doti che le persone potrebbero avere dalla nascita quando la cosa sicura è invece che tutto si decide con l’educazione che dopo la nascita si riceverà formandosi con buone abitudini” (*AeS*, p. 28).

mitigare l'affermazione recisa lì presente secondo cui Aristotele avrebbe abbandonato *del tutto* la considerazione della natura nell'*EN*. Ad ogni modo, questa versione "mitigata" potrebbe in una qualche misura spiegare la reticenza aristotelica di cui si diceva, nel senso che egli nell'*EN* potrebbe avere dato per scontato (proprio come nell'esempio del cavallo) il necessario contributo della condizione naturale degli uomini alla formazione della personalità morale (nei termini appena visti) e avere ritenuto superfluo insistere su esso per dare invece maggiore risalto all'azione plasmatrice dell'*ethos*.

Passiamo ora a considerare l'altro versante su cui l'assoluta preponderanza dell'*ethos* finisce per produrre degli effetti di ridimensionamento su altri aspetti della dimensione morale e su altre nozioni concettuali a essa relative. Mi riferisco al coinvolgimento della razionalità nella posizione del fine. Come si è visto, uno degli elementi di novità dell'*EN* messi in risalto in *AeS* è il superamento della concezione, riscontrabile ancora nei libri comuni, secondo la quale l'acquisizione della virtù avrebbe luogo per via di due processi paralleli (le abitudini e la maturazione della razionalità pratica). Ciò ha una necessaria ricaduta nella determinazione del *telos*. Donini è ancora una volta molto deciso nel rimarcare che questo processo cade completamente nella sfera di competenza dell'abitudine. In effetti, Aristotele assegna chiaramente all'*orektikon*, e precisamente alla *boulesis*, il compito di determinare, per l'appunto, il fine, come si fa rilevare in *AeS*⁴³. La formazione della razionalità pratica consegue all'interiorizzazione di moduli comportamentali e delle attribuzioni di valori che il giovane mutua e assorbe dall'ambiente in cui si forma e che finiscono per costituire per l'appunto l'*ethos*, il suo *ethos*. Donini chiarisce che tale formazione della razionalità può essere intesa e aver luogo in due modi: da un lato, si tratta di un processo di crescita personale che avviene, per così dire, nell'interiorità dell'individuo⁴⁴; dall'altro, si tratta di quel fenomeno che oggi denomineremmo "inculturazione": "anche indipendentemente dalla questione della maturazione personale delle regole morali e dell'intelligenza pratica [...], nella concezione disegnata dall'*EN* il giovane che viene educato obbedisce pur sempre a un progetto lucidamente razionale, quello formulato dalle leggi cittadine o dall'educatore competente. Tutto il comportamento di un simile soggetto è dunque sempre perfettamente *kata logon*, conforme a ragione, anche se si tratta di una razionalità che appartiene a un soggetto esterno all'agente. Ma si tratta anche di una razionalità che il soggetto educato fa propria"⁴⁵. È tuttavia evidente che, se è vero che il primo processo è

⁴³ I passi cui Donini si richiama più specificamente per questo punto cadono in *EN* 1111b26-27 ("il volere (*boulesis*) è soprattutto relativo al fine, mentre la scelta è di ciò che porta al fine"), 1113a15 ("abbiamo detto che il volere riguarda il fine"), 1113b3 ("il fine è voluto").

⁴⁴ "la posizione del fine dipende [...] dallo stato raggiunto da quella facoltà dell'anima [*scil.* l'anima appetitiva] e non da altra; ma [...] la formazione di questa anima ha portato con sé anche la maturazione dell'anima razionale" (*AeS*, p. 116).

⁴⁵ *AeS*, p. 119.

necessario affinché si dia la formazione di una piena personalità morale, è anche vero che anch'esso a sua volta cade in ogni caso nella sfera del secondo, considerato che l'abitudine da cui anche la crescita personale prende le mosse si configura già come un processo di inculturazione. Si può dire dunque che nell'orizzonte teorico dell'*EN* la razionalità pratica si costituisce primariamente a partire dalle sollecitazioni, dai modelli, dalle pressioni, dagli insegnamenti provenienti dall'ambiente, sia quest'ultimo limitato alla famiglia oppure allargato a comprendere lo stato.

Ma si profila a questo punto nella prospettiva di pensiero aristotelica un nodo da sciogliere: come si giustifica la nascita di un tale patrimonio di insegnamenti che si presenta come una sorta di razionalità collettiva, deputata a formare quelle individuali? Affinché si siano consolidati determinati costumi e determinate "norme" (anche solo nel senso basilare di "normalità", di tendenze diffuse), non si dovrà pensare che all'origine – vale a dire al termine di un ipotetico risalimento all'indietro verso quell'ipotetica situazione in cui il sistema di regole condivise non è ancora qualcosa di trasmesso ma qualcosa che si costituisce – vi sia stato un processo (una scelta?) non condizionato? In altri termini: è decisamente interessante il modo in cui nell'*EN* è messo in luce il ruolo ineludibile del condizionamento ambientale, ma esso non potrà spiegare tutto se non rimanendo inspiegato. Se uno dei meriti dell'*EN*, anche rispetto all'*EE*, è stato rimettere nelle mani della "iniziativa umana la capacità di formare e plasmare le anime e i caratteri", come dice Donini nelle ultime linee del suo libro, si corre però il rischio che questa "iniziativa umana" debba essere vista solo come l'azione di una società che si profila quasi come un'entità metafisica, che in un certo senso precede logicamente gli uomini che la dovrebbero costituire, giacché uomini si diventa solo soggiacendo a essa⁴⁶. Il che può ben corrispondere all'orientamento di pensiero aristotelico; ma ciò non toglie che un'etica che si profila essenzialmente come descrittiva (e, solo in ragione della sua descrittività, anche prescrittiva) risulta costretta a rimontare a una forte presupposizione sulla natura della relazione uomo-società che non è il portato di osservazione empirica né di un approccio filosofico-pratico, ma deriva da una concezione antropologica che si radica in ultima analisi, come ripeto, in una metafisica⁴⁷. Si tratta evidentemente di una

⁴⁶ Così può essere intesa la felice formula usata da M. Vegetti, *Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote*, in G. Romeyer Dherbey-G. Aubry, *L'excellence de la vie*, cit., pp. 63-74: "Ce qu'un homme est, c'est ce qu'un homme doit être s'il veut être un homme" (p. 73), nella misura in cui "devenir homme, c'est-à-dire homme politique intégré dans la société de la polis qui le constitue en tant que tel, ce sera se conformer à la "regle" du *spudaios*" (p. 70).

⁴⁷ E precisamente in una concezione metafisica della *physis*, che nell'accezione aristotelica assume lo statuto del normale e del normativo, come ha lucidamente mostrato M. Vegetti, *Normal, naturel, normatif*, cit., *passim* (che, tuttavia, presenta la concezione teleologia della natura non come metafisica, bensì come un punto di vista euristico per spiegare/giustificare i fenomeni naturali; cfr. *ivi*, p. 68).

questione che fuoriesce dal tracciato dell'*EN*⁴⁸, e che probabilmente è frutto di esperienze storiche più recenti – forse non così dissimili da quelle del mondo che nell'epoca in cui visse Aristotele si andava costituendo, ma comunque allora non ancora dispiegate né tanto meno metabolizzate –; tuttavia, mi pare sia un nodo teorico che emerge dall'orizzonte di comprensione della prassi umana proprio dell'*EN*, un nodo non irrilevante, credo, dal momento che implica questioni che sono all'ordine del giorno anche nella riflessione contemporanea.

Un terzo aspetto su cui vorrei soffermarmi è affrontato nel cap. 4 di *AeS*, dove viene enunciato e approfondito il principio dell'unidirezionalità degli abiti morali, la cui affermazione nell'ambito dell'*EN* è un altro degli elementi su cui Donini impernia la sua ipotesi di ricostruzione delle fasi della riflessione etica di Aristotele. Conviene lasciare spazio alla chiarissima formulazione di questo studioso: “il principio implica che una persona pienamente virtuosa non possa far altro che agire virtuosamente e una viziosa non possa fare niente altro che agire viziosamente: nessuno si troverà cioè a dover scegliere per ogni sua mossa da farsi nella vita tra il bene e il male, o, se si volesse esprimere la situazione con termini che risulterebbero forse più comprensibili per un moderno, ma che [...] non hanno niente a che fare con la concezione e il mondo di Aristotele, tra il dovere e la tentazione; ognuno agirà invece con naturalezza, senza sforzo né contrasto interiore, *sempre in un solo senso*, sempre in quello che corrisponde alla qualità morale dei suoi abiti etici”⁴⁹.

Si tratta di una posizione teorica della quale lo stesso Donini segnala la problematicità⁵⁰; vorrei qui provare a riflettere brevemente su essa, prospettando un ulteriore e non del tutto convincente aspetto del complesso teorico legato all'affermazione di quel principio. Anche in questo caso, non v'è dubbio che Aristotele si sia espresso nitidamente al riguardo: un abito acquisito da un agente si riflette nelle sue azioni⁵¹. Ma proprio il modo reciso con cui Aristotele si esprime

⁴⁸ Lo fa notare Donini, accennando di sfuggita a questo tema a p. 136 di *AeS*. Per il vero in questa pagina del suo libro Donini accenna a una possibile risposta alla questione che si sta ponendo: il primo anello della catena causale sarebbe sotto l'egida della *tyche*, dipenderebbe da circostanze fortuite. Mi sembra tuttavia che questa soluzione (più adatta ad argomentare a proposito del determinismo o non determinismo di Aristotele, che è appunto l'aspetto su cui vertono quelle pagine di *AeS*) lasci in realtà aperta la questione, vuoi perché la bontà o meno di quella sorte originaria è valutata sempre *a posteriori* alla luce di *ethe* successivamente costituitisi, vuoi perché anche di fronte alle circostanze fortuite qui evocate si sarà dovuto in origine disegnare un modello di comportamenti morali che, a sua volta, dovrà essere concepito o in termini di deliberata progettualità umana o in termini di vigenza di forme di “normalità” che si impongono socialmente.

⁴⁹ *AeS*, p. 92 (il corsivo è mio).

⁵⁰ Cfr. *AeS*, pp. 92-94,

⁵¹ Il passo di riferimento citato in *AeS* è il seguente: “uno stato abituale, che è un contrario, non riguarda entrambi i contrari: per esempio, a partire dalla salute non si compiono azioni contrarie a essa, ma solo azioni tipiche di chi è sano” (*EN* 1129a14-15); ma si vedano, a titolo di esempio,

induce a porsi la questione se questo principio sia fino in fondo compatibile con il modo in cui lo stesso Aristotele presenta i caratteri del dominio pratico e della relativa riflessione filosofica: “tutto il discorso sulla prassi deve essere sviluppato a grandi linee e senza precisione, come abbiamo detto anche all’inizio, quando abbiamo affermato che bisogna attendersi discorsi conformi alla materia trattata; ciò che rientra nel campo della prassi e dell’utile non ha nulla di stabile, come non lo ha nemmeno ciò che rientra nel campo della medicina. E se i discorsi in universale hanno queste caratteristiche, il discorso sui casi singoli mancherà anche più di precisione”⁵². In altri termini: come si concilia il carattere apparentemente indefettibile del principio in questione con la consapevolezza che il campo d’indagine dell’etica è caratterizzato da intrinseca mutevolezza e che le conclusioni che è possibile raggiungere al riguardo hanno il carattere del “per lo più”?⁵³

È bene dissipare un possibile equivoco: la questione che intendo sollevare non va scambiata con la diatriba sul presunto determinismo aristotelico⁵⁴. Non intendo, cioè, insistere sull’aspetto talora rilevato negli studi, secondo cui l’abito fungerebbe da causa che determina completamente le azioni, intese come suo effetto, cosicché non si darebbero margini di libertà nell’azione. Intendo solo interrogarmi sull’estensione del campo cui si applica il nesso stabilito fra qualità morale dell’abito e corrispondente qualità morale dell’azione.

Forse potrebbe essere opportuno distinguere due possibili accezioni del principio, che si rifanno *grosso modo* all’alternativa “act-centred/agent-centred”: l’affermazione che “si agisce in un solo senso” può significare che, data un’azione realmente virtuosa, l’agente avrà necessariamente agito secondo un abito virtuoso, oppure può significare che una *hexis* virtuosa produce necessariamente solo azioni virtuose. Ebbene, nel primo caso il principio non desta perplessità. Nel secondo, invece, dà, a mio parere, adito a qualche dubbio. Il problema è che, intesa in questo modo, l’unidirezionalità degli abiti assume effettivamente l’aspetto di una legge ferrea valida imprescindibilmente per tutti i casi, come si

anche questi altri luoghi, che, benché non affermino esplicitamente il principio, presentano un’evidente contiguità con esso: “Non è [...] una differenza da poco, se fin dalla nascita veniamo abituati in un modo piuttosto che in un altro, è importantissima, anzi, è tutto” (*EN* 1103b23-25); “la virtù [è] lo stato abituale per cui (*aph’hes*) un uomo è buono e per cui (*aph’hes*) compie bene la sua opera” (*EN* 1106a22-24); “per gli stati abituali siamo padroni del loro inizio, ma ciò che si aggiunge in ogni singolo caso non ci è noto, come avviene nel caso delle malattie. Ma siccome dipende da noi farne uso o no, sono volontari per questo” (*EN* 1115a1-4).

⁵² *EN* 1104a1-6,

⁵³ Cfr. il celebre passo di *EN* 1094b11-27.

⁵⁴ Ho già avuto modo in altra sede di rilevare (come del resto ha fatto lo stesso Donini, sia in passato sia in *AeS*: cfr. ad es. p. 92 nota 7 e pp. 134-137) che la lente concettuale del determinismo non può essere indossata per leggere le pagine aristoteliche, poiché è frutto di un orizzonte problematico estraneo allo Stagirita.

diceva poc'anzi⁵⁵. Non dovrebbe invece essere piuttosto riconosciuta come una regola, nella valenza “statistica” del termine, e cioè nel senso che il nesso individuato fra l'abito e l'azione corrisponde a una regolarità, a una normalità, a un “per lo più”?

Certo, si dovrebbe in questo caso spiegare in qual modo da una *hexis* virtuosa possa occasionalmente scaturire un'azione di qualità morale opposta. La spiegazione potrebbe consistere nel considerare che l'anima appetitiva può essere attraversata da *orexeis* contrastanti⁵⁶: non è difficile immaginare circostanze del tutto occasionali che possano dar luogo a una simile insorgenza nell'anima dell'agente di orientamenti contrari⁵⁷, insorgenza che, rientrate le circostanze, rientra anch'essa. È bene precisare che non dovrebbe trattarsi di azioni involontarie né di azioni miste, ma di azioni volontarie: si tratterebbe, infatti, di azioni occasionali che, pur in presenza di una *hexis* che orienta per lo più la prassi in una certa direzione, vanno in una direzione diversa da questa e sono volontariamente compiute.

È chiaro che proporre di contemplare questa possibilità non è esente da problemi. Innanzi tutto, è difficile configurare esattamente queste azioni occasionali: esse saranno volontarie ma non deliberate, visto che se entra in gioco il momento della razionalità è difficile pensare che ci si discosti dal bene? Oppure esigeranno necessariamente una scelta, considerato che, se si radica nell'abito la possibilità della deroga, è difficile poi difendere le ragioni della normalità dei comportamenti che da esso deve discendere? Ciò nonostante, pensare che si diano azioni non virtuose di uomini animati da *hexis* virtuosa senza che essi cessino per questo di essere considerati virtuosi mi pare sia in linea con l'intento descrittivo ed “empirico” dell'approccio aristotelico e con lo statuto epistemologico dell'etica, o meglio del suo oggetto.

AmMESSO dunque che si possa introdurre questa variazione nell'altrimenti compatto quadro concettuale dell'unidirezionalità, si comprenderà che questa introduzione, che potrebbe apparire in sé di poco conto perché sembrerebbe

⁵⁵ Con le eccezioni degli incontinenti e dei continenti, contemplate dallo stesso Donini (*AeS*, p. 92 nota 5).

⁵⁶ Si tratta di una possibilità che lo stesso Donini contempla, quando, commentando un passo di *EN* III 5, rileva come Aristotele in *EN* 1114a9-14 ammetta l'eventualità che l'ingiusto voglia cessare di essere tale, e poi chiosa: “Quel che Aristotele non spiega – e anche l'assenza di una spiegazione sembra confermare che deve trattarsi, secondo lui, di un caso molto raro e difficile a darsi – è il modo come potrebbe sorgere in una persona ingiusta, viziosa, immorale, una simile aspirazione a cambiare vita” (*AeS*, p. 98). Il caso considerato qui da Donini – una *orexis* (nella forma della *boulesis*) verso un totale riorientamento di uno stile di vita – è peraltro di portata ben più ampia di quella della situazione che sto prospettando – un'occasionale *orexis* contraria alla *orexis* che normalmente la *hexis* di un agente induce –. Per il darsi di *orexeis* contrarie si veda *De an.* 433b5-13.

⁵⁷ Senza che per questo l'agente ricada nella fattispecie della continenza e incontinenza, di cui s'è detto poc'anzi.

consistere nel riconoscimento di alcune marginali deroghe a un configurarsi della relazione abiti-azioni pressoché costante, è invece foriera di implicazioni forti: una volta aperta la breccia nel muro dell'unidirezionalità e accolta la possibilità che, ad esempio, da un abito virtuoso si generi occasionalmente (a seguito di deliberazione o non) un'azione non virtuosa, diviene pensabile che il ritorno ad azioni virtuose non dipenda necessariamente da un processo di rieducazione esterna (come si argomenta in *AeS*, pp. 94-97), ma possa avere luogo spontaneamente al modo stesso in cui spontanea era stata quell'unica infrazione all'abito. Ma se ciò vale per un'infrazione, potrà valere anche per due, e allo stesso modo per un numero anche più alto, purché la "normalità" delle le azioni di quel soggetto portatore di una *hexis* virtuosa rimanga saldamente sul versante del buono (ma a questo punto è chiaro che sorgerebbe un'ulteriore difficoltà relativa alla definizione della soglia della normalità).

Questo tema si intreccia con la trattazione dell'amicizia propria dell'*EN*, che nella lettura fornitane in *AeS* risulta caratterizzata da un condizionamento così radicale da parte dell'*ethos* che la possibilità per l'individuo di una "scelta di amicizie" che non sia conforme alla qualità del suo abito si riduce a nulla.

Bisogna innanzi tutto partire dalla fondamentale differenza fra le trattazioni dell'amicizia nelle due *Etiche*. In un saggio del 2002⁵⁸ Berti si diffonde con la consueta chiarezza e lucidità su questa differenza, individuandola nel fatto che l'*EE* descrive il rapporto fra le tre forme di amicizia in termini di omonimia relativa (relazione pro;" e{n), mentre nell'*EN* la relazione fra esse è presentata in termini di somiglianza⁵⁹. Ora, è chiaro che si tratta di una differenza dalle consistenti implicazioni⁶⁰: l'*EE* lascia scorgere tra le diverse forme una parentela

⁵⁸ E. Berti, *Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote*, in G. Romeyer Dherbey-G Aubry, *L'excellence de la vie*, cit., pp. 317-334.

⁵⁹ Berti conclude il saggio appena citato prospettando tre possibili modi di giustificazione di questa difformità fra *EE* ed *EN*: 1) Aristotele ha cambiato idea e 1a) nel caso l'*EE* sia anteriore, Aristotele avrebbe dapprima applicato una strategia di illustrazione molto tecnica, anche per marcare la sua distanza dalla concezione platonica dell'amicizia, ma in seguito, prevalendo la consapevolezza del carattere eminentemente etico del tema, avrebbe giudicato forse non del tutto opportuno applicarvi un apparato di concetti rigorosi di ordine logico e ontologico, riavvicinandosi così a Platone, oppure 1b) nel caso l'*EN* sia anteriore, Aristotele sarebbe passato da una posizione più platonizzante a una meno vicina al maestro, in linea con il quadro evolutivo prospettato da Jaeger; 2) l'*EE* è inautentica e, come è consueto nelle opere di scuola, applica in maniera alquanto pedissequa apparati concettuali tecnici anche a soggetti per i quali Aristotele non ne aveva previsto l'impiego; 3) le due trattazioni sono differenti ma non incompatibili, e sarebbe nel giusto la tradizione neoplatonica e scolastica medievale, secondo cui l'omonimia pro;" e{n e la somiglianza non sarebbero poi così distanti fra loro (nell'ottica medievale tanto l'una quanto l'altra sono pensabili come forme dell'analogia sussistente fra Dio e le realtà create). Berti si dice non completamente persuaso da nessuna di queste spiegazioni e indica la necessità di cercarne un'altra.

⁶⁰ Tenderei a escludere la terza opzione, quella "concordista", contemplata come possibilità interpretativa da Berti, e, grazie anche alle argomentazioni di *AeS* sulla cronologia relativa e

che invece l'*EN*, portando il loro legame sul piano della relazione alquanto estrinseca della *homoiosis*, in sostanza riduce di molto. Tant'è che è facile evincere dall'*EN* che l'unica "vera" amicizia è quella basata sulla virtù e che le altre forme, che pure per convenzione linguistica Aristotele si piega a chiamare "amicizia"⁶¹, si approssimano a quella solo nella misura in cui attraverso i rapporti umani che esse riescono a instaurare si affermi quella che è la caratteristica essenziale dell'amicizia secondo virtù: la *synetheia*.

È su questo concetto che giustamente *AeS* richiama l'attenzione fino a farlo diventare, insieme alla differenza fin qui rilevata, il carattere distintivo fra le due trattazioni dell'amicizia. In conformità con quanto già visto a proposito della centralità dell'*ethos* nell'*EN* come criterio di differenziazione complessiva fra le due *Etiche*, Donini rileva che il mutamento profondo che si riscontra fra le due trattazioni dell'amicizia è riconducibile al peso che è attribuito nell'*EN* alla comunanza di costumi, all'essere *homoetheis*⁶².

Ora, ponendoci da questa prospettiva interpretativa e adottando quindi la proposta evolutiva di *AeS*, proviamo a considerare quali siano le implicazioni teoriche della concezione dell'amicizia che l'etica più matura perviene a delineare. Ebbene, si ha l'impressione che il percorso seguito da Aristotele consista in un passaggio da una concezione, propria dell'*EE*, nella quale l'uomo appare essere soggetto politico più libero, nella misura in cui ha la facoltà di decidere di volta in volta i rapporti di amicizia, alla concezione dell'*EN*, secondo cui l'uomo risulta assai fortemente condizionato (se non completamente determinato) dagli abiti acquisiti, che lo orientano nelle amicizie incanalando (se non determinando) le sue scelte; la razionalità della scelta sembra nell'*EE* più autonoma di quanto non sia nell'*EN*, dove è semplicemente il frutto dell'interiorizzazione delle norme. Insomma, l'Aristotele maturo dell'*EN* si profila molto più conformista di quello dell'*EE*. Alla luce della lettura di Donini si può dire che questo effetto discenda, in primo luogo, dall'esigenza di descrivere in modo più completo il soggetto etico e la sua formazione, rimediando a quella che, per lo studioso, è una carenza di potenza esplicativa insita nell'orizzonte concettuale dell'*EE*, dove è applicato anche

sulle trattazioni dell'amicizia, propenderei per la soluzione 1a, che prevede un cambiamento di impostazione teorica al riguardo da parte di Aristotele, con le conseguenze, tuttavia, che adesso si cercherà di trarre.

⁶¹ Cfr. *EN* 1157a25-32.

⁶² "L'amicizia è un rapporto tra individui e persone singole che si fonda sulla *synetheia*, non a caso un vocabolo che ricorre molto spesso nella trattazione dell'*EN*, mentre non compare mai nell'*EE*. [...] il nome stesso ci dice che, secondo l'*EN*, per diventare amici non basta avere in comune degli ideali filosofici e nemmeno quelli politici [...], ma è necessaria la mutua frequentazione e la comunanza delle abitudini [...] che mettono capo a una somiglianza, se non addirittura a un'uguaglianza, dei caratteri e dei costumi delle persone divenute finalmente amiche – insomma approdano a una relazione che l'*EN* designa talvolta proprio con il termine di *homoetheis*, persone "di carattere simile", che è [...] un altro vocabolo sconosciuto all'uso dell'*EE*" (*AeS*, pp. 236-237).

all'amicizia quel modulo del parallelismo fra doti naturali e capacità razionali di cui s'è già detto in precedenza: "per l'*EE* quel che sta tra l'inclinazione naturale e la decisione ragionata è confinato in una zona grigia che lascia inspiegate tante questioni – quelle che l'*EN* chiarirà negando ogni ruolo alle doti e inclinazioni naturali e accentuando la funzione delle abitudini nella formazione del carattere e della stessa *proairesis*"⁶³. Ma, in secondo luogo, mi pare discenda anche dalla sfiducia di Aristotele nei confronti della capacità educativa dello stato (come Donini ci fa rilevare in altri luoghi del suo lavoro) e dalla convinzione che la formazione del carattere sia pertanto meglio affidata a rapporti interni alla famiglia o a figure di educatori privati. Questo orizzonte più familistico nella formazione fa sì che il "bene comune" (*ta sympheronta*), in assenza di una progettualità politica, finisca per ridursi all'adesione al costume prevalente (un qualcosa che, sia stato o meno interiorizzato dagli individui, si impone su essi), laddove l'utile dell'amicizia politica descritta nell'*EE* appare il risultato di processi di interazione fra individui che, in quanto non autosufficienti, si legano in rapporti di mutui interessi e formano la società, coltivando intenti e progetti comuni. Si ha insomma l'impressione che, quasi paradossalmente, nell'*EE*, dove più spazio è dato alle predisposizioni naturali degli uomini, ci sia un maggiore margine di libertà nell'interazione fra individui che non nell'*EN*, dove il carattere non è naturalmente determinato, ma si forma nell'ambito dei processi di inculturazione: il che non è poi così paradossale, se si considera che fondare completamente la formazione del carattere sull'inculturazione finisce per profilare un determinismo dell'ambiente (una unidirezionalità nel rapporto fra ambiente e uomo che trova poi corrispondenza ed esito nella unidirezionalità degli abiti). A meno che non si debba pensare che quella "zona grigia" lasciata dall'*EE* altro non sia che il luogo dell'illusione della libertà individuale e che la vera libertà, o forse l'unica libertà possibile, sia quella prospettata dall'*EN*, vale a dire qualcosa di molto simile all'hegeliana (e anti-illuministica) "bella eticità".

Le asperità teoriche sulle quali si è qui voluto formulare qualche rapida osservazione possono essere interpretate in maniere diverse: possono essere accolte, ad esempio, come segnali di una non piena solidità e coerenza del tessuto teorico dell'*EN*, così come possono essere intese come implicazioni problematiche della chiave di lettura proposta da *AeS*. D'altro canto la riflessione filosofica così come l'esegesi filosofica poco varrebbero se non comportassero e favorissero l'apertura di ulteriori orizzonti problematici.

⁶³ *AeS*, p. 240.

Umanità ed integrità del soldato potenziato: alcune riflessioni di bioetica militare

Maurizio Balistreri

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione

Università di Torino

Maurizio.balistreri@unito.it

ABSTRACT

The article examines the moral questions that arise from the military use of enhancement technologies and claims that emerging biotechnologies can help improve the attitudes and capabilities of the soldiers without jeopardizing their integrity and humanity. Even if the military use of enhancement technologies is considered ethically justifiable, our conclusion is that soldiers should ever be compelled to take drugs or receive biotechnological treatments they object to.

KEYWORDS

Enhancement, Military Ethics, Human Integrity

1. Dalla cura al potenziamento: nuove dimensioni della bioetica militare

L'attenzione della riflessione bioetica è ormai sempre più rivolta alle questioni che emergono dalla possibilità di modificare in senso migliorativo le capacità e disposizioni umane. La relazione medico-paziente continua ad essere un tema centrale del dibattito bioetico e, tuttavia, lo sviluppo scientifico e tecnologico mette ormai sempre più all'ordine del giorno della riflessione bioetica interventi senza alcuna finalità terapeutica e che hanno il solo obiettivo di potenziare le caratteristiche del soggetto. La riflessione morale sulle tecnologie migliorative ha una lunga storia che possiamo collegare alla "naturale" aspirazione degli esseri umani a cambiare la loro condizione per renderla sempre più adatta alle condizionisociali e ambientali. Negli ultimi decenni, però, la nostra capacità di intervenire sulla natura umana e di trasformare le sue caratteristiche sembra cresciuta in maniera così vertiginosa e profonda che possiamo avere l'impressione di essere ormai vicini a una nuova era. Coloro che guardano con favore l'affermarsi delle biotecnologie migliorative immaginano che lo sviluppo scientifico e tecnologico ci permetterà finalmente di superare tutte quelle condizioni "naturali"

che limitano la nostra esistenza e la nostra felicità: non soltanto la malattia e la vecchiaia, ma anche, in tempi brevi, la morte. Coloro che, invece, guardano con preoccupazione alle possibili applicazioni della ricerca scientifica temono che il potenziamento possa porre fine alla nostra “umanità”, rendendoci migliori, in termini di capacità e disposizioni, ma, proprio per questo, non più umani. Nel corso di quest’articolo vedremo se queste aspettative e preoccupazioni siano giustificate e se, pertanto, ci stiamo avvicinando a cambiamenti senza precedenti che promettono di aprire agli esseri umani orizzonti completamente nuovi. Indipendentemente dalla fondatezza di queste previsioni, è indiscutibile che le biotecnologie migliorative accendano passioni anche molto contrastanti che alimentano un dibattito che non sembra destinato a scemare intorno al potenziamento umano. Il dibattito sul potenziamento in ambito militare si colloca all’interno di questa cornice, in cui la possibilità di intervenire per modificare la natura umana, viene considerata non soltanto da un punto di vista generale – che permette di riflettere sul significato e sulle conseguenze di interventi che cambiano le capacità della natura umana – ma anche da un punto di vista particolare e, di conseguenza, ragionando sul potenziamento a partire dalle particolari esigenze e necessità che caratterizzano l’ambito militare e dalle qualità che ci aspettiamo che un buon soldato sia capace di sviluppare.

Nell’ambito militare le qualità del personale che meritano di essere potenziate sono soprattutto quelle che riguardano le condizioni psico-fisiche e le *performance* operative. Un buon soldato, infatti, deve essere pronto a confrontarsi con il momento della battaglia nella migliore condizione possibile, non soltanto fisica, ma anche psicologica. Deve essere preparato nel corpo e nella mente a sopportare la durezza e le asprezze della guerra e a eseguire senza indugio gli ordini che gli vengono impartiti. Inoltre, deve avere la capacità di rispondere con prontezza e con inventiva alle circostanze che possono presentarsi e che mettono a rischio la propria vita e la missione, non solo memorizzando particolari informazioni tecniche e conoscenze pratiche, ma anche imparando a percepire e a riconoscere quali sono le situazioni di pericolo. In altri termini, deve essere veloce nelle decisioni, ricordare molteplici informazioni, svolgere una pluralità di compiti, mantenere la calma e la concentrazione, e comprendere ciò che sta avvenendo o avverrà nel campo di operazione. Infine, nel caso in cui sia stato ferito o soffra di disturbi o problemi psicologici, è importante che il soldato sia messo nella condizione di poter ritornare a combattere o – se non può farlo – che possa ritornare alla vita civile nella condizione migliore e non essere, ad esempio, segnato per sempre dall’esperienza della guerra. Questo non è un risultato che dipende dalla volontà del soldato, ma è sicuramente un obiettivo che la società ha la responsabilità di provare a realizzare, anche con interventi migliorativi. Finora la formazione del soldato avveniva soprattutto attraverso periodi di addestramento – la cui lunghezza poteva variare a seconda delle necessità e delle risorse –, oggi la preparazione del personale

militare può essere promossa e, poi, migliorata – e lo sarà ancora di più nel futuro – anche facendo ricorso alle biotecnologie. È ormai disponibile una ricca letteratura che spiega in che modo le biotecnologie potrebbero servire a potenziare le disposizioni e le capacità del personale militare.¹ Lo spettro di interventi che viene descritto è assai vario e va dall'impiego di sostanze chimiche all'uso delle tecniche di ingegneria genetica sulla linea somatica e germinale, dal ricorso a tecnologie di interfaccia cervello-macchina (*brain machine interfaces o neuralinterfacesystem-NIS*) all'uso di protesi ed impianti che, a loro volta, possono essere rimuovibili (come l'esoscheletro) oppure integrati nel corpo del soldato. Per quanto riguarda, invece, i miglioramenti che possono essere ottenuti, si va dal potenziamento delle disposizioni fisiche e psicologiche – ad esempio, la riduzione del bisogno di dormire e di quello di mangiare, dell'ansietà e dello stress; ma anche l'aumento delle prestazioni fisiche, delle capacità di apprendimento della concentrazione, della reattività, dell'attenzione, dello stato di allerta e della memoria operativa e, infine, un maggior controllo dell'umore – ad una minore sensibilità al dolore. Da una maggiore capacità dell'organismo di ricostruire i tessuti danneggiati dalle ferite al potenziamento delle disposizioni morali – anche se, poi, c'è ampio disaccordo circa i tratti del carattere che un buon soldato dovrebbe avere o sviluppare. Secondo alcuni il soldato dovrebbe coltivare una “naturale” tendenza all'aggressività e alla violenza; secondo altri, invece, un buon soldato dovrebbe avere la capacità di empatizzare con le sofferenze e i dolori delle altre persone e ricorrere alla violenza soltanto in caso di necessità, quando non ci sono altri mezzi per neutralizzare il nemico. Secondo alcuni, poi, la virtù più importante del soldato è l'obbedienza, mentre, secondo altri, il soldato deve avere la fermezza di non obbedire ad ordini ingiusti e immorali.

Il ricorso al potenziamento in ambito militare sembra offrire innegabili vantaggi a chi è impegnato a combattere, in quanto con capacità migliorate il soldato può affrontare le difficoltà e le fatiche della guerra in una condizione psico-fisica più favorevole. In ogni momento, del resto, la stanchezza, la fame, il calo della concentrazione, l'aumento dell'ansia e dello stress, la perdita di memoria e l'indebolimento delle capacità fisiche rendono il soldato vulnerabile agli attacchi nemici e soggetto a incidenti che, in una condizione migliore, potrebbe facilmente evitare. Da un punto di vista morale, pertanto, non sembrano esserci ragioni per valutare negativamente gli interventi che possono migliorare le capacità dei combattenti. Anche se, infatti, potremmo discutere circa i reali vantaggi che la

¹ C. L. Annas, G. J. Annas, *Enhancing the Fighting: Medical Research on American Soldiers*, in “Journal of Contemporary Health Law & Policy”, 25, 2, pp. 283-308. Per un quadro dei possibili interventi migliorativi sui soldati, mi permetto di rinviare anche a M. Balistreri, *Potenziamento in ambito militare: discussione di alcune questioni morali*, in M. Balistreri, M. Benato, M. Mori, *Etica medica nella vita militare. Per iniziare una riflessione*, vol. 1, Ananke, Torino 2014, pp. 65-78.

diffusione del potenziamento biotecnologico in ambito militare porterà sull'esito della guerra – e questo perché i vantaggi del potenziamento sarebbero in qualche modo azzerati nel momento in cui ogni paese fosse in grado di schierare soldati biopotenziati– non ci sono dubbi sul fatto che, almeno *prima facie*, gli interventi di enhancement favoriscono gli interessi dei combattenti, dando loro maggiori *chances* di prevalere sul nemico. Il biopotenziamento offre ai combattenti una protezione e un *performance* operativa che i metodi e le tecniche tradizionali di potenziamento non sembrano offrire. Recentemente, comunque, è stato osservato che questo modo di considerare l'accettabilità morale del potenziamento in ambito militare non è veramente soddisfacente, in quanto considera il problema del potenziamento soltanto dal «basso» – prestando, cioè, attenzione alle conseguenze del potenziamento per le persone coinvolte e a partire dalle preferenze che esse possono esprimere circa gli interventi migliorativi – e, quindi, non tiene conto di come le cose appaiono osservandole dall'«alto». Dove guardare le cose dall'«alto» significa mettere tra parentesi la questione relativa alla capacità delle biotecnologie migliorative di soddisfare le preferenze delle persone, per valutare soprattutto qual è l'effetto del biopotenziamento sull'identità umana e sul nostro modo di relazionarci alla morale, al diritto e soprattutto al potere: «Molto opportunamente Savulescu e Bostrom distinguono tra approccio “downwards” e approccio “upwards”. Il modello “downwards” muove “dal basso”, per analizzare il problema su una scala molto limitata, disaggregando e contestualizzando le singole prospettive, individuando i soggetti e gli interessi in gioco, cercando un equilibrio tra rischi e vantaggi. Il modello “upwards” muove “dall'alto”, esaminando il ruolo che il potenziamento in quanto tale, in quanto alterazione tendenzialmente senza limiti predefiniti delle capacità fisiche o mentali, potrà svolgere nella costruzione dell'identità umana». ²La questione da mettere al centro delle nostre considerazioni, cioè, non sarebbe tanto quella relativa a se il biopotenziamento aiuta questo o quel soldato, ma quanto le tecnologie migliorative, collegate alla costruzione del super soldato, hanno la capacità di ridisegnare gli spazi pubblici e politici in cui siamo inseriti: «(...) non intendo esaminare il problema della legittimità etica e giuridica del potenziamento in quanto tale. (...) La domanda centrale, a mio avviso, non è come le tecnologie di potenziamento cambiano il rapporto con noi stessi, ma come cambiano il rapporto che abbiamo con il potere. La gestione del nostro corpo è certamente rilevante, ma la prima e maggiore difficoltà è che resti “nostra”, che non divenga, tra uso militare e uso commerciale, l'ennesima forma di aumento degli spazi del potere. Un potere che si appropria del corpo e della mente del soldato per il suo bene, per salvarlo dalla morte, dalla sofferenza, dai traumi è l'espressione emblematica di quel “nuovo umanesimo militare” dietro cui, secondo Chomsky, si nascondono alcune delle più tragiche strategie aggressive dei nostri

² S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, in “Etica & Politica”, XVI, 2014, 2, pp. 182-198, in particolare p. 185.

giorni? È possibile – è questa la conclusione di Salvatore Amato – che dal welfare si giunga al welfare come promettono i teorici del dual use?». ³ Nelle pagine che seguiranno analizzeremo questa tesi e valuteremo il tipo di conseguenze che il potenziamento ha sull'identità umana e sulla nostra relazione con il potere. Dopo aver mostrato che il potenziamento in ambito militare non comporta alcuna minaccia per la nostra identità di genere e aver messo in luce che non c'è alcun collegamento necessario tra interventi migliorativi e maggior controllo politico sui corpi, concluderemo la nostra analisi affermando che le questioni centrali del potenziamento militare riguardano soprattutto la responsabilità del medico militare, a cui può essere ordinato di realizzare interventi di potenziamento, e l'autonomia del soldato. La nostra preoccupazione è che con l'affermarsi e la diffusione delle biotecnologie migliorative, i soldati possano essere sottoposti a trattamenti di potenziamento senza essere informati o avere la possibilità di esprimere la loro volontà. Anche se non ci sono ragioni di principio che, da un punto di vista morale, possono essere fatte valere contro il potenziamento militare per via biotecnologica, noi crediamo che i soldati non dovrebbero essere costretti ad assumere farmaci o arricevere trattamenti che essi non sono disposti ad accettare o che, comunque, non considerano sicuri.

2. Le conseguenze del biopotenziamento sull'identità umana

Secondo alcune prospettive il potenziamento biotecnologico non è mai moralmente accettabile. Possiamo, infatti, anche immaginare che gli interventi di potenziamento potrebbero andare incontro alle richieste o promuovere i bisogni delle persone interessate, essi però trasformerebbero così radicalmente il profilo della specie umana che gli individui migliorati non avrebbero più la capacità di riconoscersi come esseriumani. Chi, cioè, venisse al mondo con capacità potenziate potrebbe con molta più facilità realizzare i propri progetti e le proprie aspirazioni, ma perderebbe la propria umanità, in quanto sarebbe destinato a scoprire che le proprie abilità sono state programmate da terzi e di non essere, perciò, il vero autore della propria storia di vita. ⁴

Contro queste preoccupazioni nei confronti del biopotenziamento sono state avanzate negli ultimi anni critiche molto importanti che hanno sottolineato in maniera convincente che le biotecnologie non permettono di programmare la vita del nascituro e che, di conseguenza, chi nasce con capacità e disposizioni potenziate non è affatto condannato a vivere la propria vita come un semplice osservatore dei

³ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit., p. 186.

⁴ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2001), Einaudi, Torino 2002.

propri comportamenti.⁵ Le tecnologie migliorative, cioè, vengono considerate intrinsecamente immorali perché priverebbero le persone, che nascono potenziate, della propria libertà a vantaggio dei desideri e dei progetti di quei genitori che sognano un bambino su misura (o, in uno scenario ancora peggiore, delle aspirazioni del potere).

Chi difende il potenziamento spiega che questa è una estrema idealizzazione delle tecnologie migliorative che non possono in alcun modo determinare la vita, il carattere e le preferenze di chi viene al mondo, ma soltanto garantirgli una dotazione genetica più promettente rispetto a quella che sarebbe prodotta dal caso (cioè, dalla lotteria genetica).⁶

La preoccupazione che le biotecnologie migliorative possano incidere negativamente sull'identità umana è stata espressa recentemente, in una nuova versione, da Salvatore Amato il quale ha affermato che il potenziamento in ambito militare rischia di plasmare l'identità umana esclusivamente su potenzialità omicide.⁷ Le biotecnologie migliorative, cioè, non sarebbero da guardare con sospetto e preoccupazione perché ridurrebbero in schiavitù la persona che nasce con disposizioni potenziate, ma perché potrebbero essere utilizzate per rendere i soldati degli assassini “perfetti”. Che sanno evitare di essere uccisi perché, innanzi tutto, sanno uccidere bene. Dove, secondo Amato, il combattente potrebbero raggiungere questa competenza soltanto attraverso le biotecnologie migliorative che prima lo renderebbero insensibile al dolore – al proprio dolore, ma, di conseguenza, anche al dolore altrui – e, poi, modellerebbero il suo profilo con la tecnica, integrando le armi/protesi al suo stesso corpo.

In questo modo, attraverso la fusione tra umano e tecnologico troverebbe compimento l'aspirazione ad avere combattenti che sanno affrontare la guerra senza le debolezze – che nemmeno il più duro addestramento può cancellare – del soldato tradizionale. E, tuttavia, scrive Amato, proprio la realizzazione e il compimento di questo sogno segnano il profilarsi all'orizzonte di un nuovo mondo che, con l'affermarsi delle biotecnologie, rischia di spogliare di qualsiasi dignità e rispetto il combattente. Questo accadrebbe perché l'enhancement condannerebbe il soldato, in quanto risultato irreversibile della fusione di biologia e tecnologia, ad essere considerato dagli altri e a riconoscersi – *vita natural durante* – soltanto come combattente. La nostra identità, infatti, si costruirebbe indipendentemente dalla professione che esercitiamo, all'interno di un'esistenza che va anche oltre il nostro lavoro e senza che le altre persone possano dedurre dal nostro aspetto la nostra attività. Questo, invece, non sarebbe possibile per il soldato potenziato che non potrebbe mai prendere le distanze dalla propria professione che sarebbe parte

⁵ A. Buchanan. *Beyond Humanity*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011.

⁶ *Dossier Enhancement umano: un dibattito in corso* (a cura di B. Rähme, L. Galvagni, A. Bondolfi, in “L'arco di Giano”, 80, 2014, pp. 3-164.

⁷ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit..

integrante del suo stesso corpo: «Era la presenza delle armi a dividere il militare dal civile. Il civile “potenziato” dalle armi diventava un militare, deposte le armi tornava ad essere un civile. Se viene meno la differenza tra arma e corpo, se l’una viene integrata nell’altro (supersoldato) o se si dà un “corpo” alle armi (robot, droni), la frattura tra militare e civile sarà sempre più netta e irreversibile. Non essendo più possibile deporre le armi, avremo un ipotetico futuro di super-soldati, una classe sociale, se non addirittura una “razza” a sé, radicalmente divisa dal resto dell’umanità. Questo rischio esiste per ogni forma di potenziamento».⁸ Gli effetti collaterali di questo processo di disumanizzazione sarebbero, poi, ancora più gravi, in quanto una super-razza di soldati avrebbe non poca difficoltà a confrontarsi con il resto della società e a riconoscergli valore, in quanto – scrive ancora Amato – nel super-soldato resterebbe ben poco di umano. Per il super-soldato, cioè, l’essere umano sarebbe un individuo di un’altra specie, lontana dalla sua per capacità e disposizioni, e, quindi, non meriterebbe nessun rispetto: «Sarebbe possibile evitare che i super-soldati considerino il resto dell’umanità come qualcosa di estraneo e quasi un oggetto fastidioso, l’algoritmo che attiva, per loro come per un drone, l’impulso di uccidere? La morte come feedback, come atto necessario, asettico, indifferente, senza traumi o remore è il compimento ideale della necroetica».⁹ Ma non sarebbe soltanto questo l’effetto collaterale che accompagnerebbe la creazione per via biotecnologica di un soldato ferito nella sua dignità per il fatto di non potersi concepire e immaginare come altro rispetto a un combattente. Secondo Amato, c’è anche il rischio che le biotecnologie migliorative applicate al contesto militare e per produrre super-soldati vengano, poi, estese a tutta la società e che, pertanto, la società divenga un contesto super-militarizzato di soldati: «Un altro modo per gestire la costruzione di questi super-uomini potrebbe condurre a un potenziamento generalizzato che dai soldati riversi su qualsiasi cittadino ogni sorta di sviluppo tecnologico. Come i droni, saremo tutti i potenziali soldati di una guerra perpetua, le sentinelle di un mondo senza confini, in cui ogni parte del nostro corpo è pronta a distruggere un nemico nascosto dovunque. Super-soldati avulsi dalla società o una società di super-soldati? In ogni caso avranno ancora un senso i diritti umani?».¹⁰

La violazione della dignità del combattente potenziato non sarebbe legata, comunque, soltanto alla difficoltà per questo soldato di considerarsi parte dell’umanità. Un soldato potenziato non sarebbe rispettato nella propria dignità anche per un’altra ragione: perché non avrebbe la possibilità di esercitare e mostrarsi capace delle virtù militari. Sarebbe, cioè, un soldato castrato che deve sacrificare la propria virilità a vantaggio di una capacità senza precedenti di

⁸ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit., pp. 190-191.

⁹ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit., p. 191.

¹⁰ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit., p. 191.

identificare il nemico ed ucciderlo con precisione. Le virtù militari, del resto, afferma ancora Amato, possono essere esercitate soltanto in uno scenario in cui il soldato ha di fronte a sé un altro soldato capace di ucciderlo. Con l'affermarsi delle biotecnologie, però, si crea una situazione asimmetrica, dove il soldato potenziato può uccidere l'altro, il nemico, senza essere ucciso. La possibilità, pertanto, per il combattente di essere un buon soldato non c'è più: egli diventa più simile a un killer o a un boia che a un soldato che combatte in guerra. «Il problema – rileva Amato – è emerso, soprattutto attraverso la polemica sull'uso sempre più massiccio dei droni. In questo caso è stato opportunamente fatto notare come la valutazione della legittimità etica dell'impiego dei droni non può prescindere dal radicale cambiamento nella logica del combattimento che si viene a determinare. Come sottolinea Chamayou si crea un'evidente asimmetria che modifica tutti i tradizionali parametri del diritto di guerra, perché chi uccide, non può essere ucciso: “l'etica del combattimento, slitta – conclude Amato – verso un'etica dell'esecuzione”». ¹¹ Amato sembra accettare, del resto, l'idea espressa proprio da Chamayou che l'etica del combattimento presupponga l'accettazione da parte dei combattenti della possibilità di poter essere feriti o addirittura uccisi dal proprio nemico. Il diritto di uccidere, cioè, si acquisterebbe solo riconoscendo lo stesso diritto all'altro, che sul fronte nemico combatte per il proprio paese ma anche per la propria vita. E soltanto se l'altro può ucciderci il dare la morte all'altro può essere fatto con onore, perché riconosciamo chiaramente che la sua vita non ha meno valore della nostra. Per questo lo scenario di guerra che si prospetta con lo sviluppo delle biotecnologie sarebbe inammissibile: «Se la cosa è inammissibile, è perché equivale a considerare “che quelle vite sono dispensabili e queste altre no”. Qui risiede la radice dello scandalo – scrive Chamayou –: affermando che le vite del nemico sono del tutto dispensabili e le nostre assolutamente sacre, si introduce una disegualianza radicale nel valore delle vite e questo rompe con il principio inviolabile dell'eguale dignità delle vite umane». ¹² Si perde, in altri termini, quella struttura di reciprocità che finora ha caratterizzato la guerra come, per l'appunto, contesto in cui ci si può uccidere a vicenda. Ed, insieme alla struttura di reciprocità, si perdono le tradizionali virtù militari. Se un tempo la virtù del combattente era il coraggio e l'audacia, oggi è la capacità di uccidere, senza mettere a rischio la propria vita esponendola alla violenza nemica. Si passa, cioè, da un'etica del sacrificio a un'etica dell'autoconservazione e della vigliaccheria: «In questo grande movimento d'inversione dei valori si mette in soffitta quello che un tempo si adorava e si cantano le lodi di quello che solo ieri si diceva di disprezzare. Quel che si chiamava vigliaccheria diventa coraggio, quel che si chiamava assassinio diventa battaglia, quel che si chiamava spirito di sacrificio, diventato

¹¹ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit., p. 189.

