

Carlo Sini

DEL VIVER BENE

FILOSOFIA ED ECONOMIA



CUEM
filosofia

Carlo Sini

DEL VIVER BENE

Filosofia ed economia

In appendice:

**Federico Leoni
Florinda Cambria**

CUEM

Prima edizione
Luglio 2005

CUEM Soc. Coop.
Via Festa del Perdono 3
20122 Milano
www.accu.it

Per ordini:
fax 0258307370
cuem@galactica.it

E' vietata la riproduzione anche parziale
ad uso interno o didattico, effettuata con
qualsiasi mezzo, non autorizzata.
Stampa: Globalprint s.r.l.
Via degli Abeti, 17/1 - 20064
Gorgonzola - Milano

In copertina: Carlo Sini, *Bernard Mandeville*, Acrilico, 2005

Parte prima: La favola delle api.

1. Vita e opere di Bernard Mandeville.

Bernard Mandeville nacque a Rotterdam nel 1670 da una importante famiglia di politici e di medici. Studiò filosofia e medicina all'università di Leida, dove si laureò nel 1691. Trasferitosi in Inghilterra, prese casa a Londra nel 1699, dopo essersi sposato; qui esercitò con successo la professione medica, studiando in particolare la connessione tra le malattie dello stomaco e i disturbi nervosi.

Nel contempo svolse un'intensa attività letteraria. Nel 1703 tradusse in inglese le favole di La Fontaine. Pubblicò in seguito poesie burlesche e dialoghi satirici.

Nel 1705 compone *L'alveare scontento, ovvero i furfanti resi onesti*, prima versione della favola in versi che doveva renderlo celebre.

Nel 1711 pubblica un *Trattato* sulle malattie isteriche e ipocondriache.

Nel 1714 pubblica una nuova versione della favola col titolo *La favola delle api, ovvero vizi privati, pubblici benefici*, con l'aggiunta di ampie *Note* e della *Ricerca sull'origine della morale*. L'opera suscita molto interesse e vivaci polemiche, tanto che nello stesso 1714 viene ristampata.

Nel 1723 appare una terza edizione della favola, con varie aggiunte. Lo scandalo dello scritto e insieme il successo raggiungono l'acme (quasi a ironia quanto involontaria conferma della "utilità" del vizio di cui l'opera era accusata!). Dopo varie ristampe, la *Favola* raggiunge la sua versione definitiva nel 1729, con ristampe nel 1730 e nel 1733. Noi seguiremo qui, con occasionali modifiche, la trad. it. di Tito Magri (*La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 2002).

Altri scritti di Mandeville: 1720, *Tre pensieri sulla religione*; 1725, *Scritti sulla prostituzione e sulle impiccagioni*; 1732, *Ricerca sull'origine dell'onore* e *Lettera a Dione* (dove Mandeville si difende da varie accuse e polemizza con l'*Alcifrone* di Berkeley).

Nel 1733 Mandeville muore a Hackney, presso Londra. A parte le notizie relative alla sua attività letteraria, della vita di Mandeville non si sa nulla o quasi.

Noi ci occuperemo qui anzitutto della *Favola delle api*, chiedendoci: che cosa in essa emozionava e scandalizzava tanto? Diamone anzitutto una descrizione e una prima parziale lettura.

2. Il testo della Favola.

Potremmo dividere la *Favola* in tre parti:

Prima parte: L'alveare florido.

Seconda parte: L'alveare decaduto.

Terza parte: la Morale conclusiva.

Vediamo la prima parte: L'alveare florido. Si potrebbe riassumerla con questo motto dello stesso Mandeville: "Ogni parte era piena di vizio, ma il tutto era un paradiso". Ciò rispecchia infatti il sottotitolo della *Favola*: "vizi privati, pubblici benefici"; i primi sono causa e condizione dei secondi.

Leggiamo (con qualche licenza di contenuto e di forma, per vivacizzarne lo stile, e senza seguire la scansione ritmica dei versi) la traduzione dell'inizio.

"C'era una volta un grande alveare con moltissime api, dove si viveva nel lusso e nell'agio. Ovunque famoso per le sue leggi e per i suoi eserciti, era anche considerato la culla delle scienze e dell'industria. Le api non ebbero mai vita più varia, volubile e appagante, né miglior governo, poiché non pativano la tirannide, ma neppure i soprusi della rozza democrazia: erano governate infatti da sovrani che non potevano però far prepotenze, perché il loro potere era limitato dalla legge. (...) Il fecondo alveare era davvero molto affollato, ma proprio la presenza di queste moltitudini lo faceva prosperare. Milioni di individui si sforzavano ognuno di soddisfare i desideri, la concupiscenza e la vanità degli altri; e altri milioni si dedicavano a consumare i prodotti e i manufatti messi a disposizione dai primi. Tutto l'alveare riforniva poi metà dell'universo e così essi avevano più lavoro che lavoratori. Alcuni di loro, disponendo di grandi capitali, con poca fatica si lanciavano in affari