¹² G. Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere* (2013), DeriveApprodi, Roma 2014, p. 154.

privilegio di un nemico condannato a morte cerca, si converte in oggetto di disgusto. La bassezza deve diventare grandezza: in questo senso, più che a uno spettacolo di “guerra senza virtù” assistiamo a una vasta operazione di ridefinizione delle virtù guerriere». ¹³ Una ridefinizione delle virtù guerriere che, sottolinea Amato, è la necessaria conseguenza di una riconcettualizzazione della figura del combattente che, con l’affermarsi delle biotecnologie, acquista una natura sempre più meccanica. Essendo, cioè, il prodotto della scienza e delle biotecnologie, il soldato con disposizioni potenziate, a differenza del vecchio soldato, viene spogliato della possibilità di acquistare merito od onore, in quanto il suo operato non dipende più dalla sua volontà. Le sue azioni – e, in questo modo, assisteremmo ad un’ulteriore offesa alla sua dignità – non esprimono più il carattere di una persona particolare, ma la forza della nazione: «Parliamo di necroetica proprio perché, forse per la prima volta nella storia dell’umanità, ci troviamo dinanzi a una società progetta esseri umani a partire dalla capacità di dare la morte. Non li indottrina, li addestra, li arma. Li costruisce. La tecnologia militare, dalle prime clava alle frecce, è stata sempre al servizio della morte. Ora però non si tratta di progettare un’arma, ma un essere umano. Avremo un mondo migliore?». ¹⁴

3. Il soldato potenziato è ancora un essere umano?

È del tutto legittimo esprimere il timore che il potenziamento possa produrre conseguenze negative sulla società e, in particolare, sulle persone direttamente coinvolte. E ancora più legittimo è voler analizzare quali scenari le innovazioni biotecnologiche possono creare come conseguenza della diffusione dello sviluppo scientifico. Dobbiamo capire, però, se queste preoccupazioni intorno al potenziamento sono giustificate e se abbiamo ragioni per ritenere l’affermarsi delle biotecnologie migliorative, in particolare nell’ambito militare, qualcosa che dovremmo controllare e contenere. Il rischio – paventato da Amato – che il potenziamento militare produca come conseguenza un grave svilimento del valore e della dignità del combattente rappresenta il punto di partenza ideale della nostra analisi circa i pericoli dell’*enhancement*, in quanto sembra metterci subito davanti a quali drammatiche trasformazioni delle nostre vite potremmo andare incontro aprendo alle biotecnologie. Nel ricostruire la posizione di Amato nei confronti dell’*enhancement* in ambito militare, abbiamo spiegato che dal suo punto di vista gli interventi migliorativi produrrebbe una violazione della dignità del combattente soprattutto per due ragioni. Un soldato potenziato – questa è la tesi

¹³ G. Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, cit., p. 95.

¹⁴ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit., p. 191.

presentata da Amato – non soltanto avrà difficoltà a riconoscersi ancora come essere umano, ma non potrà nemmeno essere o diventare un buon combattente perché sarà parte di un ingranaggio più collettivo – come, ad esempio, la forza della nazione – che determina e controlla il suo comportamento. Con il potenziamento, inoltre, le virtù del soldato non saranno più il coraggio e l'audacia: diventeranno l'autoconservazione e l'obbedienza cieca ai comandi, che il combattente eseguirà contemplando le proprie azioni come un mero osservatore. Inizieremo con l'analisi della prima parte della posizione di Amato contro l'*enhancement*: dopo aver discusso la tesi dell'incompatibilità tra potenziamento e possibilità per il combattente di riconoscersi ancora come essere umano, esamineremo, poi, l'idea dell'incompatibilità tra potenziamento e la possibilità di essere un buon soldato.

La preoccupazione di Amato che gli interventi di potenziamento possano portare i combattenti a riconoscersi come una razza a sé, radicalmente diversa dal resto dell'umanità nasce dalla convinzione che la fusione tra umano e tecnologico – una sorta di nuova unità organica eco-filosofica – sia l'approdo ideale di ogni forma di potenziamento. Possiamo, cioè, anche immaginare – sembra affermare Amato – forme di potenziamento che non implicano alcuna fusione tra biologia umana e tecnologia e, di conseguenza, che non comportano la nascita di una razza diversa da quella umana. Tuttavia, la logica del potenziamento porta necessariamente nella direzione del cyborg: a quell'unità fusionale che è sia metallizzazione del corpo che biologizzazione del metallo. Nel discutere la posizione di Amato terrò separata la tesi che il potenziamento comporta necessariamente la fusione tra umano e tecnologico (X) dalla tesi che l'ibridazione prodotta attraverso la fusione dell'uomo con la tecnica sia sempre pericolosa, nel senso che implica una ricomprensione nella nostra dimensione di specie (Y). Si può, infatti, accettare la tesi che il miglioramento porti all'affermarsi del cyborg (X) e, allo stesso tempo, rifiutare la tesi che la fusione dell'umano con la tecnica sia necessariamente qualcosa che incide negativamente sulla nostra identità di specie (Y). Ma si può anche accettare la seconda tesi (Y), senza con questo accettare la prima (X), oppure – ed è questa la direzione che seguiremo – si possono negare entrambe le tesi. Amato è convinto che il potenziamento vada necessariamente nella direzione del cyborg perché crede che la fusione dell'essere umano con la tecnica rappresenti in generale, ma in particolare nell'ambito militare, la forma più compiuta di miglioramento. Ci possono essere miglioramenti importanti delle capacità del combattente realizzabili attraverso le biotecnologie senza fondere l'umano con la tecnica, ma – la posizione di Amato è questa – con la fusione dell'umano con la tecnologia possiamo produrre il combattente ideale, quello che il potere ha sempre sognato. Che è capace di dare la morte, senza essere costretto a mettere a rischio la propria vita; che è capace di affrontare qualsiasi missione, senza la minima esitazione; che sa di essere invincibile e che anche gli altri sono consapevoli che non possono vincerlo; e che, soprattutto, è pronto a combattere, ma privo della

capacità di insubordinazione. La fusione dell'umano con la tecnica, cioè, non soltanto rende il soldato invincibile, ma rappresenta anche la soluzione definitiva al problema della disobbedienza: «Toglie di mezzo – per usare le parole di Chamayou – la stessa possibilità della disobbedienza. Rende l'insubordinazione impossibile. Arrivando peraltro a sopprimere, insieme alla possibilità di uno scarto della condotta, la molla principale della limitazione infralegale della violenza armata: la coscienza critica dei suoi soggetti».¹⁵ Come i robot, infatti, i combattenti-robot (che sono appunto la fusione di umano-macchina) possono avere problemi di disfunzionamento e, però, come corpi e macchine plasmati dalla tecnica sono controllati a distanza e, quindi, non possono ribellarsi.

Che, però, l'*enhancement* porti *a fortiori* alla fusione umano-tecnica è ancora da dimostrare. Come è ancora da dimostrare che il soldato ideale sia quello che troviamo rappresentato, come ricorda Amato, nell'esaltazione futurista della metallizzazione del corpo. Ci potranno essere situazioni, del resto, dove può essere molto facile immaginare che un'interazione sufficientemente stretta tra corpo umano e tecnica darebbe i migliori risultati in termini di capacità e disposizioni operative del combattente. Ma ci saranno altre situazioni in cui la fusione tra umano e tecnologia potrebbe risultare meno vantaggiosa e, di conseguenza, non essere la soluzione ideale per una società liberal democratica che combatte in nome della libertà e dei diritti umani. Inoltre, si dovrebbe ancora spiegare perché una interazione sufficientemente stretta tra corpo umano e tecnologia non potrebbe essere raggiunta attraverso protesi removibili che, perciò, non sono destinate ad un impianto permanente con il corpo umano. Il timore di Amato, cioè, è che le tecnologie creeranno un supersoldato che, per le sue dotazioni, rimarrà sempre nettamentedistinto e separato dai non soldati. Amato, però, non tiene in conto che lo sviluppo scientifico e tecnologico potrebbe andare più nella direzione di impianti tecnologici migliorativi removibili, che nella direzione di impianti fissi e integrati – *vita natural durante* – nel corpo. Dal punto di vista di Amato, poi, l'ibrido fusionale umano-tecnologia rappresenta lo sviluppo ideale delle aspirazione al perfezionamento delle capacità e delle disposizioni umane. Ma, soprattutto, in ambito militare il punto di arrivo delle ricerche finalizzate alla creazione del supersoldato sembra essere non tanto il cyborg quanto piuttosto il robot, capace di esercitare la forza letale contro il nemico senza alcun controllo o intervento umano. Rispetto al cyborg, infatti, il combattente robot sembra offrire maggiori garanzie in termini di efficienza operativa rispetto a qualsiasi soldato umano che, indipendentemente dall'assistenza tecnologica su cui potrà contare, continuerà ad avere caratteristiche e disposizioni che lo rendono comunque fragile su un campo di battaglia. Già oggi disponiamo di droni – veicoli terrestri, aeronautici o navali – che possono essere controllati a distanza e che “agiscono” in modo più o meno automatico, a seconda degli stimoli esterni che ricevono e a cui sono programmati a

¹⁵ G. Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, cit., p. 209.

rispondere. Domani la tendenza all'automazione potrà portare alla costruzione di eserciti di automi o robot che riuniscono insieme le qualità del combattente ideale e che – a differenza dei droni attuali – non necessitano del controllo e delle decisioni umane. «In un primo momento si tratta di passare a una “autonomia supervisionata”, ma, a lungo termine, si mira – come giustamente sottolinea Chamayou – all'autonomia totale». ¹⁶ Per altro, la produzione di combattenti-robot sembra una soluzione eticamente molto più accettabile rispetto alla progettazione e alla produzione di soldati cyborg. La fabbricazione di combattenti-robot sarebbe la soluzione più etica non tanto perché i soldati cyborg non sarebbero più capaci di riconoscersi come esseri umani – che, come abbiamo visto, è l'argomento che Amato avanza contro l'*enhancement* –, quanto piuttosto perché i combattenti-robot potrebbero comportarsi in maniera più umana. Non soltanto, infatti avrebbero la capacità di combattere con maggior precisione e, quindi, di contenere i danni per la popolazione civile, ma, rispetto ai soldati cyborg, sarebbero anche più morali, in quanto potrebbero essere programmati a rispettare la legge. Grazie a particolari programmi, questi combattenti robot saranno dotati di una sorta di coscienza morale artificiale: «Quando un'azione letale viene proposta da un altro programma, il software di deliberazione la passa nel tritattutto delle legge di guerra tradotte in logica deontica “al fine di assicurarsi che rappresenti un'azione eticamente permessa». ¹⁷ Infine, – contrariamente a quanto, come dicevamo, Amato sembra pensare – i combattenti robot sarebbero molto più ubbidienti dei soldati cyborg. Mentre, infatti, c'è sempre il rischio che i soldati cyborg disattendano gli ordini, i combattenti robot, invece, sono progettati per non avere alcuna disposizione all'insubordinazione. Naturalmente si può discutere se questo sia un esito veramente desiderabile: se, cioè, non sia meglio avere combattenti capaci di valutare gli ordini ed, eventualmente – quando si tratta di ordini ingiusti – di avere anche il coraggio di disubbidire. Ma non è questo il punto: quello che intendiamo dire è che se vogliamo avere un soldato che ubbidisce sempre agli ordini dobbiamo guardare al robot, non al cyborg.

Con questo, comunque, non intendiamo sostenere a) che sarebbe sempre eticamente inappropriato produrre umani che sono unità organiche di biologia e tecnologia o b) accettare la tesi che soldati di questo tipo sarebbero offesi nella loro dignità. Si possono presentare, come accennavamo, situazioni che giustificano l'inserimento, anche permanente, di parti meccaniche o tecnologiche nel corpo di un individuo. Persone che hanno subito gravi danni a livello fisico (come ad esempio, l'amputazione di arti o la perdita della vista) possono ricevere importanti benefici e, molto spesso tornare a una vita normale, grazie a protesi artificiali o all'inserimento di impianti. Inoltre, non mancano esempi di persone che proprio grazie a protesi artificiali o a impianti possono arrivare a sviluppare capacità e

¹⁶ G. Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, cit., p. 201.

¹⁷ G. Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, cit., p. 201.

disposizioni anche superiori alla media. Ed è probabile che questa tendenza aumenti nel futuro con lo sviluppo di tecnologie sempre più sofisticate, che si avvalgono della possibile connessione con i computer, e che venga promossa anche da persone che non hanno subito alcuna menomazione, ma che semplicemente vogliono migliorare le loro prestazioni psico-fisiche. O, più semplicemente, che desiderano essere maggiormente collegati con le biotecnologie. È immaginabile, cioè, che ci saranno sempre più persone che, grazie all'interconnessione con le biotecnologie, diventeranno capaci, come scrive Amato, di nuotare «come i delfini, arrampicarsi come un gecko, correre come un leopardo, dormire solo due ore come una giraffa, restare a lungo a digiuno come i cani da slitta dell'Alaska». ¹⁸ Uno scenario di questo tipo solleva, naturalmente, importanti interrogativi che vanno dalla questione relativa ai diritti dell'individuo sul proprio corpo alla questione collegata ai problemi di giustizia che possono emergere nel momento in cui alcune persone possono avere accesso alle biotecnologie ed altre no. Ci saranno, poi, questioni che riguardano la salute e il benessere dei singoli individui, in cui il potenziamento potrebbe produrre patologie o disturbi che oggi non conosciamo; e questioni che possono emergere all'interno di un contesto sociale che, con l'affermarsi delle biotecnologie, sarà obbligato a ripensare le sue proprie strutture.

È molto difficile, invece, immaginare che il potenziamento biotecnologico possa impedire alle persone di riconoscersi, e di essere ancora riconosciute, come esseri umani. Che, poi, è la critica che Amato muove a questa particolare forma di *enhancement*. Non sembra esserci, infatti, alcun collegamento necessario tra potenziamento umano (indipendentemente da come viene realizzato) e perdita dell'umanità. È vero, cioè, che il potenziamento potrebbe migliorare le nostre disposizioni, ma anche miglioramenti importanti non cambierebbero la natura umana. Se così fosse, le generazioni presenti non dovrebbero più considerarsi umane, in quanto hanno disposizioni e capacità molto diverse rispetto a quelle delle generazioni passate. Per altro, la preoccupazione di Amato sembra ingiustificata anche per un'altra ragione. Amato, infatti, sembra temere che non riconoscendosi più come umani, i soggetti potenziati potrebbero trattare gli umani – che non sono o sono meno potenziati – con disprezzo ed avere forse anche la tentazione di considerarli un target legittimo di morte. Non è chiaro, però, perché il riconoscimento morale dovrebbero essere vincolato all'appartenenza alla stessa specie e non potremmo averlo anche nei confronti di individui di altre specie e indipendentemente dalla specie cui noi stessi apparteniamo. Se già oggi, come esseri umani, siamo capaci di riconoscere rilevanza morale agli animali non umani perché in futuro, come soggetti potenziati, non dovremmo più essere capaci di riconoscere rilevanza morale a chi appartiene a un'altra specie, ma può soffrire? Amato, in altri termini, avrebbe ragione a rifiutare l'*enhancement* se il potenziamento producesse non soltanto una nuova razza o specie di individui

¹⁸ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit., p. 182.

potenziati, ma modificasse anche, nei soggetti potenziati, le normali reazioni morali. Questo, però, non sembra possa avvenire e, di conseguenza, Amato non può aver ragione.

4. *Il soldato potenziato è ancora un buon soldato?*

La questione, però, secondo Amato, non è tanto se il combattente potenziato potrà ancora avere uno scrupolosità morale, quanto piuttosto se potrà essere un buon soldato. E, come abbiamo visto, secondo Amato, questo non è possibile, perché il soldato potenziato potrà uccidere con migliore precisione ed efficacia ma non potrà essere ucciso. Un soldato, cioè, potrà essere un buon combattente finché potrà morire combattendo, ma con l'affermarsi delle biotecnologie migliorative il soldato diventa, inesorabilmente, sempre meno esposto agli attacchi e alla violenza del proprio nemico. Di conseguenza, con grave offesa alla sua dignità, non potrà più essere un buon soldato. L'argomento che il potenziamento comporterebbe la corruzione morale del combattente si compone di due assiomi o postulati, assunti come veri ma non dimostrati. Il primo assioma è che la guerra sia per tanti versi simile al duello e che, pertanto, la guerra degenera in assassinio o in una caccia se il nemico non può ucciderci¹⁹: «Ma cosa avviene di questo diritto quando a esso non corrisponde più, nei fatti, nessuna possibilità effettiva di reciprocità? In pratica, quanto accade è che “l'uguaglianza fondamentale del rischio morale: uccidere o essere ucciso” della guerra tradizionale è rimpiazzata da qualcosa che assomiglia molto più a “una partita di caccia”. La guerra degenera in esecuzione. E si tratta della situazione introdotta – afferma Chamayou – dall'uso dei droni nella guerra asimmetrica. (...) Con falsa coscienza, la violenza armata a senso unico comunque persevera nel definirsi “guerra”, allorché ha messo la guerra fuori combattimento».²⁰ Il secondo postulato è che con l'introduzione di combattenti sempre più potenziati, la guerra diventerà sempre più asimmetrica e che, pertanto, ci si allontanerà sempre dal modello tradizionale di guerra.

Nell'analisi che seguirà esamineremo l'evidenza di questi assiomi, incominciando dal primo.

Nel corso della storia quando l'etica si è occupata della guerra ha preso in considerazione soprattutto due questioni: la prima riguarda le circostanze che rendono una guerra giusta; la seconda i mezzi che, in guerra, possono essere utilizzati dai combattenti. Gli scrittori medievali rendevano la differenza tra le due questioni distinguendo tra *ius ad bellum* (il diritto, cioè, di dichiarare e muovere guerra) e lo *ius in bello* (il diritto che, invece, riguarda la guerra e che copre il tempo

¹⁹ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit., p. 189.

²⁰ G. Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, cit., p. 160.

in cui dura la guerra). Lo *ius ad bellum* rinvia, in genere, a concetti quali aggressione ed autodifesa e definisce la guerra giusta una guerra combattuta per resistere a un'aggressione ingiustificata; lo *ius in bello*, invece, fa in genere riferimento all'osservanza o alla violazione delle norme e delle regole del combattimento che vengono considerate giuste. Tradizionalmente, queste due questioni vengono considerate tra loro logicamente indipendenti, nel senso che è possibile combattere una guerra ingiusta (nel senso di esercitare violenza su un altro stato in modo non legittimo) ed essere un buon soldato oppure combattere una guerra giusta, in aperta violazione delle norme del combattimento. E quest'ipotesi di indipendenza logica tra il piano di riflessione che riguarda le condizioni che legittimano l'uso della violenza (lo *ius ad bellum*) e quello che riguarda, invece, i limiti morali nell'esercizio della violenza (lo *ius in bello*) si collega all'idea che in guerra i soldati e combattenti abbiano la stessa posizione morale. Che, cioè, sia i combattenti di una guerra giusta sia i combattenti di una guerra ingiusta abbiano – a condizione di rispettare, come dicevamo, le norme del combattimento – lo stesso diritto morale di usare la violenza sull'avversario (nemico) ed eventualmente ucciderlo. Non possono, in altri termini, finire i feriti o sparare a chi vuole arrendersi, ma potranno, però, tentare di uccidersi a vicenda perché hanno la stessa licenza di uccidere. Tuttavia, al paradigma precedente che concepisce i combattenti secondo il modello del duellanti – i combattenti hanno un uguale diritto ad uccidersi perché, dal punto di vista morale, sono uguali – può essere contrapposto un altro modello che riconosce soltanto ai soldati che combattono una guerra giusta il diritto di uccidere. Questo modello, che ragiona sulla guerra senza separare lo *ius ad bellum* dall'*ius in bello*, afferma che non è sufficiente indossare una divisa per acquisire il diritto di uccidere. Chi combatte rischia la propria vita perché in qualsiasi momento può essere ucciso: ma questa situazione di necessità non basta a giustificare il diritto ad uccidere. Per avere il diritto ad uccidere un'altra persona, bisogna essere dalla parte giusta e, di conseguenza, combattere una guerra che, dal punto di vista della morale, è giustificata. Se la guerra che si combatte non è giustificabile, non si ha nemmeno un diritto ad uccidere: «i soldati, concepiti come esseri umani comuni, hanno la capacità di riconoscere che, partecipando a una guerra ingiusta, non hanno alcun diritto di uccidere coloro che stanno combattendo, e che se lo fanno tendono a trasformarsi in assassini».²¹

Quest'ultimo modo di considerare il profilo del combattente è preferibile all'altro perché è in linea con quel processo di responsabilizzazione dell'individuo tipico della modernità che permette anche al soldato di riguadagnare la propria umanità. Del resto, l'idea che la questione dello *ius in bello* (o del comportamento

²¹ P. Donatelli, P. Donatelli, *Guerre, soldati e sfere dell'etica*, in M. Balistreri, M. Benato, M. Mori, *Etica medica nella vita militare. Per iniziare una riflessione*, vol. 1, Ananke, Torino 2014, pp. 95-105, in particolare p. 102.

del soldato) non possa essere separata dalla questione dello *ius ad bellum* (dal tema della guerra giusta) trova eco già nella riflessione precedente alla concezione medievale della guerra, ma si collega all'affermarsi della cultura morale moderna che, come ha ricordato di recente Piergiorgio Donatelli, tende ad «erodere la separazione di alcune attività e istituzioni dalla morale comune e riconsegnare a tutti la capacità di giudizio morale». ²² In questa luce anche i soldati, in quanto esseri umani in grado di porsi domande morali, devono valutare se la guerra che sono chiamati a combattere è legittima e se, perciò, possono rivendicare il diritto di esercitare violenza su altre persone. Se pensano «che è ingiusta, hanno una ragione per ritenere che ciò che fanno non è legittimo, non è un uso regolato della forza, ma potrebbe essere assassinare delle persone». ²³ Inoltre, un soldato che, anche quando uccide, mostra di avere scrupolosità morale e che, quindi, ha non soltanto la virtù dell'ubbidienza, ma anche quella della benevolenza, sembra il soldato ideale per una società liberal democratica che pretende «di discutere pubblicamente la giustezza di una guerra e l'accettabilità del modo di condurla». ²⁴ Possiamo, pertanto, anche avere ragione di chiederci se per il combattente sia sempre possibile valutare la guerra in maniera oggettiva e senza essere influenzato dalla propaganda che il proprio governo può mettere in atto per muoverlo a combattere. E possiamo anche domandarci se le istituzioni internazionali che abbiamo siano veramente in grado di valutare con la dovuta imparzialità chi combatte una guerra giusta o, più in generale, se sia sempre possibile stabilire chi ha ragione e chi invece torto. La cosa importante che emerge è che si può anche negare il principio dell'uguaglianza morale dei combattenti senza con questo tradire la “natura” della guerra o trasformare la guerra in un'attività come la caccia o l'esecuzione di un condannato. Negare il principio dell'uguaglianza morale dei combattenti non significa voler far scomparire la guerra come attività governata da leggi «per lasciare il posto a un alternarsi di delitto e castigo, di cospirazioni diaboliche e riaffermazione del diritto militare». ²⁵ Significa piuttosto riconoscere che oggi con l'affermarsi dei processi di globalizzazione e il costituirsi di una società internazionale delle democrazie la guerra è diventata sempre più un uso regolato della forza per proteggere i diritti e le libertà delle persone. Un modo, cioè, di ricercare la pace all'interno del quadro della giustizia internazionale.

Le conseguenze riguardo al potenziamento che possiamo trarre sono ora evidenti. Possiamo, infatti, anche riconoscere che l'*enhancement* produrrà una situazione di asimmetria tra combattenti – mettendo gli uni nella condizione di

²² P. Donatelli, *Guerre, soldati e sfere dell'etica*, cit., p. 101.

²³ P. Donatelli, *Guerre, soldati e sfere dell'etica*, cit., p. 101.

²⁴ E. Lecaldano, *Una rivisitazione dell'etica militare dalla prospettiva delle virtù tenendo conto del contesto sanitario*, in M. Balistreri, M. Benato, M. Mori (a cura di), *Etica medica nella vita militare*, cit., pp. 43-52, in particolare p. 51.

²⁵ G. Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, cit., p. 162.

uccidere, gli altri nella condizione di essere uccisi – ma questo non implica affatto, a differenza di quanto suggerisce Amato, che il combattente non potrà più essere un buon soldato. Anche se non riconosce al proprio nemico il diritto morale di ucciderlo o di ferirlo, un combattente potrà ancora mostrare un carattere apprezzabile perché non gli mancheranno le occasioni per mostrarsi sensibile e disponibile ad aiutare gli altri: «Il soldato moderno – scrive Lorenzo Greco – deve mostrare un carattere di tipo diverso. L'eroismo (il coraggio) resta un tratto costitutivo del carattere del soldato, ed è immediatamente gradevole. Ma, nella misura in cui il soldato è utile agli altri (in quanto portatore di pace), egli o ella mostra di avere un carattere ammirevole – non soltanto perché può essere fonte di immediata gradevolezza, ma anche dal punto di vista dell'utilità altrui». ²⁶ Amato, in altri termini, sbaglia a leggere l'inesorabile affermarsi del potenziamento in termine di un progressivo corrompersi delle virtù del combattente. Il diverso carattere che il soldato moderno deve mostrare non è segno di corruzione, al contrario è segno di una società, non ristretta ai confini nazionali, sempre più capace di rispondere alle ingiustizie che avvengono nelle diverse parti del mondo, anche ricorrendo, se necessario, alla violenza, ma soltanto per ristabilire pace e giustizia.

Ma è vero che con l'affermarsi delle biotecnologie le guerre saranno sempre più asimmetriche e i combattenti, pertanto, non potranno avere la stessa capacità di uccidersi? Le opportunità che le biotecnologie promettono di offrire, e in parte già offrono, sono in linea di continuità con quelle tecnologie che, nel corso della storia, sono state sviluppate per avere il modo di uccidere il nemico in sicurezza e a distanza: «L'attuale uso dei droni – afferma Chamayou – si iscrive a suo modo nella tradizione di queste “guerre asimmetriche” di mitragliatrici contro lance o vecchi fucili, di queste “guerrucole” che non avevano più niente di eroico, e che non erano nemmeno più “guerre” nel nobile senso che attribuiva alla parole un Occidente sedicente greco. Se ancora permaneva una certa ripugnanza nell'usare mezzi non nobili, essa trovava posto solo nel conflitto tra eguali, non certo quando si trattava di uccidere gli inferiori». ²⁷ Ricordo questo non come giustificazione a favore delle guerre asimmetriche più recenti, ma semplicemente per richiamare l'attenzione sul fatto che le più moderne tecnologie migliorative non creano o, se si preferisce, favoriscono guerre asimmetriche, ma vengono sviluppate all'interno di condizioni asimmetriche già esistenti. Per altro, – ma non voglio approfondire la questione per non andare troppo lontano – sarebbe legittimo chiedersi se le biotecnologie migliorative non attenuino queste condizioni asimmetriche, permettendo, ad esempio, a piccoli gruppi di terroristi utilizzare contro il nemico, sia militare che civile, potentissime armi di distruzione di massa. Penso, ad

²⁶ L. Greco, *Il buon soldato e l'agente virtuoso: Hume e la militaryglory*, in M. Balistreri, M. Benato, M. Mori (a cura di), *Etica medica nella vita militare*, cit., pp. 107-115, in particolare p. 115.

²⁷ G. Chamayou, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, cit., p. 89.

esempio, a quei virus patogeni che potrebbero essere costruiti attraverso la biologia sintetica e che richiederanno sempre meno competenze e laboratori. Quello che è successo l'11 settembre può darci un'idea di come le tecnologie che accrescono l'asimmetria tra paesi più ricchi e paesi meno ricchi possano essere impiegate dai meno avvantaggiati per arrecare danni terribili a quelli più avvantaggiati. Anche se, pertanto, contrariamente a quanto abbiamo cercato di mostrare, si volesse sostenere che c'è sempre qualcosa di disapprovabile nel comportamento dei soldati che combattano una guerra senza permettere al nemico di ucciderli – e, perciò, qualcosa di disapprovabile in una guerra combattuta in modo asimmetrico –, non è a questo di cose che l'*enhancement* porta né può essere criticato per questo.

5. Conclusione: gli effetti dell'*enhancement* sui rapporti di potere

Abbiamo esaminato alcune obiezioni che sono state recentemente avanzate e nessuna di queste sembra presentarsi come un argomento decisivo contro l'*enhancement* dei soldati. Non sembrano esserci ragioni di principio contro il potenziamento in ambito militare. Si potrà discutere, di volta in volta, circa il tipo di miglioramento che si vuole realizzare e valutare, caso per caso, se il potenziamento è veramente utile oppure no. Ma una posizione contraria *a priori* a qualsiasi forma di potenziamento non sembra sostenibile. Si dovrebbe tener conto, per altro, che i soldati hanno il dovere di potenziare le proprie capacità e disposizioni, per prepararsi nel modo migliore alla guerra e per avere maggiori possibilità, quando combatteranno, di prevalere sul nemico. Sarà possibile, cioè, distinguere tra le diverse forme di potenziamento possibile e alcune forme di interventi migliorativi potranno apparire migliori di altre, e, tuttavia, non sembrano esserci dubbi che il combattente ha l'obbligo morale di migliorarsi. Con l'affermare che il combattente ha l'obbligo morale di potenziare le proprie disposizioni non intendo, comunque, sostenere che il soldato, nel momento in cui indossa la divisa, perde qualsiasi diritto di decidere sui trattamenti che i comandi, per ragioni legate alla guerra, possono avere interesse a promuovere nel mondo militare. Nella sua analisi sul potenziamento in ambito militare, Amato sembra esprimere proprio il timore che con l'*enhancement* possano aumentare gli spazi di esercizio del potere che – con il pretesto del potenziamento e della necessità di prevalere sul nemico – si approprierebbe sempre più del corpo e della mente del soldato. L'eccezionalità della guerra, del resto, verrebbe presentata per giustificare qualsiasi violazione dei diritti fondamentali e per chiedere alla società qualsiasi sacrificio. Compresa l'accettazione di interventi destinati a trasformare la natura umana. Per questa ragione, sostiene Amato, anche in considerazione dell'affermarsi delle biotecnologie, non è più rimandabile una riflessione seria sui diritti del soldato, soprattutto in quanto possibile oggetto di trattamenti che

possono potenziare le sue capacità: «Il fatto che ogni militare debba essere disposto a dare e ricevere la morte non implica che sia legittima la violazione del suo diritto al consenso informato, a rifiutare un determinato trattamento sanitario, a non diventare oggetto di sperimentazioni lesive della dignità umana, a non subire alterazioni della propria integrità psico-fisica. Se non riconosciamo questi diritti minimi e fondamentali, non possiamo – così conclude Amato il suo articolo – poi pretendere di esercitare un controllo sui possibili effetti negativi delle tecniche di potenziamento sul resto della popolazione».²⁸ La preoccupazione di Amato che gli interventi migliorativi possano essere praticati sul combattente senza chiedere o contro il suo consenso è più che condivisibile. Non mancano, del resto, precedenti in cui i soldati sono stati sottoposti a trattamenti sperimentali o hanno ricevuto farmaci autorizzati per trattamenti *off label*, senza essere informati riguardo ai rischi e senza veder riconosciuto il loro diritto di rifiutarli.²⁹ Ha ragione, pertanto, Amato a chiedere che vengano fatti valere per i soldati gli stessi diritti e libertà che ormai le società liberal democratiche riconoscono ai pazienti. Non è accettabile, infatti, che l'impegno delle nostre società a favore della libertà e della giustizia venga perseguito esigendo dai propri cittadini-combattenti di rinunciare a quelle prerogative che noi riteniamo siano fondamentali nelle nostre vite.³⁰ Inoltre, a favore di questa posizione difesa da Amato e da noi condivisa, si può aggiungere che è ancora da dimostrare che la violazione dei diritti del combattente sia veramente necessaria per vincere la guerra e quindi giustificabile in termini utilitaristici. La disponibilità del combattente a rendersi disponibili a trattamenti pericolosi potrebbe, per altro, essere ottenuta anche senza bisogno di limitare le sue libertà, ma facendo leva sulla sua responsabilità morale e sul proprio senso dell'onore. Più, cioè, il soldato sarà considerato una persona capace di responsabilità morale, meno saranno le situazioni in cui egli o ella si sottrarrà agli impegni nei confronti del proprio paese. Si può, pertanto, anche riconoscere che, all'interno di uno scenario di guerra, non sempre ci sarà la possibilità di fornire al soldato un'informazione completa, ma questo non dovrebbe far problema, in quanto anche nel contesto civile «è impensabile che il medico fornisca una completa ed esaustiva informazione, si parla piuttosto di un'informazione appropriata e modulata sulla base della persona che di volta in volta si ha

²⁸ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit., p. 194.

²⁹ A questo riguardo, si veda E. Parasidis, *Human Enhancement and Experimental Research in the Military*, in "Connecticut Law Review", 44, 4, 2012, pp. 1117-1132; e C. L. Annas, G. J. Annas, *Enhancing the Fighting: Medical Research on American Soldiers*, in "Journal of Contemporary Health Law & Policy", cit..

³⁰ Una posizione diversa è sostenuta da M.L. Gross, *Bioethics and Armed Conflicts. Moral Dilemmas of Medicine and War*, MIT Press, Cambridge 2006.

dinanzi». ³¹ E possiamo anche mettere in conto la possibilità che durante il conflitto si presentino situazioni di emergenza può obbligare il personale medico responsabile a somministrare l'informazione e chiedere il consenso anche prima della missione, e sulla base dei rischi più evidenti e delle potenzialità offensive del nemico conosciute. Tuttavia, le condizioni eccezionali che caratterizzano gli interventi armati non possono giustificare l'abolizione dello stato di diritto e dei diritti che a questo collegati. ³² Soprattutto se gli interventi comportano un rischio importante per la loro salute, i combattenti non dovrebbero essere tenuti ad accettarli e dovrebbero essere ogni volta – e compatibilmente con le esigenze di sicurezza – informati nel modo più adeguato, per poter aver la possibilità di decidere in maniera veramente libera e responsabile. Pur avendo posizioni diverse rispetto ad Amato riguardo al potenziamento, possiamo usare come nostra conclusione le conclusioni dello stesso Amato: «Il fatto che ogni militare debba essere disposto a dare e ricevere la morte non implica che sia legittima la violazione del suo diritto al consenso informato, a rifiutare un determinato trattamento sanitario, a non divenire oggetto di sperimentazioni lesive della dignità umana, a non subire alterazioni della propria integrità psico-fisica». ³³

³¹ A. Ficorilli, Soldati, trattamenti terapeutici/sperimentali e principio di autodeterminazione del paziente, in M. Balistreri, M. Benato, M. Mori (a cura di), *Etica medica nella vita militare*, cit., pp. 53-63, in particolare, p. 62.

³² S.H. Miles, *The Military Medical Ethics: Legacies of the Gulfs War and the War on Terror*, in "Bioethics", 27, 3, 2013, pp. 117-123.

³³ S. Amato, *Neuroscienze e utilizzazione militare delle tecniche di potenziamento umano*, cit., p. 194. A questo riguardo, si veda anche M. Benato, *Riflessioni etiche per il medico militare*, in M. Balistreri, M. Benato, M. Mori (a cura di), *Etica medica nella vita militare*, cit., pp. 19-38.

Godimento indiretto – primi appunti per una genealogia dell'economico

Dario Giugliano

Accademia di Belle Arti di Napoli

Dipartimento di Comunicazione e Didattica dell'Arte

dario.giugliano@accademiadinapoli.it

ABSTRACT

Starting from a Kantian definition of money, this article will trace some of the stages of a genealogy of economics. In particular, the author attempts to interact some elements of Marxian thought with reflection of Nietzsche on the problem of the debt. The Platonic-Aristotelian reflection on the relationship between exchange and use is the background to all this.

KEYWORDS

Economics, Money, Gold, Debt, Alienation, Representation, Kant, Nietzsche, Plato, Aristotle, Marx

1. Prima incursione sull'economico – verso la cosa-denaro

Mercatura autem, si tenuis est, sordida putanda est; [...].

M. T. Cicero, *De officiis*

Mais par la même il doit venir une époque où le commerce remplace la guerre.

B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*

Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété, et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient.

J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*

[...] es alle Waare repräsentirt.

I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*

L'obiettivo kantiano, fin dalle prime battute di quella che potremmo definire come una sua breve ricognizione della cosa-denaro, sembra essere quello di esplorarne la possibilità. L'attacco è quello tipico della definizione, per poi proseguire, immediatamente dopo, al fine di mostrarne tutti i limiti intrinseci.

Il denaro è una cosa (*Sache*), di cui non si può far uso (*Gebrauch*) che alienandolo (*veräußert*). Questa è una buona definizione nominale di esso (*eine gute Namenerklärung desselben*) (secondo Achenwall), vale a dire è sufficiente a distinguere questa specie di oggetti dell'arbitrio da ogni altra cosa; ma essa non ci dà alcuna delucidazione sulla possibilità (*Möglichkeit*) di una tale cosa.¹

Ma l'inizio espone pure quello che potremmo definire come un tratto paradossale della cosa-denaro. Kant, infatti, nota che è possibile (*möglich ist*) fare uso di questa cosa particolare, costituita dal denaro, solo (*nur*) allontanandola da sé. Unico tra “questa specie di oggetti dell'arbitrio (*dieser Art Gegenstände der Willkür*)”, il denaro avrebbe questa sua caratteristica propria ravvisabile in una certa dislocazione essenziale, nel senso che, per poter essere usato, da parte di un soggetto proprietario, dovrebbe essere allontanato da sé, ovvero, meglio, questo stesso allontanamento finirebbe per costituire la possibilità stessa di un suo utilizzo. A differenza, quindi, di quanto accade con qualsiasi altro mezzo (*Mittel*), la cui possibilità di utilizzo – e godimento, ovvero la capacità “di soddisfare i bisogni umani (*menschlichen Bedürfnissen*)”² – è data da una prossimità assoluta di questo al suo soggetto possessore,³ col denaro si assiste a una sorta di inversione speculare di questa condizione: per poterne usufruire, per poterlo usare e riuscire a goderne occorre frapporre tra questa cosa, che è il denaro, e il soggetto “possessore”, distanza. Sarà solo grazie a questa, allora, che, da semplice possessore, il soggetto si potrà trasformare in utilizzatore.

L'esempio dello staio di grano è calzante. Esso possiede “il massimo valore diretto (*den größten directen Werth*)”:⁴ è un mezzo (*Mittel*) in grado di soddisfare immediatamente le esigenze umane. Questo suo tratto essenziale consente al soggetto possessore di avere nei suoi confronti un conseguente approccio speculare

¹ I. Kant, *La metafisica dei costumi* (1797), tr. a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2009¹⁰, pp. 106-107.

² Ivi, p. 107.

³ La trattazione kantiana sull'essenza del denaro si inserisce, lungo il testo di *La metafisica dei costumi*, all'interno del secondo capitolo della prima parte (sul diritto privato), che indaga i modi di acquisto di qualcosa di esterno ovvero della possibilità della proprietà e del possesso: “L'oggetto esterno, che in quanto alla sostanza è il suo di qualcuno, è una *proprietà (dominium)* di costui, sulla quale i diritti gli appartengono (come accidenti della sostanza), e di cui in conseguenza il proprietario (*dominus*) può disporre a suo piacimento (*ius disponendi de re sua*). Da ciò segue naturalmente che un tale oggetto può essere soltanto una cosa corporea (verso la quale non si ha nessuna obbligazione); [...]” (ivi, p. 86).

⁴ Ivi, p. 107.

all'uso e al godimento, senza mediazioni: al massimo valore diretto di un determinato mezzo, corrisponde il massimo godimento diretto da parte del soggetto possessore. Diversamente per il denaro.

Il valore del denaro è al contrario soltanto indiretto (*Der Werth des Geldes ist dagegen nur indirect*). Non si può goderlo direttamente o rivolgerlo immediatamente (*unmittelbar*) come tale a qualsiasi uso; eppure è un mezzo che fra tutte le cose ha la maggiore utilità (*Brauchbarkeit*).⁵

Siam partiti da una definizione nominale del denaro, che, per quanto potesse essere buona, si rivelava fin da subito insufficiente a render conto di qualcosa che non fosse la possibilità di fornirci dei giusti presupposti per poter distinguere tra quello e qualsiasi altro oggetto arbitrario: un nome è sempre la marca di una differenza di specie e, di conseguenza, una definizione nominale a nulla conduce di più che a un rinvenimento di quella. Eppure, questa “buona definizione nominale (*gute Namenerklärung*)” del denaro, come una cosa, il cui uso è possibile solo se la si aliena, ci costringe a porre la nostra massima attenzione, ritornando sui nostri stessi e frettolosi passi, proprio sulla prima parte di essa. Ansiosi di seguire con voracità il discorso kantiano, si rischia di arrivare troppo oltre, mancando il bersaglio e, soprattutto, senza riuscire a cogliere un aspetto singolare dell'intera costruzione argomentativa. Fermiamoci, dunque, e ripartiamo, rileggendo, piano. “Il denaro è una cosa”. Fermiamoci qui, per un attimo. Prima parte della definizione nominale. Prima e ultima, in effetti. Perché la ritroveremo, qualche riga sotto, riesposta. Nel momento in cui si nota tutta l'insufficienza della seconda parte della definizione, quella secondo cui di questa “cosa” si pone in evidenza la singolarità dell'uso. Perché anche di questa, come di ogni altra cosa, si avrà un uso. È proprio di ogni cosa il poter essere usata. Ma l'uso di questa cosa particolare, che è il denaro, è anch'esso di un tipo del tutto particolare: esso sembrerebbe manifestarsi unicamente in presenza di una distanza, di una separazione, di un'alienazione. Questo, in fondo, a rifletterci, fa sì che si possa a buon diritto ritenere quest'uso particolare come sospeso al senso stesso ovvero alla circostanza di quest'alienabilità, che, fino a quando non si manifesta, mantiene quella stessa cosa in una condizione di sospensione. Cosa è, infatti, una cosa priva di uso? Cosa sarebbe mai una cosa, prima e in mancanza di ogni suo possibile utilizzo, se non la cosa stessa, la cosa *kat'exochen*, la cosa di cui non si può dire null'altro che è una cosa, appunto – genericamente – prima (e priva) di ogni (sua) possibile determinazione? Lasciamo per un momento in sospeso l'immediatezza dell'irruenza retorica di questo interrogativo, per seguire ancora da vicino l'incedere della riflessione kantiana. Torniamo all'inizio, ancora a quella buona definizione nominale. Il denaro è una cosa, che si può utilizzare solo se la si aliena.

⁵ *Ibidem*.

Dove, però, va chiarito che per alienazione non si intende il puro e semplice allontanamento da sé, come nel caso del dono, per esempio, laddove un soggetto cede semplicemente qualcosa di suo a qualcun altro, senza nessun desiderio o necessità di contropartita, di restituzione, di resto o reso. L'alienazione a cui si fa riferimento nel passo kantiano è propriamente quella della vendita, del commercio.

D'altro canto però se ne ricava che innanzi tutto questa alienabilità (*diese Veräußerung*) non ha per scopo nelle relazioni (*im Verkehr*) una donazione, ma un acquisto *reciproco* (*wechselseitigen Erwerbung*) (per mezzo di un *pactum onerosum*); [...].⁶

Nel commercio del quotidiano esistere (*im Verkehr*)⁷ il denaro funziona come mezzo, grazie al quale quello, come reciproca acquisizione (*wechselseitigen Erwerbung*), diventa possibile. Quella di un mezzo, di uno strumento, quindi, grazie al quale accordi di tipo economico (in senso stretto e in senso lato) potrebbero stipularsi, è la natura del denaro – natura singolare, beninteso, ché, come abbiamo già visto, non lascerebbe emergere un carattere immediatamente netto e riconoscibile a un primo sguardo, quanto piuttosto, apparentemente, qualcosa di ambigualmente neutro e indefinito. Basti qui ribadire quella sua singolare posizione essenziale, in base alla quale resterebbe acquisito almeno che di esso non si può far alcun uso se non mediante la sua alienazione. Un mezzo che ha bisogno di un altro mezzo per poter essere usato. Attraverso l'esposizione di questo raddoppiamento, è come se Kant ci stesse dicendo che, per il denaro, valore d'uso e valore di scambio coincidono, ovvero, non si può avere il primo senza il secondo. Sarà propriamente sempre attraverso il secondo che il primo potrà affermarsi e tutta la fecondità di una simile acquisizione, per tanti versi impensata quanto alle sue risultanze ultime, all'interno dello stesso testo kantiano, sarà ben lungi dal recare con sé tutti i frutti che potrebbe essere in grado di produrre, come sarà più chiaro in seguito. Per ora, stiamo a quella definizione nominale, che, per quanto buona, abbiamo inteso che non sarà in grado di fornirci alcun chiarimento o informazione (*keinen Aufschluß*) in più di quanto non dica un nome o una serie di nomi, una lunga catena sinonimica, sulla possibilità stessa della cosa-denaro, di questo particolare “mezzo”, rispetto a cui occorrerà ancora ricordare che poiché

⁶ *Ibidem*.

⁷ Si noterà come siamo già immersi completamente, da un punto di vista significativo, all'interno di una metafora come in una fabbrica che produce senso, grazie alla quale poter far funzionare una terminologia specifica di ambito economico sul piano più generale dell'esistenza: qui “economia”, “alienazione”, “donazione”, “acquisto” vanno ben intesi nel senso più generale possibile, tenendo presente, però, che questo stesso senso generale viene informato, alla radice, dal senso specifico che questi termini rivestono all'interno della prassi economica. Sarà così che economia e vita (nel dispiegarsi della sua meccanica esistenziale) si richiameranno l'un l'altra, in un infinito gioco di rimandi speculari.

viene considerato (presso un popolo) soltanto come puro *mezzo* di commercio (*bloßes Mittel des Handels*) universalmente preferito, ma in sé privo di valore in opposizione a ciò che è *merce* (vale a dire in opposizione a ciò che ha invece un valore e si riferisce a un bisogno particolare dell'uno o dell'altro nel popolo), esso *rappresenta* tutte le merci.⁸

A differenza di una cosa come una merce (*im Gegensatz einer Sache als Waare*), una cosa come il denaro è nient'altro che un mezzo di commercio, in grado di rappresentare ogni merce. Mentre questa ha un valore in sé, in quanto si riferisce (*bezieht*) a una necessità particolare (*auf das besondere Bedürfniß*) di ognuno, vale a dire che ogni merce nasce per soddisfare dei bisogni e quindi è indirizzata geneticamente verso un determinato uso, che ne determina, fin dall'origine, appunto, l'essenza, l'identità; il denaro, invece, non ha alcun valore in sé (*an sich keinen Werth hat*) ed è proprio questa sua caratteristica di “simbolo vuoto” che lo rende capace di rappresentare ogni merce. Esso non può essere utilizzato per quello che rappresenta in sé e per sé, perché non rappresenta nulla; nello specifico, il denaro è inutilizzabile tal quale, per le sue caratteristiche intrinseche, in quanto è un mezzo che non ha alcuna utilità intrinseca, eppure esso è un mezzo, che, tra tutte le cose, è della massima utilità (*aber doch ist es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist*).

Su ciò che precede si può fondare (*gründen*) provvisoriamente questa definizione reale (*Realdefinition*): il denaro è il mezzo generale (*das allgemeine Mittel*) per gli uomini di scambiare tra loro i prodotti del loro lavoro, in modo che la ricchezza nazionale, nella misura in cui è stata acquistata per mezzo del denaro, non è propriamente che la somma del lavoro, con il quale gli uomini si ricompensano tra di loro, e che viene rappresentato dal denaro in circolazione (*umlaufende Geld*) nel popolo.⁹

Siamo passati, dunque, da una definizione nominale (*Namenerklärung*) a una definizione reale del denaro (*eine Realdefinition des Geldes*) come *allgemeine Mittel*, mezzo generale di scambio delle altre merci, che esso già rappresenta nella loro totalità, il cui valore è dato dall'insieme della massa monetaria, circolante o meno.¹⁰ Viene qui espressa una funzione fondamentale della cosa-denaro, quella rappresentativa, che finisce per esporre pure in sintesi il meccanismo di calcolo del cosiddetto prodotto interno lordo, dato, appunto, dal valore che una nazione riconosce all'insieme dei beni prodotti al suo interno. A tutti i prodotti e i servizi, che vedono la luce in un dato arco di tempo, all'interno di una nazione, potrà essere corrisposto un determinato valore e questo dovrà essere espresso ovvero

⁸ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 107.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Perché il denaro in circolazione non è mai costituito interamente dal circolante.

rappresentato da una misura di valore: ecco il denaro. Questa notazione a margine, in fin dei conti, non è poi così marginale, considerato il fatto che quello di cui si sta parlando, a questo punto della trattazione kantiana, è propriamente una definizione reale, che, seppure fondata su un discorso derivante da una definizione nominale, in quanto definizione, appunto, ovvero ancora discorso, ha l'ambizione di cogliere immediatamente un dato di realtà, che non potrà essere colto altrove che nella reale fenomenalità dello scambio economico, *in dem Volk*. Eppure, la realtà di questa fenomenalità non potrà che essere, a sua volta, valutata su un piano ideale. Espressioni come “denaro in circolazione (*umlaufende Geld*)”, “somma del lavoro (*Summe des Fleißes*)”, “ricchezza nazionale (*Nationalreichthum*)” non rinviano a delle realtà concrete più di quanto non rinvino a delle entità puramente ideali, astrazioni del pensiero, la cui esistenza si potrà misurare unicamente su un piano trascendentale. A questo punto comincia a profilarsi l'orizzonte di una circolarità ben più complessa e di cui il denaro in circolazione sarebbe qualcosa di più che una semplice rappresentazione: ben più complessa, perché, per esempio, consiste in più circoli, che si avvitano gli uni negli altri. La domanda che adesso occorre farsi è: se il denaro è uno strumento, un mezzo, per quanto universale – *allgemeine Mittel* – esso possa essere, anzi proprio in ragione di questa universalità, in che misura esso potrà essere considerato, allo stesso tempo, una copia, un'immagine, una rappresentazione, insomma un prodotto della ricchezza nazionale come somma del lavoro degli uomini nel popolo? O forse esso ne sarà (al)l'origine? E se ne fosse (al)l'origine, in che modo potrebbe ancora un mezzo originare ciò che potrebbe solo ragionevolmente rappresentare? La rappresentazione, si sa, logicamente, può sempre solo seguire ciò che rappresenta, che, su un piano di diritto, dovrà necessariamente precedere, come un modello la sua copia, ciò che lo rappresenta. E Kant non sta dicendo qualcosa di diverso, nel momento in cui rileva che la ricchezza nazionale, acquistata mediante il denaro, è lavoro, somma del lavoro.¹¹ È come se volesse farci intendere che alla base c'è il lavoro o, meglio, lo scambio dei prodotti del lavoro, la possibilità stessa di questo scambio e questa possibilità è il denaro. Diciamo meglio: alla base ci sarebbe lo scambio, cosicché quella che noi riconosciamo come ricchezza della nazione, *in realtà*, non sarebbe niente altro che questa stessa ricompensa vicendevole, con cui si pareggerebbero (si tenderebbe a un pareggio de)i conti di un'operosità collettiva. L'operosità come industria, quindi, non sarebbe altro che un modo per tener in piedi una nazione, venendosi così a creare, di fatto, quel senso di intersoggettività politico-logico-istituzionale che ne giustifica l'esistenza.

¹¹ È fors'anche riduttivo tradurre “*Fleiß*” con “lavoro”, quando più propriamente indica una certa dedizione all'operosità, una diligente e costante perseveranza all'industriosità.

2. Alienazione e circolazione

Kant mutua questo concetto di prodotto interno lordo, per quanto non nettamente individuato da un punto di vista terminologico, dalla lettura del testo di Adam Smith, che citerà qualche paragrafo più oltre,¹² pure parafrasando una sua definizione di denaro, che ancora ricalcherà questo concetto che mette in relazione lavoro e denaro, la cui alienazione sarebbe sempre il mezzo e la misura di quello. Come è noto, ad Adam Smith si devono grandi idee relative all'economia, su cui ancora oggi si discute. Una di queste è sicuramente quella relativa proprio al concetto di ricchezza delle nazioni, come dal titolo della sua opera più fortunata. Fino ad Adam Smith, come sostiene la vulgata interpretativa ufficiale, per ricchezza delle nazioni veniva inteso qualcosa “come un patrimonio accumulato dal passato”.¹³ Dopo Adam Smith e grazie alle sue riflessioni, si intenderà “la ricchezza di una nazione come l'ampiezza del flusso dei beni e dei servizi che annualmente diventano disponibili per i suoi cittadini”.¹⁴ In realtà, questo principio era stato già chiarito da François Quesnay nel suo famosissimo *Tableau économique* (che avrà diverse redazioni a partire dal 1758), citato e criticato dallo stesso Smith.¹⁵ Marx sinteticamente ne esporrà le linee generali anche in rapporto a quella che potremmo definire una elaborazione da parte di Smith.

Ma questo tentativo di rappresentare l'intero processo di produzione del capitale come *processo di riproduzione*, [di rappresentare] la circolazione semplicemente come la forma di questo processo di riproduzione, [e] la circolazione del denaro solo come un momento della circolazione del capitale, e in pari tempo di includere in questo processo di riproduzione l'origine del reddito, lo scambio tra capitale e reddito, il rapporto tra consumo riproduttivo e il consumo definitivo, e di includere nella circolazione del capitale la circolazione tra consumatori e produttori (in fact tra capitale e reddito), infine di rappresentare la circolazione tra le due grandi partizioni del lavoro produttivo – produzione di prodotti grezzi e manifattura – come momenti di questo processo di produzione, e tutto ciò in un *Tableau* che in

¹² Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 110: ““Denaro è dunque (secondo Adamo Smith) quel corpo (*derjenige Körper*), la cui alienazione (*Veräußerung*) è il mezzo (*das Mittel*) e nello stesso tempo la misura (*der Maßstab*) del lavoro, col quale uomini e popoli esercitano un commercio (*Verkehr*) reciproco””.

¹³ L. Pasinetti, *La ricchezza delle nazioni*, Guida, Napoli 1985, p. 17.

¹⁴ Ivi, pp. 17-18.

¹⁵ Per Smith, “l'errore capitale” del sistema di Quesnay consisteva “nel considerare la classe degli artigiani, manifattori e commercianti completamente sterile e improduttiva” (A. Smith, *La ricchezza delle nazioni* (1776), tr. a cura di A. e T. Bagiotti, UTET, Torino 2006, p. 838).

fact è costituito esclusivamente da cinque linee che collegano tra loro sei punti di partenza o di ritorno – [e ciò] nel secondo terzo del secolo XVIII, nel periodo in cui l'economia politica si trova ancora nel suo stadio infantile – [questo tentativo] fu in realtà un'idea estremamente geniale, indiscutibilmente la più geniale di cui si sia fin qui resa responsabile l'economia politica.

Per quanto riguarda la circolazione del capitale, il suo processo di riproduzione, le diverse forme che esso assume in questo processo di riproduzione, la connessione della circolazione del capitale con la circolazione generale, quindi non solo lo scambio di capitale contro capitale, ma anche di capitale contro reddito – lo Smith, in realtà, non ha fatto che raccogliere l'eredità dei fisiocratici, e classificare e specificare con più rigore le singole voci dell'inventario, ma riesce solo a stento a sviluppare e a interpretare il movimento nel suo complesso con l'esattezza con cui questo, malgrado i presupposti erronei del Quesnay, è stato tratteggiato secondo la sua struttura nel *Tableau économique*.¹⁶

Circolazione sembra essere qui un concetto chiave. In qualche modo, a una sua elaborazione su un piano ideale come teoria del circuito economico (il *Kreislauf* di schumpeteriana memoria) dobbiamo la nascita, e proprio secondo la nota interpretazione di Schumpeter, della scienza economica, dovuta ai fisiocratici e, in particolare, a quella sorta di loro precursore che fu il finanziere irlandese Richard Cantillon. Ma è con Quesnay che questa teoria si afferma, come sostenuto da Marx, in maniera geniale. Occorre ricordare che Quesnay era un medico chirurgo, al servizio della donna, di fatto, più potente della Francia d'allora, l'amante di Luigi XV Madame de Pompadour. Da medico, non poteva non sposare la causa di una visione organicista dello stato e il fatto che fosse stato pure autore di un'opera dal titolo sintomatico di *Essai physique sur l'économie animale* del 1736, non può essere irrilevante ai fini del nostro discorso. Difatti, la rappresentazione visiva, data da Quesnay nel suo *Tableau*, della circolazione del flusso delle ricchezze all'interno di una nazione ricalca l'archetipica immagine delle sostanze economiche di un popolo come sangue circolante all'interno del tessuto sociale. Valga come semplice accenno a questa basilare equivalenza metaforica la lettura del seguente passo di Piero Camporesi.

[...] se l'Occidente, almeno nella seconda parte di questo secolo, probabilmente per sazietà e nausea, ha rimosso il sangue, lo ha anche tesaurizzato e commercializzato. I centri di conservazione, le banche del sangue svolgono ora funzioni analoghe a quelle dei *caveaux* degli istituti di

¹⁶ K. Marx, *Teorie sul plusvalore I* (1862-1863), tr. a cura di C. Pennavaja e G. Giorgetti, in Marx-Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1979, vol. XXXIV, p. 363.

credito che custodiscono gelosamente beni rari e preziosi. Oro e sangue si ritrovano allineati nei valori di mercato con una perfetta identificazione risalente all'antica Roma, quando il tesoro pubblico era sentito come una grande riserva di sangue in cui confluivano (la "liquidità" di oggi) gli averi le sostanze i capitali dell'organismo irrorante con le sue vene e canali la collettività, la *res publica*. Il tesoro o erario costituiva il cuore-sangue dello stato e le perdite finanziarie equivalevano a emorragie che svenavano il tessuto sociale: la classica frase ciceroniana, *de sanguine aerarii detrahere*, esprimeva con efficacia il trauma del salasso che apriva le arterie del corpo statale. Un corpo – secondo gli apologisti cristiani – criminale e impuro che si era mostruosamente arricchito d'infiniti globuli rossi attraverso le stragi e gli eccidi perpetrati nelle innumerevoli guerre di conquista, ingrassato dal sangue di popoli sterminati o ridotti in schiavitù. [...] Nel Novecento era anche rispuntata l'ombra del banchiere-vampiro, del cinico succhiatore del sangue dei poveri, sia nell'iconografia politica del nazismo, sia nella propaganda fascista contro la cosiddetta "demoplutogiudaicocrazia". Il grasso e ripugnante banchiere dalle lunghe mani rapaci e dall'inconfondibile profilo semitico, nella propaganda razzistica nazi-fascista veniva rappresentato come la subdola incarnazione del sionismo, esperto nel commercio esoso del denaro, che svenava i popoli ariani, sani e limpidi aratori e coltivatori.¹⁷

La drammatica metafora ciceroniana, contenuta in una delle *Verrine*, le famose orazioni contro il pretore della Sicilia Gaio Licinio Verre (II 3, 83), con la quale viene denunciata la sottrazione, da parte di quest'ultimo, di tremila medimni di frumento – "quae cum de populi Romani victu, de vectigalium nervis, de sanguine detraxisset aerarii, Tertiae mimae condonavit" (*ibidem*) – "dal sostentamento del popolo romano, dai nervi delle entrate, dal sangue dell'erario", per darli poi "all'attrice di commedie Tertia" (la storia si ripete, miserabile, ciclicamente), serve a Camporesi per sostenere tutta l'argomentazione a favore dell'esistenza di un'antica equivalenza tra flusso monetario o, più in generale, della cosiddetta liquidità e circolazione sanguigna del corpo animale/animato dello stato, equivalenza che si basa su un'evidente ideologia umanista e biologista. L'altro elemento, su cui potrebbe essere proficuo concentrarsi, presente in chiusura del passo citato, concerne un'antica contrapposizione tra diverse tipologie di ricchezze, che rinvia, a sua volta, a una contrapposizione tra diverse tipologie di esistenze e possibilità di ricavo delle risorse per il sostentamento: stanzialità (dell'agricoltore-allevatore) vs nomadismo (del mercante).¹⁸ Questa

¹⁷ P. Camporesi, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Garzanti, Milano 1997, pp. 20-21.

¹⁸ Questa dialettica sociale, che non tarda a complicarsi in una struttura tripartita di funzioni e classi (la classe produttiva degli agricoltori-allevatori, la classe "parassita" dei guerrieri – vale a

dire una classe che come contropartita della disponibilità dell'impiego della forza, a favore della prima classe, sia nei termini della difesa di posizioni acquisite, sia nei termini di un'offesa, per la conquista di posizioni nuove, chiede, ancora alla prima classe, di farsi carico dell'assoluta disponibilità al proprio sostentamento e questo ovviamente comporta che, nella circostanza di uno svincolamento da un determinato assetto sociale, la classe dei guerrieri continui a esercitare questa sua funzione parassitaria ai danni del primo che incontra; riteniamo che possa essere questa la ragione secondo cui quei pirati (*lestai*), evocati da Aristotele in *Retorica* 1405 A 25, "si autodefiniscono (*autous kalousi*) imprenditori (*poristas*)" – e quella, altrettanto parassitaria, dei sacerdoti) trova, a detta di Dumézil, una corrispondenza nella struttura ideologica della società indoeuropea, fin dalle origini. Queste tre funzioni, che fanno capo a tre necessità – "una religione che garantisse un'amministrazione, un diritto e una morale stabile, una forza protettrice e conquistatrice, infine dei mezzi di produzione, di alimentazione e di gioia" (G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei* (1958), tr. a cura di A Piras, Il Cerchio, Rimini 2003, p. 32) –, per quanto possano sembrare che rinvino a un universale umano, "non hanno la generalità o la spontaneità che si suppone: al pari della divisione sociale corrispondente, non le si ritrova in alcun testo egizio, sumerico, accadico, fenicio e biblico, né nella letteratura dei popoli siberiani, né presso i pensatori confuciani o taoisti così inventivi ed esperti di classificazioni" (ivi, p. 33). Per Dumézil, sarebbe un fatto che, nell'antichità, "questo cammino filosofico" (*ibidem*) sarebbe stato compiuto unicamente nell'ambito della cultura indoeuropea "e così si percepisce nelle speculazioni e nelle produzioni letterarie di tanti popoli di questa famiglia, che la spiegazione più economica, come per la divisione sociale propriamente detta, è ammettere che il percorso non è stato fatto e rifatto indipendentemente in ogni provincia indoeuropea dopo la dispersione, ma che è anteriore alla divisione ed è opera di pensatori dei quali i brahmani, i druidi e i collegi sacerdotali romani sono in parte i diretti eredi" (*ibidem*). Per quanto un simile modello mostri tutte le sue debolezze – a cominciare dall'idea di fondo, su cui si sviluppa, dell'esistenza di un'unità culturale omogenea come quella indoeuropea (per quanto si faccia esplicito richiamo, ad apertura del saggio di Dumézil, alla necessità di un riferimento a un orizzonte culturale indoeuropeo come civiltà "dello spirito" (ivi, p. 13) e non, quindi, a un habitat originario e a una civiltà materiale individuata e individuabile), nei fatti assolutamente separata e separabile dalle cosiddette civiltà confinanti, per esempio quelle del Mediterraneo mediorientale, precedentemente quelle della Mezzaluna fertile, nelle cui valli, tra l'altro, a ridosso dei quattro fiumi Nilo, Giordano, Tigri ed Eufrate nascono e si affermano le prime civiltà agricole e stanziali ovvero le prime città (e la città, con la sua struttura classica, come per esempio ci viene riportata nell'Odissea, è proprio una visualizzazione materiale di questa tripartizione: *cinta muraria* a difesa delle *case* e dei *templi*, che costituisce quell'insieme che giustifica una spartizione dei campi coltivabili; cfr. Odissea, VI 9-10) e per finire, nello specifico, con l'ipotesi di un'inesistente divisione sociale tripartita e di una sua relativa teorizzazione in ambito extraellenico, ipotesi non proprio solidissima se, come ricorda Cambiano, si considera l'*Elogio di Busiride* di Isocrate, in cui veniva appunto elogiata "la figura dell'egiziano Busiride, che aveva diviso in tre "classi" gli egiziani: sacerdoti, guerrieri e agricoltori-artigiani" (G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 157) –, è indubbio che esso sottoponga all'attenzione elementi di riflessione irrinunciabili, così come è altrettanto indubbio che una teorizzazione tanto nettamente definita come, per esempio (e non si tratta, ovviamente, di un esempio tra gli altri), quella della Repubblica ideale platonica, con le sue tre classi dei "filosofi governanti, guerrieri, produttori di ricchezze" (G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*, cit., p. 34), non nasca, evidentemente, dal nulla. Occorre altresì qui ricordare un altro spunto di riflessione, riguardo quella terza funzione di agricoltori-allevatori produttori di

contrapposizione, che evidentemente non poteva non suscitare l'interesse di Marx, costituisce uno dei punti nodali su cui fonda il *Tableau* di Quesnay, soprattutto laddove viene rilevato che

[...] il popolo crede che la ricchezza di uno Stato consista nella moneta: ma essa, come tutti gli altri prodotti, costituisce ricchezza soltanto in proporzione al suo valore di mercato e non è più difficile da acquistare di quanto lo sia ogni altra merce, pagandola con altre ricchezze. La sua quantità in un Stato è determinata dal suo uso, che è regolato dalle vendite e dagli acquisti cui danno luogo le spese annuali; e le spese annuali di uno Stato sono regolate dal suo reddito.¹⁹

3. *Il commercio*

Il denaro è una merce, che, come ogni altra, ha un prezzo ed è a quest'unica merce che sono rivolti gli interessi di quella che Quesnay definisce la “repubblica universale dei commercianti, diffusa nei diversi paesi”. Quanto a essa

e quanto alle piccole nazioni soltanto commercianti, che sono solo parti di quest'immensa repubblica, e che possono essere considerate le sue città capitali oppure, se si vuole, le principali banche, la massa del loro argento monetario è proporzionata all'estensione del loro commercio di rivendita. Esse aumentano quella massa quanto più possono con i loro guadagni e con il loro risparmio per accrescere i fondi del proprio commercio: la moneta è il loro patrimonio; i commercianti la impiegano negli acquisti soltanto per recuperarla con un profitto nelle loro vendite. Essi non possono dunque

ricchezze, su cui Dumézil non manca di far convergere la nostra attenzione, considerando, in puro stile dialettico, “il fatto certo che, se è vero che la terza funzione è la più umile, nondimeno essa è il fondamento e la condizione delle altre due. Come vivrebbero maghi e guerrieri se i pastori-agricoltori non li sostenessero?” (ivi, p. 116). E questo ci porta direttamente all'intensificazione di quel fenomeno dello sfruttamento su cui, nella modernità, da Marx in poi si misura l'esercizio critico di una certa riflessione filosofica, esercizio emerso, iterativamente, in maniera periodica, lungo l'arco della storia culturale dell'umanità, come, per esempio, l'abbiamo visto emergere nel *Tableau* di Quesnay, allorquando si puntualizza che “per circolazione si intendono qui gli acquisti di prima mano, pagati con il reddito che si ripartisce fra tutte le classi, escludendo il commercio, che moltiplica le vendite e gli acquisti senza moltiplicare le cose, e che è soltanto un'aggiunta di spese sterili” (F. Quesnay, “*Tableau économique*” (1759), in B. Miglio (a cura di), *I fisiocratici*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 13). E, lo ribadiamo, per Quesnay le classi in cui era ripartita la società erano tre, delle quali quella dei mercanti-artigiani era considerata la *classe sterile*.

¹⁹ F. Quesnay, “*Tableau économique*”, cit., p. 17.

aumentare la massa di moneta se non a spese delle nazioni con le quali commerciano; nelle loro mani la moneta è sempre di riserva: non esce dai loro banchi, e circola soltanto per ritornarvi aumentata.²⁰

La classe dei mercanti è una sorta di repubblica a sé, sterile in quanto si prefigge l'obiettivo di un accrescimento continuo della massa monetaria in proprio possesso, ma senza alcun investimento produttivo in beni “per il godimento degli uomini”,²¹ come è invece proprio all'attività di quelle che Quesnay definisce “le nazioni agricole”. A differenza di queste, quindi, i cui confini son ben definiti e individuabili, le cosiddette repubbliche dei mercanti sono transnazionali, come è ovvio che sia in una condizione di commercio globalizzato, perché è a questo che, per sua natura, punta un'attività basata unicamente su quella sorta di circolo monetario, la cui rappresentazione verosimile potrebbe essere costituita da una sorta di figura spiraleforme, a descrivere un ciclo in cui inizio e fine necessariamente non possono coincidere: a ogni fuoriuscita di denaro, dopo un certo percorso, dovrà corrispondere un'entrata necessariamente di entità diversa e possibilmente superiore a quella dell'uscita, pena l'inefficacia, quanto a finalità, dell'uscita e, di conseguenza, dell'intero giro percorso. Produrre denaro con denaro: la perversione stessa, la sterilità stessa. L'abbiamo visto con Kant: il denaro non è una cosa che permette un godimento di sé immediato, ma solo mediato, differito, dilazionato e dislocato e investire in questa specie di merce significa produrre indefinitamente godimento differito ovvero godere necessariamente e unicamente dell'altrui produzione senza creare possibilità di altrui godimento. All'autore di *Il capitale* la lucidità di quest'analisi non poteva passare inosservata. Né può passare inosservata a noi, che stiamo vivendo una condizione, la più estrema che l'Occidente abbia avuto la sorte di vedere, di finanziarizzazione dell'economia, in cui la cosiddetta repubblica dei commercianti, istituzionalizzatasi nel WTO (World Trade Organization), rappresenterebbe l'altra faccia, quella apparentemente sana, dell'economia mondiale, monopolizzata dal sistema bancario-finanziario internazionale. L'aveva ben inteso Quesnay, nel momento in cui, fattosi portavoce di un pensiero antico, che sotto certi riguardi possiamo far risalire al testo aristotelico,²² quanto a una sua sistemazione teorica,

²⁰ Id., “Analisi della formula aritmetica del “Tableau économique”” (1766), in B. Miglio (a cura di), *I fisiocratici*, cit., p. 38.

²¹ Ivi, p. 39.

²² Cfr., per esempio, *Politica* 1258a 35, 4 sgg., dove vengono indicate due forme di crematistica, la commerciale (*kapelikes*) e l'amministrativa (*oikonomikes*), delle quali quest'ultima è necessaria e approvata, la prima, invece, che si fonda sugli scambi (*metabletikes*) è giustamente (*dikaios*) biasimata (*psegomenes*), in quanto a essere sfruttate non sono le risorse naturali, ma i bisogni dei propri simili, per cui essa si configura come qualcosa che non è secondo natura (*kata physin*). Insomma, nel commercio ci si sfrutta l'un l'altro, invece che attingere dalla natura, che spontaneamente elargisce i suoi frutti. Non a caso, Aristotele comprende, in questa forma di arte

scriveva dei commercianti che “è lo stesso commercio la loro patria e il deposito della loro ricchezza; essi comprano e vendono dove risiedono e dove non risiedono: l'esercizio della professione non ha limiti determinati né un particolare territorio”.²³ Senza riconoscersi in una patria e, conseguentemente, in una legge, che non sia quella del proprio profitto monetario, i mercanti globalizzati e globalizzanti tendono “sempre, in definitiva, al denaro”,²⁴ che si configura quale inizio e fine di tutta la loro attività. L'obiezione teorica di fondo, che si può muovere, a partire da tutto quello che abbiamo detto fin qui, a un'attività come quella del mercato o commercio internazionale (ma forse sarebbe meglio dire “transnazionale”), è quella di essere un'attività assolutamente culturale, ovvero fondata necessariamente a partire da un consesso civilizzato all'interno del quale potersi ragionevolmente e credibilmente istituire, eppure a questo stesso consesso radicalmente ostile, proprio giusta i dettami di una logica parassitaria. Perché se è vero che il principio, essenzialmente autistico, del commercio si basa su una possibilità di arricchimento per via di quegli stessi scambi su cui fonda, è altrettanto vero che tutto questo diventa possibile solo dopo aver preso distanza da un ordine “naturale” o supposto tale, all'interno del quale confrontarsi con una condizione extraumana o supposta tale (pensiamo al caso dell'agricoltura e al conseguente sfruttamento delle risorse naturali: terra, animali e piante). Su questo punto sembrerebbe fondarsi la differenza tra commercio e, per esempio, agricoltura, tale che un solo uomo (poniamo il caso del famoso Robinson dell'economia classica, che tanto sarcasmo susciterà in Marx)²⁵ potrà realisticamente mettere in pratica quest'ultima, ma mai il primo. Il commercio, quindi, sembrerebbe proprio avere necessità assoluta della società civile, come allontanamento da una condizione naturale di sfruttamento diretto e incondizionato dell'altro da sé. Eppure, esso, a ben guardare, riproduce questo stesso modello all'interno dell'ordine sociale, sostituendo, allo sfruttamento delle risorse naturali, come notato da Aristotele, lo sfruttamento del lavoro dei propri simili. Di conseguenza, esso più che fondarsi sul presupposto di un allontanamento

di arricchimento attraverso lo scambio, il prestito di denaro a interesse. È esattamente da qui che discenderà tutta la teorizzazione scolastica mirante a fornire una base teorica per una condanna morale dell'usura.

²³ Ivi, p. 38.

²⁴ Ivi, p. 39.

²⁵ Cfr., per esempio, K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-1858), tr. a cura di E. Grillo, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, vol. I, pp. 3-4: “Il punto di partenza è costituito naturalmente dagli individui che producono in società – e perciò dalla produzione socialmente determinata degli individui. Il singolo ed isolato cacciatore e pescatore con cui cominciano Smith e Ricardo, appartengono alle immaginazioni prive di fantasia che hanno prodotto le robinsonate del XVIII sec., le quali non esprimono affatto, come presumono gli storici della civiltà, semplicemente una reazione alle eccessive raffinatezze e un ritorno a una malintesa vita naturale”.

da una condizione di naturalità, si fonda, in realtà, sulla ricreazione artificiosa di una supposta naturalità all'interno dell'ordine culturale. In luogo di terre, animali e piante, quindi, si sfruttano i propri simili. La possibilità di poter discriminare riguardo un certo limite naturale, come abbiamo accennato sopra in nota, risale alla teorizzazione aristotelica in materia. Nel capitolo ottavo del primo libro della *Politica*, Aristotele individua una tipologia naturale dell'arte di acquisizione di beni. Essa si basa sul principio del finalismo della natura. Questa “non fa nulla di inutile né di imperfetto”.²⁶ Un chiaro esempio di ciò è dato dal problema del nutrimento e dalla possibilità di procacciarselo. “E fin dalla nascita alcuni animali producono cibo in quantità sufficiente fino al momento in cui il nato possa procurarsene da sé”.²⁷ È il caso, per esempio, dei mammiferi, che producono latte in quantità tale da nutrire i propri cuccioli, fino a quando, svezzati e autosufficienti, saranno in grado di procacciarsi da soli il proprio nutrimento.

Allo stesso modo, quindi, bisogna credere, è chiaro, che la natura pensa anche agli adulti e che le piante son fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi.²⁸

4. Commercio e guerra

In questa teleologia universale della natura, dove ogni cosa è al suo posto e mai, quindi, avviene a caso e tutto è finalizzato, da parte dell'uomo, all'acquisizione di quei mezzi necessari al proprio sostentamento, sfruttando quelle risorse che quella stessa natura, appunto, gli mette costantemente a disposizione, anche la guerra ovvero l'arte bellica (*polemike*)²⁹ avrà una sua giustificazione naturale (*physei dikaion polemon*),³⁰ in quanto essa

sarà per natura in certo senso arte d'acquisizione (*ktetike*) (e infatti l'arte della caccia ne è una parte) e si deve praticare contro le bestie e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta.³¹

²⁶ Aristotele, *Politica*, 1256 b 21, tr. a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, p. 103.

²⁷ Ivi, 1256 b 10.

²⁸ Ivi, 1256 b 15-20, tr. a cura di R. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, a cura di G. Gianantoni, 11 voll., Laterza, Roma-Bari 2004⁵, vol. IX, p. 17.

²⁹ Ivi, 1256 b 23.

³⁰ Ivi, 1256 b 26.

³¹ Ivi, 1256 b 23-26, tr. a cura di R. Laurenti, cit., p. 17. Si può udire qui un'eco del *Sofista* platonico (222 a-c), laddove dallo Straniero di Elea viene individuata quell'arte, propria del

sofista, di cacciare uomini, una volta che avrà separato la sua strada da quella del pescatore o cacciatore di animali acquatici, per dirigersi verso il regno di quegli animali domestici che sono i suoi simili. L'*emerotherike* del sofista, a dire dello Straniero di Elea, sarebbe vera e propria *anthropotheria*, caccia all'uomo. Per arrivarci (cfr. 223 b 1-7), si deve procedere con tecnica diairetica (rapporto tra il tutto e le sue parti), in base alla quale determinare la sofistica come arte di lucrare denaro (*nomismatopolike* – letteralmente sarebbe l'arte del cambiavalute, ovvero di colui che guadagna vendendo denaro, ossia guadagna denaro dal denaro) in cambio di un apparente educare, che è parte della caccia agli animali domestici come caccia all'uomo, che è parte della caccia agli animali terrestri, che è parte della caccia agli animali in generale, che è parte della caccia in generale come arte di acquisire (*ketike*), che è parte dell'arte di appropriarsi (*oikeiotike*). Non va dimenticato che altrove, per esempio nel *Politico* (289 e 4 sgg.), Platone si preoccupa di tenere lontano dall'arte di regnare (*basilike*) proprio i cambiavalute (*argyramoiboi*), appartenenti alla stessa categoria a cui appartengono i mercanti all'ingrosso (*emporoi*), quelli al dettaglio (*kapeloi*) e gli armatori (*naukleroi*), tutti accomunati da un medesimo destino funzionale: pur appartenendo alla classe degli uomini liberi (*eleutheroi*), si mettono al servizio degli altri trasportando i prodotti del lavoro (agricolo e manifatturiero) di questi e facendo in modo, così, che possa esserci la distribuzione in pareggio di ogni cosa, il che significa del soddisfacimento di ogni urgenza. Costoro, che agli occhi di Platone, per bocca ancora dello Straniero di Elea, sono individui del mutamento, in quanto cambiano costantemente la propria posizione, spostandosi da una città all'altra, per terra e per mare (*polin ek poleos allattontes kata thalattan kai peze*), ma anche in quanto cambiano le cose tra loro, tramutando il denaro in cose e viceversa e il denaro in denaro (*nomisma te pros ta alla kai auto pros auto diameibontes*), restano inadeguati per l'arte politica e il tentativo di eccezione sollevato da Socrate il giovane, riguardo i mercanti all'ingrosso, resta tale e serve solo per permettere ancora allo Straniero di Elea (290 a 4-6) di deprecare l'atteggiamento dell'intera categoria evocata prima, con cui gli appartenenti a questa usano mettersi al servizio (al soldo) di chiunque, al solo fine di ottenere un compenso. Il parallelo con la sofistica è evidente. Ma lasciamolo per il momento sullo sfondo. La domanda, invece, che a questo punto occorrerà porsi riguarda il motivo per cui per Platone un'attività come il commercio – soprattutto quello al dettaglio, il piccolo commercio – sia un'attività da considerare come particolarmente deprecabile. Innanzitutto, occorrerà qui ricordare che, sul piano semantico, il termine *kapelos*, per mercante al minuto, indica pure la truffa, il raggio, la menzogna. Tra i significati, infatti, dell'aggettivo *kapelos* c'è proprio quello di "falso", "doloso", "fraudolento". Ciò che è una designazione del termine sul piano di una considerazione di carattere intersoggettivo viene a rispecchiarsi, da un punto di vista teorico, nella produzione letteraria saggistica e religiosa classica prodottasi in ambito mediterraneo. Oltre che in Platone (per esempio nel *Protagora*, laddove il sofista viene esplicitamente paragonato da Socrate al mercante all'ingrosso ovvero al dettaglio, che porta di città in città dottrine di cui egli stesso in realtà nulla sa, limitandosi, proprio come fanno i mercanti, a tesserne le lodi – cfr. 313 c 5 sgg. – o, ancora, nel *Sofista*, laddove lo Straniero di Elea, riassumendo le definizioni del sofista, lo descrive come un cacciatore prezzolato di giovani e di ricchi – 231 d 3 –, come un commerciante all'ingrosso di cognizioni – 231 d 5-6 –, come commerciante al minuto di queste stesse cognizioni – 231 d 8 – e infine – 238 d 9 – come venditore di cognizioni autoprodotte, il tutto al fine di evidenziarne l'atteggiamento fraudolento), si trova traccia di questa designazione per esempio in Filone di Alessandria (cfr. *Quod omnis probus liber sit*, XII, 78, dove si precisa degli esseni, che non conoscono il commercio al minuto o all'ingrosso – *emporias e kapeleias* –, tenendosi, in tal modo, a distanza da ogni tentazione all'avidità e dei sofisti, cfr. *De gigantibus*, 39, che, invece, vendono la propria sapienza), che ribadisce il parallelo tra attività mercantile e dolo, pur'egli

L'industriosità, nel senso proprio di arte d'acquisizione, starebbe sempre alla caccia come il tutto sta alla (sua) parte. Ma anche la guerra, come tipologia generale di caccia e, quindi, come forma di acquisizione, per quanto possa essere considerata giusta, non può sottrarsi all'obbedienza di questo finalismo generale, vedendo così il suo scopo nella pace. Aristotele lo ripete più volte, tanto che non manca egli stesso di notarlo, nel testo della *Politica*, per esempio, laddove viene ribadito che “fine (*telos*) della guerra (*polemou*) è, come si è già detto ripetutamente, la pace (*eirene*)”.³² Questo rapporto tra *technai* – *polemike tereutike ktetike* – non può mancare di richiamare alla mente la riflessione platonica sulla città. Prima, però, occorrerà ricordare il principio di fondo che anima

insistendo sull'altra equazione tra mercante e sofista. Del resto, analoga considerazione negativa ovvero manifestazione di disprezzo per l'attività mercantile e la classe dei mercanti in generale è riscontrabile nella letteratura testamentaria antica e nuova: In *Is.* 23, 1 sgg., per esempio, oppure in *Zach.* 14, 21, dove in una prospettiva escatologica, viene stabilita l'assenza di qualsiasi mercante dalla casa di Dio alla fine dei tempi. Potrebbe essere spiegabile proprio in quest'ottica il famoso episodio neotestamentario della cacciata dei mercanti dal tempio da parte di Gesù, quasi a compiere la parola profetica di *Zach.* 14, 21. Per non parlare del noto passo paolino della seconda *Lettera ai Corinzi*, in cui si distingue tra i falsi banditori della parola divina “*kapeleuontes ton logon tou teou*” (2 *Cor.* 2, 17) e chi, come lui, parla schiettamente in Dio. *Adulterantes verbum dei*, “id est, commenta Tommaso d'Aquino, praedicantes vel propter quaestum, vel propter favorem laudis” (*Super secundam epistolam ad Corinthios lectura*, l. 3, 76). Il posto del sofista è qui occupato dagli *pseudo-apostoli*, che mercanteggiano, falsificando la parola di Dio. Questo giusto per citare alcuni dei luoghi, i primi che affiorano alla memoria, della tradizione del pensiero occidentale, che sembra quasi fondarsi su un'opposizione cardine, che, a sua volta, poggia su una necessità di esorcizzare il negativo per eccellenza: il mercato come compravendita di beni di cui non si conosce l'origine, quindi l'essenza ultima tanto di beni materiali quanto di “*psyches mathemata*” (*Soph.* 231 d 5-6). E i mercanti, uomini stranieri, che da fuori della città vengono a portare non solo e non tanto ciò che in città non si produce, ma soprattutto ciò di cui sono incapaci, alla fine, di rendere conto, proprio come i sofisti, i maggiori dei quali non sono ateniesi (e non solo sono stranieri nella città in cui arrivano: essi restano in ultima istanza irriducibili a un'anagrafica determinata, in quanto, spostandosi continuamente, non sono riconducibili ad alcuna città, ad alcuna origine o destinazione finale), rappresentano il pericolo da scongiurare; lo rappresentano proprio nel senso che ne incarnano l'essenza. E il pericolo dei pericoli, quello che i mercanti finiscono, appunto, per rispecchiare, in simulacro, è il denaro: segno vuoto, liquido, apparentemente privo di una sua struttura, tale da poter assumere qualsiasi forma a seconda della situazione in cui viene a essere. Potrebbe essere questo il motivo per cui, dal punto di vista del filosofo, “i sofisti si presentavano come avidi mercanti detentori di una pseudo sapienza, che correvano dietro alla gioventù menando vanto di sé, adescatori e pescatori di uomini” (M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica* (1926), a cura di F.-K. Blust, tr. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000, p. 162). E ancora in Heidegger è presente quest'idea dell'aspetto parassitario dell'attività dei sofisti, secondo cui essa non sarebbe “produttiva in senso positivo” (ivi, 161). La sofistica, per il filosofo svevo, dunque, proprio come fanno i mercanti, che si limitano a vendere cose prodotte da altri, “attinge dai filosofi precedenti” (*ibidem*).

³² Aristotele, *Politica*, tr. a cura di C. A. Viano, cit., 1334 a 14-15. Cfr., altresì, almeno 1333 a 35.

l'articolazione teoretica platonica, presente in particolare nel dialogo sulla *Politeia*, in base al quale possiamo ricavare che se la politica costituisce, in un certo senso, la chiave della psicologia, l'economia finisce per costituirsi come quell'impensato, che è la reale chiave di volta della riflessione politica. Tutto questo pure se le cose, apparentemente, sembrerebbero stare in maniera diversa. Ma quello che è qui in predicato fin dall'inizio è proprio un discorso dell'apparenza, come dialettica tra i due opposti, e il suo altro: essenza, contenuto nascosto, struttura... Difatti, apparentemente, come è risaputo, sembrerebbe che tutto parta da una linea teoretica a carattere psicologico, in base alla quale, dopo aver ottenuto una tripartizione dell'anima umana, si passa a un progetto politico di edificazione della città, a partire dalle classi dei suoi cittadini, in ossequio a quella stessa articolazione tripartita. Eppure, le cose non sono così semplici. Infatti, verso la metà circa del libro II della *Repubblica*, Platone fa esporre a Socrate una premura di carattere metodologico, che, non a caso, trarrà gli argomenti della propria esemplificazione dall'universo del rapporto scrittura/lettura. Come è noto, si discute di giustizia e così come è più facile leggere delle lettere quando queste sono scritte con caratteri grandi e su supporti altrettanto grandi, soprattutto se il lettore in questione non gode di una vista molto acuta, allo stesso modo, data la difficoltà di mettere a fuoco i termini precisi dell'argomento, sarà più facile comprendere la questione dell'essenza della giustizia se, invece che riferirsi ai costumi di un singolo uomo, ci si riferirà a quelli di un'intera città, considerato che questa sta a quello come il grande (*meizon*) sta al piccolo (*smikros*).³³ Il grande e il piccolo. Dietro quest'equazione si nasconde qualcosa di ben più profondo che una semplice concezione organicistica dello stato. Questa metonimia epistemica, che si troverà di lì a poco a utilizzare le risorse argomentative della terapeutica medica, che saranno sempre qualcosa di più di un semplice ricorso a una metaforicità didascalica, in realtà indica soprattutto il luogo di un'avversione e di una distanza, di una presa di distanza.

5. L'insufficienza originaria e l'interiorità alienabile

La condizione, dapprima da scrutare con circospezione, poi da considerare con sospetto, infine da distruggere espungendola dal disegno generale di questa città platonica, le cui fondamenta sono interamente edificate nel logos, è quella della privatizzazione. Infatti, il bene più grande per una città consiste nell'unità di questa; di converso, il male più grande che possa mai affliggere una città sarà dato sempre dalla disgregazione e divisione interne, afferma Socrate nel quinto libro

³³ Cfr. 368 d sgg.

della *Repubblica*.³⁴ Ora, ciò che unisce sopra ogni cosa è la “*edones te kai lypes koinonia*”.³⁵ La comunanza di piacere e dolore “lega (*syndei*)”, unisce. In realtà, ciò che sta a cuore al Socrate della *Repubblica* è una comunitarietà dell’interesse. Tutto aveva preso esordio, nel libro II, da una constatazione: una città nasce perché ognuno non è autosufficiente in maniera assoluta, non essendo, quindi, in grado di bastare a se medesimo³⁶ e questa base negativa sarebbe il fondamento di ogni necessità urbanistica. A essa corrisponderebbe un’equazione: data una *x* come quella mancanza propria a ognuno di essere autosufficiente, questa troverebbe possibilità di determinazione e compimento nell’esistenza dell’altro, per cui, se a ognuno manca qualcosa, questo qualcosa verrebbe trovato presso ogni altro. Ecco che prende corpo la città come quell’insieme che sta alla mancanza individuale, come questa medesima mancanza starebbe alla possibilità di sopperire a essa attraverso il ricorso all’insieme (all’altro, mancante). La contestazione di un principio di autarchia strutturale, che giustificherebbe ogni teoria filosofico-economica di tipo utilitaristico, che basa ogni sua acquisizione teorica su un’idea fondativa di soggetto autosufficiente e preesistente a ogni possibilità di relazione (le già ricordate robinsonate derise da Marx), finisce per costituire il punto di partenza di una concezione politico-epistemica, che vede nella soggettività comunitaria e, correlativamente, nel principio della pratica d’uso i suoi punti di partenza irrinunciabili. Ora, se si parte da una base comune, che è una base negativa, una base della mancanza e dell’insufficienza – nessuno basta a se medesimo –, non si potrà non continuare su questa strada e omettere di rilevare che, affinché una città, fondata sulla base comune di un interesse alla *koinonia* originato dalla mancanza, possa sussistere, occorre che questa base su cui è edificata non venga meno, facendola crollare nella disgregazione, occorre, quindi, che ogni termine dell’equazione, secondo cui a ciò che manca a ognuno corrisponde la possibilità di sopperire a questa stessa mancanza da parte (a partire dalla mancanza) dell’altro, mantenga la sua posizione. Risulta fin troppo evidente, a questo punto, il motivo della diffidenza ovvero, dicendo meglio, dell’avversione che Socrate mostra, all’interno del testo della *Repubblica* platonica, nei confronti della privatizzazione (*idiosis*), perché se l’interesse dovrà essere necessariamente comune, nessun sentimento di piacere o dolore, nessuna forma di approvazione o rifiuto potrà per forza di cose essere altrimenti che unitario, da parte di tutto il corpo della cittadinanza, rispetto a qualsivoglia accadimento che riguardi la città medesima. Il contrario significherebbe inequivocabilmente che qualcuno (un singolo o un gruppo) ha cominciato a fare corpo a sé, a farsi corpo estraneo all’interno del corpo unitario della città, manifestando sentimenti, desideri, aspettative, in ultima istanza interessi propri, privati, che contrastano,

³⁴ Ivi, 462 a 9 sgg.

³⁵ Ivi, 462 b 4.

³⁶ Ivi, 369 b 5.

avversandoli, quelli comuni a tutti. Il contrario significherebbe infine che qualcuno pensi di astrarsi dal corpo comune, nel delirio di onnipotenza di poter fondare su sé soltanto una propria autonomia. Ma come potrebbe mai qualcosa, che costitutivamente è in grado di esprimere solo una mancanza, potersi (auto)fondare? Su cosa potrebbe mai pensare di edificare questa fondazione?

La risposta a un evento, dunque, da parte del corpo cittadino, deve essere comune. “*E de ge ton toiouton idiosis dialyei*”.³⁷ Il contrario, ovvero la privatizzazione (*e idiosis*) di questi sentimenti, disgrega (*dialyei*), sgretola, divide, generando un conflitto di interessi. E sarà a partire da questa condizione conflittuale che una figura come quella del sofista, il cacciatore di uomini, avrà campo fertile per poter esercitare la sua arte. In realtà, come stiamo vedendo, la possibilità di un esercizio sofisticato emerge sulla scena ben prima dello scoppio di una conflittualità di interessi. Essa si genera a partire dall'isolamento e dall'affermazione di una volontà singolare all'interno del corpo cittadino o, meglio, dalla possibilità di questo stesso isolamento e affermazione – e questa possibilità, ancora, sarà una possibilità linguistica.

– Ora, ciò non succede forse quando i cittadini non usano concordemente le espressioni, “il mio” e “il non mio”? e analogamente per “l'altrui”?

– Esatto.

– Ebbene, quello stato in cui la maggioranza usa con l'identico scopo e alla stessa maniera l'espressione “il mio” e “il non mio”, non è uno stato ottimamente amministrato?

– Sì, certo.

– E non è quello che più si avvicina a un individuo? Per esempio, quando, supponiamo, veniamo colpiti a un dito, se ne accorge tutta la comunione del corpo con l'anima, ordinata in un unico sistema sotto l'elemento che in essa governa; e sente tutta quanta insieme il dolore della parte offesa ed è così che diciamo che l'uomo ha male al dito. E non vale lo stesso discorso per qualunque altro organo umano, quando si parla di dolore se una parte soffre, di piacere se si risana?³⁸

To te emon kai to ouk emon. Il mio e il non mio. Tutto era partito da una lettura, dalla lettura di *grammata*, di lettere scritte, più grandi, meno grandi. Comunque, si trattava di linguaggio, pure se scritto. Ora, è l'ipotesi di una voce a farsi sentire, a invadere il campo pubblico della *polis*, lasciando emergere tutto il

³⁷ Ivi, 462 b 8.

³⁸ Ivi, 462 c 3-d 5, tr. a cura di F. Sartori, in Platone, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1966, vol. II, pp. 285-286.

suo portato contraddittorio: essa nomina, individuandole, le irriducibilità assolute di una proprietà individuale. Il paradosso qui evocato nel testo platonico è il paradosso del linguaggio, che, da segno condiviso e comune, si fa espressione di un'interiorità assoluta e irriducibile, di un *proprium* alienabile. Questa affezione che colpisce il linguaggio è sintomatica di un rischio epidemico che può colpire la struttura della città nella sua totalità – rischio che puntualmente si verifica quando la forma di investimento collettivo dell'etica pubblica, nella manifestazione concreta dei comportamenti dei cittadini, si indirizza su un piano individuale. A questo livello, la riflessione teoretica scade dal piano della filosofia – potremmo dire dal piano dell'eticità, secondo una terminologia hegeliana – a quello delle discipline normative – a quello della moralità –, delle scienze ontiche, il cui obiettivo non è più quello della determinazione dell'universale. “*Das Allgemeine für sich*”, infatti, come dirà Hegel, rappresenta il cuore della determinazione della dialettica platonica.³⁹ Ecco perché si può dire che la corrente che anima la struttura ideale della *Repubblica* platonica “consiste essenzialmente nel risolvere entro l'Universale (*im Allgemeinen*) tutti gli aspetti in cui la Singolarità (*die Einzelheit*) in quanto tale si è fissata, e nel far valere tutti i singoli come uomini universali”.⁴⁰ Difatti, guardare alla singolarità dal punto di vista dell'universalità significa concepire un'antecedenza del piano etico su quello morale.

Il *pensiero capitale* (*Hauptgedanke*) che sta a fondamento della *Repubblica* di Platone è quello che va considerato come principio dell'eticità greca (*der griechischen Sittlichkeit*), ossia: l'Etico (*Sittliche*) è il rapporto sostanziale, e dev'essere mantenuto come divino, di modo che ogni singolo soggetto abbia per fine, spirito ed *ethos* (*Sitte*) lo Spirito, l'Universale, e voglia, agisca, viva e goda solo in questo Spirito – affinché questa sia la natura del singolo, cioè la sua seconda Natura, quella spirituale, affinché egli abbia il Soggettivo nella modalità naturale come *ethos* (*als Sitte*) e consuetudine del sostanziale (*und Gewohnheit des Substantiellen*).⁴¹

E quest'ultima, aggiunge Hegel, è proprio la determinazione di fondo (*die Grundbestimmung*), il sostanziale (*das Substantielle*), appunto.⁴² “Sostanziale”, qui, è una parola-chiave. Altrove, nel testo hegeliano, troviamo altre parole, che per tanti aspetti potremmo considerare come sinonimi dell'aggettivo sostantivato “sostanziale”, “*Substantielle*”. Parole come *Wirklichkeit*, *Gegenwart* stanno a

³⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di K. L. Michelet, 3 voll., Duncker & Humblot, Berlin 1833, tr. dal vol. II a cura di V. Cicero, con testo tedesco a fronte, *Platone*, Rusconi, Milano 1998, p. 201.

⁴⁰ Ivi, p. 317.

⁴¹ Ivi, pp. 291-293.

⁴² Cfr. ivi, p. 293.

indicare il vero obiettivo dell'indagine filosofica, come possibilità di coglimento di quella determinazione di fondo, che chiude il circolo razionale della realtà, appunto.

È appunto intorno a *questa posizione della Filosofia rispetto alla Realtà (Wirklichkeit)* che si verificano i maggiori fraintendimenti, e io ribadisco quindi quanto ho già osservato in precedenza: la Filosofia, in quanto è l'*attività di sondare il Razionale (das Ergründen des Vernünftigen)*, è proprio per questo l'*attività di cogliere la Presenza e la Realtà (das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen)*, e non è affatto occupata a stabilire un *Aldilà (eines Jenseitigen)* che Dio solo sa dove dovrebbe essere, o di cui piuttosto si sa effettivamente dire con precisione dove si trova, cioè nell'errore (*in dem Irrtum*) di un raziocinio unilaterale e vuoto.