che assicuravano forti guadagni; altri invece erano condannati alla falce e alla vangha e a tutti i mestieri duri e faticosi, quelli nei quali quotidianamente sudano i volenterosi miserabili, logorando le forze e le membra per mangiare. Altri ancora si dedicavano a mestieri per i quali, invero, sono pochi a fare gli apprendisti; mestieri che non richiedono altro capitale che la sfrontatezza e che possono essere avviati anche senza un soldo: dico i mestieri di truffatori, ruffiani, parassiti, giocatori, ladri, falsari, ciarlatani e indovini; cioè i mestieri di tutti coloro che, per avversione a ogni lavoro onesto, astutamente volgono a loro vantaggio la fatica del loro prossimo: persone oneste e buone, quanto malaccorte. Tutti li chiamavano furfanti, ma, a parte il nome, i seri e gli industriosi, a ben vedere, erano uguali a loro: perché tutti i commerci, tutte le carriere e le cariche avevano qualche trucco e nessuna professione era senza inganno."

La descrizione evoca una qualche grande nazione del tempo, come l'Olanda o la stessa Inghilterra: l'allusione a una monarchia libera da tirannide perché limitata nei suoi poteri dalla legge è chiara; lo stesso è da dire del riferimento alle scienze e all'industria, in pieno fiore nell'Inghilterra del '600, patria di Locke (1632-1704) e di Newton (1642-1727).

Molto importante per le tesi di Mandeville è poi l'osservazione che collega la prosperità economica alla presenza di grandi moltitudini di cittadini e di lavoratori; moltitudini caratterizzate dallo sforzo, da parte di alcuni, di soddisfare i desideri di altri, cioè, diremmo oggi, dei numerosi "consumatori".

Si tratta dunque di una società multiforme nella quale, sottolinea subito Mandeville, domina e regna peraltro l'ineguaglianza economica e sociale. Pochi dispongono di grandi capitali, grazie ai quali è per loro facile arricchirsi sempre di più; la maggior parte dei cittadini è invece composta da umili lavoratori, che si rovinano la salute per riuscire a sopravvivere. Poi ci sono i disonesti e gli imbrogliatori, pronti a improvvisarsi nei più discutibili mestieri, pur di sfruttare l'ingenuità e la buona fede degli onesti e dei laboriosi. E tuttavia, si noti: anche questi ultimi, a ben guardare, non sono poi così onesti come sembrano. Ecco emergere lo sguardo cinico e disincantato di Mandeville, la sua feroce ironia: li chiamavano furfanti, dice, ma in tutti i mestieri, in tutte le professioni e le carriere non mancavano gli inganni, gli imbrogli,

la malafede, il vizio. E così la bella e ricca società è in realtà una congrega di profittatori, lestofanti, ipocriti, opportunisti, e via dicendo. Così va il mondo. Eccone dunque qualche esempio significativo.

"Prendi gli avvocati: il succo della loro arte stava nel suscitare liti e nel trovare cavilli. Facevano in modo di intorbidare le acque su eredità e proprietà, così che fosse illegittimo quanto impossibile che uno sapesse senza un processo cosa davvero gli apparteneva. Poi facevano rinviare apposta le udienze per intascare parcelle supplementari; e per sostenere una causa ingiusta esaminavano e sondavano le leggi come fanno gli scassinatori con le case e i negozi, che tastano dappertutto per trovare il punto migliore da cui entrare.

E i medici? Essi stimavano molto di più la fama e la ricchezza che non il possesso di reali capacità, per non parlare della salute, magari malferma, del paziente: di questa per lo più non si curavano affatto; la maggior parte di loro, più che delle regole dell'arte medica, si preoccupava di avere un aspetto grave e pensieroso e un portamento severo.

Dei sacerdoti di Giove, pagati per invocare benedizioni dall'alto, ben pochi erano dotti ed eloquenti, migliaia invece avidi e ignoranti. Ma erano abilissimi nel nascondere ignavia, lussuria, avarizia e orgoglio, cose per le quali erano famosi nel mondo quanto i sarti per la stoffa e i marinai per il brandy. Ce n'erano alcuni, magri e malvestiti, che pregavano con aria mistica per un po' di pane (sperando invero, ma sempre invano, per qualcosa di più); e mentre quei pochi santi e laboriosi morivano di fame, i pigri, che essi servivano, si godevano tutti i possibili agi, le grazie della salute e l'abbondanza dei doni della vita."

Vediamo ora come andavano le cose a corte, nell'amministrazione pubblica e nei tribunali.