Nel corso di quest'opera, io ho affermato che persino la Repubblica platonica, la quale passa per l'espressione proverbiale di un *ideale vuoto (eines leeren Ideals)*, non ha colto altro, essenzialmente (*wesentlich*), che la natura dell'eticità greca (*die Natur der griechischen Sittlichkeit*).⁴³

La possibilità che la filosofia si occupi della determinazione di ciò che è al di là (dalla razionalità reale – posto che questa sia l'unica realtà che possa darsi per un *unbefangene Bewußtsein* come per la filosofia,⁴⁴ che, autenticamente ovvero *realisticamente* non potrà che indagare ciò che essa stessa è in grado di vedere cioè di rischiarare con la propria luce, il che, in altri termini, significa: ciò che essa, fin dall'inizio, aveva già visto) può darsi, certamente, ma solo nell'errore. Posta, quindi, l'effettiva determinazione della filosofia, non si potrà non riconoscere al dispiegamento della dottrina politica di Platone un carattere, rivoluzionario sì, ma non nel senso di "utopistico", piuttosto nel senso secondo cui "il principio attorno a cui ruota il carattere distintivo della sua Idea è il perno su cui ha ruotato l'allora imminente rivoluzione (*Umwälzung*) del mondo".⁴⁵

Si tratta in buona sostanza della rivoluzione, avviata, in un certo senso, da Socrate, grazie alla quale si affermerà sempre più il principio della libertà soggettiva nel mondo greco, principio che non tarderà a mostrarsi per quello che è ovvero come principio di corruzione (*Prinzip des Verderbens*) delle città greche e della loro vita pubblica, rispetto a cui Platone non potrà che avere una posizione

⁴³ Id., *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), tr. a cura di V. Cicero, con testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano 1996, pp. 57-59.

⁴⁴ Cfr., *ivi*, p. 59.

⁴⁵ *Ibidem*.

dichiaratamente e fortemente critica.⁴⁶ Se, quindi, l'universale resta il compito più alto della filosofia come compito precipuo dell'umano, che si esplica nella forma di un'eticità come consuetudine a un uso sostanziale, all'interno di un'esistenza vissuta in maniera autentica, va da sé che, all'opposto, non potremo trovare altro che la forma della moralità contingente come arbitrio soggettivo (*subjektive Willkür*).

La determinazione opposta a questo rapporto sostanziale tra individui ed *ethos* (*Sitte*) è l'arbitrio soggettivo degli individui, la moralità (*die Moral*), è ciò per cui gli individui non agiscono spontaneamente per rispetto e venerazione verso le istituzioni dello Stato, della patria, ma prendono decisioni e si determinano da sé sulla base della convinzione personale, secondo una considerazione morale.

Questo principio della libertà soggettiva è posteriore, è il principio dell'epoca moderna, civilizzata. Questo principio si è manifestato anche nel mondo greco, ma come principio di corruzione degli Stati greci, della vita greca (*des griechischen Lebens*). Si trattò di corruzione perché lo spirito, la costituzione politica e le leggi dei greci non erano e non potevano essere pronti ad accogliere al proprio interno questo principio. I due principi non erano omogenei, e così l'*ethos* (*Sitte*) e la consuetudine (*Gewohnheit*) dei Greci dovettero andare in rovina.⁴⁷

Hegel vede in un processo di affermazione della libertà soggettiva (*subjektive Freiheit*), che si affermerà incontrovertibilmente nella modernità, il momento di inevitabile declino delle istituzioni pubbliche della grecità classica. Perché se è vero che l'*ethos*, la *Sitte*, ha nelle istituzioni pubbliche la sua fonte, è altrettanto vero che questo punto di scaturigine non tarderà a manifestarsi come ragione (*Vernunft*) in quanto potenza universale (*allgemeine Macht*) “essenzialmente spirituale”⁴⁸

e allo Spirituale (*Geistigen*) appartiene la libertà soggettiva (*subjektive Freiheit*); e questa libertà soggettiva è il principio – già presente in Socrate, iniziato con lui – che ha effettivamente causato la corruzione della Grecia. La Grecia si fondava sulla libertà sostanziale (*substantiellen*), sulla libertà etica

⁴⁶ Cfr. *ibidem*: “Ho quindi aggiunto che, nella consapevolezza del più profondo principio che irrompeva entro tale eticità – principio che in essa poteva manifestarsi immediatamente soltanto come un'aspirazione ancor insoddisfatta, e quindi solo come corruzione (*als Verderben*) –, Platone dovette cercare, proprio a partire da quell'aspirazione, il rimedio per combatterlo”.

⁴⁷ Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., p. 293.

⁴⁸ Ivi, p. 315.

(*sittlichen*); il dischiudersi della libertà soggettiva non le ha consentito di mantenersi oltre.⁴⁹

Al di là di quelle che possono essere le interpretazioni di tipo storicistico del pensiero hegeliano e di questo particolare punto della riflessione, che, certamente non senza responsabilità riconducibili a una certa letteralità tutta interna al testo stesso di Hegel, che ne giustificherebbe, almeno fino a un certo punto, fini e movenze ermeneutiche, può essere letta come il tentativo di circoscrivere l'intero ambito della filosofia greca classica come semplicemente propedeutico a quel dispiegarsi del paradigma della soggettività, nelle forme che questa avrebbe assunto nella modernità avanzata, propedeuticità che si manifesterebbe chiaramente in una sostanziale negazione come mancato riconoscimento di quello stesso paradigma, occorre a questo punto della trattazione assumere le indicazioni provenienti dal testo hegeliano per il vantaggio che potranno fornire alle argomentazioni che si cercherà di svolgere qui di seguito. E assumendo quelle indicazioni per quanto è scaturito dai passi fin qui riportati, possiamo ritenere che quanto Platone stesse cercando di arginare valeva certamente per quel principio di arbitrio soggettivo, particolare, capace da sé di minare le fondamenta dell'etica pubblica, ma, giusta la considerazione secondo cui “ciascuno è senz'altro un *figlio del suo tempo*; così anche la Filosofia è *il proprio tempo colto in pensieri (ihre Zeit in Gedanken erfaßt)*”,⁵⁰ altrettanto certamente non possiamo fare a meno di considerare che l'architettura di quel sistema statale ossia la sua filosofia politica, sia stata sollecitata a Platone dalle condizioni contingenti ovvero dalla situazione in cui la società nel suo complesso cercava di rispondere a tutta una serie di sollecitazioni proprie dell'epoca. E il denaro sarà l'agente primario dell'“irruzione nell'eticità greca”⁵¹ di quel “principio della particolarità autonoma”⁵² da arginare e combattere.

6. L'imperialismo mercantile

È noto come quella platonica sia un'epoca di grandi rivolgimenti politici e sociali, ma soprattutto economici – rivolgimenti che si determinano sulla base di quanto era accaduto, lungo il corso dei decenni precedenti, nel corpo stesso della società ellenica nel suo complesso, così, per esempio, da consentire a un poeta come Pindaro di esprimersi, nei versi 67-68 della sua seconda *Pitica*, in merito a questo

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 61

⁵¹ Ivi, p. 339.

⁵² *Ibidem.*

suo stesso componimento poetico, che invia, dedicandoglielo, a Ierone, tiranno di Siracusa: “Ti è spedito quest’inno sopra il bianco mare / come scambievole merce fenicia”,⁵³ laddove l’aggettivo *phoinissan*,

“fenicia”, più che qualificare il prodotto come mercanzia di lusso, quasi che il poeta voglia valorizzare la sua opera, ne sottolinea piuttosto il valore commerciale di compravendita, convalidato del resto dalla parola *empole* nel significato di merce che produce un profitto, un termine ben appropriato alla contestualità pragmatica della spedizione del carne.⁵⁴

Quest’esempio paradigmatico di “venalità della sophia poetica”,⁵⁵ come opportunamente è stato definito, sta a testimoniare di un clima mutato, all’interno degli ordini sociali ellenici, ben individuato da un famosissimo motto, da un verso ancora di Pindaro, l’undicesimo della seconda *Istmica*, dedicata a Senocrate e commissionata dal figlio di questi, Trasibulo, tiranno di Agrigento: “denaro, denaro è l’uomo (*chremata, chremat’aner*)”. Ciò che è mutato nel clima sociale è segnato da alcuni passaggi: dalla civiltà orale a quella della conoscenza e diffusione dell’uso della scrittura; da una fase di economia arcaica a quella dominata dai traffici commerciali e dall’uso della moneta; dal passaggio da un ordine sociale fondato sul *genos* ovvero sul diritto di nascita a quello viceversa fondato sulla formazione di un nuovo spazio pubblico, che si articolerà a partire dal riconoscimento dell’importanza della capacità di arricchimento dei singoli. Questi mutamenti nella concezione sociale e politica della Grecia antica hanno un fondamentale riverbero all’interno della produzione poetica. È indubbio, infatti, che uno degli elementi di caratterizzazione differenziante tra la produzione poetica dei poemi omerici o ancora esiodei e la produzione lirica successiva sia costituito proprio da una diversa concezione del cosiddetto spazio pubblico. Questo, nell’età arcaica rappresentata, per esempio, nell’*Odissea*, può essere considerato come coincidente, metaforicamente, con quel mare⁵⁶ in cui si sposta l’Ulisse omerico, mare punteggiato di indefinite entità isolate: le comunità di clan che potevano entrare in contatto tra loro, ma che potevano – anche e soprattutto – pensare se stesse sulla base di una genealogia di diritto preesistente a quello stesso spazio che permetteva loro di incontrarsi (e scontrarsi). Con i mutamenti a cui abbiamo accennato poco sopra, la possibilità di uno spazio pubblico si fa simbolica e interna alla condizione di confronto politico della polis. I cittadini, livellati dal censo ossia dalle possibilità garantite, almeno potenzialmente, in maniera egualitaria dalla

⁵³ Cit. in B. Gentili, “Pindarica” III. La “Pitica” 2 e il carne iporchematico di Castore (fr. 105 a-b Maehler), in “Quaderni Urbinati di Cultura Classica”, XL, 1, 1992, p. 49.

⁵⁴ Ivi, p. 52.

⁵⁵ J. Svenbro, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca* (1976), tr. a cura di P. Rosati, Boringhieri, Torino 1984, p. 152.

⁵⁶ Cfr. ivi, *passim* e, in particolare, pp. 12 sgg.

circolazione delle ricchezze (dalla moneta), non misureranno più l'opportunità di un confronto-scontro sulla base di un ordine genealogico, ma su circostanze contingenti, dettate dal nuovo ordine sociale imposto dai commerci e dalla moneta. Questo, per esempio, è ciò che permetterà ad Aristotele⁵⁷ di lodare alcuni legislatori come migliori, proprio perché appartenenti a quel ceto medio, garanzia di stabilità e pace sociale – e tra questi, Aristotele ricorderà quel Caronda⁵⁸ di Catania, la cui costituzione aveva l'indubbio merito di far soppiantare un principio gentilizio con quello “egualitario della polis”.⁵⁹ Una delle leggi, in particolare, abolita da Caronda riguardava l'istituto giuridico dell'*epiclerato*, ovvero dell'obbligo “della figlia senza fratelli di maritarsi col parente più prossimo, affinché il patrimonio restasse all'interno del ghenos”,⁶⁰ che “non è più il fondamento della società”,⁶¹ la quale sarà sempre più un'unione di cittadini ovvero di individui, isolati all'interno dello spazio pubblico della polis, in cui si riconoscono a partire dalla loro ricchezza: infatti, la riforma di fondo della costituzione di Reggio, attribuita a Caronda, consiste proprio nell'affidamento del potere a mille dei cittadini della città, scelti in base alla loro ricchezza. Sintomatici di questo passaggio di condizione (da una organizzazione sociale di tipo aristocratico, fondata su ordini genealogici, a una di tipo “democratico”, fondata a partire da una sorta di azzeramento delle velleità politiche d'esordio, per cui ogni cittadino parte potenzialmente alla pari di qualsiasi altro – azzeramento reso possibile dalla condizione potenziale di livellamento sociale reso, a sua volta, possibile dall'esercizio del commercio e dall'uso della moneta –, ovviamente si tratta di una potenzialità solo teorica, perché, nei fatti, sarà il censo, a questo punto, a dettare legge) sono alcuni versi famosi di Teognide, dedicati a Cirno, probabilmente suo amante, con cui il poeta stigmatizza la nuova condizione in cui versa la città, sovvertita, agli occhi del poeta, nel suo ordine “naturale”:

Cirno, la città è ancora una città: ma la gente è un'altra,
sono quelli che un tempo – senza legge, senza giustizia –
logoravano una pelle di capra intorno ai fianchi
e pascolavano come cervi, fuori dalle mura.
Sono i primi cittadini (*agathoi*), adesso; e i nobili (*estloi*)

⁵⁷ Cfr. *Politica*, 1296 a 15-21.

⁵⁸ *Ivi*, 1296 a 20.

⁵⁹ J. Svenbro, *La parola il marmo...*, cit., p. 111.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

di un tempo, sono gli ultimi. Come sopportarlo?

Si ingannano, si beffano a vicenda,

non sanno cos'è il bene e cos'è il male.

Non diventare loro amico, Polipaide

– di nessuno, e a nessun prezzo.⁶²

E ancora:

Montoni, cavalli, asini, noi li vogliamo

di buona razza, Cirno, e che montino

femmine adeguate. Ma un nobile non si vergogna

di sposare la figlia di un plebeo, se ha molta dote;

né una donna rifiuta la sua mano a uno sposo

plebeo, se è ricco: vale più il lusso (*aphneon*) che la nobiltà (*agatou*).⁶³

Come Anacreonte, che infastidito dall'ostentazione del lusso da parte di Artemone,⁶⁴ ne stigmatizza gli atteggiamenti da *parvenu*, egli che tempo addietro girava con un cencio spelato intorno ai fianchi, anche Teognide addita con disprezzo a Cirno i costumi dei nuovi arricchiti, facendo notare come ormai i suoi concittadini “*chremata men timosi*”,⁶⁵ tengano conto solo delle ricchezze, in una situazione in cui “*ploutos emeize genos*”,⁶⁶ è l'oro che fa la razza.

Abbiamo qui, nella condanna morale dell'affermarsi di un certo costume sociale, il ritratto di una linea che, con alterne fortune, lungo il corso dei secoli, arriverà fino ai nostri giorni, al punto in cui troverà una delle sue massime giustificazioni per esempio nel monetarismo di Milton Friedman e della sua scuola, in una teoria cioè che vedrà sempre più necessario, per il corretto funzionamento della macchina statale, un arretramento del pubblico in favore del privato, una “privatizzazione” della cosa pubblica come recto di una moneta, che avrà sul verso impresso il sigillo della libera iniziativa del mercato, per un ordine sociale la cui giustificazione dovrà necessariamente passare attraverso un'affermazione del commercio, come entità autonoma e autoregolantesi. Non possiamo rilevare

⁶² I vv. 53-62, tr. a cura di M. Cavalli, in M. Cavalli, G. Guidorizzi, A. Aloni (a cura di), *Lirici greci*, testo greco a fronte, Mondadori, Milano 2007, pp. 105-107.

⁶³ Ivi, vv. 183-188, p. 113.

⁶⁴ Cfr. ivi, pp. 349-350.

⁶⁵ Ivi, v. 189, p. 114.

⁶⁶ Ivi, v. 190, *ibidem*.

quanto scritto senza sentire echeggiare quei passi del discorso di Benjamin Constant sul commercio come pratica volta a garantire proprio quel principio di libertà individuale, di libera iniziativa, che per Hegel ha costituito il motivo di una corruzione dell'essenzialità dei costumi della gremità classica, perché in contrasto con l'ordinamento e con la sostanzialità del popolo greco. Nel notare una certa ambivalenza essenziale dell'istituto del commercio, Constant ne determina ancora una volta la natura della pratica nella possibilità della (libera) circolazione dei beni.

Il commercio rende l'azione dell'arbitrio sulle nostre esistenze più forte che negli altri tempi, poiché, essendo più varie le nostre speculazioni, l'arbitrio deve moltiplicarsi per colpirle; ma il commercio rende anche più facile a eludersi la sua azione, dal momento che muta la natura della proprietà, che diviene a seguito di tal cambiamento praticamente inafferrabile.

Il commercio conferisce alla proprietà una nuova qualità, la circolazione; senza circolazione la proprietà non è che mero usufrutto; l'autorità può sempre influire sull'usufrutto, perché ne può togliere il godimento, ma la circolazione pone un ostacolo invisibile e invincibile a questa azione del potere sociale.

Gli effetti del commercio vanno ancora più lontano: non solo esso rende liberi gli individui, ma dando vita a un sistema creditizio ne rende dipendente l'autorità.

Il denaro, disse un autore francese, è l'arma più pericolosa del dispotismo; ma è al contempo il suo freno più forte; il credito è sottoposto all'opinione; la forza è inutile, il denaro si nasconde o s'invola; tutte le operazioni dello Stato sono sospese. Il credito non aveva la medesima influenza presso gli antichi; i loro governi erano più forti dei privati, ma oggi i privati sono più forti dei poteri politici; la ricchezza è un potere più disponibile in ogni istante, più adatto ad applicarsi a ogni interesse, e di conseguenza è più reale e gli si obbedisce più agevolmente. Il potere minaccia, la ricchezza ricompensa; se si fugge al potere gabbandolo, per ottenere i favori della ricchezza occorre servirla; finirà col prevalere.

Discende dai medesimi motivi che l'esistenza individuale è meno inglobata nell'esistenza politica. Gli uomini trasferiscono lontano i propri tesori, portano con sé tutti i piaceri della vita privata; il commercio ha riavvicinato le nazioni

e ha dato loro costumi e abitudini praticamente paralleli, i capi di Stato possono essere nemici, ma i popoli sono compatrioti.⁶⁷

L'evoluzione rotatoria della figura della circolazione, che sia specificatamente di moneta o genericamente di beni, traduce in immagine l'idea di un principio di libertà individuale, la quale non potrà che coincidere con una certa metafisica dell'esistenza, che vedrà nell'idea del flusso vitale il suo più credibile motivo essenziale. Nel discorso di Constant, si possono rinvenire, a tratti, come mutati di segno, i ribaltamenti di quelle stesse istanze di biasimo e timore, di condanna e stigmatizzazione della pratica del commercio e del suo strumento cardine, il denaro, di cui abbiamo avuto modo finora di leggere presso quegli autori dell'antichità classica, che tra i primi ne fecero esperienza come di una minaccia disgregante dell'ordine sociale. È trascorso poco più di mezzo secolo dalle riflessioni di Quesnay su "*la république commerçante universelle*", il quale, come abbiamo avuto modo di notare, considerava sterile la classe dei mercanti, lungo le coordinate di un pensiero che procedeva con gli strumenti di una logica antica, secondo cui un calcolo articolato esclusivamente per la finalità di una produzione di profitto per il profitto, di una produzione di denaro a mezzo di denaro – visto che l'essenza di questo riposa nella caratteristica d'essere circolante, come circolanti sono le merci – non può che portare alla rovina degli ordini statuali che decidessero d'adottarlo, quasi che inverta i rapporti naturali tra le cose, quelli di un'economia naturale di una vita agricola, per esempio, che si fondano sulla legge dialettica di produzione e consumo. Quella repubblica universale del commercio, stato *tra* gli stati, stato *nello* stato, stato a sé, quindi, come possibilità (perversa) di trarre profitto da un circolo, che da vitale e chiuso, sui cicli dell'esistenza delle cose come degli uomini, si sviluppa da se stesso, moltiplicando all'infinito i suoi giri, in Constant diviene l'unico strumento credibilmente autentico di emancipazione di una singolarità, che all'interno degli ordini statuali sente mortificata la sua possibilità d'espressione e se le spire infinite di cicli monetari-mercantili, che si alimentano da sé e che emanano dal tessuto atomizzato dello stato, finiscono con il soffocarlo, riducendo in rovina i suoi ordini collettivi, da un'altra prospettiva, quella individuale da cui esse stesse sorgono, costituiranno il movimento necessario per un riconoscimento, un'emancipazione, un'affermazione sempre più inarrestabile di un principio di privatizzazione che dall'Occidente si muoverà sulla superficie del pianeta fino a invaderlo, con la loro vorticosità, nella sua totalità. La comunità trasversale e transnazionale, a cui fa riferimento Constant nelle ultime righe del passo citato, ne costituisce un risultato, un prodotto – perché questo ha di singolare il commercio, in quanto attività sterile: esso non produce oggetti tangibili e immediatamente fruibili, ma modificazioni nei comportamenti

⁶⁷ B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), tr. a cura di L. Arnaudo, Liberilibri, Macerata 2001, pp. 22-23.

ovvero, in una parola, cultura. Nello specifico, possiamo pure osservare come si tratti di un tipo particolare di cultura: “*des mœurs et des habitudes à peu près pareilles*”, scrive Constant. La cifra di questo livellamento, di questa omologazione a cui fa riferimento Constant ha assunto oggi un suo carattere esponenziale. Al cospetto di una sua valutazione, l’ottimismo gioioso di Constant potrebbe risultare addirittura irritante, su un piano morale. A maggior ragione quando ci si fermi su un altro spunto di riflessione, che concerne un altro aspetto di questo livellamento, laddove, quasi a inizio del suo discorso, Constant concentrandosi su questioni geopolitiche, consideri come la tendenza futura sia sempre più quella di andare verso un superamento delle divisioni etnico-geografiche, “la stessa divisione dell’Europa in diversi Stati è più apparente che reale”.⁶⁸

Mentre un tempo ciascun popolo formava una famiglia isolata, nemica giurata delle altre famiglie, oggi esiste una massa di uomini diversa per nomi e organizzazioni sociali, ma omogenea nella sua natura. Questa massa è abbastanza forte da non avere nulla da temere da orde barbariche. È abbastanza assennata da considerare la guerra un peso. La sua tendenza uniforme è verso la pace.

Questa differenza ne comporta un’altra. La guerra è anteriore al commercio, infatti la guerra e il commercio non sono che due modi diversi per raggiungere il medesimo scopo: possedere ciò che si desidera. Il commercio non è che un omaggio reso alla forza del possessore da parte dell’aspirante possessore. È un tentativo per ottenere gradualmente quello che non si spera più di poter conquistare con la violenza. Un uomo che fosse sempre il più forte di tutti non avrebbe mai l’idea del commercio. L’esperienza, provandogli che la guerra, ossia l’impiego della sua forza contro la forza altrui, lo espone a difficoltà e fallimenti, lo porta a ricorrere al commercio, cioè a un mezzo più tranquillo e sicuro d’impegnare l’interesse di un altro a consentire a ciò che conviene al proprio interesse. La guerra è l’impulso, il commercio è il calcolo. Ma da questo deriva che deve giungere un’epoca dove il commercio si sostituisca alla guerra. Noi siamo arrivati a quest’epoca.⁶⁹

7. Ancora sul commercio, il calcolo, la guerra

⁶⁸ Ivi, p. 8.

⁶⁹ *Ibidem*.

Secondo una linea logica coerente, che porterà a considerare, a ragion veduta, come abbiamo già letto, “*l’argent*” come “*l’arme la plus dangereuse du despotisme, mais il est en même temps son frein le plus puissant*”, ossia, in sintesi come arma potente, anzi la più potente e pericolosa, che sia utilizzata dal potere costituito per opprimere il popolo o viceversa dai componenti di questo per arginare il potere vessatorio di quello, non si potrà mancare per finire, quasi anticipando in parafrasi quella che sarà una delle sentenze più inflazionate della polemologia moderna,⁷⁰ di ritenere il commercio la continuazione della guerra con altri mezzi, se è vero che la guerra sta al commercio come l’impulso sta al calcolo.

Questa che si dispiega davanti a noi, dunque, rappresentanti di una progressione aritmetica preannunciata nel disegno logico del discorso di Constant (del quale, nelle pieghe di un raggianti ottimismo che tende a dispiegarsi con una certa solennità, non potremo mancare di valutare certe coloriture – involontariamente – distopiche), sarebbe un’epoca del calcolo imperante, sempre più, che tenderebbe a estendere gli ordini della procedura al pensabile in quanto tale, in una misurabilità generale, che poco o nulla lascerebbe alla casualità dell’imprevisto.⁷¹ Andando avanti di questo passo, nessun segmento dell’esistenza potrebbe più dirsi estraneo a questa radice della previsione e della

⁷⁰ Cfr. K. von Clausewitz, *Della guerra* (1832-1834), tr. a cura di A. Bollati ed E. Canevari, Mondadori, Milano 2003¹³, in particolare vol. I, libro I, cap. I, § 24, che qui riportiamo per intero: “La guerra non è dunque solamente un atto politico (*ein politischer Akt*), ma un vero strumento (*Instrument*) della politica, un seguito del procedimento politico (*eine Fortsetzung des politischen Verkehrs*), una sua continuazione con altri mezzi (*ein Durchführen desselben mit anderen Mitteln*). Quindi, quanto alla guerra rimane di proprio non si riferisce che alla natura particolare dei suoi mezzi (*seiner Mittel*). L’arte della guerra può esigere, in linea di massima, che le tendenze e i disegni (*die Richtungen und Absichten*) della politica non vengano a trovarsi in contraddizione con tali mezzi, e il comandante in capo può esigerlo in ogni caso. Tale condizione non è certo lieve: ma qualunque sia, anche in casi particolari, la sua reazione sui disegni politici, essa non può andare al di là di una semplice modificazione dei medesimi, poiché il disegno politico è lo scopo (*die politische Absicht ist der Zweck*), la guerra è il mezzo (*der Krieg ist das Mittel*), ed un mezzo senza scopo non può mai concepirsi (*und niemals kann das Mittel ohne Zweck gedacht werden*)” (p. 38). Per quanto, in una logica di tipo dialettico, ci troveremmo di fronte a una classica contrapposizione tra scopo (*Zweck*) e mezzo (*Mittel*), non possiamo evitare di constatare una sorta di ripetizione, quasi a volerne ribadire la pregnanza, che riguarda il concetto di mezzo, strumento, che si troverebbe a essere nella posizione di marca essenziale dell’oggetto-guerra. Tolta, infatti, la natura particolare dei suoi mezzi propri, alla guerra non resterebbe null’altro. Segno e strumento dell’azione politica, la guerra non solo, secondo una linea di pensiero antica, i cui prodromi potremmo far risalire ad Aristotele, non dovrebbe mai costituire un fine in sé, ma essa si troverebbe a dover fare i conti con questa sua essenza sostanzialmente neutra, se vista nell’ottica di un distacco dalla finalità che la costituirebbe in quanto tale, ovvero ancora in quanto polarità specifica di un’opposizione dialettica.

⁷¹ Su questa questione, cfr. l’epilogo, “La volta che perdere l’occasione è perdersi”, del volume di A. Masullo, *La libertà e le occasioni*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 169-209.

commensurabilità, che si espanderebbe ovunque nelle articolazioni della vita, facendola diventare altro da sé – ma soprattutto occorrerà rilevare come, posto questo percorso progressivo di una continuità strumentale lineare, politica guerra commercio, sarebbe proprio questa costante del *medium* a imporsi sulla scena generale della descrizione. Se, dunque, il commercio sta alla guerra come questa sta alla politica, non potremmo mancare ancora di rilevare come nessuno di questi termini potrebbe stare per sé, essere considerato in sé, come finalità, prescindendo da quella stessa articolazione progressiva, che lo costituirebbe come elemento significativo, come segno strumentale, all'interno di una catena di derivazioni, in cui la politica medesima finirebbe per funzionare in ultima istanza come strumento, pur'essa, di un'affermazione dell'essenza più propria dell'umano: la libertà.

Ora, per quanto possa definirsi impensabile l'esistenza di un mezzo (*Mittel*) senza scopo (*ohne Zweck*), considerata la sua natura di essere indirizzato verso l'usabilità, anzi, meglio, di valere per la sua stessa usabilità e, quindi, per la finalità per cui è stato concepito, se quest'ultima fa, coerentemente, corpo unico con esso – è il suo stesso corpo – *alla fine* non potremo non ammettere che una certa curvatura autoriflessiva sarà inevitabile nella parabola esistenziale di ogni mezzo in quanto tale. Perché esso, pur essendo già il suo scopo, fin dall'origine ovvero fin dal momento in cui si caratterizza per essere ciò che è, nella differenza che lo determina per ciò che è (nella possibilità di distinguersi, dunque, da tutto il resto), e cioè mezzo, ancora, resterà comunque e sempre *ohne Zweck*:⁷² un mezzo senza finalità che, curvandosi circolarmente su di sé, si chiude nell'autoreferenzialità tipica di ogni manifestazione di potere. Piegando una serie di riflessioni di Foucault, per adattarle agli obiettivi di questo discorso, possiamo affermare che da quanto detto finora si possono ricavare una serie di interrogativi.

⁷² Potrebbe essere questo il motivo di fondo per cui sia realmente possibile ribaltare, come fa Michel Foucault, la tesi di Clausewitz, affermando che “la politica è la guerra continuata con altri mezzi” (M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*” (1997), corsi di M. Foucault al Collège de France – corso del 1976, edizione sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, tr. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009², p. 22), considerato soprattutto il fatto che se è vero questo, allora sarà necessariamente quel mezzo che è la guerra a essere all'origine di ogni scopo (politico) ovvero di divenire fine ultimo essa stessa di ogni esistenza politica in quanto tale ovvero, ancora, in quanto possibilità di articolarsi e riconoscersi reciproco – possibilità di riconoscersi reciproco in quanto articolarsi – delle differenze: “il rapporto di forze nelle istituzioni, *nelle disuguaglianze economiche*, nel linguaggio, fin nei corpi degli uni e degli altri” (ivi, p. 23, sottolineatura mia, d. g.). È infatti solo a partire da queste (dalle differenze) che qualcosa come uno “scambio contrattuale” può darsi, dandosi conseguentemente l’“analogia manifesta [...] fra il potere e i beni, il potere e la ricchezza” (ivi, p. 21).

Primo: il potere è sempre in posizione subordinata rispetto all'economia? È sempre finalizzato e quasi funzionalizzato dall'economia? Il potere ha essenzialmente come ragion di essere e fine quello di servire l'economia? È destinato a farla funzionare, a cristallizzare, mantenere, riprodurre dei rapporti che sono specifici dell'economia ed essenziali al suo funzionamento? Seconda questione: il potere è modellato sulla merce? Il potere è qualcosa che si possiede, si acquisisce, si cede per contratto o per forza, che si aliena o si recupera, che circola, che irriga la tal regione, evita la tal'altra? Oppure, al contrario, gli strumenti di cui bisogna servirsi per analizzare il potere non dovranno essere diversi, anche se i rapporti di potere sono profondamente intricati con e nelle relazioni economiche e costituiscono sempre una specie di fascio o di anello con esse? Se così facessimo, l'indissociabilità dell'economia e del politico non sarebbe dell'ordine della subordinazione funzionale né dell'isomorfismo formale, ma di un ordine diverso che si tratterebbe appunto di individuare.

Di che cosa disponiamo, attualmente, per fare un'analisi non economica del potere? Credo di poter dire che disponiamo davvero di ben poco. Disponiamo innanzitutto dell'affermazione secondo cui il potere non si dà, non si scambia né si riprende, ma si esercita e non esiste che in atto. Disponiamo inoltre dell'altra affermazione secondo la quale il potere non è principalmente mantenimento e riproduzione delle relazioni economiche, ma innanzitutto, in se stesso, un rapporto di forza.⁷³

Disporremmo, dunque, davvero di molto poco, tanto poco quanto nulla. Perché a nulla, di fatto, più che a una ripetizione si riferiscono le ultime affermazioni, che finiscono solo per involontariamente ribadire quanto in via problematica gli interrogativi precedenti avevano già esposto. Come, infatti, potrebbe mai darsi qualcosa come un esercizio, in atto, o, ancora, un rapporto di forza, se non a partire sempre da una relazione, un motivo di scambio, una dissimmetria, una diseguaglianza? Dove potrebbe mai esercitarsi un rapporto di forza se non, appunto, nello *scambio* di un *rapporto*? Scambio è, qui, una parola chiave. La figura che introduce nel discorso rinvia alla possibilità stessa (alla necessità stessa) del movimento. Come già aveva notato Constant, il proprio del commercio consiste nel conferire alla proprietà un carattere nuovo, quello della circolazione ovvero, ancora, del movimento. I capitali cominciano a muoversi e all'usufrutto, sempre facilmente individuabile, afferrabile e soggetto a censure ed espropri da parte dell'autorità pubblica, si sostituisce un'altra forma di godimento dei beni – forma direttamente coniugata a quella modalità di determinazione che

⁷³ Ivi, pp. 21-22.

con Kant abbiamo visto riconoscere al denaro: il differimento. Così, ancora una volta, i rapporti “naturalisti” sembrano ribaltarsi in favore di una nuova convenzione, di un nuovo patto, un *pactum sceleris* ordito su scala generale, sociale, anzi, dicendo meglio, per certi aspetti esso sarebbe *il* patto senza il quale, lo vedremo, una certa idea di socialità rischierebbe di diventare addirittura impensabile. E in questo ribaltamento di rapporti, a farne le spese tra i primi elementi di una funzionalità dialettica ci sono i versanti dei fini e quelli dei mezzi.

8. Sullo sfondo ulteriore di un'analogia fisiologica: medium, differimento, godimento

In una società caratterizzata dal flusso (di quel vivere artificiale) costituito dal commercio, dal movimento di denaro, dal differimento infinito del godimento, che alimenta da sé il meccanismo di produzione e consumo, ciò che risulta sempre in ultima istanza fondativo è un onnipervasivo e complesso sistema dei media.

I mezzi prendono il sopravvento, sempre. Sui fini, prima di tutto, e assimilandosi a questi i mezzi prevalgono, imponendosi ovunque come finalità ultima e incontrovertibile. Le dinamiche sane dell'esistenza, come ordine naturale dei rapporti, vengono sovvertite, pervertite. La letteratura, dall'antichità classica a noi, che si confronta, con descrizioni dai toni più o meno moralistici, con questa problematica è sterminata. Valga per esemplificazione generale un solo rinvio, quello a uno scritto di John M. Keynes, dal tono più profetico che moralistico. Egli ha appena finito di considerare la rivoluzione della modernità, dal XVIII secolo a tutt'oggi, coincidente con il progresso tecnico e, soprattutto, con l'accumulazione di capitale (derivante senza dubbio dalle enormi quantità di metalli preziosi che dalle Americhe giungono in Europa, attraverso le azioni di conquista principalmente della Spagna) e sta per riportare un lungo passo dal romanzo di Lewis Carroll *Sylvie and Bruno*, a testimonianza di quanto ha appena detto sul carattere del denaro, in particolare riguardo al rapporto tra questo particolare oggetto e la psicologia umana ed è qui che la precettistica morale si sposa alla proiezione profetica, palesandosi chiaramente.

Dovremo avere il coraggio di assegnare alla motivazione “denaro” (*money-motive*) il suo vero valore. L'amore per il denaro come possesso, e distinto dall'amore per il denaro come mezzo per godere i piaceri della vita, sarà riconosciuto per quello che è: una passione morbosa, un po' ripugnante, una di quelle propensioni a metà criminali a metà patologiche che di solito si consegnano con un brivido allo specialista di malattie mentali.

Saremo, infine, liberi di lasciar cadere tutte quelle abitudini sociali e quelle pratiche economiche relative alla distribuzione della ricchezza, e alle

ricompense e penalità economiche, che adesso conserviamo a tutti i costi, per quanto di per sé sgradevoli e ingiuste, per la loro incredibile utilità a sollecitare l'accumulazione del capitale.

Naturalmente continueranno ad esistere molte persone dotate di attivismo e di senso dell'impegno (*purposiveness*) intensi e insoddisfatti, che perseguiranno ciecamente la ricchezza a meno che non riescano a trovarvi un sostituto plausibile. Ma non saremo più tenuti all'obbligo di lodarli e di incoraggiarli perché sapremo penetrare, più a fondo di quanto sia lecito oggi, il significato vero di questo "impegno" di cui la natura ha dotato in varia misura quasi tutti noi. "Impegno" (*Purposiveness*) infatti, significa preoccuparsi dei risultati futuri delle proprie azioni più che della loro qualità o del loro effetto immediato nel nostro ambiente. L'uomo "impegnato" (*purposive*) tenta sempre di assicurare alle sue azioni un'immortalità spuria e illusoria, proiettando nel futuro l'interesse che vi ripone (*by pushing his interest in them forward into time*). Non ama il suo gatto, ma ne ama i gattini, o per la verità neppure i gattini, ma i figli di quei gattini e tutta la loro generazione fino a che esisterà la stirpe dei gatti. Per costui la marmellata non è marmellata a meno che non si tratti della marmellata di domani, mai della marmellata di oggi. E così proiettando nel futuro la sua marmellata (*Thus by pushing his jam always forward into the future*) tenta di assicurare l'immortalità al lavoro con cui la prepara.⁷⁴

La proiezione nel futuro dei frutti dell'amore per il denaro, quando questo si tramuta da mezzo in fine, è una passione perversa, che se non è ancora riconosciuta tale, lo sarà in un prossimo futuro.⁷⁵ Eppure, un'intera civiltà, quella

⁷⁴ J. M. Keynes, *Esortazioni e profezie* (1931), tr. a cura di S. Boba, il Saggiatore, Milano 1994, pp. 281-282.

⁷⁵ Keynes fornisce pure un termine temporale, in un crescendo descrittivo che tocca l'acme dello stile apocalittico: "Ma attenzione! Il momento non è ancora giunto. Per almeno altri cento anni dovremo fingere con noi stessi e con tutti gli altri che il giusto è sbagliato e che lo sbagliato è giusto, perché quel che è sbagliato è utile e quel che è giusto no. Avarizia, usura, prudenza devono essere il nostro dio ancora per un poco, perché solo questi principi possono trarci dal cunicolo del bisogno economico alla luce del giorno.

Attendo, quindi, in giorni non troppo lontani, la più grande trasformazione che mai si sia verificata nell'ambiente fisico in cui si muove la vita degli esseri umani come aggregato. Ma, naturalmente, tutto avverrà per gradi, non a catastrofe. Tutto, anzi, è già incominciato" (ivi, pp. 282-283). Bere fino in fondo l'amaro calice affinché venga scongiurato definitivamente il peggio, affinché l'accumulazione di capitale raggiunga livelli tali per cui necessariamente prenderà vita un processo di redistribuzione virtuosa grazie al quale avarizia ed esazione dell'usura siano una volta per tutte valutate per quello che sono, rispettivamente un vizio e una colpa (cfr. ivi, p. 282), sembra essere la ricetta, l'unica possibile, fornitaci da questo interessantissimo e ricchissimo saggio, dichiaratamente ottimistico – lo scritto principia dalla constatazione della condizione attuale (siamo a due anni di distanza dalla grande crisi

occidentale del capitale, si è fondata su questo equivoco ermeneutico, tanto necessario quanto più esso tenda a mostrarsi funzionale a un compimento teleologico dello spirito di questa stessa civiltà, il cui destino ha coinciso con una sua caratteristica negativa: l'incapacità dell'immediatezza. Non volere o non poter cogliere l'*hic et nunc* del godimento, costituisce l'altra faccia di una moneta (altra, ma identica) che reca impresso il sigillo del suo valore come sua stessa marca essenziale: la necessità dello scambio. Ma, paradossalmente, è proprio nel momento in cui si investe unicamente in questo valore, come procrastinazione di un esito che sarà sempre di là dal verificarsi compiutamente, che una possibilità dello scambio effettivo crolla, facendo emergere un'assolutizzazione della potenzialità dello stesso. In questo consiste tutta la potenza del medium-denaro, che, da strumento, appunto, circolatorio, si trasforma nella massa del capitale tesaurizzato, massa arenata che, secondo un pensiero che da Platone e Aristotele arriva fino a noi, quando è in misura eccessiva può trasformarsi nella peggiore causa di rovina. In analogia, ancora, a un'immagine di tipo fisiologico, nel 1750 Ferdinando Galiani ribadirà questo principio, ricordando che

la moneta, utilissima come il sangue nel corpo dello Stato, vi si ha da mantenere fra certi limiti, che sieno proporzionati alle vene per cui corre; oltre ai quali accrescendosi o diminuendosi, diviene mortifera al corpo ch'ella reggeva. Non è dunque degna d'esser accumulata indefinitivamente da' principi e tesoreggiata. Quello che dee esser il solo oggetto della loro virtuosa avidità, perché è vera ricchezza, è l'uomo, creatura assai più degna d'esser amata e tenuta cara da' suoi simili di quel ch'ella non è. L'uomo solo, dovunque abbondi, fa prosperare uno Stato.⁷⁶

Sulla scena ancora di una immagine fisiologica, da anatomia del corpo sociale, quanto risuona in queste righe è un'eco di una voce già ascoltata poco sopra, dai versi di Teognide, a testimoniare della necessità di un investimento nei valori di un umanesimo, le cui azioni, nel momento stesso in cui si vorrebbero incrementate sotto la spinta di una differenziazione essenziale tra il qualitativo e il quantitativo, tra il dentro e il fuori, tra la natura e l'artificio, l'immediatezza e il calcolo – anelli che si alternano, in una ripetizione modulare, all'interno di una paradossale catena dell'esistenza, in cui mai l'un elemento dovrebbe stare allo stesso livello dell'altro – , franano, come vedremo a breve, in una irrimediabile spinta al ribasso, perché affioranti dalla stessa logica da cui si vorrebbe tenerle distanti. Eppure, l'investimento voleva essere proprio in quei valori eterni che si corrompono,

economica del 1929), che consiste in uno stato di sofferenza in cui tutti versano a causa di un *bad attack of economic pessimism* (“un grave attacco di pessimismo economico”, ivi, p. 271) –, la cui analisi richiederebbe ben altro approfondimento.

⁷⁶ F. Galiani, *Della moneta* (secondo l'edizione del 1780), con un'introduzione di G. Di Nardi, ed. del Banco di Napoli, Napoli 1987, pp. 123-124.

decretando la fine di un mondo – del mondo come lo si era, fino ad allora, conosciuto. Infatti, nel momento in cui il buono e il cattivo, il nobile e il plebeo, il virtuoso e il ricco, in una sola espressione, l'*agathos* e il *kakos* si mescolano,⁷⁷ tutto è perduto, perché a perdersi irrimediabilmente sono quegli stessi valori, propri dell'umano, che a differenza delle ricchezze materiali nessun trascorrere del tempo potrebbe mai diminuire: giustizia e purezza d'animo. Infatti, “la giustizia ha in sé ogni virtù (*en dikaiosynei syllebden pas'arete 'sti*)”, dirà ancora, all'amato Cirno, il poeta Teognide.⁷⁸ Peccato che poco prima, sempre lungo il filo degli ammaestramenti a Cirno, aveva ricordato: “In una grave crisi, Cirno, l'uomo fidato / vale (*anterysasthai*) tanto oro quanto pesa”.⁷⁹ La corretta determinazione del valore di un uomo, dunque, pure per il nostalgico Teognide, che vagheggia equilibri sociali di un tempo immemore, in cui valeva altro dalla ricchezza, ormai si conduce sulla base di un sistema generale di valori il cui termine di riferimento è dato dall'oro e dall'argento. Alla constatazione di un Pindaro o di un Alceo, secondo cui l'uomo sarebbe nient'altro che denaro,⁸⁰ risponde Teognide, ma, stavolta, non per manifestare un disaccordo, bensì per confermarne, seppur involontariamente, il senso in un'eco inquietante. Sì, l'uomo è denaro – *chrysou te kai argyrou anterysasthai* – e lungi dal rappresentare una facile esemplificazione a carattere analogico, il senso di un'affermazione come questa dovrà essere colto a partire da uno scavo nella letteralità dell'enunciato stesso, cominciando a riflettere sul dato secondo cui sarà sempre a partire da *chrysos* e *argyros* che un valore dell'umano – dell'umano come di ogni altra “cosa” – potrà, realisticamente, determinarsi.

Da segno e strumento per lo scambio, la circolazione dei beni (di qualsiasi natura siano e a qualsiasi livello esso scambio si dia), il denaro, oro e argento, vale a dire la ricchezza per eccellenza, diventa la “*misura generale*”⁸¹ di ogni valore. Da qui, il passo per una definizione della ricchezza come quella fornita da Galiani è

⁷⁷ Riguardo all'uso di questi attributi e a una loro implicazione su un piano etico-politico in Teognide, cfr. G. Cerri, *La terminologia sociopolitica di Teognide: I. L'opposizione semantica tra agathos - esthlos e kakos - deilos*, in “Quaderni urbinati di cultura classica”, 6, 1968; in particolare, per la determinazione, attraverso l'uso di queste coppie di aggettivi, di una “*paideia aristocratica della tarda arcaicità*” (ivi, p. 12), vedi ivi, p. 11 sgg.

⁷⁸ I v. 147, in *Lirici greci*, cit., p. 107.

⁷⁹ Ivi, vv. 77-78, p. 107.

⁸⁰ Per Pindaro, cfr. v. 11 della II *Istmica* citato sopra; per Alceo, è da ricordare il frammento 360 dell'edizione curata da E.-M. Voigt: “Raccontano che a Sparta Aristodamo / un giorno abbia pronunciato parole / non prive di senno: “L'uomo è ricchezza (*chremat'aner*)”. / Nessun povero mai fu buono o valente” (tr. a cura di G. Guidorizzi, in *Lirici greci*, cit., p. 317).

⁸¹ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica* (1867), tr. a cura di D. Cantimori, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1993, vol. I, p. 127.

meno che breve: “la ricchezza è una ragione tra due persone”.⁸² Ragione, *ratio*, *logos*, misura.

9. Di un travaso alchemico

La ragione è il fondamento del mezzo di circolazione.

Dovremmo cominciare a comprendere ognuno dei termini della frase precedente come sovrapponibile, per coincidenza, all'altro, così da poterli far girare, essi stessi, in circolo, scambiandoli di posizione, e vedere il significato complessivo della frase restare immutato, giusta il principio secondo il quale l'inversione dell'ordine degli addendi non reca mutamento nella somma complessiva. In questo caso, è l'ultima delle unità semantiche, quella stessa che tanto darà da pensare a Marx, “mezzo di circolazione” (*Zirkulationsmittel*), a costituire l'inizio e la ragione ultima, come chiusura su di sé, del circolo semantico appena evocato – a tutt'uno diretta derivazione e causa fondante dell'ideologia economicista. Terreno di gioco all'interno del quale si compiono le “due metamorfosi opposte e integrantesi reciprocamente: trasformazione della merce in denaro e retrotrasformazione del denaro in merce (*zwei entgegengesetzten und einander ergänzenden Metamorphosen – Verwandlung der Ware in Geld und ihre Rückverwandlung aus Geld in Ware*)”,⁸³ la circolazione di ricchezze come beni e cose da possedere crea, col suo movimento, il flusso continuo dell'esistenza come infinito fluire eterogeneo. Non è un caso se Marx, a questo punto della sua riflessione sul mezzo di circolazione, evoca un riferimento a quel frammento eracliteo che si riferisce proprio a questa mutevole permutabilità.

Mutamento scambievole (*antamoibe*) di tutte le cose col fuoco e del fuoco con tutte le cose, allo stesso modo dell'oro con tutte le cose e di tutte le cose con l'oro.⁸⁴

Per quanto questo frammento per Jean-Pierre Vernant non sembri “ancora situarsi sul piano di un razionalismo mercantile”,⁸⁵ è indubbio il fatto che esso

⁸² F. Galiani, *Della moneta*, cit., p. 120.

⁸³ K. Marx, *Il capitale...*, cit., p. 138.

⁸⁴ Eraclito, DK 22 B 90, tr. di G. Giannantoni, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, ed. Diels-Kranz a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1993⁵, p. 215. D'ora in poi, eventuali citazioni dai frammenti di Eraclito come degli altri presocratici saranno indicate, come da convenzione, con la sigla DK, seguita dal numero del capitolo dedicato al filosofo, dalla lettera “B” e dal numero del relativo frammento.

⁸⁵ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (1965), tr. a cura di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 2001³, p. 411, nota 2.

descrive, nell'esposizione esemplificativa di una similitudine, quello che opportunamente sarà, più volte,⁸⁶ definito, ricorrendo a un'espressione comune della nostra lingua, il “salto mortale” della merce”:⁸⁷ “il salto del *valore* della merce dal corpo della merce nel corpo dell'oro è il “salto mortale” della merce, [...]”.⁸⁸ Dove va inteso che quel termine “corpo” debba assumersi nella sua forma più problematica, perché si tratta di un che di assolutamente astratto, in quanto – grazie al movimento metamorfico della circolazione dei beni, col quale si assisterebbe appunto al mutamento misterioso della natura di ogni oggetto, dal suo principio d'uso a quello di scambio, l'*antamoibe* (termine chiave) su cui si impernia tutto il frammento del filosofo di Efeso – nel flusso eterogeneo delle differenze si potrà cogliere la possibilità di individuare, di determinare le ripetizioni dell'identico: dal fluire del *polemos* il *logos*. Il mutamento scambievole (*antamoibe*), che altrove nei frammenti eraclitei diventa i “cangiamenti”⁸⁹ (del fuoco) (*tropai*), parola tradotta opportunamente da Giorgio Colli con “inversioni”,⁹⁰ testimonia proprio di questa capovolta “mortale” a partire dalla quale accade la metamorfosi di un oggetto nel suo Altro, nel suo valore assoluto, generale, universale. Un parallelo immediato, a questo punto del nostro discorso, potrà essere agevolmente rintracciato con quanto accade proprio nell'universo linguistico. Tra i filosofi del linguaggio che maggiormente hanno analizzato la forma linguistica come “equivalente generale di tutte le comunicazioni possibili”,⁹¹ in analogia con quanto viene detto del denaro, spicca sicuramente la figura di Ferruccio Rossi-Landi, secondo il quale

è ragionevole ammettere che taluni valori linguistici assumano la funzione di merci privilegiate, immediatamente scambiabili con tutte le altre merci, o con una loro maggioranza – un po' come avviene sul mercato con le pietre preziose. Mi riferisco per es. ai termini detti appunto di valore, o all'uso esistenziale del verbo *essere*; e qui si può vedere quello che dice George Thomson sul rapporto fra formazione di un'economia monetaria e formazione dell'Uno parmenideo e poi della nozione di sostanza. È però anche possibile scorgere ulteriori elementi omologici. Il baratto corrisponderebbe allo scambio comunicativo di uno o più significati in maniera immediata. Si avrebbe invece uno schema simile a quello dello scambio attraverso il denaro, cioè una

⁸⁶ Cfr., almeno, K. Marx, *Il capitale...*, cit., p. 138 e Id., *Per la critica dell'economia politica* (1859), tr. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1969², p. 69.

⁸⁷ Id., *Il capitale...*, cit., p. 138.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ DK B 31.

⁹⁰ Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, 3 voll., Adelphi, Milano 1993², vol. III – *Eraclito*, p. 47.

⁹¹ F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e dell'alienazione linguistiche*, Bompiani, Milano 2003⁵, p. 241.

transazione Merce-Denaro-Merce, allorché lo scambio linguistico semplice venga spezzato in due dal permanere delle parole nella lingua, cioè dal fatto che le parole sono registrate nei dizionari o quanto meno tramandate di generazione in generazione quali elementi costitutivi e non rinunciabili. Il denaro linguistico sarebbe in questo permanere delle parole al di fuori della transazione comunicativa vera e propria.⁹²

Ma è anche possibile rinvenire un ulteriore principio di omologia in una caratteristica più profonda, capace di rendere conto in maniera essenziale, al di là di analogie volte a rintracciare somiglianze fra tratti specifici della forma linguistica e della forma monetaria, di una identità funzionale rintracciata ancora genealogicamente a partire da un'analisi di alcuni aspetti di quella “civiltà crisografica”,⁹³ che si formò al sorgere e affermarsi della forma-moneta, ai limiti della civiltà greca antica – limiti che dovranno essere intesi sia da un punto di vista spaziale che temporale. Siamo, infatti, in una regione di confine tra la cosiddetta Asia Minore e i territori dell'Ellade, in un periodo che va dal VII al V secolo prima della nostra era, in un'epoca di grandi rivolgimenti per la greicità e che prepareranno quel volto ellenico, che ci è oggi familiare attraverso gli studi classici.

Innanzitutto, proprio lo sviluppo dell'attività mercantile e la sostituzione, per molti prodotti, del valore d'uso con il valore di scambio, ma ancor più l'introduzione della moneta come merce universale, scambiabile cioè con qualsiasi altra merce, comportano uno straordinario impulso al potenziamento dell'astrazione.

Ridotto il valore d'uso al valore di scambio, ed elevato questo alla massima astrazione possibile, la moneta è per antonomasia siffatto valore astrattissimo, è il corpo stesso dell'astratto: viene infatti chiamata *nomisma*, dal verbo *nomizo*, valuto.⁹⁴

Il corpo stesso dell'astratto. Riconosciamo a questa definizione del filosofo Aldo Masullo, mirabile quanto a icasticità, il carattere di sintesi di tutto il discorso che fin qui si sta tentando di svolgere. In particolare, riferendoci all'ultima incursione ermeneutica nel testo frammentario di Eraclito, che va sempre riletto, alla luce delle risorse economiche di questa nostra ricerca, nel solco della riflessione hegeliana, possiamo tentare di sciogliere questa sintesi in una descrizione più ampia che tenga conto appunto dell'intrico conflittuale della realtà, in costante flusso polemico, i cui elementi eterogenei potranno ricevere una possibilità di

⁹² Ivi, pp. 241-242.

⁹³ A. Negri, *L'economia di mercato e l'ontologia parmenidea*, in “Athanos”, n. 7, 2003-2004, p. 112.

⁹⁴ A. Masullo, *Metafisica. Storia di un'idea*, Donzelli, Roma 1996², p. 10.

determinazione solo a partire da una loro negazione nella logica di un astratto che si fa visibile concretezza tangibile. E non solo. Quegli elementi medesimi potranno godere della possibilità di una trasmutazione di stato ed essenza, di una riconversione dell'uno nell'altro, alla maniera in cui gli alchimisti tentano, come novelli re Mida, una trasformazione dei metalli vili in oro. Questa capacità sarà riconosciuta ad alcuni sovrani. Per esempio al “Grande Sire” incontrato da Marco Polo.

Egli è vero che in questa città di Canbalu è la tavola del Grande Sire; e è ordinato in tal maniera che l'uomo puote ben dire che ‘l Grande Sire à l'archimia perfettamente; e mosterovilo incontinente.

Or sappiate ch'egli fa fare una cotal moneta com'io vi dirò. Egli fa prendere scorza d'un àlbore ch'à nome gelso – è l'àlbore le cui foglie mangiano li vermi che fanno la seta –, e cogliono la buccia sottile che è tra la buccia grossa e legno dentro, e di quella buccia fa fare carte come di bambagia; e sono tutte nere. Quando queste carte sono fatte così, egli ne fa de le piccole, che vagliono una medaglia di tornese gli picculi, e ll'altra vale uno tornesello, e l'altra vale un grosso d'argento da Vinegia, e l'altra u' mezzo, e ll'altra .ij. grossi, e ll'altra .v., e l'altra .x., e l'altra un bisante d'oro, e l'altra .ij., e l'altra .iij.; e così va infino .x. bisanti. E tutte queste carte sono sugellate del sugello del Grande Sire, e ànne fatte fare tante che tutto ‘l tesoro <del mondo> n'appagherebbe. E quando queste carte sono fatte, egli ne fa fare tutti li pagamenti e spendere per tutte le province e regni e terre ov'egli à signoria; e nessuno gli osa rifiutare, a pena della vita.

E s'è vi dico che tutte le genti e regioni che sono sotto sua signoria si pagano di questa moneta d'ogne mercantia di perle, d'oro, d'ariento, di pietre preziose e generalmente d'ogni altra cosa. E s'è vi dico che la carta che s'è mette <per> diece bisanti, no ne pesa uno; e s'è vi dico che più volte li mercanti la cambiano questa moneta a perle e ad oro e a altre cose care.⁹⁵

Possiamo solo immaginare il senso di stupefazione che dovette suscitare il racconto di Polo, se, ancora nel secolo in cui morirà, illustri trattatisti della moneta terranno a puntualizzare che l'*instrumentum mercaturae*⁹⁶ dovrà essere coniato solo in oro o argento (“de materia preciosa et rara”)⁹⁷ o, al massimo – e

⁹⁵ M. Polo, *Il milione* (1298), nelle redazioni toscana e franco-italiana a cura di G. Ronchi, Mondadori, Milano 2006, pp. 126-127.

⁹⁶ N. Oresme, *Traictie de la première invention des monnoies/Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum* (1355), textes français et latin a cura di M. L. Wolowski, Paris, Librairie de Guillaumin 1864, ed. it. in ristampa anastatica a cura di O. Nuccio, Bizzarri, Roma 1969, p. XCVI.

⁹⁷ Ivi, p. XCV.

proprio perché “aurum et argentum, quae sunt ad hoc aptissima, non facile habeantur in copia, et ut non possint per alchimiam leviter fieri”⁹⁸ – in lega di metalli, che daranno origine alla cosiddetta moneta “nigra” o “nigra mixta”⁹⁹ e il cui valore tenderà evidentemente ad affrancarsi dalla qualità specifica dei metalli con cui viene coniata.

Se non si può con l'alchimia trasmutare metalli vili in oro, allora si dovrà necessariamente ricorrere a quest'altra forma di alchimia mercantile, grazie alla quale poter conferire valore d'oro a ciò che oro non è e vedere così addirittura trasformare (scambiare) questa “moneta de le carte”¹⁰⁰ in oro e argento.

10. L'origine di un potere invisibile

Lasciamo per un attimo, però, sullo sfondo questa riflessione, rievocandone un'altra a carattere storico, da cui lasceremo emergere una ulteriore suggestione concettuale, che si modellerà a partire da una rilettura di un mito. Ancora sulla nascita della moneta, possiamo affermare che, a meno di nuove acquisizioni

rimane valida l'informazione che all'inizio del VII secolo, verso il 690-680 a. C., la moneta metallica fece la prima apparizione in Lidia e si diffuse abbastanza rapidamente tra le varie città della costa dell'Asia Minore e delle isole vicine. Le prime coniazioni sono attribuite ai privati, ricchi commercianti, in grado di disporre di grosse somme in metalli preziosi e di prestare ricchezze ad altri e quindi di assumere funzioni di banchiere in proprio o per conto di altri, compreso il re quando doveva pagare i suoi soldati. Per evitare la pesatura per ogni pagamento qualcuno ebbe l'idea di predisporre pezzetti uguali di metallo prezioso. Si passò così dalla pesatura al conteggio. Nacque allora la prima moneta metallica. Queste monete dei banchieri privati recavano sovente contromarche, specie di sigle, impresse forse per riconoscerne la provenienza. Marinai e mercanti provvidero poi a trasmettere in tutto il bacino del Mediterraneo l'uso della moneta coniata, mutando i costumi dei popoli, tanto da attirare l'avversione dei filosofi, tra cui Platone, all'uso o a un certo uso della moneta.¹⁰¹

⁹⁸ Ivi, p. XCVI.

⁹⁹ Ivi, p. XCVII.

¹⁰⁰ M. Polo, *Il milione*, cit., p. 128.

¹⁰¹ A. Forzoni, *La moneta nella storia*, 6 voll., Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1995-2005, vol. I – *Dalle origini a Giulio Cesare*, pp. 10-11.

Chiaramente, quando ci si mette sulle tracce delle origini¹⁰² non si potrà che rinvenirne i tratti storici intrecciati con quelli fantastici della leggenda. Ed è proprio quest'ultima a volere che

¹⁰² Operazione, oltre che rischiosa, proprio per l'impossibilità di muoversi esclusivamente sul suolo stabile della verifica filologica e non solo per mancanza, spesso, di elementi di riscontro da fonti "oggettive", anche sempre irrilevante (e non solo per gli stessi motivi), in senso nietzschiano (cfr., di F. Nietzsche, l'aforisma 44 di *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, tr. a cura di F. Masini, in Id., *Opere*, vol. V, tomo I, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, pp. 38-39). Nello specifico, poi, va considerato che abbiamo davvero poche notizie certe e quelle poche non sono assolutamente sufficienti per suffragare con "fatti" delle ipotesi su scala ampia. Per esempio, non è affatto certo, come affermano molti studiosi (e come abbiamo visto affermare allo stesso Forzoni nel passo riportato sopra), che l'emissione delle monete, almeno delle più antiche, fosse esclusiva di privati (mercanti-banchieri). Certamente, non è dimostrabile che "questa opinione sia errata, ma in tutta l'antichità non esiste un solo caso certo di monete prodotte da privati.

Il famoso tipo monetale che sembra riportare l'iscrizione "io sono il segno di Phanes" renderebbe in un certo modo plausibile che alcune monete fossero state battute da privati, ma l'interpretazione dell'iscrizione è stata messa in discussione, ed in effetti anche se Phanes fosse un nome di persona, non sappiamo *chi* fosse questo Phanes (potrebbe essere stato un tiranno o altra specie di sovrano o una persona responsabile della monetazione dello stato)" (Ch. Howgego, *La storia antica attraverso le monete* (1995), tr. a cura di A. Bolis, Quasar, Roma 2002, p. 4). Inoltre, è altrettanto dibattuta l'opinione secondo cui la coniazione coincidesse effettivamente, almeno in origine, con lo scopo di dare corso, attraverso la sua emissione, alle tre funzioni principali della moneta: mezzo di pagamento, riserva di ricchezza e misura generale dei valori. Autorevoli studiosi della storia economica ritengono che in principio la coniazione della moneta fosse in relazione "con il fenomeno generale della regolamentazione dei rapporti sociali" (N. Parise, *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Donzelli, Roma 2000, pp. 63-64) oppure "con lo sviluppo del ruolo fiscale dello Stato a causa delle rilevanti variazioni di fino e di massa delle unità coniate. Non solo; ma, visto il valore relativamente alto degli esemplari (e nell'ipotesi di un'origine lidia della moneta), è stata chiamata in causa la convenienza di chi dovesse effettuare pagamenti uniformi, innanzitutto per corrispondere il soldo ai mercenari. Parallelamente, viste la dominanza dei pezzi di grosso taglio, la loro circolazione ridotta, e l'emissione quantitativamente non rilevante di frazioni, sono state chiamate in causa le necessità dell'amministrazione statale: spese dello Stato per approvvigionamenti, guerre, costruzioni di opere pubbliche e pagamenti allo Stato di multe e tributi" (ivi, p. 64). (Sia detto in inciso: dovrebbe essere ovvio che se si utilizza della moneta per pagare dei mercenari, questi per accettarla di buon grado dovrebbero per lo meno essere abituati a essa come mezzo di pagamento in generale, altrimenti non si comprende la ragione per la quale solo dei mercenari dovrebbero accettare un mezzo di pagamento che altri poi non accetterebbero). Vedremo come, a partire dal testo aristotelico, si possano sostenere le ragioni almeno della prima tra le ipotesi qui sopra riportate. Comunque, quale che possa essere stata la funzione originaria della moneta, è indubbio che debba essersi trattato di un qualcosa la cui origine e ricaduta sul piano della socialità nella sua interezza finiva per giustificarne necessariamente ogni ragion d'essere. La stessa funzione "estetica" a cui fa riferimento per esempio Keynes, non può essere concepibile se non in un ordine sociale strutturato: "Quando i re di Lidia per primi batterono moneta, possono averlo fatto per offrire opportuni attestati di finezza e peso, od anche per un mero atto di ostentazione degno dei discendenti di Creso e dei

queste monete punzionate fossero battute ai tempi di Gige, re della Lidia, noto per le sue ricchezze e per l'anello che lo rendeva invisibile. Gige, narra Erodoto, avrebbe ucciso il suo re, Candaule, su istigazione della moglie di questi e ne avrebbe preso il trono, ponendo fine al regno degli Eraclidi.¹⁰³

Un'altra fonte da cui possiamo ricavare le vicende di Gige è, come noto, il testo platonico della *Repubblica*. Il racconto platonico, intessuto di trama mitologica, è diverso da quello di Erodoto. Gige viene descritto dal fratello di Platone, il Glaucone della *Repubblica*, come un pastore (*poimen*)¹⁰⁴ al servizio dell'allora re della Lidia. In seguito a una cataclisma, egli viene in possesso di un anello miracoloso, capace di donare l'invisibilità. Accortosi della prodigiosità del gioiello, Gige fa in modo di farsi introdurre a corte, dove seduce la regina e, col suo aiuto, uccide il re e ne prende il posto.

Erodoto, invece, narra una storia apparentemente diversa, ma dai toni certamente più torbidi, da cui vien fuori, però, una figura di Gige e, correlativamente, una vicenda certamente più complessa sul piano psicologico. Nel I libro delle *Storie*, Gige viene descritto come uomo di fiducia e guardia del corpo (*aichmophoros*)¹⁰⁵ del re della Lidia Candaule, il quale, convinto di possedere la donna più bella che vi fosse, decide di darne prova proprio a Gige, chiedendogli di ammirarne le nudità. Alla ritrosia di questi a mirare le nudità della propria regina, Candaule gli espone un piano che ha architettato con uno stratagemma per

vicini di Mida. Lo stampare pezzi di metallo con un marchio di fabbrica non fu che un atto di vanità campanilistica, di patriottismo o di reclamismo, di limitata importanza; è una pratica che non ha mai attecchito in alcuni paesi di grande importanza commerciale. L'Egitto non coniò moneta prima dei Tolomei e la Cina si può dire non abbia coniato argento, che è la sua base di valore, che in tempi assai recenti. I Cartaginesi non furono molto propensi alla coniazione e la praticarono forse soltanto per i traffici con l'estero. Le razze semitiche, il cui fiuto delle qualità essenziali della moneta è acutissimo, non hanno mai badato molto agli ingannatori timbri delle zecche di cui si accontentano i finanzieri dilettaanti del nord, e si sono preoccupati soltanto della qualità e del peso del metallo" (J. M. Keynes, *Trattato della moneta* (1930), tr. a cura di E. Radaeli, 2 voll., Treves, Milano-Roma 1932, vol. I, p. 16). Occorrerebbe, dunque, proprio indirizzarsi, nella scia di quella pista olfattiva, verso quel fiuto acutissimo delle qualità essenziali, comprendendo così che, evidentemente, si può fare anche a meno del conio per commerciare, il che, lungi dal dimostrare, etnocentricamente, l'esistenza di un'economia premonetaria o naturale, potrebbe proprio invitare a considerare con uno sguardo più ampio le possibilità della "pratica monetaria", come gesto istitutivo stesso della circolarità nel sistema degli scambi e delle equivalenze (misure) generali dei valori.

¹⁰³ A. Forzoni, *La moneta nella storia*, cit., p. 11, nota 8.

¹⁰⁴ *Resp.* 359 d 2.

¹⁰⁵ Erodoto, *Storie* I 8, 3, tr. a cura di L. Annibaletto, testo greco a fronte, 2 voll., Mondadori, Milano 2007, vol. I, p. 11.

portare a compimento la cosa in modo tale che la moglie non se ne avveda: di notte Gige sarà introdotto nella camera da letto direttamente dal re e, lì nascosto, potrà contemplare (*theesasthai*)¹⁰⁶ la regina senza essere da questa visto. Costretto, dall'ubbidienza al suo re, ad accettare, Gige acconsente riluttante, ma, sebbene nascosto nel buio della camera da letto regale, viene comunque notato dalla regina, la quale, al momento, farà finta di nulla, ma l'indomani lo convocherà e lo obbligherà a scegliere tra la sua propria morte e l'uccisione, per sua stessa mano, di Candaule, al fine di prenderne il posto e regnare al suo fianco. Gige, ancora una volta vistosi costretto tra due decisioni estreme, sceglierà, come ovvio, pur se controvoglia, per l'uccisione del suo re, al fine di prenderne il posto e regnare al fianco della regina.

Entrambe le narrazioni, anche se tra notevoli diversità, fanno riferimento a una medesima condizione di nascondimento, di invisibilità. Questa condizione, poi, è immediatamente collegata, per inversione, a un piacere scopico (inoltre, a quello di un sottoposto, che ha, così, diretto accesso alla visione di un interdetto)¹⁰⁷ – e, nel caso narrato da Erodoto, a un duplice piacere scopico: del re e della sua guardia del corpo (il piacere del re, poi, a sua volta è un piacere riflesso, che gode del sapere – dell'immaginare – dell'altrui godimento, che, ancora, può essere tale solo all'atto di star vedendo e, soprattutto, d'aver visto e, quindi, saputo). Siamo, come si potrà vedere, presi in una circolarità relazionale dei godimenti, differiti

¹⁰⁶ Ivi, I 9, 10, p. 13.

¹⁰⁷ Nella versione platonica del mito, Gige sfila l'anello dal dito di un cadavere, che non ha addosso altro che questo stesso anello, ma prima di farlo, egli aveva visto (*idein*), discendendo nel cuore della voragine apertasi nella terra a seguito del cataclisma, cose meravigliose (*thaumasta*) (*Resp.* 359 d 5-6).

L'esordio narrativo platonico sembra accompagnarsi proprio a un'affermazione del motivo della meraviglia, che si manifesta, impadronendosi di Gige a più riprese, attraverso la declinazione di differenti occorrenze di una medesima famiglia terminologica: dapprima la vista della voragine fa sì che egli sia stupefatto, *thauasantá* (ivi, 359 d 5); poi, è la volta delle cose meravigliose, sopra ricordate, vedute all'interno della voragine; infine, c'è lo stupirsi, *thauazein* (ivi, 360 a 2), di Gige, una volta che ha scoperto il prodigio dell'invisibilità causata dall'anello. Il verbo greco *thauazo*, mi meraviglio, stupisco, da accostare, secondo Giovanni Semerano, all'accadico *tamahu*, afferrare, prendere (cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, 4 voll., Olschki, Firenze 1984-1994, vol. II, tomo I, *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indeuropee. Dizionario della lingua greca*, lemma *thauma*, p. 114), va "incrociato" con il termine *thea*, vista, che a sua volta richiama il verbo *theamai*, cerco con gli occhi, ma anche contemplo. Questa seriazione ci permette di tracciare un parallelo tra visione (afferrare con lo sguardo), scoperta e meraviglia, che è sempre il risultato di una rivelazione e, quindi, di un esser usciti da una condizione di cecità riguardo a ciò che ci si rivela e che prima, appunto, ci era sconosciuto, perché non vedevamo e, di conseguenza, non potevamo conoscere. Possiamo, dunque, ben considerare la meraviglia come una condizione legata a filo doppio con l'esperienza dell'invisibile/visibile propria a ogni ricerca e relativa scoperta, la quale deve necessariamente avere come presupposto il buio dal quale il soggetto scopico parte e nel quale il medesimo avanza cercando di orientarsi.

proprio in quanto soggetti a questa stessa relazionalità circolare. E del resto è l'invisibilità stessa, come condizione di partenza per il dispiegarsi del paradigma della visione (l'occhio che non può vedere se stesso) – il punto cieco che apre alla visione –, che mostra l'accesso alla possibilità dell'ipotesi e dell'immaginazione (alla possibilità della trascendenza): prima di vedere l'*eidōs*¹⁰⁸ della moglie del re Candaule, Gige poteva solo immaginarla, per “sentito dire” (da Candaule medesimo). Ma siccome, sostiene Candaule, “gli uomini prestano meno fede a quello che odono, in confronto a quello che vedono”,¹⁰⁹ è necessario che Gige faccia in modo di “vedere (*theeseai*)”¹¹⁰ la regina nuda. Gige dovrà, dunque, *cogliere con lo sguardo* l'*eidōs* della regina, contemplarne la vera bellezza, quella che potrà quasi toccare con mano, avendola là, davanti a sé, piuttosto che immaginandosela per sentito dire e questo coinciderà con il piacere di Candaule, che potrà dimostrare, condividendone l'essenza, la verità delle grazie muliebri della moglie. In questo modo Gige potrà fare esperienza diretta di quanto Candaule stesso già possiede, ovvero la vera conoscenza, come contemplazione valutativa,¹¹¹ dell'*eidōs* della regina. Quello che questa narrazione mostra, nell'esposizione del caso più esemplare di candaulesimo,¹¹² come angoscia nevrotica di un misto di voyeurismo ed esibizionismo indiretto, è proprio il desiderio di una condivisione sullo sfondo della sua negazione¹¹³ – e condivisione per ribaltamento di quello sfondo negativo

¹⁰⁸ Erodoto, *Storie* I 8, 9, cit., p. 10.

¹⁰⁹ Ivi, I 8, 9-10, pp. 11-13.

¹¹⁰ Ivi, I 8, 10-11, p. 12.

¹¹¹ Il verbo utilizzato da Erodoto riguardo all'opinione di Candaule dell'assoluta bellezza della moglie è *nomizo* (cfr., ivi, I 8, 2-3), che possiamo tradurre con “considero”, “valuto”, ma nel senso proprio di conseguimento del possesso di un'opinione che, però, non dovrà misurarsi sul mero piano individuale, quanto, invece, su uno comune, condiviso – donde il termine greco *nomos*, proprio nel senso di norma da uso radicato e riconosciuto come intersoggettivo. Non a caso, a questa famiglia di termini Semerano riconduce il termine latino *nummus*, la moneta d'uso (cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, vol. II, tomo I, cit., lemma *nomos*, p. 197).

¹¹² Dal nome del re Candaule, appunto.

¹¹³ E di una doppia negazione; perché oltre a quella che sarà esposta a breve, occorre fare i conti con la negazione di ogni condivisione possibile propria al circuito economico, che questa stessa possibilità di condivisione ha messo in moto: Candaule non offre gratuitamente la propria moglie alla vista altrui, egli ne trae un godimento. Non solo. Egli, fin dall'inizio, non avrebbe mai potuto condividere “qualcosa” di “suo”, per il semplice fatto per cui, all'atto dell'offerta (o, addirittura, nella possibilità di questa), ciò che stava per essere accettato, e nella possibilità stessa che questo si verificasse, (già) non gli apparteneva più (ammesso che gli sia mai appartenuto).

Occorrerebbe, se la cosa non rappresentasse una deviazione dal percorso tracciato di questa ricerca, far interagire questa questione della condivisione impossibile con l'altra questione della singolarità irrinunciabile, “dell'individualità (*Individualität*) quale si impone da principio” (G. Simmel, *La legge individuale* (1913), tr. a cura di F. Andolfi, Armando, Roma 2001, p. 103) – e che secondo Georg Simmel interprete di Stirner non sarebbe, invece, in questione – e si impone

rappresentato dall'ipotetica assenza di visione della regina. Ella, come il prigioniero del *panopticon* di Bentham, descritto da Foucault, viene (dovrà essere) vista, “ma non vede; oggetto di una informazione, mai soggetto di una comunicazione”,¹¹⁴ sarà l'offerta (l'oggetto offerto), all'altrui desiderio, rischiarata dalla luce della conoscenza dell'altro all'interno del buio della sua (auspicata)¹¹⁵ ignoranza. L'ossessione di Candaule, coincidendo con la necessità di una condivisione (in mancanza della quale verrebbe a mancare quella condizione di conferma intersoggettiva che fa essere tale un'opinione partecipata), non può che consegnarsi allo scacco della sua pretesa di dominio dell'oggetto, che, se mostra di prestarsi al gioco, lo farà solo per consentire l'instaurazione di un nuovo ordine d'assoggettamento a cui ognuno sarà sottomesso. Leggiamo ancora Foucault.

Colui che è sottoposto ad un campo di visibilità, e che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere; le fa giocare spontaneamente su se stesso; iscrive in se-stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, diviene il principio del proprio assoggettamento.¹¹⁶

Fattosi principio stesso di assoggettamento (del proprio e dell'altrui a un nuovo ordine comune), ciò che nei sogni del soggetto incarnava la possibilità di

in maniera “irrefutabile”, benché “indimostrabile” (ivi, p. 104) come quella “solitudine della vita personale” (*ibidem*) colta a partire da una condizione di impossibilità di condivisione e partecipazione con altri (cfr. *ibidem*). Il dramma dell'episteme è tutto qui, chiuso in un nodo economico. La difficoltà tragica di “rinunciare in se stesso all'individuo” (G. Bataille, “Dall'esistenzialismo al primato dell'economia” (1947), tr. a cura di F. C. Papparo in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, Guida, Napoli 2000, p. 91), compiendo quell'atto necessario, “davanti all'idea assoluta”, di “rifiuto della soggettività” (*ibidem*) (atto proprio, secondo Bataille, a Hegel e a Kierkegaard; atto proprio alla filosofia), mette capo a un'idea creativa di quella stessa soggettività, recuperata dal versante della produzione anziché da quello del consumo: “Io canto perché – sono un cantore. Ma di voi faccio *uso* e ho *bisogno* perché ho bisogno di – orecchi che mi ascoltino.

Quando il mondo mi attraversa il cammino (e lo fa ad ogni momento), io lo consumo per calmare la fame del mio egoismo. Tu non sei per me nient'altro che il – mio alimento, così come anche tu, d'altronde, mi consumi e mi usi. Noi abbiamo l'un con l'altro un solo rapporto: quello dell'*utilizzabilità*, dell'utilità, dell'uso. Noi non ci dobbiamo niente *l'un l'altro*, perché ciò che sembra che io debba a te lo debbo, se mai, a me stesso. Se io ti mostro un volto allegro, per rallegrare anche te, è *a me* che interessa la tua allegria e il volto che ti mostro serve al *mio* desiderio; a mille altre persone che non è mia intenzione rallegrare non lo mostro affatto” (M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* (1844), tr. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2006, p. 311).

¹¹⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993, p. 218.

¹¹⁵ “Quando, poi, dalla sedia si dirigerà verso il letto e tu ti troverai alle sue spalle, abbi cura che essa non ti veda mentre te ne andrai attraverso la porta” (Erodoto, *Storie*, I 9, 10-13, cit., p. 13). Questa è la raccomandazione che il re consegna a Gige.

¹¹⁶ M. Foucault, *Sorvegliare e punire...*, cit., p. 221.

una rappresentazione desiderante si sottrarrà di necessità a questa sua condizione, per contribuire a instaurare quella nuova struttura di potere e di controllo a partire dalla quale un'ipotesi di scambio comune, paritetico, intersoggettivo potrà darsi definitivamente. L'idea di uno scambio mercantile è tutta qui: essere “presi in una situazione di potere di cui”¹¹⁷ si finisce per essere gli stessi referenti. Questo, di fatto, rappresenta il grande timore del pensiero quando si esercita su quell'universo che è l'economia come scambio che lega, come quell'istituzione di mutua relazionalità che avvince nella condizione (della pretesa) del debito/credito, che è poi, l'abbiamo visto, la condizione di partenza perché qualcosa come una città abbia inizio.

11. Valore di scambio e *koinonia*

La memoria corre ad almeno due passi aristotelici, che occorrerà qui evocare a tale riguardo. Si tratta di due passaggi dall'*Etica a Eudemo* e dalla *Politica*. In entrambi, pur se con sfumature di senso diverse, Aristotele introduce il principio della differenza tra valore d'uso e valore di scambio. Dato un bene (*chremata*), come, per esempio, una scarpa (*ypodema*), d'esso bene posseduto c'è un uso di per sé (*kath'auto chresis tou ktematos estin*) e uno accidentale (*kata symbebekos*) come la vendita (*polesis*) e l'affitto (*misthosis*).¹¹⁸ L'uso accidentale dell'*Etica Eudemia* si trasforma, nella *Politica*, in un uso di per sé del bene, ma non di per sé allo stesso modo (*all'ouch omoios kath'auto*). Quello della vendita – lo scambio del bene con chi ne ha bisogno in cambio di denaro o viveri – è infatti un uso improprio dell'oggetto da utilizzare (*ouk oikeia tou pragmatos*).¹¹⁹ In realtà, il testo aristotelico sta semplicemente suggerendo quella che potrebbe essere considerata una caratteristica sopraggiunta, successiva (il significato di accidentale non sembrerebbe indicare altro) e che va quindi a unirsi a quelle che ogni oggetto può avere di per sé – da qui l'idea di un uso di per sé, ma non proprio, ovvero inerente all'oggetto fin dall'origine. È così che un bene qualunque, “ad esempio la scarpa può usarsi come calzatura e come mezzo di scambio”.¹²⁰

Scambio. Si sceglie di dare il proprio bene ad altri, in cambio di qualcosa, piuttosto che usufruirne, di goderne direttamente, di tenerlo per sé, avendone cura. Candaule non sembra fare qualcosa di molto diverso. In questo, egli, come re della Lidia, non smentisce quello che è uno dei caratteri principali del popolo di cui

¹¹⁷ Ivi, p. 219.

¹¹⁸ Aristotele, *Etica Eudemia*, 1231 b 38-1232 a 3, a cura di P. Donini, testo greco a fronte, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 98.

¹¹⁹ Id., *Politica*, 1257 a 3-13, a cura di C. A. Viano, cit., p. 106.

¹²⁰ Ivi, 1257 a 9, tr. a cura di R. Laurenti, cit., p. 18.

è a capo, anzi lo incarna pienamente. Gli abitanti della Lidia, infatti, narra ancora Erodoto, non sono diversi da quelli della Grecia. Hanno usi e costumi simili a quelli dei Greci, fatta una sola eccezione: avviano alla prostituzione (*kataporneuouosi*) le proprie figlie.¹²¹

Continuando, Erodoto riporta anche l'altra particolarità per cui i Lidi sono famosi: l'invenzione della coniazione e del commercio al dettaglio.

Furono essi i primi degli uomini (*protoi anthropon*), che noi conosciamo, a coniare (*kopsamenoi*) monete d'oro e d'argento (*vomisma chrysou kai argyrou*) e a farne uso (*echresanto*), i primi a vendere merci al minuto (*protoi de kai kapeloi egenonto*).

I Lidi esercitano lo scambio e di questo esercizio han fatto un'istituzione, un uso condiviso, un costume. Essi, dunque, offrono i loro beni in cambio di qualcos'altro, facendo entrare nel circuito economico del dare e dell'avere ogni cosa e cominciando, ovviamente, da ciò che hanno di più prossimo, le figlie. Aristotele avrebbe potuto definirli *oi allattomenoi anti nomismatos*.¹²² Scambiare cose con monete presuppone qualcosa come una sorta di inversione nell'ordine "naturale" delle cose, un qualcosa che assomiglia molto a un'operazione di tipo alchemico di trasmutazione dei metalli vili in oro o, meglio, a un'operazione alchemica generalizzata, come quella incarnata dal re frigio Mida, di trasmutazione di ogni cosa in oro. E proprio un frammento del grammatico del II secolo della nostra era Giulio Polluce ci ricorda la diatriba intorno all'origine della coniazione della moneta, evocando, tra gli altri proto-inventori, anche il nome di Demodice, la moglie di Mida, oltre ancora ai Lidi, secondo un'opinione attribuita in questo caso a Senofane di Colofone,¹²³ quegli stessi Lidi che venivano additati come ostentatori di un inutile fasto a cominciare dagli ornamenti aurei con cui adornavano le proprie chiome. I primi a coniare moneta con una lega di argento e oro, i primi a pagare il caro prezzo di questa invenzione, che tenta di riprodurre artificialmente, nella dinamica della circolazione delle merci, quella vorticosa trasmutazione universale su cui si regge il cosmo e la cui descrizione era stata tentata da Eraclito. Platone, che ha inteso anch'egli il pericolo come pure la

¹²¹ Erodoto, *Storie* I 94, 1-2, cit., p. 118.

¹²² Cfr. *Politica* 1257 a 10-11.

¹²³ Cfr. DK 21 B 4. "Per un greco la moneta coniata era, come per un moderno antropologo, uno dei più rilevanti strumenti di oggettivazione, che, insieme con i numeri, l'alfabeto e i sistemi di pesi e misure, marcava una delle tappe del progressivo incivilimento dell'umanità e che per questo poteva essere attribuita o negata a Palamede in quanto benefattore (Gorgia, *Pal.* 30) ovvero in quanto "maestro di astuzie e di raggiri" (Alcid. *Od.* 22-28)" (N. Parise, "Polluce e le origini della moneta", in C. Bearzot, F. Landucci e G. Zecchini (a cura di), *L'Onomasticon di Giulio Polluce tra lessicografia e antiquaria*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 142).

inarrestabile potenza della marea monetaria,¹²⁴ cerca di arginarne i danni, circoscrivendone le possibilità di utilizzo con una minuziosa e cadenzata prescrizione degli obblighi delle attività di scambio commerciale, attraverso pure l'istituzione di due figure di “controllori”: gli *agoranomoi* e gli *astynomoi*.¹²⁵

Gli *agoranomoi* sono responsabili di ciascuna cosa avviene nella piazza del mercato (*tois de de agoranomois ta peri agoran pou dei ekasta melein*). La loro cura (*epimeleia*), dopo la vigilanza sui templi (*meta ten ton ieron episkepsin*) che sono nella piazza affinché nessuno commetta qualcosa di ingiusto, sarà, in secondo luogo, quella degli scambi di servizi fra le persone (*tes ton anthropon chreias*), e, come ispettori (*episkopous*) della osservanza dei limiti (*sophrosynes*) e delle infrazioni (*ybreos*), puniscano chi ha bisogno di castigo. Per quanto riguarda le cose venali, specialmente quelle che si è stabilito che i cittadini vendano agli stranieri, vedano se tutto avviene regolarmente (*skopein ei gignetai kata ton nomon ekasta*). Questa è la legge per ciascun caso: il primo giorno del mese la parte delle derrate che devono essere vendute agli stranieri portino sul mercato gli incaricati, quanti sono per i cittadini gli stranieri o gli schiavi che ne sono incaricati, e così, prima di tutto, la dodicesima parte del grano, e gli stranieri quel giorno facciano provvista di frumento e delle altre granaglie per tutto il mese, in questo primo mercato. Il decimo giorno del mese si effettuerà la vendita da parte degli uni, la compera da parte degli altri, dei liquidi, anche di questi in quantità sufficiente per l'intero mese. Il ventitreesimo giorno la vendita degli animali: tutti quelli da ciascuno destinati alla vendita, o quelli da acquistarsi da coloro che ne hanno bisogno, e inoltre la vendita agli agricoltori di tutti gli utensili e i beni, come pelli, vesti di ogni tipo, tessuti, feltri e simili che gli stranieri sono nella necessità di comperare

¹²⁴ Sulla reale quantità di moneta emessa nell'antichità (dal VII secolo a. C., se vogliamo accettare per fededeigna la notizia fornitaci da Erodoto), in una zona geografica che va dall'Asia Minore alla Grecia, come già abbiamo rilevato sopra riguardo al dibattito correlato sull'uso di questa stessa moneta, non è dato pronunciarsi in maniera certa. Vero è, però, che, stando alle acquisizioni che possiamo ricavare da un ambito archeologico, da un'analisi di un ripostiglio monetale del VI secolo a. C., proveniente dall'Asia Minore, “con 906 monete d'argento dello stesso tipo, in tre nominali” (Ch. Howgego, *La storia antica attraverso le monete*, cit., p. 8), si desume che i “due nominali più piccoli, in media di 0,43 grammi circa e 0,21 grammi circa, furono conati usando quasi 400 conii di rovescio identificati. Questo suggerisce una produzione originaria di almeno diversi milioni di monete e probabilmente anche molto di più” (*ibidem*).

¹²⁵ *Asty*, da cui *astynomos*, magistrato preposto al servizio di tutela e controllo della polizia, delle strade e degli edifici pubblici (corrispettivo, *mutatis mutandis*, del *praetor urbanus* romano), è la città cinta da mura, che si oppone all'*agros*, alla campagna. *Agoranomoi* e *astynomoi* sarebbero, quindi, come vedremo tra breve, quelli che avrebbero in cura le cose della città, intesa come una sorta di metafora del corpo edile fortificato, di fondazione ed edificazione della cittadinanza e del suo cuore pulsante, l'agorà, al cui servizio poi si affiancherebbe quello dei *nomophylakes*, i custodi delle leggi come spirito vitale delle istituzioni, capace di infondere la vita al tutto.

acquistandoli da altri. Per quanto riguarda le altre forme di commerciare al minuto queste cose e il grano e l'orzo macinati, ogni altra derrata alimentare, nessuno venda ai cittadini né ai loro schiavi e nessuno comperi da nessuna di siffatte persone, sia invece permesso agli stranieri nei mercati riservati a loro di vendere agli artigiani ed ai loro schiavi, facendo scambi di vino e frumento, sotto forma di vendita, ed è ciò che i più dicono "commercio al minuto". I macellai potranno esporre e vendere la carne degli animali a pezzi solo a stranieri, artigiani ed ai loro servi. Lo straniero che lo voglia potrà ogni giorno comprare ogni tipo di legna da ardere, all'ingrosso, dagli addetti locali alla vendita di questa merce e venderne agli stranieri quanta e quando vuole. Tutte le altre merci ed oggetti di cui v'è esigenza in ciascuno si vendano portandoli al mercato comune, ogni cosa nel luogo dove i custodi delle leggi (*nomophylakes*) e gli *agoranomoi*, insieme agli *astynomoi*, avranno indicato come la sede conveniente ad essi fisseranno i limiti di spazio fra le cose da comprare. Entro questi limiti (*en toutois*) soltanto possono avvenire gli scambi (*allattesthai*) di denaro con merci e (*nomisma te chrematon kai*) di merci con denaro (*chremata nomismatos*), senza concedere l'uno all'altro lo scambio a credito dell'una o dell'altra cosa; chi concede lo scambio perché ha fiducia nel compratore, sia che riceva, sia che non riceva il denaro o la merce, stia contento perché sulle siffatte transazioni non ci sarà più nessun procedimento giudiziario.¹²⁶

Prima di enunciare dettagliatamente i vari punti della legge che dovrà andare a regolare l'ordine degli spazi e dei tempi vale a dire dell'articolazione delle azioni possibili sulla piazza, l'ospite ateniese protagonista del dialogo platonico sulle *Leggi* si sofferma, in maniera succinta ma efficace, a descrivere la figura dell'*agoranomos*, che è qualcosa di più di un semplice rappresentante del potere pubblico, una sorta di funzionario a metà tra un magistrato e un ispettore di polizia annonaria, egli è certamente qualcosa di più di questo (che pure non sarebbe poco). È riduttivo definirlo responsabile di quanto avviene nella piazza. Il verbo greco che descrive l'azione dell'*agoranomos* è *melein*, che potremmo tradurre con essere fonte di interesse, di occupazione e preoccupazione. Ogni cosa, dunque, che avviene in piazza deve essere fonte di pensiero per gli *agoranomoi*, i quali dovranno avere *epimeleia*, cura, di quanto accade, in primo luogo in ambito sacro, poi in quello profano (e sempre) attraverso l'esercizio dello sguardo: la loro azione dovrà essere prima di tutto di tipo scopico, come testimoniano i termini usati (*scopein*, *episcopos*, *episkepsis*), ed essi dovranno prima di tutto osservare, essere degli osservatori attenti e dei sorveglianti (*episcopoi*) di *sophrosyne* e *ybris*. La *sophrosyne*, che noi traduciamo con temperanza, è una merce che si trova nell'agorà. Qui, ovviamente, siamo su un piano simbolico, perché quella che

¹²⁶ Platone, *Leggi*, 849 a 3-850 a 1, tr. a cura di A. Zadro, in Id., *Opere*, cit., vol. II, pp. 858-859.

veramente interessa a Platone è quell'agorà propria a ognuno, quel foro interiore come nucleo irriducibile a partire dal quale poter riconoscere l'umano in quanto tale, l'umano degno di questo nome. Nello scambio di battute, tra Socrate e Simmia il tebano, all'interno del *Fedone*, possiamo rintracciare una conferma a questa ipotesi di lettura. Si tratta di stabilire una differenza, quella tra il *philosophos*, da una parte, e il *philosomatos* come *philochrematos* e *philotimos*, dall'altra, ovvero distinguere l'assetato di saggezza dall'amate di denaro e onori. Si potrà procedere, allora, in analogia con quanto accade al mercato, pesando sui piatti della bilancia quanto quest'ultimo valuti negli scambi del commercio dell'esistenza, e notare come egli finisca per non praticare “il giusto scambio nei confronti della virtù (*e orthe pros areten allage*)”,¹²⁷ che consiste, invece, nello scambiare (*katallattesthai*) “piaceri con piaceri e dolori con dolori e paure con paure, cose più grandi con più piccole come le monete (*osper nomismata*)”.¹²⁸ Ma un giusto scambio prevede anche una giusta moneta, che è una sola (*monon to nomisma orton*):¹²⁹ *phronesis*, la saggezza, e solo quanto si comprenderà con questa moneta sarà *andreia*, *sophrosyne* e *dikaiosyne* – forza, temperanza e giustizia.¹³⁰ La *sophrosyne*, quindi, è una merce, che può essere acquistata con una sola moneta, l'unica giusta, la *phronesis*, quella stessa che ci rende capaci di valutare (*nomizein*) cosa comparare con cosa, evitandoci l'inganno della confusione, propria a una comparazione di cose di per sé incomparabili. È, infatti, dalla complessità propria di ciò che ci si presenta in maniera intricata, come un fine lavoro di ricamo – la *poikilia* –,¹³¹ che nasce la sregolatezza (*akolasia*).¹³² E mentre la semplicità (*aplotes*), per esempio nella musica e nella ginnastica, produce rispettivamente “temperanza nelle anime (*en psychais sophrosynen*)”¹³³ e “salute nel corpo (*en somasin ygieian*)”,¹³⁴ l'*akolasia*, invece, si accompagna sempre con la malattia (*nosos*),¹³⁵ e più si diffonderanno *akolasia* e *nosos* più, conseguentemente, aumenteranno di numero i tribunali e gli ospedali,¹³⁶ a causa dell'incontenibile intemperanza e del dilagare della malattia. Occorrerà, quindi, in casi come questi, moltiplicare quelle opportunità di cura dei corpi, di quelli pubblici e di quelli privati, fornite appunto dai tribunali e dagli ospedali.¹³⁷

¹²⁷ Id., *Fedone*, 69 a 6-7.

¹²⁸ Ivi, 69 a 7-9.

¹²⁹ Ivi, 69 a 9-10.

¹³⁰ Cfr. ivi, 69 b 2.

¹³¹ Cfr. Id., *Repubblica*, 404 e 3.

¹³² Cfr. *ibidem*.

¹³³ Ivi, 404 e 4-5.

¹³⁴ Ivi, 404 e 5.

¹³⁵ Cfr. ivi, 404 e 4.

¹³⁶ Cfr. ivi, 405 a 1 sgg.

¹³⁷ Questa forma di sospettosa resistenza nei confronti delle due professioni cardine di ogni consesso civile, come forme, appunto, di cura della condizione di vita privata e pubblica,

La resistenza nei confronti di un determinato modello esistenziale si verifica in concomitanza con la constatazione secondo cui il denaro (*nomisma*) viene considerato come quel qualcosa che sta diventando, da “simbolo dello scambio (*symbolon tes allages*)”,¹³⁸ *symbolon kat'exochen*, medium universale in grado di rappresentare la misura di ogni cosa, la comparazione di qualsiasi cosa con qualsiasi altra, mentre risulta chiaro che la conversione di denaro con merci e di

nasconde in realtà una più profonda difficoltà nei confronti delle *technai* in generale come di tutto ciò che si allontani da una condizione supposta “naturale”. In un passo delle *Leggi* (676 a-680 b), per esempio, ancora l'ospite ateniese, nel tracciare una sorta di immemore passato genealogico, fa rivivere all'umanità il classico nuovo inizio a seguito di una distruzione (quasi) totale. Le leggende del passato (*oi palaioi logoi*) dicono forse la verità, sostiene l'ateniese, quando ci narrano di un'umanità residua, che deve necessariamente ricominciare daccapo, a seguito di inondazioni, malattie o altre forme di distruzione collettiva. Bene, questi uomini scampati al disastro, come un diluvio, per esempio, saranno necessariamente inesperti (*apeirous*) di ogni altra arte (*ton allon technon*) in cui sono maestri gli abitanti delle città, sempre gli uni contro gli altri armati per ingordigia di guadagno (*eis pleonexias kai philonikias*) e ambizione personale (cfr. *ivi*, 677 b 5-8). E ad alimentare questa sorta di mitologia del (buon) selvaggio (su questa questione cfr. F. Turato, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C.*, edizioni dell'ateneo & bizzarri, Roma 1979) c'è sempre una considerazione sulla tristezza dei tempi attuali, rispetto a quelli che furono, felici e incontaminati dalle *technai*, su tutte quella economica. Un autore degli inizi della modernità, Noël du Fail citato da Fernand Braudel (cfr. *Id*, *Civiltà materiale, economia e capitalismo* (1967-1979), 3 voll., vol. I, *Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, tr. a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1993, pp. 406-407), che pubblicò, tra l'altro, a Lione un libro di racconti con lo pseudonimo (dall'anagramma del suo nome) di Léon Ladulfi, ricalca questo stereotipo platonico, riferito alla sua epoca, negli stessi termini: “Mais comme aujourd'hui se fera cela, quand quasi on ne permet ou poulies, ou oysons venir à perfection, qu'on ne les porte vendre pour largent bailler ou à monsieur ladvocat, ou médecin (personnes en ce temps presque incogneûes), à Tun pour traicter mal son voisin, pour le déshériter, le faire mettre en prison, à Tautre pour le guérir dune fièvre, luy ordonner une saignée (que Dieu mercy jamais nesaîay) ou un clystère, de tout quoy feu de bonne mémoire Tiphaine la Bloye guerissoit sans tant de barbouilleries, & quasi pour une patenostre” (N. du Fail, *Propos rustiques* (1547), a cura di J. Boulenger, Bossard, Paris 1921, pp. 44-45). Ai suoi tempi, scrive du Fail, a differenza che nel passato in cui nei giorni di festa (cfr. *ivi*, p. 44) non c'era contadino che non avesse invitato il resto del villaggio a mangiare con lui un suo pollo o un suo prosciutto, si assiste allo spettacolo triste di polli e paperi, che non riescono nemmeno a crescere, che già vengono portati al mercato per essere venduti, per consegnare poi il ricavato delle vendite ad avvocati e medici, per accanirsi contro i propri vicini o per farsi guarire da una febbre, per farsi somministrare un salasso o un clistere – cose per le quali una volta bastava la buonanima di Tiphaine La Bloye (evidentemente una guaritrice, come suggerisce Braudel). È alla silenziosa ostinazione di questa che sarebbe davvero riduttivo definire come semplice ideologia (tenendo ben presente che un'ideologia non è mai qualcosa di semplice), facendo intravedere, a un'osservazione meno distratta, nella fitta e complessa trama di credenze, opinioni, saperi che un'umanità legata alla cosiddetta cultura materiale porta con sé, il senso di un sistema il cui dispiegarsi tende a imporsi quasi come una sfida allo scorrere del tempo, è a questa ostinazione, si diceva, che dovremmo cominciare a rivolgere la nostra attenzione.

¹³⁸ Platone, *Repubblica*, 371 b 8.

queste con quello può essere corretta solo ove avvenga entro ben determinati limiti, pena il dilagare di una circolarità universale delle merci, grazie alla quale ogni cosa può a quel punto essere scambiata ovvero venduta e comprata. Ogni cosa. E il rapporto naturale di relazione tra enti finisce così per invertirsi, definitivamente, perché il regno in cui ogni cosa può essere passibile di compravendita è il regno del trionfo di quella parte più estesa dell'anima (*pleiston tes psyches*)¹³⁹ che è *chrematon physei aplestotaton*,¹⁴⁰ per natura la più ingorda di ricchezze. Quell'idea fisica di convertibilità universale, che si era imposta alla riflessione di Eraclito, doveva necessariamente essere arginata, in un'etica inquieta, per esempio, che non potrebbe che avere in sospetto la condizione del *polemos* generalizzato, il quale, se interiorizzato su un piano privato, non potrà che condurre alla *stasis*, se esternato, perché generatosi da quell'esigenza di lusso e raffinatezze, di comodità e ricchezze infiniti che una città di porci,¹⁴¹ sereni certamente, ma pur sempre porci, mai potrà garantire, sarà, allora, causa di quella guerra generalizzata, che da mezzo in vista della pace, si farà mezzo universale, ancora fine ultimo, quindi, in un trionfo oramai indiscusso dell'improprio, dell'accidentale. La *kath'eauteu polis eudaimon*¹⁴² di cui si tratta nella *Politica* sembrerebbe tener conto proprio di questo, in un nuovo modello circolare, che tenderebbe a chiudersi sul suo inizio: la felicità di una comunità politica, avendo il suo fondamento nella pace, si incarna in una città amministrata con un ordinamento che avrà come obiettivo ultimo quella stessa pace e non cose come la guerra o il dominio sui nemici. Ovviamente, non si ignoreranno le cose della guerra, che, però, si praticheranno sempre e solo in vista della pace, mai come fine in sé.¹⁴³ Le “cose della guerra”, noterà ancora il platonico ospite ateniese,¹⁴⁴ “essendo cose serie, debbono essere ben disposte in funzione della pace”¹⁴⁵ e per quanto i più non si rendano conto, per stoltezza, che, secondo il principio che sarà poi hobbesiano, “sempre c'è la guerra per tutti gli stati contro tutti gli stati, continuamente, finché duri il genere umano”,¹⁴⁶ tanto che occorrerà comprendere che ciò “che la maggior parte degli uomini chiamano pace non è altro che un nome

¹³⁹ Ivi, 442 a 6.

¹⁴⁰ Ivi, 442 a 6-7.

¹⁴¹ Cfr., ivi, 372 d 1 sgg.

¹⁴² Aristotele, *Politica*, 1325 a 1.

¹⁴³ Cfr., ivi, 1325 a 5-7.

¹⁴⁴ Sulla complessa questione della dialettica guerra/pace in Platone e Aristotele cfr., almeno, di M. Ostwald, “Peace and war in Plato and Aristotle”, in Id., *Language and history in ancient greek culture*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009, pp. 69-89, dove si sviluppa la tesi secondo cui, non ostante le inevitabili particolarità, “Aristotle's view of the function of war as a means to the end of a good life is thus not very different from Plato's” (ivi, p. 89).

¹⁴⁵ Platone, *Leggi*, 803 d 3-4, tr. a cura di A. Zadro, cit., p. 806.

¹⁴⁶ Ivi, 625 e 6-7, cit., p. 612.

(*einai monon onoma*)”,¹⁴⁷ ciò non toglie che occorrerà continuare a impegnarsi per un fine ultimo che non sia diverso, nell’obiettivo del compimento di una figura dalla circolarità perfetta, dal fondamento di ogni comunità felice, perché

per natura e in realtà, nella guerra non c’è divertimento, non c’è nulla che abbia valore educativo e sia degno del nostro discorso, noi lo dicevamo, non c’è e non ci sarà mai, e questo è invece ciò che noi diciamo degno del massimo interesse: bisogna che ciascuno viva la sua vita in pace il più a lungo e il meglio possibile.¹⁴⁸

La successione delle tre modalità di questa precettistica, secondo cui ognuno debba condurre la propria vita e che sembrano esporre in un’unica serie sospesa tra due margini quantitativi e qualitativi un andamento esistenziale che sembrerebbe manifestarsi attraverso la ripetizione ostinata di una medesima condizione, semplicemente declinata nell’apparente cambiamento delle sue forme esteriori, a partire da una radicalità che, invece, resterebbe immutata, fa pendere l’equilibrio della serie decisamente verso l’elemento qualitativo, quasi a voler ribadire quella difficoltà che incontrerebbe sempre il *quantum* della ricchezza, col suo potere di calcolo, nel “difficile rapporto che essa instaura con la giustizia, con la buona vita”.¹⁴⁹ Il vivere bene, secondo giustizia, il vivere una buona vita non può coincidere, secondo Platone con un vivere costantemente alla ricerca del denaro e delle ricchezze. Solitamente, ricorda il Socrate della *Repubblica*, quelli che vivono in costante ricerca di ricchezze, pensando solo ad accumularne nel corso della loro esistenza, son persone difficili da frequentare, non foss’altro che per il fatto che non sanno fare altro che lodare (*epainein*) la ricchezza (*plouton*).¹⁵⁰ Sono monotone, insomma, e con una persona monotona, che parla sempre solo di una stessa cosa non è gradevole né facile interagire. Questa monomania, rilevata dal Socrate della *Repubblica*, è indicativa anche di un’altra caratteristica tipica di quelli la cui esistenza è impegnata esclusivamente nell’accumulo di ricchezze, ulteriore caratteristica che finisce per accumunarli ai poeti (*poietai*) e ai padri (*pateres*), ai poeti in quanto padri dei propri versi. Entrambe queste categorie di individui, infatti, risultano legate alle proprie creature: le poesie e i figli. Allo stesso modo, *oi chrematisamenoi*, quelli che si sono arricchiti – diversamente da coloro, invece, che si sono trovati ricchi senza essersi guadagnato alcunché – *spoudazousin peri ta chremata*, prendono sul serio le ricchezze, *os ergon eauton*, come opere di se stessi.¹⁵¹ Socrate non riconosce a Cefalo, il vecchio meteco con cui si

¹⁴⁷ Ivi, 626 a 2-3, cit., p. 613.

¹⁴⁸ Ivi, 803 d 4-8, cit., p. 806.

¹⁴⁹ S. Campese, “Cefalo”, in Platone, *La Repubblica*, tr. e commento a cura di M. Vegetti, 7 voll., Bibliopolis, Napoli 1998-2007, vol. I, p. 135.

¹⁵⁰ Cfr. *Resp.* 330 c 7-8.

¹⁵¹ Ivi, 330 c 5-6.

intrattiene in conversazione all'inizio del dialogo, queste due caratteristiche, la monomania e il prender sul serio, troppo sul serio, le proprie ricchezze, quasi fossero proprie creature. Cefalo, quindi, sembrerebbe assommare in sé le caratteristiche del “buon crematista”, che riesce a comprendere l'essenza delle ricchezze come mezzo, strumento in vista del conseguimento di uno scopo essenziale dell'esistenza, la buona vita, appunto. E infatti, il vecchio e ricco meteco dichiara apertamente di confidare nel valore di mezzo delle ricchezze per il conseguimento del fine della giustizia, che a suo dire si risolverebbe nel non mentire e nel non essere in debito, né con gli uomini (rispetto a quanto si è ricevuto) né con gli dei (rispetto ai sacrifici).¹⁵² Tralasciando l'obiezione socratica a quest'ultima dichiarazione, per concentrarci su questa duplice indicazione da parte di Cefalo di quale debbano essere i comportamenti da adottare lungo il corso dell'esistenza, si rileva facilmente che questi potranno essere ridotti a uno soltanto, nel ripiegamento reciproco dell'un suggerimento sull'altro. Infatti, se leggiamo analiticamente la formula sintetica con cui Socrate racchiude le indicazioni derivanti dal discorso di Cefalo – dire la verità e restituire il dovuto¹⁵³ –, ci accorgiamo di quanto esse siano due (tra le tante possibili) articolazioni di un medesimo atteggiamento che, a sua volta, fa sempre capo a una stessa condizione: la restituzione di un debito. Cosa potrebbe mai essere, in fondo, dire la verità, se non questo? Rendere il dovuto a colui al quale (o alla cosa a cui) spetta.¹⁵⁴ La questione della verità farebbe qui sistema col sistema. Perché non si tratterebbe d'altro, in fondo, che di sistemare le cose, di mettere le cose a posto, ogni cosa al suo posto, secondo un impiego dei tempi e degli spazi che tenga – imprescindibilmente – conto della memoria. Tenere i conti, tenerli nel modo giusto, affinché non ci si dimentichi di restituire il dovuto. Un concetto di sistema deve tutto a una pratica mercantile di gestione dei capitali, a cominciare dallo stoccaggio e dalla conservazione delle merci, per finire a una loro distribuzione con relativa vendita. Platone non ne è all'oscuro, considerato quello che è stato riportato poco sopra dal passo delle *Leggi* e proprio in merito a una precisa regolamentazione dei meccanismi di compravendita e, all'interno di questa, a una “sistemazione” dei principi di scambio a credito/debito, che costituiscono, di quel meccanismo, gli ingranaggi fondamentali.

La dialettica credito/debito, lo vedremo, ha una sua chiara ascendenza nel fenomeno religioso del sentimento del peccato e della colpa. Nietzsche è stato tra i pensatori quello che su questa ascendenza più ha insistito, mettendo in luce, tra l'altro, proprio quanto la natura di questo sentimento sia, a sua volta, di derivazione economica.

¹⁵² Cfr. *ivi*, 331 a 10-b 7.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, 331 c 2-3.

¹⁵⁴ Cfr., a tal riguardo, di J. Derrida, “Restituzioni – della verità in *pointure*”, in *Id.*, *La verità in pittura* (1978), tr. di G. e D. Pozzi, Newton & Compton, Roma 1981, pp. 245-357.

Il sentimento della colpa, della nostra personale obbligazione, per riprendere il corso della nostra indagine, ha avuto, come abbiamo visto, la sua origine nel più antico e originario rapporto tra persone che esista, nel rapporto tra compratore e venditore, creditore e debitore: qui, per la prima volta, si fece innanzi persona a persona (*Person gegen Person*), qui per la prima volta *si misurò* (*mass sich*) persona a persona (*Person an Person*). Non si è ancora trovato un grado di civiltà (*Grad von Civilisation*) tanto basso in cui non si lasciasse porre in evidenza già qualcosa di questo rapporto (*Verhältnisse*). Stabilire prezzi, misurare valori, escogitare equivalenti, barattare – ciò ha preoccupato il primissimo pensiero dell'uomo in una tale misura, che in un certo senso pensare è *tutto questo*: qui è stata coltivata la più antica sorta di perspicacia, qui si potrebbe supporre il primo avvio dell'umano orgoglio, del suo sentimento di primato rispetto agli altri animali. Forse la nostra parola “Mensch” (*manas*) esprime ancora qualcosa appunto di *questo* senso di sé: l'uomo si caratterizzava come la creatura che misura valori, detta valori e stabilisce misure in quanto “animale apprezzante in sé”. Compera e vendita, unitamente ai loro accessori psicologici, sono più antiche degli stessi cominciamenti di qualsiasi forma di organizzazione sociale e di qualsivoglia consociazione: il germogliante sentimento di scambio, contratto, debito, diritto, dovere, compensazione, si è invece in primo luogo *trasferito* dalla forma più rudimentale del diritto personale ai più grezzi e più primitivi complessi comunitari (nei loro rapporti con complessi simili), assieme alla consuetudine di confrontare potenza a potenza, di stabilire la misura e farne il computo. L'occhio era ormai adatto a questa prospettiva: e con quella rozza consequenzialità che è caratteristica del pensiero della più antica umanità tardo a muoversi, ma poi spietato nel procedere in un'unica direzione, si giunse ben presto, con grossa generalizzazione, a “ogni cosa ha il suo prezzo; *tutto* può essere comprato” – al più antico e ingenuo canone morale della *giustizia*, al principio di ogni “bontà d'animo”, di ogni “equità”, di ogni “buona volontà”, di ogni “obiettività” sulla terra.¹⁵⁵

E qui, nella derivazione di un ordine genealogico, possiamo affermare, con Nietzsche, che ha inizio lo scambio. Questo può essere tra uguali, in un'ipotesi di chiusura circolare dei conti in pareggio, ovvero tra diseguali, nel caso in cui una parte più debole accetta il confronto economico.¹⁵⁶ Apparentemente, il

¹⁵⁵ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. a cura di F. Masini, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1986⁴, pp. 268-269.

¹⁵⁶ L'idea di una dialettica tra eguaglianza e ineguaglianza dei termini (che equivale poi a dire degli attori) di uno scambio è altrettanto fittizia dell'ipotesi di una possibilità di uno scambio eguale. Vedremo come non possa darsi possibilità di scambio se non in un regime di forze impari. Questa condizione effettiva, a cui ora possiamo solo accennare, è particolarmente evidente nelle

meccanismo del credito, con il suo sistema di rapporti al debito, fa il suo ingresso in questo momento all'interno della circostanza economica dello scambio ed è qui e ora che si verifica pure quella condizione di relazione asimmetrica (che è relazione tutta epistemica) tra creditore e debitore come tra chi esercita l'effetto di una posizione di forza, di potenza e chi la subisce in uno stato di inerme impotenza.

Il paradigma oculare di una visione disinteressata, vale a dire esterna alla situazione dell'azione descritta, non sarebbe dato da altro, dunque, che da questa possibilità di stipula di un contratto – di un *pactum subjectionis* – in forza del quale un debitore si lega al “suo” creditore; legame fisico, come ricorda ancora Nietzsche, per dare garanzia al quale

il debitore dà in pegno, in forza del contratto, al creditore, per il caso che non paghi, qualcosa d'altro che ancora “possiede”, su cui ha ancora potere, per esempio il proprio corpo o la propria donna o la propria libertà o anche la propria vita [...].¹⁵⁷

Volendo ulteriormente stressare la questione, possiamo dire che la possibilità stessa di una stipula contrattuale è data a sua volta dalla necessità dell'accettazione di una simile situazione di sudditanza, accettazione la cui possibilità sarà agevolata dalla coscienza di un mancato possesso ultimo di quanto si concede in garanzia: il “proprio” corpo, la “propria” donna, la “propria” libertà, finanche la “propria” vita sono già, fin dall'inizio del contratto soggette alla condizione di questo, il ricorso alla cui stipulazione costituisce la *condicio sine qua non* per una continuazione di quegli stessi “possessi”.¹⁵⁸ Riteniamo che sia proprio in forza di questo sistema che al creditore finisca per apparire “come un boccone prelibato (*köstlichster Bissen*)”¹⁵⁹ il meccanismo del credito/debito da considerare come facente corpo unico con il debitore e la sua esistenza, nella (illusoria) proiezione onirica di una scalata dei ranghi sociali vista e vissuta quest'ultima, nello stesso tempo, come possibilità di affrancamento dal principio di soggezione comunitario. In un certo senso, “nel rapporto contrattuale tra *creditore* e

transazioni a carattere monetario (sia che prevedano moneta come mezzo di scambio sia che questa costituisca l'oggetto stesso della transazione), particolarmente in quelle tra il cosiddetto mondo industrializzato e il cosiddetto terzo (o quarto) mondo; perché, e questo è il punto, “un “terzo mondo” esiste sempre. Regolarmente il suo torto è di accettare il dialogo, che gli è sempre sfavorevole. Ma lo si obbliga, in caso di necessità” (F. Braudel, *Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, cit., p. 411).

¹⁵⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 262.

¹⁵⁸ La posizione del re Candaule precedentemente evocata e su cui ci si è già soffermati non è lontana nella sostanza da una dinamica come quella qui descritta.

¹⁵⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 263.

*debitore*¹⁶⁰ si tratterebbe del sogno del ripristino della vagheggiata condizione originaria del soggetto assoluto, sciolto da qualsiasi vincolo e perciò capace di signoreggiare su tutto – condizione, che, però, non potrà essere vissuta altrimenti che su un piano mimetico (di rappresentazione onirica, appunto), in quanto il tentativo di una sua restaurazione si realizzerebbe all'interno di quel sistema generale di relazioni a partire da cui non solo non potrà mai darsi la possibilità di un soggetto assoluto, ma questo stesso potrà solo essere pensato a partire da una condizione teoretica propria al *socius* disincarnato, a quell'”uomo dall'intuizione immutabile, impersonale, universale, uno e tutto al tempo stesso”,¹⁶¹ che avrebbe nella comunità scientifica un suo corrispettivo speculare “tangibile”. La succulenza del boccone prelibato, a cui fa riferimento Nietzsche, sarebbe, dunque, quella stessa che si pregusta nel vagheggiamento delle situazioni di potere, che si fondano ancora sul principio di un rapporto asimmetrico¹⁶² tra un superposto e un sottoposto, tra un dominante e un dominato, in cui, però, ancora una volta l'accento andrebbe posto su quella possibilità posizionale che precede qualsiasi posizione effettiva.

¹⁶⁰ Ivi, p. 261.

¹⁶¹ Id., *La gaia scienza* (1882), in Id., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1993⁹, p. 151.

¹⁶² Asimmetria che vale sempre a favore del capitale, come è il caso, per esempio, del cosiddetto liberismo della nostra epoca, per il quale il concetto di libertà del lavoratore coincide con la libertà del condannato di scegliersi l'albero a cui farsi impiccare.

La razionalità neoliberale. Antropologia del capitale umano a partire da Michel Foucault

Stefano Marengo

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione

Università di Torino

stemarengo@yahoo.it

ABSTRACT

The paper develops an interpretation of neoliberalism through the analysis of the concept of «human capital». Following Michel Foucault's lectures on *La naissance de la biopolitique*, in order to put the matter in a clearer historical perspective, in the first part of the paper I explain the basic principles of classical political economy and the biopolitical role of the state in traditional liberal thinking. In the second part I analyse neoliberalism. The theory of «human capital», in particular, let me argue that neoliberalism is not only an economic view, but a theory that claims to explain every kind of human behaviour. Moreover, it emerges that this theory is rooted in a biological interpretation of human nature. In the last part, through the analysis of some historical examples, I examine some consequences of neoliberal biopower. In details, I clarify the new role of the state in such a system of power and the neoliberal strategy to manage human behaviour.

KEYWORDS

Neoliberalism, Human Capital, Biopolitics, Economy, State.

Potrà destare qualche perplessità che uno studio sugli aspetti antropologici del neoliberalismo prenda le mosse dalla visione liberale classica e si concentri per ampi tratti sul problema delle istituzioni, in particolare il sapere economico e lo stato. Questa impostazione ha tuttavia delle solide motivazioni, che vale la pena chiarire sin da ora. Sulla falsariga di Michel Foucault – autore che sarà un costante punto di riferimento nelle pagine che seguono, – il mio scopo è anzitutto quello di mettere il neoliberalismo in prospettiva storica. Benché proprio il sapere neoliberale collochi di fatto i suoi stessi oggetti di analisi in una sorta di eterno presente, il suo studio storico rimane nondimeno l'opzione metodologica principale non solo per coglierne la genesi, ma anche e soprattutto per individuarne i nodi teorici e pratici strutturali. L'insistenza sugli aspetti “istituzionali”, per contro, si rende necessaria per sottrarsi alle potenti sirene dell'individualismo metodologico oggi in voga nelle scienze sociali e che tante suggestioni esercita pure sulla filosofia, riconoscendo invece la molteplicità e specificità dei contesti sociali, politici e culturali in genere

in cui il soggetto si trova immerso e che non possono essere ridotti ad una sua ipotetica spontaneità. Anche in questo caso si tratta di operare contro i postulati della razionalità neoliberale, chiarendo come ciò che essa presenta quale esito della libertà individuale sia in larga misura il prodotto di una dinamica di potere molto complessa. Infine, sebbene l'istanza politica di questi assunti sia di per sé abbastanza chiara, non affronterò in modo diretto la critica del neoliberalismo, ritenendo molto più proficuo, per la sua stessa efficacia, lasciarla sullo sfondo dell'analisi del funzionamento complessivo dei dispositivi in cui la razionalità neoliberale si effettua. La questione antropologica del capitale umano, in tale quadro, emergerà come una sorta di punto di condensazione di tutto questo coacervo di problemi interrelati.

Se dunque Foucault, nelle ultime lezioni del corso su *La nascita della biopolitica*, risale fino al liberalismo classico¹, il suo obiettivo è quello di isolare alcuni concetti cardine per la comprensione del potere moderno e, insieme, individuarne il punto di rottura e trasformazione. Un'indicazione in tal senso è offerta dalla riflessione antropologica presente in Hume. Adottando il problema della soggettività come filo conduttore, si può in effetti vedere come, con l'empirismo, si strutturi, a metà settecento, una comprensione dell'uomo in buona parte inedita. In Hume il soggetto non viene più definito in base al dualismo platonico anima-corpo o a quello cartesiano pensiero-estensione; né gioca alcun ruolo l'idea cristiana di un uomo contrassegnato dal peccato e dalla caduta. Non hanno un ruolo primario nemmeno questioni che pure, com'è noto, sono in quei decenni al centro di un'ampia elaborazione concettuale, come quelle concernenti i diritti e le libertà naturali dell'uomo (Foucault 2004b: 221). Ciò che si afferma è piuttosto un soggetto che è attore di *scelte individuali*, rispetto alle quali eventuali diritti e libertà non sono che conseguenze di seconda istanza. Ma che cosa dobbiamo intendere, più precisamente, per "scelte individuali"? Qual è la loro natura? Foucault lo chiarisce ricorrendo alla nota argomentazione di Hume sulla desiderabilità in sé della salute rispetto alla malattia:

Chiedete a un uomo *perché faccia esercizi*, e vi risponderà che lo fa *perché desidera conservare la propria salute*; se gli domandate, poi, *perché desidera la salute*, vi risponderà senza esitare *perché la malattia è dolorosa*. Se continuate ancora un po' la vostra indagine, e gli domandate *per quale ragione costui provi odio per il dolore*, è

¹ In queste pagine farò a meno della distinzione concettuale tra liberalismo (politico) e liberismo (economico), così come di quella, analoga, tra neoliberalismo e neoliberalismo. Invalse nell'uso italiano, tali distinzioni semplicemente non vengono poste in altre lingue: l'inglese, ad esempio, ha soltanto «liberalism» e «neoliberalism». Si tratta evidentemente di ben più che una semplice questione terminologica. Aspetti economici e politici possono essere separati solo al prezzo di pesanti perdite teoriche; per contro, il fuoco analitico di questo studio è costituito dai quadri epistemologici (la razionalità liberale, prima, e neoliberale, poi) che definiscono, articolano e organizzano storicamente il politico e l'economico.

impossibile che vi dia mai una risposta. Si tratta di un fine ultimo, che non si riferisce mai a nessun altro oggetto (Hume 1751: 369).

In questo tipo di indagine si arriva inevitabilmente a un punto oltre il quale non si può procedere, e questo punto è il sentimento di piacere/dolore. Il piacere (o almeno la cessazione di dolore) che qualcosa può procurare è di per sé una ragione sufficiente per operare una scelta. D'altronde, poiché tale sentimento è per sua natura soggettivo, oltre che *irriducibili*, le scelte individuali risulteranno anche *non trasmissibili*. Scrive Foucault parafrasando Hume: «quando devo scegliere tra il farmi tagliare il mignolo e la morte di un altro, in fondo, nulla può obbligarmi a ritenere, anche se vengo obbligato a farmi tagliare il mignolo, che il taglio del mio dito debba essere preferito alla morte di un altro» (Foucault 2004b: 222). In breve, il soggetto che così viene analizzato è in primo luogo un *soggetto d'interesse*, volto in quanto tale alla soddisfazione dei *propri* bisogni e desideri.

L'analisi humeana è complessa. Non dobbiamo credere, infatti, che il soggetto sia condotto da una mera tendenza alla soddisfazione *immediata* dei suoi interessi, che non sia contemplato alcun tipo di differimento. Il sentimento di piacere/dolore non è per Hume nulla di inevitabilmente irriflesso, ma anzi dischiude *uno specifico ambito di razionalità* che consente una certa pianificazione della soddisfazione. L'interesse sa iscriversi in un orizzonte di attese; il desiderio organizza il futuro. D'altra parte, se il soggetto cercasse solo la propria soddisfazione immediata, a causa della competizione con altri soggetti portatori di interessi analoghi, verrebbe a trovarsi in una situazione sempre incerta, del tutto aleatoria, uno stato molto simile a quello della guerra di tutti contro tutti, in cui ogni godimento può, nel volgere di breve, ribaltarsi in perdita. È per scongiurare questi rovesci della sorte che il differimento del piacere si rende spesso necessario. Possiamo anche dire che la *sicurezza*, intesa come la garanzia di una certa stabilità e continuità della soddisfazione, è a sua volta un interesse primario del soggetto. Molto importante, in proposito, l'argomentazione di Hume sul rapporto tra interesse e diritto. Perché, si chiede, gli esseri umani stipulano dei contratti? Perché evidentemente hanno interesse a farlo, così come, in seguito, avranno interesse a rispettarli, mettendosi al riparo dall'imprevedibilità della sorte e dagli appetiti immediati dei loro simili, traendo anzi beneficio l'uno dall'altro (Foucault 2004b: 223-224).

Nel caso del contratto, in verità, abbiamo a che fare con qualcosa di più di un semplice esempio. Ciò che esso mostra è la subordinazione del diritto all'interesse, il suo ruolo strumentale. Ad avviso di Foucault, si tratta di un aspetto che giungerà a piena maturazione con Adam Smith e l'economia politica classica. Ma non solo. Per il filosofo francese il soggetto di interesse acquista piena intelligibilità se lo si riconduce all'ambito della disputa settecentesca sulla natura e il ruolo dello stato, ossia, più precisamente, se lo si intende come elemento di una "controcondotta governamentale", punto d'appoggio critico nei confronti del modello di potere

allora dominante, per il quale lo stato poteva investire con la sua sovranità ogni ambito della vita individuale e collettiva (Foucault 2004b: 233). Da un punto di vista politico, allora, già l'antropologia *humana* addita al soggetto uno spazio, quello appunto dell'interesse, occupando il quale potrà sottrarsi alla presa del potere statale. Di qui, in positivo, la subordinazione del diritto all'interesse, ossia il ruolo fondativo che viene fatto giocare a questa libertà nei confronti degli strumenti stessi attraverso i quali opera lo stato.

È sulla scorta di queste e analoghe riflessioni che, nella seconda metà del XVIII secolo, il *mercato* inizia ad essere compreso non più come ambito di esercizio del diritto pubblico, ma come luogo dell'articolazione e soddisfazione degli interessi individuali, mentre la *teoria economica* può porsi, al contempo, come il sapere volto ad una spiegazione globale delle sue dinamiche e fonte della loro legittimazione. Il mercato come sfera che non può essere invasa dal potere statale: questa è notoriamente l'idea centrale del liberalismo classico, l'idea del *laissez-faire*, del non intervento dello stato nella vita economica. Fondamentale, tuttavia, è che questa tesi sviluppi non una limitazione *de iure*, ma registri un'impossibilità *de facto*, da parte dell'autorità pubblica, di ben governare i processi economici. È precisamente quello che Smith intende affermare con la metafora di della "mano invisibile". Il potere sovrano, egli sostiene, non può intervenire sul mercato per due ordini di ragioni complementari: in primo luogo, perché il mercato si autoregola in modo tale che, assecondando i propri interessi egoistici, i singoli soggetti finiranno per soddisfare anche l'interesse collettivo; in secondo luogo, perché il potere sovrano, per intervenire, dovrebbe disporre di una conoscenza certa ed esaustiva di tutte le dinamiche del mercato, ma questo sguardo totalizzante è proprio ciò che gli manca. In definitiva, lo stato si dimostra impotente rispetto all'economia, ed è bene che sia così, dal momento che un suo intervento finirebbe per provocare uno squilibrio nel gioco degli interessi, frustrando non solo i desideri egoistici dei singoli, ma anche il benessere generale della collettività, a cui pure dovrebbe tendere (Foucault 2004b: 228-231) Sarebbe però un errore grossolano vedere in quello economico l'ambito dell'esercizio spontaneo di una libertà solo negativa rispetto al potere statale. Le cose sono più complicate. L'emergere del mercato come insieme di pratiche non giuridiche, e dell'economia come loro sapere specifico, solleva infatti il problema di ridefinire l'arte di governo alla luce delle sue limitazioni *de facto*. In altri termini, l'economia, come prassi e come scienza, diviene *principio indiretto dell'arte di governo* – pone l'esigenza di elaborare un nuovo modello di potere (Foucault 2004b: 235).

È il caso, a questo punto, di introdurre una precisazione che lo stesso Foucault lascia per lo più implicita, ossia il fatto che l'ambito degli interessi, nel liberalismo, eccede quello economico. Non tutti gli interessi possono trovare soddisfazione grazie al mercato. Pensiamo al piacere che può procurare una conversazione tra amici, o al godimento estetico di un tramonto. Questi esempi, molto diversi tra

loro, indicano modalità di soddisfazione ulteriori rispetto al gioco economico. D'altra parte, ciò fa il paio con la salvaguardia di una certa differenza, se non una gerarchia, tra i piaceri. In pieno XIX secolo, molti decenni dopo le analisi di Hume e Smith, Mill puntualizzerà che i piaceri difficili e complessi hanno un valore maggiore rispetto a quelli facili e semplici per via del fatto che i primi, se realizzati, risultano di gran lunga più appaganti. In un suo aforisma, egli sosteneva che il piacere del leggere poesia è superiore a quello del gioco della pulce (Barber 2007: 127). La notazione è importante perché chiarisce che il campo economico, oltre a non poter soddisfare tutti gli interessi del soggetto, non articola nemmeno, in quanto tale, interessi superiori a quelli realizzabili in altre sfere. Certo, a questo livello di analisi non è neanche lecito sostenere il contrario, ossia che i desideri superiori trovino soddisfazione solo fuori dal mercato, ma per i nostri scopi quello che interessa anzitutto sottolineare è che l'economico non sembra poter vantare un primato di nessun tipo rispetto ad altre sfere in cui si articola l'azione del soggetto. Pare allora a maggior ragione corretto sostenere che la razionalità economica liberale non sia affatto volta a soppiantare le altre. Se si sottopone tutto al calcolo del piacere/dolore, questo non è di per sé un calcolo economico. Come si articolano allora, nella loro eterogeneità, la logica autonoma del mercato e l'istanza di governo dello stato? Qual è la dinamica complessiva del potere che ne risulta?

È chiaro che, non potendo intervenire nella vita economica, lo stato dovrà ridefinire l'ambito del suo investimento. Ora, tale ambito sarà la "società civile", ossia i rapporti intersoggettivi non economici che strutturano la vita della popolazione (Foucault 2004b: 241). La limitazione del raggio di azione della sovranità, in questo modo, verrà compensata da una sua maggiore capacità di penetrazione. Ciò che perde in estensione sarà compensato da un guadagno in intensità. Non è un caso che il XIX abbia visto una crescita massiccia di istituzioni come l'esercito o la prigione, o lo sviluppo di saperi e pratiche come la medicina, la psichiatria e la pedagogia. Si tratta senz'altro di un fatto paradossale, che confonde più che chiarire la relazione di politico ed economico. D'altra parte – ed è storia nota – c'è una contraddizione profonda nel pensiero liberale classico, che nasce dalla stessa teoria del soggetto di interesse. Quali sono infatti i limiti del mercato? E quale il confine tra intervento e non intervento dello stato nell'economia? Nella misura in cui lo stato prende in carico i bisogni della società civile, si può ragionevolmente sostenere che la sua azione non abbia anche ricadute economiche? Posto in questi termini, il problema appare effettivamente non risolvibile. Ciò tuttavia non toglie che esso possa essere meglio compreso se si tiene conto che la tensione irriducibile di *homo oeconomicus* e *homo civilis* rimanda a una questione di fondo rimasta per lo più ai margini del dibattito politico sette e ottocentesco: la questione della vita. Non è un caso che Foucault stesso torni più volte a puntualizzare che le sue analisi del neoliberalismo e, infine, del liberalismo classico, devono servire a delimitare il quadro di intelligibilità per lo studio della biopolitica,

ossia di un potere che prende in carico la vita stessa degli uomini, a partire dai suoi aspetti naturali (Foucault 2004b: 33).

A partire almeno da *La volontà di sapere*, il filosofo francese ha indicato nella «popolazione» il termine dell'investimento specifico dei moderni dispositivi di sapere e potere (Foucault 1976: 26). Nel corso, in particolare, del XVII secolo, la popolazione è divenuta l'oggetto di studio di alcune scienze emergenti, come la demografia e la statistica, capaci di evidenziare, all'interno delle sue dinamiche proprie, la presenza di alcune costanti (Foucault 2004a: 64). Dato un insieme abbastanza ampio di individui come, poniamo, gli abitanti di una città, questi saperi potranno mostrare che, in condizioni date, fenomeni apparentemente casuali, come la natalità, la morbilità o la mortalità, tendono a ripresentarsi con regolarità. Questo tipo di conoscenza non è naturalmente solo descrittivo, ma consente a chi ne dispone di intervenire sui fenomeni stessi. Se le statistiche evidenzieranno nella città un eccesso di mortalità dovuto al frequente ripresentarsi di epidemie, si potrà pensare, ad esempio, di intraprendere delle campagne pubbliche di igiene e di profilassi, al miglioramento o alla costruzione di alcuni servizi come le fognature, o ancora all'isolamento degli individui infetti. In altri termini, i saperi statistici forniscono al potere le chiavi per un certo intervento regolativo sulla popolazione nel suo complesso e, indirettamente, sui singoli individui che la compongono (Foucault 2004a: 66). Ecco cosa intende Foucault quando sostiene che il fine del potere moderno, della biopolitica, è l'ottimizzazione della vita. Ora, questo modello di gestione del potere è stato quello proprio degli stati nazionali almeno da quando, al termine della guerra dei trent'anni, con la pace di Vestfalia del 1648, si affermò un'inedita razionalità politica incardinata sulle nozioni di "equilibrio europeo" e "stato di polizia". Per un lungo tratto della storia moderna, all'obiettivo di perseguire un bilanciamento il più stabile possibile tra le potenze nazionali del continente ha fatto da contraltare il compito, per ogni singolo stato, di provvedere all'implementazione delle forze interne della popolazione, allo sviluppo, cioè, della potenza intrastatale (Foucault 2004a: 226-227). L'aspetto dirimente per la nostra analisi sta però nel fatto che proprio l'economia è stata uno degli ambiti principali dell'intervento pubblico. L'esigenza, ad esempio, di un controllo dei prezzi affinché non risultassero né troppo alti né troppo bassi, rendeva anzi il mercato uno dei principali ambiti di giurisdizione. Cosa avviene allora con l'avvento dell'economia politica liberale? Possiamo forse affermare che il liberalismo, ponendo l'irriducibilità dell'economico al politico, si sia sottratto all'istanza biopolitica? Direi piuttosto il contrario. In fondo, quando Smith e gli economisti classici elaborano il principio del *laissez-faire*, la loro rivendicazione delle libertà economiche individuali prende corpo sulla base di un'opportunità politica generale. A loro avviso proprio l'economia, ossia una scienza statistica che studia alcune dinamiche di popolazione, mostra in ultima analisi come un intervento dello stato sia inevitabilmente sfavorevole al bene della

popolazione stessa. In altre parole, di fronte al potere statale il liberalismo sostiene la tesi per cui, *per governare bene il mercato, non lo si deve governare affatto*. Siamo di fronte a una singolare inversione che, per così dire, ribalta l'equilibrio di governo senza farlo venire meno. Potremmo anche porre la questione in questi termini: ciò che è l'oggetto immediato dello stato (lo sviluppo delle forze della popolazione), è quello indiretto dell'economia; ciò che è l'oggetto indiretto dello stato (l'interesse del singolo), è quello immediato dell'economia. Anche la relazione tra stato e mercato acquista così piena intelligibilità solo nella misura in cui vi si legge il più generale problema di quale strategia di governo, nei diversi ambiti del suo esercizio possibile, risulterà di volta in volta più performativa per l'implementazione della vita dei singoli così come delle collettività. In definitiva, la tensione non componibile tra politico ed economico rimanda ad una istanza di potere ulteriore, più pervasiva – quella che, con Foucault, definiamo biopolitica.

* * *

La visione del liberalismo classico finisce tuttavia in una *impasse* epistemologica, oltre che politica ed economica. Che il mercato non sia il luogo dello spontaneo (naturale) articolarsi degli interessi umani dovrebbe infatti essere già abbastanza assodato, non solo per l'evidente influenza che su di esso possono avere, e di fatto hanno, molteplici fenomeni politici e sociali, ma, a monte, per il fatto che esso è *fatto essere dallo stesso sapere, la scienza economica, che lo concettualizza*. Il mercato non esiste al di fuori della rete discorsiva che lo pone. La sua naturalità non è che l'attributo, estremamente fuorviante, di un fatto culturale. D'altra parte, proprio perché, al pari di ogni altro sapere, *la scienza economica non è solamente descrittiva, ma regolativa*, ossia induce, a più diverso titolo, delle modificazioni nel suo stesso oggetto – ci dice, nella fattispecie, non solo che cos'è il mercato (il campo di gioco degli interessi individuali), ma anche cosa deve essere (libero, ad esempio, dall'intervento pubblico), – non si capisce con che naturalità avremmo mai a che fare. L'impianto liberale finisce per operare delle regolazioni nella vita economica nel momento stesso in cui la sottrae ad ogni intervento di governo, e così facendo raggiunge il suo punto di rottura. Ponendo la naturalità del mercato, il liberalismo rivela la contraddizione strutturale tra questa stessa naturalità e la regolatività del sapere economico, tra la pretesa oggettività di questo sapere e i suoi effetti di potere.

Questa *impasse* costituisce una sorta di soglia epistemologica per l'analisi del neoliberalismo contemporaneo. Rispetto al pensiero economico sette e ottocentesco, la teoria neoliberale sviluppata negli ultimi decenni può essere caratterizzata per due mosse fondamentali. In primo luogo, i neoliberali non solo sono ben consapevoli che gli oggetti dipendono dalle concettualizzazioni che se ne formulano, ma fanno di questa consapevolezza il loro punto di forza: non c'è nulla di naturale, ma tutto è dato in ragione della teoria che ne parla e delle pratiche

concrete a cui dà corso. In secondo luogo, risolvono la tensione tra descrizione e regolazione attraverso quella che potremmo definire una naturalizzazione del culturale che procede, abbastanza paradossalmente, dalla presa d'atto che nulla di naturale esiste al di fuori del culturale. Sono i dispositivi teorico-pratici, nella misura in cui danno forma ai loro stessi oggetti, a sancirne la naturalità. Operazione spregiudicata, senz'altro. Ma questa spregiudicatezza rivela come i fautori del neoliberalismo avessero capito, e nel modo più profondo, che la teoria è prassi, che l'epistemologia è politica.

In generale si può dire che con il pensiero neoliberale si assiste a uno sviluppo analitico di concetti che erano per lo più rimasti ai margini della teoria classica. In forza di ciò la stessa razionalità economica finisce poi, come si vedrà, per "debordare" dai suoi limiti tradizionali, ponendosi come strategia esplicativa/normativa di ambiti un tempo ritenuti a essa alieni, come l'istruzione, il diritto, la salute, insomma tutto ciò che prima abbiamo visto aver costituito per lungo tempo l'oggetto precipuo dell'intervento del potere statale. Il che indica che la razionalità economica tende a porsi come base della stessa razionalità politica. Non si va in ogni caso, come per lo più si sostiene, verso una sostituzione dello statale con l'economico, ma piuttosto verso un primato dell'economico sullo statale: l'analisi neoliberale si pone come il piano di intelligibilità della politica stessa, il regime discorsivo che permette di decidere della verità dell'agire politico.

Sono aspetti già ampiamente visibili nella critica mossa dai neoliberali ai paradigmi dirigisti. Una critica in cui, senza soluzione di continuità, vengono accomunati socialismo reale sovietico, totalitarismo nazista e politiche keynesiane. In tutti questi casi, si sostiene, l'intervento massiccio dello stato nell'economia ha finito, per la sua stessa dinamica, per annullare, o comunque per ridimensionare e limitare drasticamente, le libertà personali, politiche e civili. Non ci sono dubbi sulla natura fortemente ideologica di questa affermazione: che il nazismo, anche in materia economica, fosse tutt'altro che statalista, dovrebbe ormai essere cosa assodata²; né porta molti lumi alla comprensione porre su uno stesso piano il dirigismo sovietico in un'economia di piano e le politiche keynesiane occidentali volte di fatto, tra anni trenta e cinquanta, a mettere in sicurezza il sistema capitalistico correggendone le criticità. Ma i neoliberali non sono interessati a queste contraddizioni. Ciò che loro preme fare emergere, in ultima istanza, è che la libertà economica e la razionalità che presiede al suo esercizio, così come sono definite e articolate dalla stessa riflessione neoliberale, sono la base e il modello per ogni altra libertà; e ogni altra libertà, per converso, viene meno se mancano questa libertà economica e la sua razionalità.

² È ancora oggi un luogo comune duro a morire che l'eccesso di stato conduca al totalitarismo, laddove i movimenti totalitari sono stati storicamente causa ed effetto del suo sgretolamento. Su questo il riferimento d'obbligo rimane Arendt 1951: 535-629. Cfr. anche Foucault 2004b: 158-159.

Ma che cosa si deve intendere quando parliamo di razionalità economica neoliberale? È su questo punto che il neoliberalismo muove la sua critica alla teoria classica e ridefinisce il concetto stesso di economia. Ciò che è più significativo, anche in questo caso la posta antropologica sembra decisiva. Tra i diversi temi indagati dal sapere economico ce n'è infatti uno, quello dello *statuto del lavoro e del lavoratore*, che la tradizione liberale, a partire da Smith, ha per lo più pensato come mero elemento di passività nel quadro del sistema produttivo. Considerato a vario titolo come una merce che il lavoratore vende al capitalista in cambio di un salario, il lavoro è stato studiato soltanto sotto il profilo della variabile quantitativa temporale o, in ogni caso, come fattore di produzione dipendente dal tasso di investimento in capitale fisico. Tali sono le analisi, ad esempio, di Ricardo e Keynes³. La situazione è parzialmente diversa in Marx, che notoriamente fa del lavoro e del lavoratore il centro della sua analisi. Certo, anch'egli sviluppa il suo discorso mettendo al centro l'analisi del lavoro come mero fattore temporale/quantitativo, ma si tratta di una mossa criticamente orientata. Egli intende mostrare come tale concezione non sia che l'esito del modo di produzione capitalistico che, riducendo il lavoro concreto a forza-lavoro biologica, depriva il lavoratore delle sue più proprie qualità umane⁴. In definitiva, la rivoluzione proletaria sarà per lui l'annullamento di tale alienazione; il sovvertimento dei rapporti di produzione renderà vive le qualità umane del lavoro soffocate dalla dinamica del capitale.

Anche per i teorici neoliberali risulta centrale questa contraddizione di lavoro astratto e lavoro concreto; anche per loro si tratta di restituire al lavoro quella dimensione qualitativa di cui risulta privo nel pensiero classico. La soluzione che prospettano, tuttavia, è profondamente diversa, anzi opposta, a quella di Marx. Se per quest'ultimo la contraddizione va colta e risolta al livello della prassi, per il neoliberalismo ciò che si tratta di operare è invece in primo luogo una correzione della teoria economica. L'astrazione del lavoro, in altri termini, non sarebbe l'esito della logica intrinseca del capitale, ma il prodotto delle analisi che la interpretano. Ecco allora che si rende necessaria una profonda revisione epistemologica della teoria classica tale da mettere al centro proprio gli aspetti qualitativi dell'agire economico. O meglio, si tratterà di sviluppare un paradigma di analisi non a partire, ad esempio, dallo studio dei rapporti di produzione o degli investimenti di capitali, ma da una comprensione preliminare delle "qualità umane" (Foucault

³ Ricardo sostiene che il valore di scambio delle merci è regolato dalla *quantità di lavoro* impiegato per produrle (Ricardo 1817: 171), e la quantità di lavoro va intesa come quantità di *tempo* di lavoro, come emerge dal passo di Smith da lui citato: «È naturale che ciò che è normalmente il prodotto di due giorni o di due ore di lavoro debba valere il doppio di ciò che è normalmente il prodotto del lavoro di un giorno o di un'ora» (Smith 1776: 132). Sul lavoro come fattore di produzione passivo cfr. Keynes 1936: 403-404.

⁴ È quanto emerge dall'analisi marxiana di valore d'uso e valore di scambio. Cfr. Marx 1867: 55-56.

2004b: 182-183). Che cosa ciò significhi, lo si può ricavare dalla definizione che Robbins diede della scienza economica e che sarà ripresa dai principali esponenti della scuola neolibérale nei decenni successivi (Foucault 2004b: 183): «L'economia è la scienza che studia il comportamento umano come rapporto tra finalità e scarsi mezzi che hanno usi alternativi» (Robbins 1932: 16. Traduzione mia). Si tratta di una definizione che, evidentemente, solleva diverse questioni, ma quello che qui è il caso di mettere in luce è che proprio grazie a essa si consuma l'approfondimento e, insieme, il “debordamento” dell'economico di cui prima dicevamo; si arriva a ridefinire l'intero statuto della scienza economica in modo tale da estenderne il raggio d'azione ben oltre il suo tradizionale ambito di indagine. Le parole di Robbins, del resto, non dicono nulla su ciò che, ancora oggi, siamo soliti associare all'economia: non si parla di mercati, né di capitali, né di investimenti, né di produzione o scambi. Già questa equivocità dovrebbe essere sufficiente a farci abbandonare i tentativi di comprensione del neoliberalismo nei termini consueti di una teoria che studia un ambito preciso e delimitato dell'agire umano, quello economico appunto, a fianco del quale esisterebbero altri ambiti, come quello politico, con le relative teorie⁵. La pretesa della scienza economica è quella di porsi come *analisi della razionalità interna del comportamento umano in generale*, e questo attraverso la messa in luce del calcolo strategico grazie al quale, date delle risorse rare, un individuo decide di destinarle a un fine piuttosto che a un altro, laddove tanto le risorse quanto i fini non sono necessariamente economici nel senso tradizionale, ma possono essere anche, ad esempio, di ordine biologico, emotivo, cognitivo.

Nella dottrina neolibérale sembra di assistere ad un movimento altalenante dell'analisi tra l'ambito specificamente economico e l'ambito, potremmo dire, della vita in generale. Ma si tratta di un'illusione ottica. Tra economico e non-economico non c'è soluzione di continuità, sono anzi la stessa cosa proprio in forza del nuovo approccio epistemologico. Il che è evidente per quanto concerne la questione del lavoro. In questo caso non bisognerà più sviluppare l'analisi nei termini di una compravendita tra lavoratore e datore di lavoro – forza-lavoro in cambio di salario; ci si dovrà chiedere, invece, in base a quale calcolo razionale chi lavora allocherà le risorse di cui dispone al fine di conseguire determinati obiettivi. Ora, l'obiettivo sarà, evidentemente, quello di percepire un salario, o meglio, di ottenere un

⁵ Robbins è molto chiaro in proposito: il suo approccio «analitico», sostiene, «non cerca di identificare certi *tipi* di comportamento, ma concentra l'attenzione su un particolare *aspetto* del comportamento, ossia la forma imposta dall'influenza della scarsità. Ne consegue perciò che, nella misura in cui presenterà questo aspetto, ogni tipo di comportamento umano cadrà nell'ambito della generalizzazione economica. Noi non diciamo che la produzione di patate è un'attività economica, mentre non lo è quella della filosofia. Diciamo piuttosto che, nella misura in cui ciascun tipo di attività comporta la rinuncia ad ulteriori alternative desiderate, esso ha un aspetto economico. A parte questo, non ci sono altre limitazioni riguardo all'oggetto di studio della scienza economica» (Robbins 1932: 16-17. Traduzione mia).

reddito. Quali risorse metterà allora in campo il lavoratore? In che termini? La risposta, ancora una volta, è articolata in due momenti. Anzitutto, si sostiene che nel reddito non si deve vedere né più né meno, in generale, che il prodotto o il rendimento di un capitale; per converso, quindi, *il capitale sarà tutto ciò che può essere fonte di reddito*. Come conseguenza, bisognerà constatare che a disporre di capitale non sono solo coloro che la teoria economica classica identificava come capitalisti, ma ogni singolo individuo. Ma di che tipo di capitale si tratta? Occorre, con ogni evidenza, estendere la portata del concetto e comprendere, sotto la nozione di capitale, non solo la proprietà, ad esempio, di denaro per investimenti e di macchine per la produzione, ma anche *tutti quei fattori fisici e psicologici, in una parola le capacità, di cui ciascun individuo è dotato*. Tali capacità saranno appunto le risorse di cui il lavoratore potrà disporre per ottenere un reddito piuttosto che un altro, vale a dire che quanto più elevato sarà il capitale di cui dispone, per esempio in termini di forza biologica, di attitudine psicologica e di conoscenze, tanto maggiore sarà il reddito che potrà percepire. Il lavoro, lungi dal poter essere compreso nei termini di una compravendita, va visto sempre, in ogni caso, come messa a frutto di un capitale: il *capitale umano*.⁶

Queste assunzioni teoriche sono il centro nevralgico dell'antropologia neoliberale. Bisogna però precisarne alcuni aspetti per apprezzarne adeguatamente la portata. Anzitutto, come è facile vedere, abbiamo a che fare con un *capitale indissociabile dall'individuo che lo detiene*. Contrariamente al denaro e alle macchine, le attitudini e le capacità non possono essere tolte al lavoratore. In altri termini, egli non ha un capitale, ma è il suo stesso capitale. Ne viene, in secondo luogo, che non si dà alcuna *differenza qualitativa* tra "lavoratori", ad esempio tra un finanziere di Wall Street e un minatore cileno (entrambi, lavorando, investono il capitale di cui dispongono); la differenza sarà soltanto di ordine quantitativo, di grado: il finanziere percepirà un reddito superiore a quello del minatore perché farà fruttare un capitale maggiore di competenze e attitudini, ossia, in modo più sottile, perché sarà stato in grado, preliminarmente, di accumulare un capitale umano maggiore (Foucault 2004b: 186).

Anche se nel presente contributo intendo limitarmi a fornire un'esposizione del funzionamento della razionalità neoliberale senza sviluppare in modo puntuale le critiche che le sono state mosse, è necessario, arrivati a questo punto, segnalare la principale difficoltà teorica in cui incorre questo approccio. La sua base è infatti costituita dalla cosiddetta «teoria della scelta razionale», ad avviso della quale *ogni individuo opera determinate scelte a seguito di un calcolo di costi e benefici che tali*

⁶ La teoria del capitale umano, che qui ho cercato di esporre nei suoi aspetti essenziali, fu sviluppata a partire dalla fine degli anni cinquanta in una serie di articoli a firma di studiosi appartenenti alla Scuola di Chicago. Si veda Mincer 1958, Schultz 1961 e, soprattutto, Becker 1962b.

*scelte comportano*⁷. Tanto maggiori saranno i benefici e minori i costi, naturalmente, tanto più razionale sarà la scelta. D'altra parte, è evidente che la bontà del calcolo dipenderà dalla qualità e quantità di informazioni di cui l'individuo potrà disporre. Ora, la lacuna del neoliberalismo sta proprio nell'assumere di fatto che ogni soggetto possa accedere ad ogni informazione utile al fine di prendere una decisione razionale e che, quindi, a parità di capitale umano, si dia a monte una fondamentale simmetria informativa tra i soggetti impegnati in una scelta. Si tratta, chiaramente, di un caso ideale che ben difficilmente può trovare riscontro nella realtà, e questo per tutta una serie di fattori – sociali, economici, politici, ambientali, nonché casuali – che non dipendono dalle attitudini individuali. Esiste inoltre tutta una serie di decisioni irrazionali – ossia tali per cui i benefici che se ne ricavano non compensano i costi – che non possono venir comprese da questa teoria. Si deve ancora a Becker il tentativo di estenderne il raggio anche a quei comportamenti caratterizzati da incompletezza informativa o irrazionali. Il suo assunto di base è che «ogni condotta che risponda *in maniera sistematica* a delle modificazioni nelle variabili dell'ambiente, dovrà poter rinviare a un'analisi economica» (Foucault 2004b: 219. Corsivo mio). Quello che l'economista americano sostiene, in ultima analisi, è che le scelte razionali costituiscono una sorta di sottoinsieme nel macroinsieme dei comportamenti adattativi ad un ambiente dato, e tali comportamenti sono analizzabili in modo esatto⁸. Quanto sia decisiva questa assunzione per comprendere l'effettiva portata del neoliberalismo, lo vedremo tra breve. Per ora, ciò che qui è interessante è individuarne le conseguenze epistemologiche generali, a cui si legano tutta una serie di aspetti economici, etici e politici.

In effetti, con il neoliberalismo il soggetto di interesse della tradizione classica lascia il posto all'*individuo-impresa*. Non abbiamo più a che fare con un soggetto portatore di interessi, alcuni dei quali possono essere soddisfatti dal mercato, ma con *un individuo il cui unico interesse è la sua vita stessa, in tutte le sue dimensioni biologiche e psicologiche, e il cui comportamento, finalizzato alla soddisfazione di questi interessi, è non solo spiegato, ma orientato internamente dalla razionalità economica*.

Si capisce allora perché questa razionalità debordi dall'ambito economico. Come, potremmo dire, il capitale non è innanzitutto disponibilità di denaro e mezzi di produzione, così il reddito non va ridotto a compenso monetario, ma va inteso come tutto ciò che dà soddisfazione all'interesse vitale del soggetto. Per un atleta la vittoria di una gara forma il suo reddito proprio come il denaro che potrà percepire dai suoi sponsor, e questo per la semplice ragione che tale vittoria soddisferà, ad esempio, il suo interesse di primeggiare. Interessante, a questo proposito, è la teoria

⁷ La letteratura sulla «teoria della scelta razionale» è pressoché sterminata. Per una rassegna critica cfr. Leghissa 2012: 95-115. Per un'analisi dei suoi effetti politico-economici cfr. Harvey 2005: 82-83.

⁸ Cfr. Becker 1962a, poi confluito in Becker 1976b.

del consumo sviluppata da Becker e Michael, che sarebbe peraltro opportuno riprendere per una analisi antropologica del consumismo contemporaneo. In breve, i due economisti sostengono che è sbagliato leggere il mercato come un processo in cui, banalmente, alcuni producono delle merci e altri le consumano; piuttosto, lo stesso consumatore va visto come un produttore: egli produce, letteralmente, la sua stessa soddisfazione (Becker e Michael 1973: 381). Ogni cosa, in questo modo, può andare a costituire il reddito, e noteremo anche che tale reddito potrà accrescere il capitale umano esistente, il quale, a sua volta, potrà essere ulteriormente investito al fine di raggiungere obiettivi sempre più elevati, delineando una tendenza che, almeno in teoria, si proietta all'infinito.

Analizzando più da vicino la composizione del capitale umano, Foucault distingue elementi innati ed elementi acquisiti (Foucault 2004b: 187-190). Non si tratta di una distinzione rigida: i confini tra i due insiemi paiono in effetti molto sfumati, almeno a certi livelli. In ogni caso, gli elementi innati non sono altro che il patrimonio biologico e genetico dell'individuo. Avremo allora a che fare, ad esempio, con la forza fisica di cui il soggetto è capace, oppure con la sua predisposizione ereditaria a contrarre certe malattie. Naturalmente, nel nostro caso, egli disporrà di un capitale tanto più elevato quanto maggiore sarà la sua forza e quanto minore la sua soggezione ad ammalarsi. Nel caso degli elementi acquisiti, invece, dovremo fare i conti con tutto ciò che riguarda la formazione dell'individuo. I neoliberali analizzano in particolare i rapporti familiari e concludono, ad esempio, che quanto più tempo e cure i genitori dedicheranno ai figli, tanto maggiore sarà il capitale di cui questi ultimi potranno disporre⁹. Se poi allarghiamo il raggio della teoria, vediamo come nell'istruzione propriamente detta le cose non vadano diversamente. L'educazione andrà intesa come "investimento educativo" del capitale umano¹⁰. È questa, tra l'altro, la radice della vulgata contemporanea che attribuisce alla scuola il solo compito di formare competenze spendibili sul mercato del lavoro. Se un tempo il sistema scolastico – in ragione di quanto abbiamo visto a proposito delle politiche statali nella prima parte di questo articolo - era visto come finalizzato alla formazione, anzitutto, di cittadini, ed era perciò non tanto improduttivo, ma semplicemente animato da una logica diversa da quella della produzione, oggi non pare esserci più spazio per dei dispositivi che non siano dediti precisamente alla costruzione di capitale umano.

Le ricerche dei teorici neoliberali sono volte, in breve, a mostrare come ad ogni ambito della vita sia applicabile lo stesso tipo di analisi economica. La dinamica

⁹ Becker in particolare ha dedicato numerosi contributi all'analisi della vita familiare. Con il suo "approccio economico" ha affrontato temi come, tra gli altri, il matrimonio, la fertilità, l'infedeltà coniugale e il divorzio. Si veda, a titolo esemplificativo, Becker, Landes e Michael 1977 e Becker, Murphy e Tamura 1990.

¹⁰ Becker 1964 svolge una lunga analisi empirica proprio sulla questione degli investimenti educativi. Su questo cfr. anche Schultz 1960.

propria del capitale umano può secondo loro spiegare in modo soddisfacente non solo istituti come il matrimonio e la famiglia, ma anche pratiche come la democrazia o fenomeni sociali come l'immigrazione e la criminalità (Becker 1976). In ultima analisi, ogni evento o fatto che investe la vita umana non deve essere letto come l'effetto di un meccanismo economico in massima parte indisponibile al soggetto, ma come un elemento nel processo di investimento del capitale umano.

Se ora riprendiamo le fila del discorso epistemologico da cui siamo partiti, vediamo come nella teoria neoliberale, si intreccino descrittività e regolatività. La dottrina classica presentava delle vistose lacune che, lungi dal rimanere solo sulla carta, determinavano il modo in cui l'economia, e non solo, veniva gestita, organizzata e finalizzata. Ciò che occorre, allora, è che il nuovo "approccio economico" appronti degli strumenti per un intervento regolativo, appunto, su questo mondo segnato dalle lacune del pensiero classico. E tuttavia questa regolazione ha la pretesa di *far emergere le cose così come esse in realtà sono*. Come dire: se togliamo tutti gli errori che la teoria tradizionale ha indotto nel campo economico (e nel comportamento umano), ne ritroveremo la verità. Ecco il paradosso del neoliberalismo: da un lato constatazione che la realtà è plasmata dal discorso, dall'altro pretesa che la sua stessa produzione discorsiva lasci apparire qualcosa come una naturalità metadiscorsiva. Mi pare che con questo siamo rimessi ad una zona di indifferenza tra ciò che è culturale, artificiale e performativo e ciò che è naturale, spontaneo, immediato.

Ci si chiede spesso come la scienza economica negli ultimi decenni abbia potuto imporsi come una scienza dura e le leggi da essa stabilite abbiano potuto essere considerate della stessa consistenza di quelle formulate, ad esempio, dalla fisica riguardo ai fenomeni astronomici. Non c'è una risposta precisa e definitiva, e tuttavia una buona pista di ricerca sarebbe quella di approfondire l'ambiguità di natura e cultura che la fonda. D'altra parte, ad un livello ancora solo teorico, il suo maggiore punto di forza in tal senso è stato proprio l'aver sviluppato, a partire dalla definizione di Robbins, un tipo di analisi razionale tanto duttile da poter essere applicato pressoché ovunque. Esiste però almeno un'altra possibile spiegazione del successo del neoliberalismo, che riguarda più precisamente gli effetti di potere da esso indotti. In generale, possiamo sostenere che l'analisi del lavoro in termini di investimento di capitale umano fa sì che proprio il lavoro non sia più una dimensione tra le altre della vita umana, ma venga ad occupare una sorta di posizione egemonica, fino al limite di porsi come unica dimensione possibile, e quindi assoluta. Nella misura in cui sono volto a ottenere una qualche soddisfazione per me stesso, infatti, io sto lavorando. Nella misura in cui mi procura piacere intrattenere una conversazione con un amico, la mia partecipazione a questa conversazione sarà il mio lavoro.

Il nucleo di questa costruzione discorsiva può essere raggiunto con l'aiuto degli strumenti concettuali sviluppati da Hannah Arendt. Notoriamente, la filosofia

tedesca distingue tre dimensioni della *vita activa*: il *lavoro*, finalizzato al sostentamento dell'individuo, ossia rispondente alla necessità biologica dell'autoconservazione; la *produzione*, cioè la manipolazione della natura grazie a cui l'uomo si crea letteralmente un mondo; l'*azione*, vale a dire la dimensione propria della politica, in cui l'individuo emerge nella sua unicità nel rapporto con gli altri (Arendt 1958: 7). Si tratta di tre sfere sorrette da logiche e percorse da dinamiche differenti. Ora, a giudizio di Arendt, l'epoca moderna ha visto la prima sfera estendersi in misura sempre maggiore, fino a fagocitare, per così dire, le altre due. *Homo laborans* sembra essere diventato il vero soggetto-oggetto della storia, delle nostre teorie così come delle nostre prassi (Arendt 1958: 238-242). Se facciamo nostra questa tipizzazione, possiamo forse raggiungere una comprensione più chiara del neoliberalismo. Ciò che intendo sostenere, in particolare, è che la teoria del capitale umano sottende una *riduzione biologistica dell'uomo*. Questo, beninteso, non significa che ogni attività umana risponde, per il neoliberalismo, a bisogni di base, ma piuttosto che la necessità caratteristica di certi processi biologici soddisfatti dal lavoro (come appunto l'autoconservazione) proietta la sua normatività sugli altri ambiti della vita. Questa ipotesi è d'altra parte corroborata dalla esplicita vicinanza di Becker alla sociobiologia (Becker 1976a). Il comportamento del capitale umano volto all'ottimizzazione dell'utile, egli sostiene, non è dissimile da quello attuato da ogni organismo nella lotta per la sopravvivenza da cui procede la selezione naturale (Leghissa 2012: 110). In questa argomentazione mi pare di poter scorgere un inganno teorico che ruota intorno alla nozione di *adattamento*. A voler essere rigorosamente darwiniani – e tali si dichiarano i sociobiologi – occorre infatti aver sempre presente che l'evoluzione procede sì per selezione naturale, ma tale selezione opera a partire da caratteri la cui comparsa è *casuale* e che, cionondimeno, vengono trasmessi alle generazioni successive perché consentono un migliore adattamento, appunto, all'ambiente circostante. In altri termini, questi caratteri non sono il fine, ma il mezzo, della selezione naturale. Per converso, Becker sembra ben lontano dall'accordare un qualche valore a questo tipo di casualità e porre invece come fine in sé l'acquisizione di determinati “caratteri” (vale a dire, nel nostro caso, le attitudini che formano il capitale umano), e questo perché tale acquisizione coincide con lo stesso successo evolutivo (l'ottimizzazione dell'utile non è altro che l'implementazione delle proprie attitudini). Ne viene che l'adattamento non è relativo a un ambiente che precede l'individuo e che gli è in larga parte indisponibile, ma a un ambiente e a dei fini che sono posti dal sapere stesso che li indaga e dai relativi dispositivi di potere. Insomma, sembra che il successo nella “lotta per l'esistenza” dipenda interamente, per Becker, dalla capacità di ognuno di essere capitale umano, ossia di adeguarsi pienamente alla teoria economica e, come vedremo subito, al mercato. Il richiamo, tramite la sociobiologia, alla biologia darwiniana, con cui si riconduce la teoria economica stessa alla neutralità

– o presunta tale – della scienza naturale, sembra in questo quadro una mossa per occultare e rendere accettabile la reale posta politica dell'analisi¹¹.

* * *

Dall'*homo oeconomicus* all'*homo laborans*, a da questo all'*homo biologicus*: tale sembra essere la parabola epistemologica del neoliberalismo. La sua razionalità non solo riorganizza interamente il campo di intervento biopolitico, ma è essa stessa biopolitica nella sua radice, come emerge chiaramente appena si considera il ruolo che essa attribuisce allo stato e, più in generale, alle istituzioni pubbliche.

Bisogna intanto sfatare un falso mito radicato nella concezione tradizionale del *laissez-faire*. Il neoliberalismo non è, in punto di principio, contrario all'intervento pubblico nella vita economica, e questo per una ragione molto semplice. Se infatti la razionalità neoliberale si pone come principio di intelligibilità e gestione della *condotta umana in generale*, non avremo più a che fare, come nel liberalismo classico, con due sfere relativamente autonome e variamente interagenti del comportamento umano – l'economia e lo stato, – ma con un'unica sfera (Leghissa 2012: 74-77). Il neoliberalismo non individua il limite del potere statale, ma ne vuole essere la *ratio* interna. Lo stato, in altri termini, risulta riconfigurato come elemento tattico entro una strategia complessiva di governo che lo supera e ricomprende: è un punto di appoggio, articolazione e trasmissione del potere (Dardot e Laval 2010: 37). Tale funzione gli deriva ancora oggi, in ultima analisi, dal fatto di essere il detentore legittimo della forza. La sua facoltà di creare le leggi e imporle – ad esempio attraverso il potere di polizia e quello giudiziario – oltre al suo ruolo di potenza militare, lo rende un produttore di realtà sociale. Ecco allora che, se uniamo questo aspetto all'esigenza di colmare le lacune prodotte dall'economia classica, il compito dello stato sarà precisamente quello di *un intervento volto a creare le condizioni perché possa prodursi qualcosa come il libero mercato*. Cosa questo comporti, è presto detto. Nel giugno 2003, a poco più di tre mesi dallo scoppio della seconda Guerra del Golfo, Becker pubblicò sulla rivista «Business Week» un articolo molto breve ma denso di indicazioni, quasi un manifesto programmatico: *What Iraq needs most is Pro-Market Reforms* ne era il titolo, estremamente chiaro¹². Egli suggeriva che le forze di occupazione statunitensi e britanniche dovessero provvedere a una massiccia campagna di liberalizzazione di imprese e settori fino ad allora controllati dall'autorità pubblica. Le sue parole non caddero nel vuoto. Nel settembre di quello stesso anno Paul Bremer, a capo dell'Autorità provvisoria in Iraq, promulgò alcune ordinanze che sancivano la privatizzazione di tutti gli ambiti dell'attività economica, dai servizi ai media, dalla manifattura ai trasporti, dalla finanza all'edilizia (era escluso solo il

¹¹ Su ciò si veda anche Leghissa 2012: 111.

¹² «Business Week», 30 giugno 2003.

settore petrolifero, verosimilmente per la sua importanza strategica in tempo di guerra); si stabilivano inoltre più precise leggi sulla proprietà privata, l'equiparazione tra imprese irachene e straniere, l'apertura delle banche al controllo straniero e l'abbattimento di quasi tutte le barriere agli scambi commerciali. Il mercato globale era insomma l'orizzonte dell'impegno bellico (Harvey 2005: 15). Parallelamente a queste misure, veniva imposta una regolamentazione estremamente rigida del lavoro, che proibiva di fatto gli scioperi e limitava fortemente la possibilità di costituire sindacati (Harvey 2005: 16). Ecco il punto: se la libertà si fonda sull'impresa, sull'investimento di capitale e lo scambio di mercato, andrà eliminato tutto ciò che rischia di essere di intralcio. Come dire che, nel nostro esempio, le libertà sindacali non sono vere libertà: è un'illusione considerarle tali, in realtà non sono che strumenti di oppressione degli individui nella loro naturalità di capitale umano.

Eppure bisogna riconoscere che il ruolo dello stato, nonostante la pregnanza dell'esempio, rimane fortemente ambiguo, se non sfuggente. Proprio il caso iracheno ci ha mostrato come negli anni recenti sia diventato sempre più usuale l'impiego di truppe mercenarie in contesto bellico. Sparse per il mondo, si sono costituite diverse compagnie per la "fornitura di servizi militari" che, dietro pagamento, offrono i loro "prodotti" tanto alle istituzioni pubbliche quanto alle imprese private che ne fanno richiesta. Da tempo si sa che la guerra può essere un business; oggi la si sta aprendo alla concorrenza. Certo, la prospettiva di una sua totale privatizzazione è ancora decisamente remota, e forse tale rimarrà, e tuttavia sembra abbastanza chiaro che il monopolio dello stato in fatto bellico non è più così saldo.

Occorre poi sottolineare come l'attuazione di politiche neoliberali, a livello statale, abbia delle conseguenze paradossali per lo stato stesso. La liberalizzazione di pressoché tutti i settori economici, ma anche di buona parte del welfare – con il favore accordato al privato in ambiti chiave come l'istruzione, la sanità, la previdenza sociale, persino la tutela ambientale, – di fatto comportano un perdita di potere politico da parte dell'istituzione pubblica a favore del mercato. Inoltre sta prendendo sempre più piede l'abitudine di pensare lo stato come un'impresa economica, come un attore di mercato tra gli altri: l'insistere quotidiano, ad esempio, sul problema della "competitività del sistema Italia" non è che un esempio di questa tendenza. Il "giudizio dei mercati" è immediatamente decisione politica. Ma questo significa che l'ambito propriamente economico – o almeno ciò che siamo ancora abituati a considerare tale, – non è che un aspetto, certo centrale, ma pur sempre *un* aspetto, di una dinamica complessiva di potere che investe integralmente ogni tratto dell'esistenza umana. Margaret Thatcher lo aveva detto chiaramente: «L'economia è un metodo; l'obiettivo è cambiare il cuore e

l'anima»¹³. La rimozione dei vincoli alla libertà del mercato è il preambolo alla creazione di un certo ordine biopolitico della realtà.

Bisogna tuttavia puntualizzare meglio in che senso questo modello di potere trascenda la sua base economica. Non ci sono dubbi che l'adozione di politiche neoliberali, negli ultimi decenni, abbia aumentato in maniera talvolta esponenziale la sperequazione sociale. È sufficiente dare uno sguardo all'andamento delle statistiche per vedere come la ricchezza complessiva del pianeta sia sempre più concentrata in poche mani, mentre la gran massa della popolazione sia ampiamente al di sotto della soglia di povertà. Si può anzi dire, come fa Harvey, che quello neoliberale sia un deliberato progetto di restaurazione del potere di classe (Harvey 2005: 26-27). Ora, ciò che intendo sostenere è che questi esiti economici del neoliberalismo non possono essere letti isolatamente, come se fossero di per sé sufficienti a rendere conto della razionalità neoliberale nel suo complesso. Sta qui il limite, ad esempio, della lettura marxista tradizionale – o almeno di certe letture che si rifanno a Marx: fa eccezione, ad esempio, quella di Gramsci, – per la quale il potere in generale è radicato nel potere economico in particolare, e questo si risolve nei rapporti di produzione materiali. Secondo questa tesi, elementi come l'istruzione, il diritto, lo stato stesso non sarebbero che la sovrastruttura che veicola ideologicamente gli interessi della classe capitalista dominante, la giustificazione più o meno razionale che essa dà del suo stesso dominio. In effetti, benché in questa analisi ci sia senza alcun dubbio molto di vero, alcune cose sembrano sfuggirle. Non mi riferisco tanto al fatto che, nel mondo contemporaneo, la produzione in senso stretto, insieme ai rapporti che ingenera, è solo un aspetto di un capitalismo sempre più governato dalla finanza e dal marketing. Ritengo piuttosto che, ponendo la questione in termini di rapporto tra produzione e ideologia, il marxismo rimanga ancorato ad una concezione negativa e derivata del potere non economico, scorgendovi solo l'aspetto repressivo, di interdizione, per il quale la sovrastruttura non sarebbe che lo strumento per impedire ai dominati di sollevarsi contro i dominanti. Occorre invece considerare la sfera del potere come ben più ampia e articolata, non riducibile, da una parte, ai rapporti economici, e, dall'altra, compiutamente performativa, produttrice di realtà in generale.

Per cogliere analiticamente tutti questi aspetti variamente articolati, Foucault formulò a suo tempo il concetto di «governamentalità», con il quale designò «l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche» che consentono la gestione della condotta degli uomini (Foucault 2004a: 88). Per buona parte della modernità, lo stato ha svolto il ruolo di depositario, se non esclusivo, quantomeno centrale, di questa funzione di governo (Foucault parla significativamente di «governamentalizzazione dello stato»). L'investimento diretto della società civile, come si ricordava nella prima parte di questo articolo, rispondeva precisamente a questa istanza. Attraverso istituzioni come gli ospedali,

¹³ Intervista di Ronald Butt, «Sunday Times», 3 maggio 1981.

i manicomi, le prigioni, l'esercito, la scuola, lo stato ha di fatto esercitato un controllo costante sulla popolazione, plasmandone i modi di vita. Solo l'economia, a partire dal XVIII secolo, è per lo più sfuggita alla sua presa diretta, ma anche in questo caso si è trattato di una strategia di governo precisa – il governo attraverso il non-governo.

L'errore che non bisogna commettere, ad avviso di Foucault, è di identificare senz'altro stato e governo, tanto più che l'imporsi della razionalità neoliberale, negli ultimi decenni, ci mostra quanto poco le due cose collimino. Detto altrimenti, lo svuotamento del pubblico a favore del privato corrisponde alla riallocazione del potere politico sul mercato, che ne diviene, per dirla sempre in termini foucaultiani, il luogo di *veridizione*. Questo comporta due conseguenze: da una parte, il fatto che lo stato, rinunciando di fatto a molte delle sue prerogative tradizionali, diventi una "agenzia governamentale" tra le altre – dove queste altre saranno, ad esempio, le imprese economiche e finanziarie, – dall'altro, e più fondamentalmente, una ridefinizione delle modalità e dei fini del governo in generale. Si tratta di due aspetti strettamente intrecciati.

Partiamo dalla ridefinizione del modello di governo. Le cose sono immediatamente chiare se consideriamo una delle funzioni principali dello stato, ossia quella legislativa. Il carattere principale della legge è in effetti quello di stabilire il confine di lecito e illecito, di fissare un limite infrangendo il quale si commette reato. Tutto ciò che non è proibito, è consentito: la legge circoscrive la nostra libertà, ma non ci dice, almeno non direttamente, come farne uso. Per converso, la razionalità neoliberale si pone come organizzatrice di libertà. La sua è una visione normativa, non legalistica. Tale è l'effetto politico dell'epistemologia del capitale umano: se l'individuo è interamente compreso a partire dalla sua radice biologica, più che porre dei limiti alla sua azione si tratterà di definire degli *standard di normalità* per il suo comportamento in generale. In altre parole, posto che l'individuo, come capitale umano, *deve* naturalmente comportarsi in un certo modo (ossia far fruttare il capitale umano stesso), gli standard di normalità non faranno altro che articolare, a livello pubblico, questa tendenza naturale, traducendo il "dovere" come necessità biologica in un obbligo politico, economico, sociale. In questo modo, le categorie legali di lecito e illecito tendono a indietreggiare in favore delle nozioni di *normale e anormale*¹⁴. Si affermerà la tendenza a leggere il comportamento umano alla luce del binomio concettuale

¹⁴ Le cose non sono chiaramente così semplici e leggi e norme tendono a sviluppare rapporti e intrecciarsi in modi molteplici. Prendiamo ad esempio il caso dei manicomi e della psichiatria nel XIX secolo: istituiti dal potere pubblico dello stato attraverso la legge, il dispositivo disciplinare aveva al suo centro la coppia normale/anormale, non quella di lecito/illecito (almeno, non come prima e fondamentale istanza). D'altra parte, l'esistenza delle norme è spesso dovuta all'azione concomitante dell'apparato legale: il caso dell'Iraq, in cui l'istituzione dei meccanismi normativi di mercato fu conseguenza dell'adozione di precise misure legali, non ne è che un esempio.

sano/patologico, dove sana sarà ogni condotta e attitudine conforme alla norma, ogni messa a frutto del capitale umano, e patologico ogni comportamento che se ne discosterà.

Questo stato di cose è reso ancora più evidente dall'affermazione di George Gilder per cui la povertà non è «tanto una condizione di reddito quanto una condizione mentale» (Barber 2008: 65). Queste parole hanno il merito – l'unico del resto – di indicarci quale sia la posta messa in gioco dalla razionalità neoliberale. Le nozioni di povertà, ricchezza e reddito sono indici di qualcos'altro. Di che cosa? Viene subito in mente la tesi weberiana sull'influenza dell'etica protestante sul capitalismo nascente. E tuttavia nel nostro caso non pare affatto che la ricchezza o, ancora meglio, l'arricchimento, sia segno di elezione divina, certificazione molto materiale della salvezza spirituale. Se di segno si tratta, essa lo è di uno stato di normalità e salute dell'individuo nella sua interezza. La povertà, per converso, non sarà che un sintomo, ben più che esplicito, di malattia, l'epifenomeno sociale di un'esistenza inadeguata, deforme, anormale. È qui che emerge la dimensione propriamente biopolitica del neoliberalismo. Il capitale umano, come funzione economica, è l'epitome di una razionalità di governo per la quale, ad essere in gioco, è la vita stessa degli individui.

La formazione del capitale umano è disciplina dell'esistenza volta a creare le condizioni affinché possa emergere qualcosa come l'individuo-impresa. Se al macrolivello della popolazione vengono messe in campo diverse misure politiche, economiche e militari, come nel caso iracheno, per produrre le dinamiche di potere ritenute proprie del libero mercato, al microlivello degli individui si tratterà di operare un *dressage* dei soggetti che in quell'ambiente andranno ad operare. È qui che lo stato perde, o vede fortemente ridimensionate, le sue tradizionali funzioni di governo. La riallocazione di fatto del potere politico sul mercato o, meglio, l'estensione della nozione e della logica del mercato all'ambito politico, comporta il sorgere di nuove modalità di gestione degli uomini, la titolarità delle quali è ripartita tra i diversi attori che si affrontano sul mercato stesso. La razionalità di governo neoliberale è totalizzante, e tuttavia priva di centro. Non si dà un decisore ultimo a cui ricondurre gli effetti di potere come alla loro causa, e di qui viene, ad esempio, l'imbarazzo quando si tenta di circoscrivere delle responsabilità politiche. Il piano normativo in base a cui gli individui andranno disciplinati emergerà come esito, del tutto impersonale, dell'interazione competitiva degli agenti del mercato, e sarà una sorta di media statistica delle attitudini che il capitale umano dovrà possedere per essere a sua volta competitivo. Quando si parla di investimento educativo del capitale umano, ad esempio, questo significa che il compito della scuola, secondo la razionalità neoliberale, consiste nello sviluppare una strategia di massimizzazione delle risorse non solo economiche, ma

biologiche, cognitive ed emotive dell'individuo in base agli standard posti dall'ambiente competitivo in cui la sua vita si svolge¹⁵.

Ecco dunque cosa si deve intendere, più nello specifico, per adattamento. Ciò che il neoliberalismo sollecita è un'accettazione di *questa* realtà, in ultima analisi l'adeguazione dell'individuo alla necessità biologica del capitale umano. Non riconoscere questa necessità, volersene discostare, magari mettendo in questione la comprensione del soggetto come individuo-impresa o elaborando tipi di condotta che non prevedono il ricavo di un reddito dalla messa a frutto delle proprie attitudini – tutto questo non potrà che essere qualcosa di innaturale, se non di profondamente patologico. Non ha alcun senso contestare la natura, specie la propria natura – sarebbe semplicemente follia. Solo l'adattamento è garanzia di normalità.

¹⁵ In generale, il *dressage* disciplinare del soggetto neoliberale si fonda, va da sé, sulla libertà dell'individuo-impresa, mentre ha come fine precipuo la *gestione dei rischi* propri di ogni investimento di capitale, anche e soprattutto umano. Sono gli stessi tratti che, ad avviso di Frank Furedi, caratterizzano quella “cultura terapeutica” che, negli ultimi decenni, ha egemonizzato l'occidente. Il sociologo britannico rileva come, a partire almeno dalla metà degli anni ottanta, tanto in Gran Bretagna quanto negli Stati Uniti – i due laboratori *par excellence* del neoliberalismo – si sia verificato un aumento vertiginoso nel ricorso alle cosiddette “pratiche psy”, per lo più anche con il sostegno e nel quadro di sempre più approfonditi programmi governativi (Furedi 2004: 37 e 81). Questa iperinflazione della cultura terapeutica fa il paio con il fatto che non si dà oggi alcun evento o aspetto della vita che non sia analizzabile dallo sguardo di un *esperto*. Le nostre reazioni al lutto o alla malattia, la frustrazione per un insuccesso scolastico o lavorativo, la delusione per la fine di un'amicizia o di una storia d'amore, in breve tutto ciò che, a più vario titolo, può essere fonte di disagio, sembra sempre più destinato, in quanto tale, alla patologizzazione (Furedi 2004: 7-8). Termini come stress, depressione, trauma o sindrome, propri del vocabolario specialistico, oggi sono ben presenti nel linguaggio comune. La griglia ermeneutica sano/patologico ci fornisce molto spesso le coordinate per decifrare la nostra quotidianità. L'incrocio di queste istanze ha però – ecco il punto decisivo – un esito apparentemente paradossale: se da una parte la cultura terapeutica fa valere il principio fortemente individualistico della centralità del sé e delle sue emozioni (Furedi 2004: 34), dall'altra considera questo sé del tutto in balia delle circostanze esterne, instabile, precario, a rischio, e quindi sempre bisognoso di cura e aiuto (Furedi 2004: 159). Ora, ad avviso di Furedi, questi due tratti contraddittori possono convivere perché la cultura terapeutica, invece di promuovere una visione critica della concezione individualistica o delle ragioni della precarietà del sé, tende a produrre conformismo, ossia *accettazione adattativa* dell'instabilità e del rischio, che postula come tratti specifici, *naturali*, del soggetto; come dire che vivremo male non finché ci sentiremo instabili, ma finché ci ostineremo a cercare una via d'uscita dalla precarietà: il sé sarà tanto più sano quanto più vi si conformerà e sottometterà. La cultura terapeutica, da questo punto di vista, è una delle principali “agenzie di normalizzazione” della razionalità neoliberale. Su questo si veda anche Leghissa 2012: 71-73. Sono di recente comparsi alcuni interessanti contributi che, sulla scia di Foucault, analizzano più nello specifico le tecniche di *dressage* messe in campo a livello manageriale per la formazione e il governo dei lavoratori: si vedano, in particolare, Nicoli 2012 e Nicoli e Paltrinieri 2014.

Il *dressage* dell'individuo come capitale umano è la prima e unica condizione della sua libertà, ma questa libertà si risolve infine in necessità naturale – in ciò che la razionalità dominante pone come tale. Il dispositivo di disciplinamento dell'individuo-impresa è al contempo causa ed effetto del regime biopolitico neoliberale. In questo, mi sembra, si annidano i suoi tratti totalitari.

BIBLIOGRAFIA

ARENDRT Hannah

1951 *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York (tr.it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004).

1958 *The human Condition*, The University of Chicago, Chicago (tr.it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2011).

BARBER Benjamin R.

2008 *Consumed. How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, W.W.Norton & Company, Inc., New York (tr.it. *Consumati. Da cittadini a clienti*, Einaudi, Torino 2010).

BECKER Gary S.

1962a *Irrational Behavior and Economic Theory*, in «Journal of Political Economy», v.70, n.1, pp.1-13.

1962b *Investment on Human Capital: A Theoretical Analysis*, in «Journal of Political Economy», v.70, n.5, Part 2 : Investment in Human Beings, pp.9-49.

1964 *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, National Bureau of Economic Reserch, New York.

1976a *Altruism, Egoism, and Genetic Fitness: Economics and Sociobiology*, in «Journal of Economic Literature», v.4, n.3, pp.817-826.

1976b *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago-London.

BECKER Gary S., LANDES Elisabeth M. e MICHAEL Robert T.

1977 *An Economic Analysis of Marital Instability*, in «Journal of Political Economy», v.85, n.6, pp.1141-1187.

BECKER Gary S. e MICHAEL Robert T.

1973 *On the new Theory of Consumer Behavior*, in «The Swedish Journal of Economics», v.75, n.4, pp.378-396.

BECKER Gary S, MURPHY Kavin M. e TAMURA Rupert

1990 *Human Capital, Fertility and Economic Gowth*, in «Journal of Political Economy», v.98, n.5, Part 2 : The Problem of Development : A Conference of the Institute for the Study of Free Enterprise Systems, pp.12-37.

La razionalità neoliberale. Antropologia del capitale umano a partire da Michel Foucault

DARDOT Pierre e LAVAL Christian

2010 *Néolibéralisme et subjectivation capitaliste*, in «Cités», v.1, n.41, pp.35-50.

FOUCAULT Michel

1976 *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris (tr.it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2011).

2004a *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil-Gallimard, Paris (tr.it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005).

2004b *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil-Gallimard, Paris (tr.it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2012).

FUREDI Frank

2004 *Therapeutic Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Routledge, London (it.it. *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2008).

MINCER Jacob

1958 *Investment in Human Capital and Personal Income Distribution*, in «Journal of Political Economy», v.66, n.4, pp.281-302.

NICOLI Massimiliano

2012 *Io sono un'impresa. Biopolitica e capitale umano*, in «Aut aut», n.356, pp.85-99.

NICOLI Massimiliano e PALTRINIERI Luca

2014 *Il management di sé e degli altri*, in «Aut aut», n.362, pp.49-74.

HARVEY David

2005 *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford (tr.it. *Breve storia del neoliberismo*, Il Saggiatore, Milano 2007).

HUME David

1751 *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, Open Court, Chicago 1921 (tr.it. *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Roma-Bari 1980).

KEYNES John Maynard

1936 *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Macmillan, London (tr.it. *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, Torino 2005).

MARX Karl

1867 *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapital*, Verlag von Otto Meisner, Hamburg (tr.it. *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo: Il processo di produzione del capitale*, Einaudi, Torino 1975).

LEGHISSA Giovanni

2012 *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine.

STEFANO MARENGO

RICARDO David

1821 *The Principles of Political Economy and Taxation*, John Murray, Albemarle-Street, London (tr.it. *Principi di economia politica e dell'imposta*, UTET, Torino 1986).

ROBBINS Lionel C.

1932 *Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan, London.

SCHULTZ Theodore W.

1960 *Capital Formation by Education*, in «Journal of Political Economy», v.68, n.6, pp. 571-583.

1961 *Investment in Human Capital*, in «The American Economic Review», v.51, n.1, pp.1-17.

SMITH Adam

1776 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, W.Straham & T.Cadell, London (tr.it. *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1975).

Leopardi e il capitalismo: la moda e la morte del pensiero critico

Maria Grazia Turri
Università di Torino
Dipartimento di Management
mariagrazia.turri@unito.it

ABSTRACT

Leopardi wrote *Dialogue Between Fashion and Death* in 1824 when the Industrial Revolution had already shown signs of strengthening. This dialogue is resonating work that deals with the powerful connection between dress and mortality. Fashion and Death, as Leopardi proposes in the poem, are of the same breed, both the executing decay and destruction on the body's and the mental identity. The piece presents Fashion as a fictional character in conversation with Death, that is, like Death, actively responsible for human suffering and Fashion depends from Death. Before Leopardi, Fashion was a Goodness with pathetic mood, while for him Fashion isn't a modern phenomenon camouflaged with classical apparatus, an artificial Goodness, but a transcendental and inherent entity like a Death. Usually, philosophers, semiotics and sociologists have made use of the poem putting it in connection, only, with body, because it is rendered particularly profound and lasting in the context of contemporary fashion, or moreover, contemporary fashion writing. Aesthetics and trends in fashion, more so than ever before, constantly toy with symbolism and representations of death and human frailty. This dialogue has since been adopted into the context of fashion discourse as a powerful rendering of fashion's capacity to engage with our own transience. On the other hand, this paper is making a strong point that the Leopardi's poem focuses on the habitual fashion instructs people in the way they think, on the relationship between fashion and democratization of society, and on the habit in the way society thinks.

KEYWORDS

Fashion, Death, Body, Mind, Habit

1. Il primo a cogliere le peculiarità di un nuovo fenomeno

Scrivere di moda non è un'esigenza recente, ma non è neppure un'esigenza che stia lì da sempre. Il parlarne nei termini in cui lo ha fatto Giacomo Leopardi, nel dialogo *La Moda e la Morte*, nel 1824 non aveva precedenti e la sua peculiare modalità è stata resa possibile grazie alla dimensione culturale che avanzava e si consolidava nel XIX secolo, e che esploderà nel secolo successivo. Una peculiarità che, anzitempo, egli acutamente coglie.

Non tutte le epoche storiche, né tutte le forme di civiltà hanno visto la presenza della moda. Questa è apparsa, infatti, nella cultura occidentale a partire dalla fine del Medioevo poiché fra i tre tempi – passato, presente, futuro – è il primo che fino ad allora rappresentava il valore supremo in quanto modello di riferimento per i comportamenti. È stato il Rinascimento che ha legittimato il mutamento come valore socialmente ambito, riconoscendo pertanto all'individuo il potere di modificare le strutture sociali e di effettuare delle scelte personali nel campo dell'estetica. Lo sviluppo della moda è stato reso così possibile dalla opportunità per l'individuo di affrancarsi dai vincoli sociali tradizionali e di sentirsi libero di esprimere la propria autonomia di scelta.

L'idealizzazione del nuovo, del futuro e del mito del progresso sociale si sono affermati infatti in modo contestuale, supportandosi vicendevolmente. Si è di conseguenza creato, per alcuni interpreti di questa dinamica, un legame fra la moda e i processi di democratizzazione¹.

La moda è quindi una peculiarità della cultura moderna e contemporanea, dove si è imposto il desiderio di cambiamento a fronte di un'inesauribile sete di bisogni e all'aspirazione di un'incessante differenziazione. Moda e cultura contemporanea hanno di conseguenza in comune sia i tratti della *frammentarietà* che della *irripetibilità*. Entrambe infatti si ripropongono in nessun caso uguali a se stesse, sempre proiettate sul presente e talvolta sul futuro, ma mai al passato; si modificano e si riproducono, aggiungendo sempre qualcosa di nuovo e inaspettato.

Circa la radice etimologica del termine moda si fanno due ipotesi, in base alla prima esso deriverebbe dal latino *mos*, a cui afferiscono significati plurimi come usanza, costume, abitudine, tradizione, ma anche legge, regola, norma e buoni costumi o moralità. La seconda ipotesi ne ricollega l'etimologia a *modus*, i cui significati possono essere misura, limite, norma, ma anche modo, maniera, genere o criterio e modalità di scelta.

In entrambi i casi si evince che il gusto², benché espressione di una disposizione individuale, deve comunque confrontarsi con un sistema di regolamentazione sociale che definisce ciò che, in ogni periodo e luogo, può essere considerato alla moda³. Un fenomeno che può essere inteso sia in senso lato che in un senso più circoscritto. Nel primo caso è connesso all'apparire: non interessa tanto ciò che si è ma come si appare, infatti l'accettazione di sé e dell'altro passa anche, e a volte soprattutto, attraverso l'immagine e il suo lato estetico; mentre nel secondo caso si tratta di un apparire attraverso un "bell'abito mentale" e il valore dell'essere sta nell'apparire alla moda nel modo di argomentare e di esprimere giudizi; ed è questo che contribuisce a definirne lo status culturale.

¹ Cfr. König (1976).

² Kant (1984): gusto come senso comune; è il senso in cui un medesimo oggetto può essere all'apice del gradimento e abominevole un giorno dopo.

³ Per Simmel la moda è una modificazione del gusto (1996), pp.130-155.

Il termine “moda”⁴ fa la sua comparsa in letteratura ne *La Carrozza da nolo* (1649) di Giovanni Santa Pagalmino, pseudonimo di padre Agostino Lampugnani, ma è nel secolo successivo che si carica di una vocazione satirica. È Casparo Gozzi nella favola esopiana in versi *D’una visita fatta all’inferno* che stigmatizza i vizi della moda e il discorso contro la moda diventa l’argomento tipico di una satira talvolta ferocemente misogina da parte di Giovanni Battista Roberti, Lorenzo Pignotti, Clemente Bondi, Saverio Bettinelli. Nel dialogo *Amore e la Gran Moda* Saverio Bettinelli prefigura il nesso moda-morte nel finale del suo *Dialogo*, laddove la Moda, incalzata da Amore che le chiede di togliersi i vestiti, si rivela essere in realtà un «sozzo scheletro»⁵. Nella *Lettera sulla moda* Ugo Foscolo stabilisce una sorta di equazione fra essere alla moda ed essere mortali: «mi venne in capo che le cose vedute per curiosità sono lasciate per noia e che questa è una delle ragioni della morte di tutte le mode – e ch’io era alla moda e mortale»⁶. Anche Giuseppe Parini dedica *Alla Moda* la prima parte de *Il Giorno* (1763), *La Mattina*. Se nella satira settecentesca la moda rappresenta un aspetto folle e, in certe circostanze, crudele della vita umana, è altresì un vizio facilmente stigmatizzabile.

La rappresentazione della moda cambia di segno con il trattato di Honoré de Balzac *Sulla vita elegante*, coevo alla riflessione leopardiana e scritto mentre Parigi era sconvolta da tumulti e sommosse. Balzac argomenta che armonia, lindore e semplicità esteriore, rappresentando la “scienze delle maniere”, sono il segno dell’eleganza non solo dell’immagine fisica ma anche del pensiero – una modalità dell’azione⁷ –, in quanto ne simboleggiano l’ordine, l’assetto e l’eleganza. Una macchia e un’anomalia rappresentano invece uno strappo e il segno di un vizio, cosicché la macchia nell’abito o l’anomalia del ragionare⁸ diventano un’ossessione e ciò che punta sullo scarto dall’ordine può essere di cattivo gusto, come tutto ciò che genera confusione. Solo l’artista può essere un’eccezione in quanto non subisce la moda ma, perlopiù, la impone.

Lo *spirito del tempo* e i segni strutturali di un’epoca e di una civiltà sono i caratteri antropologici, filosofici, semiotici e sociologici del dialogo leopardiano, composto a Recanati fra il 15 e 18 febbraio 1824. Uno scritto dall’eco platonico, un pezzo di teatro dal tratto animistico impareggiabile, a lungo sottovalutato dalla critica che lo ha generalmente considerato marginale rispetto a un nucleo più *cult* delle *Operette morali*⁹.

⁴ La moda in senso statistico è il valore più frequente in una distribuzione, quindi una misura della tendenza centrale, è un certo valore normativo.

⁵ Bettinelli (1799-1801), V, p. 184.

⁶ Foscolo (1951), p. 315.

⁷ Cfr. Searle (1998); Turri (2012).

⁸ Khun (1962) ha messo in luce il fatto che proprio le anomalie sono all’origine dei cambi di paradigmi nel modo di ragionare e foriere di nuove teorie scientifiche.

⁹ Per esempio da Manfredo Porena, Giovanni Gentile, Mario Fubini, Ildebrando Della Giovanna, Walter Binni, Cesare Galimberti.

Non solo non lo ritengo marginale visto che precorre molti temi centrali rinvenibili nel complesso delle opere successive¹⁰, ma soprattutto ritengo che mostri tutto il suo valore in quanto è anticipatore delle gran parte delle riflessioni filosofiche sulla moda che verranno fatte nel XX e nel XXI secolo da Gabriel Tarde a Thorstein Veblen e George Simmel, da Walter Benjamin a Roland Barthes e Jean Baudrillard; da John Flügel a René Koenig e Gilles Lipovetsky. Inoltre, è di un testo che smentisce la tesi di Vladimir Jankélévitch, il quale sostiene che dopo il *Fedone*, che mette in scena un colloquio incentrato sulla morte - quella di Socrate - , non sarebbe più stato possibile un dialogo sul tema perché «le speculazioni sull'immortalità non sopravvivono allo spasmo che annuncia la morte dell'essere pensante»¹¹. Una posizione che appartiene anche a Heidegger, tanto che per la morte adotta due termini differenti: “decedere” in relazione al mondo animale e “morire” per la specie umana, in quanto unica capace di pensare.

L'operetta morale leopardiana è un scritto particolarmente originale, preconizzatore di temi e intrecci tipici di un sistema culturale che iniziava a fondarsi su dinamiche economico-sociali subordinate ai processi di industrializzazione e di consumo - all'epoca agli albori -, e che coinvolgeranno, anche e soprattutto, la modalità del cogitare e del ragionare. Leopardi unisce l'essere umano culturale a quello sociale¹² ed estetico nel momento in cui descrive un fenomeno che appare come materiale ma che è sostanzialmente intellettuale. Egli evidenzia infatti che si può sia orientare la propria riflessione secondo la moda del periodo, sia mettere i processi culturali sotto la lente di una riflessione analitica, dettagliata e circostanziata. Nel primo caso il destino della riflessione, conformandosi alla *moda*, è ineluttabilmente connesso alla *morte* del pensiero critico.

2. *Il potere di una madre comune*

La posizione di Leopardi è molto diversa da quella espressa da Balzac. Egli comprende come e quanto il sistema della moda stia divenendo significativo e ne descrive la metafisica. Verranno molto dopo i testi di Scipio Sighele, Gustave Le Bon e Gabriel Tarde sulla psicologia delle folle, sul contagio e sull'imitazione e sui loro effetti sulle masse; testi che porranno in evidenza come l'imposizione autoritaria venga progressivamente sostituita dall'imposizione persuasiva.

Benché quasi tutti questi studiosi mettano in relazione la moda con il concetto di imitazione, alcuni la considerano un segno dell'avvento di una società

¹⁰ Ferraris (1987), p. 37.

¹¹ Jankélévitch (2009), p. 258.

¹² Cfr. Luporini (1981).

democratica, altri un'espressione della divisione in classi della struttura sociale. Per esempio per Tarde, la moda non è che un caso dell'imitazione¹³: chi inventa nella moda non ama essere imitato ma piuttosto contraddistinguersi dagli altri, così la moda porterebbe con sé sia l'identità che la differenza. La moda è di conseguenza fatta per rispondere al duplice bisogno del conformismo e del separatismo: mentre libera l'individuo dalla necessità di scegliere, gli dà nello stesso tempo il piacere di distinguersi, l'occasione di mettersi avanti e la sensazione di dirigere, pur essendo diretto dall'imitazione, dal conformismo e dalla persuasione, più o meno occulta.

La moda è sì un fenomeno di imitazione, ma è senza dubbio anche un fenomeno di invenzione, di innovazione, di distinzione estetica ed economica. Il ritmo con il quale la moda muta spiegherebbe più facilmente i cambiamenti secondari e le evoluzioni eccentriche più che la moda stessa, nel suo intero e complesso fenomeno sociale. Tarde, contrariamente a Leopardi, si limita però a rilevare il fenomeno così com'è e come si svolge nella società, senza indagarne la genesi, o la ragione dei successivi e rapidi cambiamenti e soprattutto non ne trae in modo esplicito le conseguenze sul piano culturale generale.

Sarà Herbert Spencer a postulare l'esistenza di due tipi di imitazione: l'una dalla natura reverenziale, l'altra dal carattere emulativo. La prima sarebbe ingenerata dalla deferenza nei confronti della persona imitata e rappresenterebbe un principio cardine della teoria della diffusione dall'alto verso il basso - modello *top-down* - delle dinamiche culturali, mentre la seconda sarebbe, invece, indotta dal desiderio di affermare la propria uguaglianza con la persona imitata¹⁴.

Sulla scia di Spencer molti sociologi ed economisti iniziano a porre come premessa di fondo il fatto che le mode filtrino "per gocciolamento" – *trickle down effect* – dalle classi superiori a quelle inferiori¹⁵: la classe dominante adotta determinati abiti, oggetti e fogge per distinguersi, e le classi subordinate accolgono queste stesse mode per assimilarsi alla classe superiore e, così via di classe in classe. La moda viene lanciata ai livelli più alti della struttura sociale e poi scenderebbe progressivamente fino a penetrare nei livelli più bassi; è a questo punto che le classi elitarie darebbero vita a un nuovo ciclo, rinnovandola. Il movimento delle mode, quindi, non scalfirebbe, ma continuamente ribadirebbe le differenze sociali che si autoalimentano in un ciclo senza fine.

Sarà Thorstein Veblen a evidenziare il carattere "vistoso" delle mode in quanto il costo dei prodotti simbolici diverrebbe a suo avviso un valore, perché simbolo di credibilità sociale in quanto la moda incarna contestualmente processi di distinzione, imitazione e differenziazione sociale. Egli, sminuendo l'importanza dell'atto imitativo, è il primo ad analizzare il modo in cui la classe superiore

¹³ Tarde (1976).

¹⁴ Spencer (1967), p. 1048.

¹⁵ Veblen (2007).

controlla la diffusione degli stili di vita all'interno della stratificazione sociale. Con la sua teoria, definita *Teoria della classe agiata*, intende dimostrare come la moda sia un fenomeno totalmente culturale e condizionato dalle dinamiche attive nel sistema. Essa è il risultato del fatto che al vertice della società, c'è una classe superiore che tenta costantemente di differenziarsi dalle classi inferiori, manifestando la diversità della propria condizione. Tutto ciò si esplica ostentando la propria ricchezza, attraverso l'acquisto di nuovi abiti, di beni di consumo, di lusso ovvero del "consumo vistoso". Di conseguenza le classi inferiori tentano di imitare le scelte di consumo effettuate dalla classe agiata, costringendo quest'ultima a modificare le proprie scelte, le quali una volta imitate diventano banali e scontate, perdono il loro carattere innovativo, non rappresentando più l'emblema di uno *status* elevato. Una posizione ripresa da Simmel per il quale la moda «è imitazione di un modello e appaga il bisogno di un appoggio sociale, conduce il singolo sulle vie che tutti percorrono, dà un universale che fa del comportamento di ogni singolo un mero esempio. Non appaga certamente meno il bisogno di diversità, le tendenze alla differenziazione, al cambiamento, al distinguersi [...]. La ragione fondamentale della sua efficacia è che le mode sono sempre mode di classe, che le mode della classe più elevata si distinguono da quelle della classe inferiore e vengono abbandonate nel momento in cui quest'ultima comincia a farle proprie. Così la moda non è altro che una delle tante forme di vita con le quali la tendenza all'eguaglianza sociale e quella alla differenziazione individuale e alla variazione si congiungono in un fare unitario»¹⁶.

Se per Tarde la moda è legata al mutamento, per Veblen rappresenta un fattore di controllo sociale.

Diversi autori si oppongono a questa visione e sostengono che la moda non è un prodotto di differenziazione ed emulazione di classe bensì una risposta al desiderio di essere al passo con il cambiamento e di esprimere i nuovi gusti che via via emergono in un modello in continua trasformazione.

La moda prima di Leopardi era una dea parodica, venata di patetismo, mentre per lui non è un fenomeno moderno mimetizzato con gli apparati della classicità, una divinità artefatta, ma una presenza trascendente e immanente insieme, un'entità suprema e reale quanto la morte cui viene messa in relazione.

In Leopardi il loro nesso acquisisce uno spessore filosofico estraneo al pensiero precedente, infatti propone un'immaginifica origine comune a Moda e Morte e fa discendere entrambe da una identica madre: la Caducità. Entra così in scena il transitorio e lo storicamente determinato. L'invenzione leopardiana fa della Moda un vero e proprio doppio, uno specchio, della Morte, la quale, a sua volta, reciprocamente, appare come il volto oscuro che si cela dietro la maschera scintillante della sua consanguinea. Fra i due riferimenti è la Morte che dipende dalla Moda e questa viene innalzata da vizio particolare a principio universale

¹⁶ Simmel (1996), p.15 e segg.

degno di stare al fianco della prima, la quale convinta, nel finale, di essere effettivamente sorella della Moda, le chiede di aiutarla nelle sue faccende, tanto che la moda risponde «Io l'ho fatto già per l'addietro più che non pensi» e ammonisce la Morte incredula: «Tu mostri di non conoscere la potenza della moda», mettendo così in luce il fatto che essa sia in grado di estendere il suo potere ben al di là del campo degli abiti. Nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, si legge: «Maraviglioso potere è quel della moda: la quale, laddove le nazioni e gli uomini sono tenacissimi delle usanze in ogni altra cosa, e ostinatissimi a giudicare, operare e procedere secondo la consuetudine, eziandio contro ragione e con loro danno; essa sempre che vuole, in un tratto li fa deporre, variare, assumere usi, modi e giudizi, quando pur quello che abbandonano sia ragionevole, utile, bello e conveniente, e quello che abbracciano, il contrario»¹⁷.

Leopardi è in ambito occidentale il primo a cogliere l'importanza fondamentale che la moda stava acquistando e ne coglie la potenza pervasiva, che nella dinamica di un capitalismo produttivo che si stava affermando e consolidando ha consentito di fondare, per citare un noto titolo di Gilles Lipovetsky, un vero e proprio *Impero dell'effimero*. Per lui il potere della moda è tale che essa finisce per diventare l'incarnazione più emblematica della sua contemporaneità, anche perché rappresenta un decadimento rispetto al mondo antico. Quasi cento anni prima che Nietzsche in *Umano troppo umano* dedicasse un capitolo a *Moda e modernità*. Anche se per Nietzsche l'equazione moda-modernità è una sostanziale ripresa dei molti trattati settecenteschi, nei quali si stigmatizza la moda quale degenerazione dei costumi moderni, oppure – inversamente e reciprocamente – la si esalta come portatrice di progresso e modernizzazione. Nello *Zibaldone* la moda rappresenta certamente uno dei fenomeni che più hanno fomentato questa decadenza del valore della corporeità; la moda significa anche e soprattutto dare spazio a un pensiero critico sulla contemporaneità nel suo complesso: «questo secolo si può dire con verità che sia proprio il secolo della morte» col quale si irradiano molte invenzioni e riflessioni che prefigurano la tesi heideggeriana del *Sein zum Tode*, ma ancor prima i temi del *Primo libro* del *Capitale* di Marx, che con il suo linguaggio gotico raffigura iconicamente molti temi leopardiani. Con un edonismo connesso al lucro, al denaro, il potere della moda diventa pervasiva e domina i mortali tramite i loro desideri e le loro ambizioni. Leopardi è consapevole che la moda inaugura un morboso secolo della morte, tanto che l'abito di moda muore presto e il principio di deiezione di Heidegger prende il sopravvento e viene così sconfessata l'immortalità, che non è più a portata di mano, a portata di fama, ma transitoria, caduca perché affidata all'immagine e ai processi di comunicazione condizionati dai media a disposizione a seconda delle epoche e dello sviluppo tecnologico.

¹⁷ Leopardi (2006), pp. 283-84, scritta fra il 29 agosto e il 26 settembre 1824; Cfr. Leopardi (2004), 3 luglio 1820, 14 luglio 1821, 16 ottobre 1821.

Far dire alla Moda «Se noi avessimo a correre insieme il palio, non so chi delle due si vincessesse la prova, perché se tu corri, io vo meglio che di galoppo; e a stare in un luogo, se tu ne svieni, io me ne struggo» è mettere la contemporaneità nella direzione della morte, scandita dalle continue, nefaste spinte della moda. Contrariamente a quanto sostenuto dai fautori delle *magnifiche sorti*, la corsa della contemporaneità non conduce verso i paradisi del progresso, ma tende verso la morte, della quale la moda è la più potente e fedele alleata.

Morte dell'autonomia dell'individuo e dell'autenticità delle relazioni per sprofondare in una dimensione nella quale feticismo delle merci – di moda – e alienazione diventano dinamiche esistenziali inestricabili e ineluttabili. La moda fonda la merce, nel momento in cui prescrive il rituale della sua adorazione, creando il feticcio e generando un *modus* mentale e pratico che è il comportamento feticistico e il feticismo come fenomeno culturale.

Il *Dialogo della Moda e della Morte*, fu il primo testo leopardiano tradotto in una lingua straniera¹⁸ e a Leopardi si sono esplicitamente richiamati sia Walter Benjamin che ne *I «passages» di Parigi* sceglie come esergo per le sue riflessioni sulla moda, definita come il «sex-appeal dell'inorganico», proprio la prima battuta del dialogo; sia Rainer Maria Rilke, il quale, nelle *Elegie duinesi*, dà il nome di *Madame Lamort* a una modista¹⁹. Si tratta di quella fase storica che Lipovetsky definisce “eroica” e infatti il legame fra la moda e la morte rappresenterà quasi una sorta di *topos* della filosofia novecentesca, fin dal saggio di Georg Simmel *Die Mode*²⁰, del 1905, nel quale si legge: «Ogni crescita [della moda] conduce alla morte perché elimina la diversità. La moda appartiene perciò a quel tipo di fenomeni che tendono a un'estensione illimitata e a una realizzazione perfetta, ma che con il conseguimento di questa meta assoluta si contraddirebbero distruggendosi da sé»²¹. In varie forme l'associazione moda-morte torna anche in *Lo scambio simbolico e la morte* di Baudrillard e in *Anoressia e teoria mimetica* di René Girard, il quale afferma: «Se i nostri antenati potessero vedere i cadaveri gesticolanti che riempiono le pagine delle nostre riviste di moda, li interpreterebbero verosimilmente come un *memento mori*, un monito di morte che forse corrisponde alle danze macabre sulle mura di alcune chiese medievali»²². In fin dei conti non possiamo disconoscere che fra gli oggetti della vita quotidiana ci sono anche i cadaveri, corpi che così si tramutano da soggetti in oggetti, come ben sapeva

¹⁸ Fu pubblicata in traduzione inglese nella rivista «The Ausonian» nel febbraio del 1830: Patriarca (2008), p. 32.

¹⁹ Browning (1953), pp. 358-62.

²⁰ George Simmel nel saggio *Die Mode*, pubblicato a Berlino nel 1895, tratteggia in poche pagine le sue intuizioni sull'argomento e ne individua i principi ispiratori: l'imitazione, o uguaglianza sociale, e la differenziazione individuale, o mutamento.

²¹ Simmel (1996), pp. 26-7.

²² Girard (2009), p. 65.

Simenon quando diede vita al personaggio de *L'ispettore Cadavre* o come ritroviamo nelle *Contemplazioni* di Victor Hugo.

Attraverso Benjamin la “strana coppia” moda-morte dilaga nella riflessione occidentale e trova nella scuola di Francoforte le argomentazioni maggiormente prolifiche quando Horkheimer e Adorno mettono in luce il fatto che la moda è un’industria culturale, e Barthes e Baudrillard ne analizzano le dinamiche simboliche e pertanto capillarmente pervasive nella cultura e nelle pratiche sociali. È la dialettica di Foucault fra corpo produttivo e corpo assoggettato, con la loro coincidenza, che mette in luce la similarità fra moda come pratica del connubio fra sapere e potere. Ed è René König che ne *Il potere della moda* mette in evidenza che l’abito fisico e mentale è una pratica grazie alla quale si esibisce e nel contempo si cela il corpo; insomma si soddisfano «due esigenze diametralmente opposte: da una parte adornarsi, farsi notare, dall’altra coprirsi, passare inosservati. Il vestito cerca dunque di conciliare due tendenze inconciliabili, valorizzare il nostro fisico e proteggere il nostro pudore»²³. L’abito e l’*habitus* costituiscono contestualmente differenza e identità dell’essere nella sua totalità psicofisica, dove pensare ed essere nell’immagine estetica sono inscindibili.

3. Identità e differenziazione

Per Simmel la moda coniugherebbe elementi culturali che vengono dall’esterno del soggetto ed elementi personali, propri della storia irripetibile di ciascuno, i quali rappresentano il fattore di differenziazione fra individui. Risponderebbe a una nozione di identità che non può quindi che essere riconducibile a quella di *unità nella molteplicità*, poiché le identità si auto-interrogano continuamente, così come vengono interrogate continuamente dall’ambiente esterno.

Simmel ha in mente la distinzione fra individuale e individualismo e non li fa coincidere, come invece molti altri filosofi successivamente faranno. L’individuale inerisce al principio di individuazione, mentre l’individualismo è riconducibile al carattere delle relazioni sociali. L’individualità è lo stile complessivo, è il modo in cui l’individuo attraversa il proprio habitat e lo determina, nella forma di una concordante unità con tutti i suoi modi di comportamento, è la definizione della propria *haecceitas*; l’individualismo affonda invece le proprie radici nella chiave antropologica ben espressa da Louis Dumont, secondo il quale ogni individuo è l’incarnazione stessa dell’umanità intera e tale umanità è il substrato dell’uguaglianza con i propri simili, cosicché l’individuo è autonomo e libero da qualsiasi vincolo sociale salvo il rispetto della libertà altrui; il che apre una

²³ König (1976), p. 52.

questione teorico-pratica smisurata: la necessità di individuare i vincoli e le condizioni necessarie per una teoria adeguata dell'identità personale.

La risposta è stata, nella tradizione medioevale, la materia, il substrato indivisibile dell'essenza del mondo degli oggetti; la materia congiunta alla forma è ciò che renderebbe un particolare, al di là delle sue determinazioni generali, *il* particolare. Grazie alla suddivisione della materia sarebbe possibile l'esistenza di molti particolari della stessa forma. Si tratta quindi di individuare nello *spazio* e nel *tempo* le determinazioni dell'individualità, la cosiddetta *materia signata* o meglio ancora *l'haecceitas*, poiché l'individualità deve trovare il proprio fondamento ontologico nella sua stessa essenza. *L'haecceitas* è "lo stile personale", ciò che caratterizza ogni singolo individuo, la *natura comune* di origine avicenniana e che trova nella famosa questione della *identità degli indiscernibili* di Leibniz il culmine del pensiero medioevale.

Chi mette fortemente in dubbio il punto d'arrivo di Scoto e Avicenna circa il principio di individuazione, come Gilbert Simondon, prende le mosse da una meditazione incrociata sul pensiero presocratico e sulla fisica del Novecento. Il punto centrale di questa obiezione fa perno sul fatto che l'idea dell'individuo, dell'ente individuale, come termine definitivo di un atto di individuazione, esista a se stante e possa essere sganciato – anche solo logicamente – tanto dal processo che l'ha prodotto, quanto dai principi e dagli elementi che sono entrati nella sua produzione, e quindi l'individuo non può essere misura completa di se stesso, poiché l'entrare nella dimensione collettiva è un'ulteriore forma di individuazione. Il principio di identità è quindi un principio che non può prescindere dal contesto e dal processo ed è tale in quanto è dato da spazio e tempo e dalla relazione fra le componenti di cui il mondo è arredato e che vivono in un ambiente.

Concepire i propri membri come degli individui individuali è il contrassegno distintivo della società contemporanea e la società insiste quotidianamente sull'individualizzazione, quasi che il rivendicarla sia uno dei compiti principali o addirittura il fine delle proprie relazioni, proprio mentre le dinamiche connesse alla moda si allargano e permeano ogni ambito della vita di ciascuno. Del resto gli individui, in una società fondata sul consumo, divengono a loro volta individui "da consumare" e che si lasciano consumare, consolidando così un feticismo a tutto campo della soggettività. Gli individui non sono considerati per il loro valore d'uso, ma valgono per il loro valore di scambio, per la loro dimensione quantitativa e non per quella qualitativa. I soggetti sono pertanto valutati per la loro capacità di produrre e consumare oggetti – di moda – , fra i quali vi sono essi stessi che, come il *mana* dei primitivi si diffonde mimetizzando la loro intrinseca natura, con il compito di renderli pura espressione di valore, ovviamente di valore economico, con uno slittamento dove la finalità teleologica non è il valore d'uso ma il valore di scambio.

La moda, sia nella sua dimensione connessa alle fogge degli abiti sia ai modi del ragionare, si presta a caratteri simulativi, seduttivi e agonistici nella rappresentazione sociale al fine di conquistare un'immagine positiva agli occhi dell'opinione pubblica e i singoli si auto-ingannano poiché vivono costantemente nell'illusione, nell'ipocrisia e nella finzione dell'autenticità²⁴ e invece sono attratti da oggetti e "pensieri" affascinanti che dominano la vita.

La moda è lo stile estetico della personalità umana; è il *vestito* – lo stile - del corpo come lo *stile* è il vestito del pensiero; è non solo l'essere umano, ma la società di un'epoca, una nazione, un secolo visto attraverso una individualità; è un cambiamento dei valori sociali in genere, ed estetici in particolare; una valutazione di concetti astratti e di reazioni concrete che variano secondo i tempi e i luoghi; è un tentativo per rendere universale il fantastico e l'individuale, con l'imitazione, dopo aver reso l'universale individuale, con il cambiamento.

Pur rimanendo nell'idea di differenziarsi il singolo adotta l'omologazione, un comportamento di moda, che per chi ne fa parte diventa motivo di orgoglio e non di consapevolezza di una dinamica di alienazione dal sé. Acquisire un comportamento di moda appiattisce e rende tutti uguali pur essendo individui distinti, perché esso spezza l'unità fra consumatore e oggetto consumato e viene rovesciata la condizione "naturale", poiché sono gli oggetti di consumo che sussumono il consumatore e non viceversa. Proprio perché sono oggetti di moda questi vengono acquisiti. Pertanto l'oggetto di moda è sia fonte di alienazione nella vita dell'individuo sia fonte della sua stessa libertà perché con questo afferma la sua identità e il suo status, oggetto.

La moda presenta quindi il suo duplice volto. Nel diritto, 'alienare' vuol dire 'cedere, trasmettere la titolarità di un bene, ad altri'. Etimologicamente *alienus* rimanda ad *alius*, altro, e significa 'appartenente ad altri', quindi "alienare" significherà 'trasferire ad altri il possesso di una cosa'. Per estensione l'"appartenente ad altri" diventa 'ciò che non è dei nostri'. L'alienazione è dunque la ipostatizzazione di un essere umano che diventa un estraneo a se stesso, che si perde negli oggetti e nelle credenze da lui stesso prodotte. Ogni forma di alienazione presuppone una perdita di identità, e quindi il riferimento è a un'identità che è un'unità riconosciuta, accettata e fatta propria dal soggetto ma proveniente dall'esterno. Un'identità che coniuga elementi culturali che vengono dall'esterno del soggetto ed elementi personali, propri della storia irripetibile di ciascuno, i quali rappresentano il fattore di differenziazione fra individui. La nozione di identità non può quindi che essere riconducibile a quella di *unità nella molteplicità* poiché le identità si auto-interrogano continuamente, così come vengono interrogate continuamente dall'ambiente esterno.

²⁴ Sorcinelli (2003): le vesti parlano della condizione sociale e segnalano l'appartenenza alle categorie sociali. Per Leopardi sono costitutivi di un'appartenenza sociale.

La moda è un rapporto sociale fra persone, mediato dagli oggetti e ancor prima dai comportamenti sociali definiti dalla dinamica culturale. La moda non è solo apparenza, non è solo mercato, ma vestendo l'uomo veste la storia e la società e con essa ha legami e vincoli che non possono essere ignorati. In più la moda è un *modus* attraverso il quale l'uomo manifesta se stesso. La moda esprime l'umanità nei suoi bisogni e nella sua natura. Walter Benjamin, chiosando il pensiero di Leopardi, scrive sulla moda: «Essa è in conflitto con l'organico: accoppia il corpo vivente al mondo inorganico, e fa valere sul vivente i diritti del cadavere. Il feticismo che è alla base del “sex appeal” dell'inorganico, è la sua forza vitale. Il culto della merce lo mette al proprio servizio»²⁵.

4. *Il tempo della moda e della morte*

Fra gli ambiti sottoposti al dominio della moda vi sono anche i modi di ragionare e pensare e, più in generale, la cultura, come ben coglie il filosofo di Recanati.

Leopardi nella sua *Operetta morale* prende di mira la cultura e i suoi protagonisti, assoggettati essi stessi alla moda, all'*adeguatio* di un pensiero dettato dall'immagine esterna, condizionata dal consumare culturalmente oggetti simili, a loro volta dal carattere effimero. Del resto, effimera è, più in generale, la natura di ogni fenomeno contemporaneo, tant'è che la Fama è, per Leopardi, una mera illusione e, nello *Zibaldone*, il destino dei libri moderni è paragonato a quello «degli insetti chiamati efimeri (*éphémères*): alcune specie vivono poche ore, alcune una notte, altre 3 o 4 giorni; ma sempre si tratta di giorni»²⁶. Una argomentazione, in chiave letteraria, sviluppata in *Il Parini, ovvero della gloria*, un'operetta composta nell'estate del 1824, a pochi mesi di distanza da *La Moda e la Morte* e alle cui argomentazioni, di entrambe, non deve essere stata estranea l'elezione del papa Leone XII, il quale proveniva da una famiglia feudataria marchigiana e che si fa protagonista della decisione di rivedere l'elenco dei libri all'indice, includendone anche due di Galileo Galilei.

La moda, così come la morte, ha a che fare con il *tempo*. La moda lo vezzeggia, lo segue passo passo, considerandone le evoluzioni nel costume e tenta quindi di interpretarlo e la moda ha come oggetto di interpretazione il tempo stesso, poiché abbracciare la moda è stare al passo con il tempo. Quindi per la moda il tempo non è più solo il percepito ma è l'interpretato, ossia la moda diventa e costituisce la storia con la sua tradizione e la sua evoluzione. Infine, la moda spesso anticipa il tempo, intuendo un'evoluzione del costume che viene poi razionalizzata, ossia compresa appieno solo in seguito, cioè a fatto avvenuto. Nel contempo la moda

²⁵ Benjamin (1962), p.146.

²⁶ Leopardi (2004), 2 aprile 1827.

decifra il tempo facendo suo un dato costume, interpretando così tramite il tempo *lo spirito dei tempi* e a sua volta definisce *lo spirito del tempo*.

Alla moda e alle vite incentrate sulla moda non viene donato il tempo ma piuttosto sottratto. Ed è il dono del tempo che infrange l'illusione della sovranità sulla propria e altrui soggettività e sulle cose. Il dono del tempo e della morte – figure di ciò che non c'è, che non è presente – sono le aporie, sono “l'impossibile” che, per rimanere tale, ha bisogno di dissolversi e di dissolvere la temporalizzazione del tempo, diventando generatore della follia dell'impossibile e del retto pensare, di un pensare che la mano non è in grado di afferrare, ma di scrivere²⁷, poiché la scrittura consente la riflessione e la critica nel tempo, poiché è uno dei fondamenti della memoria collettiva e individuale; Leopardi fa infatti dire alla Morte: «io sono nemica capitale della memoria».

Quelle delle *petites madeleines* è un illustre esempio di come il mondo dello spazio venga sostituito da quello del tempo, poiché la verità dell'esperienza umana può essere ghermita unicamente trovando significato nella memoria e nel tempo, un tempo che ha una dimensione *limitata* dalla morte, essendo questa che dà valore al tempo. Infatti, il buco nero è definito dalla presenza di un orizzonte degli eventi, da un limite spazio temporale.

Quella del limite è una definizione che si ricava dalla distinzione kantiana fra questo, *Grenze*, e *Grenzlinie*, il confine²⁸. Quest'ultimo può essere superato, mentre il limite va fondato in base all'esperienza che di esso è possibile avere, cioè tramite l'oltrepassamento dei confini stessi, i quali offrono la regola per la fondazione del sapere e della sua ragione. Il limite quindi non è soltanto qualcosa che ci fa conoscere ciò che sta al di qua di esso, ma è anche ciò che traccia una linea fra due domini che si toccano, ed è indubbiamente un termine che ha un carattere normativo, ma spinge intrinsecamente, di per sé, al suo superamento.

La dualità kantiana fra ciò che sta al di qua o al di là era già stata ripresa da Hegel con l'immane potenza del negativo. Hegel si fa carico anche di molte argomentazioni che erano state formulate da Leibniz, in particolare quella inerente l'appetizione, termine la cui etimologia viene da appetere, cioè cercare di raggiungere, andare verso, desiderare. Un nesso che Hegel, come già Leibniz, individua nel bisogno, nella domanda e nella mancanza, entrambe dimensioni costitutive dell'essere umano. Nel pensiero hegeliano, sebbene l'appetito venga appagato e l'oggetto consumato venga negato, essi si riproducono incessantemente, ed è questa lotta, questo conflitto, che genera il riconoscimento di sé come soggetto relazionale. Il conflitto o conduce al riconoscimento²⁹ o alla morte.

²⁷ Derrida (2002), p. 344.

²⁸ Kant (1972), § 57.

²⁹ Honneth (2010).

Appetere a sua volta deriva da *ad epeto*, che significa non solo dirigersi verso, ma anche domandare. Un termine che può fare riferimento alla domanda di oggetti di moda, ma domandare è anche porre la domanda, cioè istanziare il fondamento della conoscenza. Laddove viene formulata una domanda, il carattere impulsivo del comportamento umano subisce per così dire una rottura, si crea uno iato fra la domanda e il bisogno; ed è proprio da tale iato che si origina il desiderio.

La distinzione fra confine e limite sarà ripresa sia da Nietzsche, che da Heidegger, il quale lo farà in relazione al rapporto fra vita e morte, una relazione che Carl Schmitt trasporrà al politico, dando vita così a una teoria fondata sul fatto che è il *nemico* che definisce l'*amico*, la *guerra* che definisce la *pace*, lo 'stato d'eccezione' che definisce quello di *normalità*.

Entrambi concettualizzano in modo radicale le tesi espresse da Freud, in *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, e teorizzano lo "stato d'eccezione", paradigma teorico così drammaticamente nefasto sul piano bellico nel XX secolo e funesto sul piano economico in questo inizio di secolo.

E visto che è indubbio che l'esserci è caratterizzato nel suo essere-nel-mondo dall'essere-per-la-morte, è la morte che rappresenta il limite e la negazione di questa possibilità. È autentico, non appartiene a chi è di moda unicamente colui che afferma che si muore, e che è quindi necessario progettarsi conoscendo questo limite, tenendone conto, poiché la morte è per l'esserci la possibilità di non-poter-più-esserci. L'essere gettato nella morte si rivela nell'angoscia, che non è una tonalità della depressione, ma l'apertura a essere gettato per la propria fine, è il fine, è il cambio della specie rispetto all'Io. Il "si muore" è rivolto all'altro, prendersi cura è prendersi cura del morente. Essere-per-la-morte è anticipare se stessi, dischiudere l'esistenza come sua estrema possibilità.

L'essenza dell'esistenza è data dalla possibilità. L'essere dell'uomo è sempre una possibilità da attuare, e di conseguenza l'uomo può scegliersi. Se l'esistenza è poter-essere, poter-essere vuol dire progettare. L'uomo è dunque progetto e le cose del mondo sono utensili in funzione del progettare umano. Equindi l'esserci è connesso alla tecnica.

Dunque, l'uomo è-nel-mondo. Ma siccome l'uomo è progetto, il mondo è un complesso di strumenti per l'uomo: essere-nel-mondo significa dunque fare del mondo il progetto delle azioni e dei possibili atteggiamenti dell'uomo, e prendersi cura delle cose che occorrono ai suoi progetti. L'utilizzazione delle cose è fine a se stessa, e il linguaggio si trasforma nella chiacchiera dell'esistenza anonima, che cerca di riempire il vuoto che la caratterizza rincorrendo di continuo il nuovo, a una nuova moda. La morte è la possibilità che tutte le altre possibilità divengano impossibili.

Dato che l'esistenza è possibilità e progettazione, fra le determinazioni del tempo, quella fondamentale è il futuro, il progettarsi-in-avanti. Nell'esistenza autentica, tuttavia, il futuro è un vivere per la morte, il che non permette

all'uomo di venir travolto dalle possibilità mondane. E se il passato autentico poiché è rivivere le possibilità dell'uomo che è già stato, il presente è autentico nell'istante in cui l'uomo ripudia il presente inautentico e decide il suo destino.

La moda ha indubbiamente a che fare con il presente, il passato e futuro, inteso come storia. Pesca dal passato, interpreta il presente e anticipa il futuro con le sue creazioni che fanno tendenza e o recuperano qualcosa già in voga in tempi altri - si pensi anche solo al moderno e al postmoderno -, ma questo legame non è una certezza, ma piuttosto una probabilità. Il tempo nella moda può quindi essere *random*, segue il caso e interpreta pescando spesso a caso e facendo tornare il passato a caso e anche casualmente può essere innovativo.

5. *Abito e habitus culturale*

La moda, come la morte, ha a che fare con il corpo, veste e investe il corpo e lo usa come veicolo di trasmissione, così come il pensiero investe il corpo e promana dal corpo. La moda è anche arte del vestire il corpo e del vestire il pensiero. E quando la moda veste il pensiero questo diventa altro, diventa l'avatar di se stesso, una maschera che fluttua e che vive di clamori e cerca consenso fasullo e fittizio, che finisce appena la moda finisce e la luce si spegne e ha inizio un'altra moda.

Lo stile è indubbiamente personale mentre la moda è sociale. Lo stile trascende la società e diviene anche modello mentre la moda rispecchia la società ed è frutto del tempo. Lo stile dura nel tempo e si riconosce anche con il passare della moda, ed è l'*habitus*, il *trade union* fra l'individuale e il sociale. Fa appartenere a un determinato gruppo sociale anche se non vi si appartiene di fatto. Chi condiziona la moda detta le regole dell'*habitus* del pensare³⁰, dispositivi concettuali e pratici, acquisiti senza la mediazione di un ragionamento consapevole. L'*habitus*, funzionando come un automatismo, direziona le pratiche verso una prevedibilità nell'ordine sociale ed è insieme la condivisione di uno spazio sociale che consente di avere una medesima percezione delle pratiche sociali fra i suoi componenti, ed è a capo di uno schema interpretativo che comprende i rapporti dell'ordine oggettivo con le strutture soggettive.

Habitus è la traduzione latina dell'*hexis* aristotelica, che indica uno stato che orienta le nostre percezioni e i nostri desideri. La trasposizione in latino del concetto aristotelico si deve a Tommaso d'Aquino, con il quale assume il significato di "disposizione durevole" e per Edmund Husserl designa la condotta mentale che si colloca fra le esperienze passate e le azioni poste nel futuro.

L'*habitus* è un concetto *disposizionale* che richiama il *potere simbolico* e il *capitale culturale* di una società, la sintesi dialettica fra exteriorità e interiorità.

³⁰ Bourdieu (2002).

L'*habitus* è un sistema durevole e trasferibile di schemi di percezione, di valutazione e di azione, prodotto dal sociale e che si istituisce nei corpi, è una *struttura strutturante*, perché organizza le pratiche e la percezione delle pratiche³¹.

L'*habitus* opera come “principio non scelto di tutte le scelte”. Include le competenze naturali e le attitudini sociali acquisite durante la socializzazione. Varia quindi a seconda del tempo, del luogo e della distribuzione del potere. E' trasferibile da un ambito all'altro delle pratiche, qualità che spiega la sua coerenza interna, che non viene perduta nel passaggio da un campo all'altro dell'agire sociale. Dalle pratiche di consumo alle scelte matrimoniali e politiche, dai gusti musicali al modo di arredare la propria casa, alle aspettative per il futuro lavorativo, *l'habitus* che attraversa, con il suo sistema di disposizioni, il mondo sociale, è unico, anche se può verificarsi il caso che esso sia internamente conflittuale e contraddittorio. E' un sistema durevole, ma ciò non significa che sia statico né eterno: le disposizioni sono prodotte socialmente e possono essere erose, contrastate e anche smantellate dall'esposizione a nuove forze esterne. E' sorretto dall'inerzia di ciò che si è stabilito nelle strutture mentali e nel corpo degli agenti attraverso la socializzazione e per questo tende a produrre pratiche che sono fundamentalmente modellate sulle strutture sociali – materiali e mentali – che sorreggono l'ordine sociale.

Gli abiti determinano quindi le forme dell'intellezioni e del giudizio e rappresentano l'apprensione strutturata di esperienze che vengono apprese a un livello cognitivo.

Il mondo sociale si costruisce impiegando gli strumenti incorporati dalla costruzione culturale e che sono essi stessi dati dal mondo sociale. L'*habitus* fornisce così, al tempo stesso, sia un principio di socializzazione che un principio d'individuazione, poiché le nostre categorie di giudizio e di azione, che provengono dalla società, sono condivise da tutti coloro che sono soggetti alle stesse condizioni sociali e agli stessi condizionamenti; e di converso ogni persona, avendo un'unica traiettoria e una sola collocazione nel mondo, interiorizza un'originale combinazione di schemi.

L'*habitus* culturale non esercita solo funzioni di comunicazione e d'integrazione sociale, ma opera come potente strumento di dominio in quanto è un vero e proprio agente *costitutivo* della realtà. «Le parole fanno le cose» afferma John Austin e queste costruiscono il consenso sulla loro esistenza e sul loro senso. Poiché le categorie di percezione disponibili nel mondo sociale non possono che essere quelle che lo stesso dominio crea e riproduce incessantemente, esse riflettono fedelmente l'ordine costituito e si impongono con tutte le apparenze della realtà oggettiva. Il legame fra strutture sociali e strutture culturali si configura così come uno dei più significativi elementi del dominio culturale, poiché è in grado di

³¹ Bourdieu (1983), p. 191.

usare la propria influenza sul mondo, agendo sulla sua significazione che con la moda costringe i dominati a collaborare attivamente alla loro dominazione.

Le pratiche di *distinzione* che si applicano alle preferenze individuali nel cibo, nel vestiario, nell'arredamento della casa, negli stili di vita, incorporano una sotterranea logica di inclusione e di esclusione e si riproducono anche per quanto riguarda il ragionare e il riflettere. Una logica che viene veicolata attraverso il *gusto*, una sorta di precipitato delle singolarità del corporeo e di tutte le strutture sociali, simboliche e storiche e quindi culturali.

Quando si cerca di determinare in che modo gli atteggiamenti colti e le competenze culturali espresse tramite la natura dei beni consumati e il modo di consumarli variano a seconda delle diverse categorie di attore sociale e a seconda degli ambiti a cui vengono applicati, da quelli più legittimi come la pittura o la musica, fino a quelli più liberi come l'abbigliamento, l'arredamento o la cucina e, all'interno degli ambiti legittimi, a seconda dei "mercati", sui quali vengo offerti, si appura il rapporto strettissimo che lega le pratiche culturali alla moda.

La moda dell'abito e dell'*habitus* culturale³² consente di apparire e di omologarmi a ciò che la società ha definito come il meglio. Nasconde un'identità che fatica a trovarsi, a definirsi, che deve essere ancora formata e trovare il proprio stile e che definisce e svela il proprio essere. La ricerca di un proprio io passa attraverso un processo di distanza dall'abito e dall'*habitus*, da una moda che è imitazione pedissequa di uno stile comune, dalla creazione di un proprio stile che denuncia un io costruito e ben conscio a se stesso e che diventa il fondamento del pensiero critico e non la sua morte.

6. *L'habitus culturale e la morte*

L'analisi critica del pensiero non può che partire dal valore d'uso degli oggetti e dei bisogni culturali, nella prestazione sociale e nella produzione di segni, che, come hanno argomentato prima Veblen e poi sulla sua scia Baudrillard, rinviano a una gerarchia culturale e sociale, a una società stratificata.

Anche la moda del pensiero spinge al cambiamento non certo per bisogno, ma piuttosto per sancire il prestigio e la differenziazione sociale – perciò la moda predomina nelle società a forte mobilità sociale, come quella occidentale. La moda infatti come la morte hanno «natura e usanza comune [quella] di rinnovare continuamente il mondo».

Indubbiamente viviamo in una società mobile e che ha un habitat mobile, frammentato e liquido. Il rinnovo costante degli oggetti culturali compensa così l'aspirazione frustrata a un progresso sociale e culturale: con l'invecchiamento e la

³² Cfr. Barnard (1996); Edwards (2000); Edwards (2012).

rapida sostituzione degli oggetti, la moda culturale soddisfa l'esigenza di una reale mobilità sociale che non c'è, nell'illusione che tutti abbiano le stesse possibilità di distinzione sociale di fronte agli oggetti culturali. La moda determina e fonda, anziché abolirle, le disuguaglianze culturali e le discriminazioni sociali. In altri termini, il sistema riproduce il pensiero come elemento del suo ingranaggio.

In tale contesto il feticismo, che Marx associava alla forma-merce assunta dal denaro, è anche un concetto segnico connesso al consumo degli oggetti culturali. La produzione materiale e quella ideologica sono strutturalmente integrate e rappresentano un *discorso* in cui gli oggetti materiali e culturali sono facce di un unico sistema.

Con l'eliminazione della trascendenza, ciò che Benjamin chiamava *aura*³³, la funzione culturale è radicalmente cambiata: l'intellettuale non si limita più a rappresentare le apparenze di un'originale che le trascende, ma *crea* l'originale. Da qui nasce la contemporaneità dell'intellettuale che diventa un soggetto creatore. L'opera intellettuale è divenuta di conseguenza oggi un oggetto culturale mediante la firma dell'autore. Ne sono un esempio i talk show e i luoghi in cui vengono presentati libri che tendono a riproporre e riproporre sempre gli stessi "intellettuali". Tanto che le persone esprimono il proprio pensiero dicendo: «La penso come.... » e di volta in volta cambia la persona a cui si fa riferimento a seconda dell'intellettuale di moda. E lo stesso "like" dei social network misurano la moda sulle idee espresse da altri e insieme misurano quanto ciascuno di noi sia di moda.

L'intellettuale sembra così abdicare al suo ruolo primario di *significare* nella sua organizzazione seriale e differenziale. Ed è il denaro che misura il prestigio del pensiero³⁴ e rivela così l'ambiguità sociale della produzione culturale. L'esempio del libro promosso e acquistato: in questo caso non si tratta semplicemente di un acquisto, ma di una *dépense*, cioè una ricchezza *manifestata* e una distruzione *manifesta* della ricchezza del pensiero.

L'oggetto intellettuale assume in altri termini, al di là del valore di scambio, un valore differenziale di segno. L'acquisto non è solo di natura economica, ma implica un valore di tipo transeconomico. Questo però è solo il primo momento, in quanto è altrettanto importante aggiungerne la *critica*, per evitare qualunque forma di mistificazione ideologica o di adesione interna, inconscia alla logica del segno.

L'aspetto simbolico dell'azione culturale si trasforma in funzione di quella che Benjamin chiama la sua riproducibilità tecnica. In altri termini, i mezzi di

³³ Benjamin (2000); Benjamin (2002).

³⁴ Debord (2002): la società si fonderebbe su un ordine di rapporti fra gli individui che procede col supporto delle immagini e si radica nel principio economico, quando cioè la merce raggiunge "l'occupazione totale della vita sociale". Cfr. Carnevali (2012).

comunicazione di massa non diffondono messaggi, secondo la nota formula di Mac Luhan *Medium is Message*, ma impongono modelli e mode.

E il pensare critico diventa un lusso, è sfoggio di ricchezza, sfarzo, superfluità, propriamente eccesso, secondo i vocabolari che più si rifanno all'origine etimologica delle parole. In realtà ha più connotazioni negative che positive: "luxus" infatti non è legato alla parola "lux", ovvero splendore, scintillio, luce, ma al verbo "luxare", che vuol dire lussare, andare fuori posto. E' la stessa origine che ha lussuria, e tale significato ha animato la riprovazione del pensiero dei moderati da un lato e l'infinita lode del lusso dall'altro.

Le esposizioni universali che hanno edificano l'universo delle merci si presentano nella contemporaneità anche come esposizioni di libri e di convegni. Si accoppiano così il corpo vivente al mondo inorganico, e si fanno valere sul vivente i diritti del cadavere del pensiero critico³⁵.

La moda, l'inorganico, si accosta all'organico. Si inverte la metafora di Marx del bozzolo e della crisalide e prende forma la tesi di Spencer dello stretto rapporto fra la moda degli abiti e degli oggetti, l'esteriorità, e la moda delle opinioni, l'interiorità, dell'uomo sociale, fra desiderio degli oggetti ³⁶ e persuasione del pensiero.

Oggi viene generalmente riconosciuto ciò che già Barthes affermava negli anni '60 e cioè che «indossare un vestito è fondamentalmente un atto di significazione»³⁷. Vale a dire che i comportamenti legati all'abbigliamento tendono a costituire sistemi strutturati di segni, sistemi di differenze, opposizioni e contrasti. L'assunto di base è che attraverso la moda si rende esplicito il grado di integrazione dell'individuo rispetto alla società in cui vive e si esprime il legame con le norme collettive.

Lipovetsky in *L'impero dell'effimero* sostiene che la società dei consumi è caratterizzata da una progressiva diffusione della "forma-moda", ovvero da una crescente capacità della moda di inglobare e rimodellare tutto ciò che esiste nella società: la cultura mediatica, la musica, la pubblicità, la politica, ecc. E ciò è tanto più vero oggi che la moda non gocciola più dalle classi superiori a quelle inferiori (*top-down*), ma sempre più spesso risale dal basso verso l'alto (*bottom-up*), dato il forte ruolo dei media nell'accelerare la diffusione delle mode. Così il meccanismo di *saturazione sociale* che, a un certo punto, rende oltremodo diffuso uno stile e causa lo spostamento verso uno nuovo, si trasforma di una matrice comune fra moda e morte, e così è proprio la Caducità leopardiana a definisce lo stato di incertezza permanente della contemporaneità.

Si assiste quindi a un doppio movimento della morte del pensiero critico, una sua frantumazione e un suo appiattimento e così tende a dissolversi la tesi espressa

³⁵ Marx (2011), libro I, capitolo I, IV; Benjamin (2002), pp. 10-11.

³⁶ Flügel (2003); Wilson (2008).

³⁷ Barthes (2006), p. 83.

in *Che cosa significa pensare* da Heidegger: unicamente l'essere umano è formatore di mondo, ed è in questo che manifesterebbe la sua superiorità. E così l'atteggiamento sulla morte assume i tratti descritti ne *La morte di Ivan Il'ič* di Tolstoj che vede un Petr Ivanovič nell'atteggiamento di interessarsi alla morte come se fosse una faccenda che non potrà mai riguardarlo, ma attiene a Elvira, Pietro, Zelinda; tutti gli altri ma non lui. Ma nessuno sfugge al fatto che inesorabilmente essa è, e che la vita è un fare i conti con essa e in primo luogo fare i conti con la capacità di pensare sul mondo essendo in un mondo e in un tempo dato. La morte del pensare non è quindi una "legge individuale", come sosteneva George Simmel, ma è soprattutto culturale e quindi sociale.

Ed è Leopardi che evidenzia la crisi di una società e di un'epoca ai suoi albori, che constata il rischio di una morte perpetua del pensare, che manifesta per questa via un'aspra delusione storica e che denuncia uno spreco del tempo, la risorsa scarsa che ci è donata.

Una fiaba giapponese di 1500 anni fa racconta che: «Il pescatore Urashima ritorna al suo villaggio dopo esser vissuto per tre anni in un misterioso regno sottomarino con una principessa. Egli porta con sé uno scrigno regalatogli dalla principessa, la quale gli aveva detto di non aprirlo mai. Urashima tornato al suo paese non ritrova più né parenti, né amici e, contrariamente alla promessa fatta, apre lo scrigno e si ritrova più vecchio di 300 anni; erano gli anni trascorsi sulla Terra, mentre nel regno sottomarino ne erano passati soltanto tre. La principessa aveva intrappolato il tempo nello scrigno e lo aveva offerto in dono ad Urushima».

BIBLIOGRAFIA

- Barnard M. (1996), *Fashion as Communication*, Routledge, Londra.
- Barthes R. (2006), *Il senso della moda. Forme e significati dell'abbigliamento*, Einaudi, Torino.
- Benjamin W. (1962), *Angelus novus*, Einaudi, Torino.
- Benjamin W. (2000), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino.
- Benjamin W. (2002), *I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino.
- Bettinelli S. (1799-1801), *Amore e la Gran Moda*, in Id., *Opere edite e inedite in prosa ed in versi*, presso Adolfo Cesare, Venezia.
- Bourdieu P. (1983), *La distinzione. La critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.
- Bourdieu P. (2002), *Campo intellettuale, campo del potere e habitus di classe in Campo del potere e campo intellettuale*, Manifestolibri, Roma.
- Browning R.M. (1953), *Rilke's «Madame Lamort» and Leopardi's «Dialogo della Moda e della Morte»*. Notes, «Symposium», VII, 2, 1953.
- Carnevali B. (2012), *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, il Mulino, Bologna.
- Debord G. (2013), *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano.
- Derrida J. (2002), *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino.

- Dumont L. (1993), *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano.
- Edwards T. (2011), *La moda. Concetti, pratiche, politica*, Einaudi, Torino.
- Entwistle J. (2000), *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*, Polity, Cambridge.
- Ferraris A. (1987), *L'ultimo Leopardi*, Einaudi, Torino.
- Flügel J.C. (2003), *Psicologia dell'abbigliamento*, FrancoAngeli, Milano.
- Foscolo U. (1951), *Lettera sulla moda*, in Id., *Prose varie d'arte*, Le Monnier, Firenze.
- Girard R. (2009), *Anoressia e teoria mimetica*, Lindau, Torino.
- Honneth A. (2010), *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze.
- Jankélévitch V. (2009), *La morte*, Einaudi, Torino.
- Kant I. (1972), *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari.
- Kant I. (1984), *Critica del giudizio*, Laterza, Bari.
- König R. (1976), *Il potere della moda*, Liguori, Napoli.
- Kuhn T. (1969), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino.
- Le Bon G. (1946), *Psicologia delle folle*, Antonioli, Milano.
- Leopardi G. (2004), *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano.
- Leopardi G. (2006), *Operette morali*, Mondadori, Milano.
- Lipovetsky G. (1989), *L'impero dell'effimero*, Garzanti, Milano.
- Lipovetsky G. (2006), *Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo*, Raffaello Cortina, Milano.
- Lipovetsky G. (2008), *Il tempo del lusso*, Sellerio, Palermo.
- Luporini C. (1981), *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K. (2011), *Il Capitale*, La città del sole, Napoli.
- Patriarca F. (2008), *Leopardi e l'invenzione della moda*, Gaffi, Roma.
- Searle J. (2000), *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Raffaello Cortina, Milano.
- Sighele S. (1985), *La folla delinquente*, Marsilio, Venezia.
- Simmel G. (1904), *In Fashion*, "International Quartely", 10.
- Simmel G. (1996), *La moda*, SE, Milano.
- Simondon G. (2006), *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive Approdi, Roma.
- Sorcinelli P. (2003), *Studiare la moda*, Bruno Mondadori, Milano.
- Spencer H. (1967), *Principi di sociologia*, Utet, Torino.
- Tarde G. (1976), *Le leggi dell'imitazione*, Utet, Torino.
- Turri M.G. (2012), *Biologicamente sociali, culturalmente individualisti*, Mimesis, Milano-Udine.
- Veblen T. (2007), *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino.
- Wilson E. (2008), *Vestirsi di sogni. Moda e modernità*, FrancoAngeli, Milano.

Information on the Journal

Etica & Politica/Ethics & Politics is a philosophical journal on line, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous referee system.

Two issues per year (one every six months: June and December) are expected.

All products on this site are released with a ***Creative Commons*** license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

Etica & Politica/Ethics & Politics position on publishing ethics.

The Editors of *E&P* have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *E&P* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding

plagiarism. E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

DIREZIONE/EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Venezia) riccardofanciullacci@libero.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) grebloe@libero.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO NAZIONALE/ ITALIAN ADVISORY BOARD:

A. AGNELLI † (Trieste), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), P. BETTINESCHI (Venezia), R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), U. CURI (Padova), G. DE ANNA (Udine), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), S. FUSELLI (Verona), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), R. MARTINELLI (Trieste), F.G. MENGA (Tübingen), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), M. SGARBI (Venezia), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI † (Trieste)

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE/ INTERNATIONAL ADVISORY BOARD:

J. ALLAN (New Zealand), K. BALLESTREM (Germany), T. Bedorf (Germany), G. BETZ (Germany), W. BLOCK (USA), M. BYRON (USA), S. CHAMBERS (Canada), J. COLEMAN (UK), C. COWLEY (Ireland), W. EDELGLASS (USA), C.L. GESHEKTER (USA), A. KALYVAS (USA), J. KELEMEN (Hungary), F. KLAMPFER (Slovenia), M. KNOLL (Turkey), C. ILLIES (Germany), A. Lever (Switzerland), H. Lindahl (Netherlands), J. Marti (Spain), M. Matulovic (Croatia), J. McCormick (USA), N. Miscovic (Croatia), A. Moles (Hungary), L. Paulson (France), A. Przylesbski (Poland), J. Quong (USA) V. Rakic (Serbia), A. Schaap (UK), N. Tarcov (USA), D. Webb (UK), J.P. Zamora Bonilla (Spain).