"Il re, indubbiamente, era servito, ma dionestamente: imbrogliato ogni giorno dai suoi stessi ministri. Erano infatti in molti a lavorare per il proprio benessere derubando quella corona che dicevano di difendere. Gli stipendi dei funzionari erano bassi, ma il loro tenore di vita molto alto, e tuttavia osa-

vano vantarsi della loro onestà. Ogni volta che violavano le leggi per beneficiare un loro favorito, o loro stessi, chiamavano questo espediente ingannevole una gratifica; quando la gente cominciò a comprendere cosa significasse questa parola, allora cambiarono l'espressione in emolumento, per nascondere i guadagni illeciti dietro formule di parole. La verità è che non c'era ape che non guadagnasse, non dico più di quanto dovesse, ma più di quanto osasse far sapere agli altri che pagavano: come fanno i giocatori, che, anche se non barano, non dicono mai, di fronte ai perdenti, quanto hanno vinto. Chi potrebbe svelare tutte le loro frodi? (...) La stessa giustizia, un tempo famosa per l'equità, forse a causa della sua cecità, aveva perso la sensibilità delle mani, e la sinistra, che avrebbe dovuto reggere la bilancia, più volte l'aveva lasciata cadere, corrotta dall'oro. Per gli omicidi e altri crimini violenti non si faceva pregare a dar sentenze e condanne corporali: alcuni venivano messi alla gogna per truffa, altri impiccati con la corda; e tuttavia si pensava che la spada che essa recava fosse rivolta soltanto contro i poveri e i disperati, contro coloro cioè che, spinti dalla necessità, finivano per venire appesi all'albero infame, non tanto per delitti che meritassero quel destino, quanto per rassicurare i ricchi, i potenti e i possidenti."

Ed eccoci alla conclusione già citata:

"Così ogni parte era piena di vizio, ma il tutto era un paradiso. Adulate in pace, temute in guerra, erano molto stimate dagli stranieri; prodighe di ricchezze e di nascite, da sole facevano da contrappeso a tutte le altre api. La benedizione del loro stato stava in ciò: che i loro delitti contribuivano a farle grandi, poiché la virtù, che dalla politica aveva appreso mille trucchi astuti, aveva stretto amicizia con il vizio; da allora anche il peggiore dell'intera moltitudine faceva qualcosa per il bene comune."

Questa alleanza tra vizio e virtù è ciò che Mandeville definisce "arte politica": capacità di volgere a profitto del benessere generale e della potenza dello stato anche le più perverse delle azioni dei singoli. Anche il furfante, allora, incrementa, senza volerlo o saperlo, il profitto dell'insieme (per esem-

pio i ladri danno lavoro a poliziotti, carcerieri, costruttori di lucchetti, avvocati e giudici, e così via).

"Questa era appunto l'arte politica: l'arte di reggere un insieme di cui ogni parte si lamentava; come fa l'armonia nella musica, che accorda nel complesso del brano le dissonanze. Quasi a farlo per dispetto, le parti direttamente opposte si aiutavano a vicenda: la temperanza e la sobrietà servivano l'ubriachezza e la ghiottoneria. La radice di tutti i mali, l'avarizia, vizio dannato, meschino e pernicioso, era schiava della prodigalità, cioè del più nobile peccato. Il lusso dava lavoro a un milione di poveri e l'odioso orgoglio a un altro milione. Perfino l'invidia e la vanità servivano l'industria. La loro follia favorita, la volubilità nel cibo, nell'arredamento e nel vestire, questo vizio strano e ridicolo, era divenuta la ruota che faceva muovere il commercio. Tutto lì cambiava in fretta: gli abiti come le leggi, perché ciò che in un momento era ben fatto, dopo sei mesi diventava un delitto. E così, mutando di continuo le leggi, per correggerne i difetti, proprio con l'incostanza ponevano rimedio a manchevolezze che la prudenza non avrebbe saputo o potuto prevedere. Così il vizio nutriva l'ingegno: col tempo e con l'industria essi avevano arrecato le comodità della vita, i suoi reali piaceri, i suoi agi e conforti; e ciò a un tale altezza che i più poveri li vivevano meglio di come vivessero prima i più ricchi: nulla davvero si sarebbe potuto aggiungere."

Il padre avaro prepara le ricchezze da sperperare per il figlio prodigo; questi motiva suo figlio alla prudenza e al risparmio, e così via. Analogamente la moda, la più stupida e fatua delle passioni, privilegio dei narcisi e degli sciocchi che si preoccupano più di come appare la loro testa che non di ciò che vi sta dentro, è nondimeno un volano degli affari e dei commerci. Lo stesso è da dire del lusso: questa vanità orgogliosa fa la fortuna di milioni di lavoratori. Insomma, l'arte politica è appunto l'arte della mediazione tra vizio e virtù: tollera il primo per il bene della seconda. E' proprio il vizio infatti a stimolare l'ingegno e a incrementare le arti della vita civile (c'è qui una qualche intuizione della tesi famosa di Rousseau, secondo la quale, uscito dallo stato selvaggio, l'uomo civile è in realtà un essere corrotto). E si noti infine: enormi sono le disuguaglianze sociali nella società opulenta; tuttavia i poveri

vivono con più conforti in essa dei ricchi di un tempo. Insomma, sta meglio, gode di più agio e di maggiori beni di consumo un umile lavoratore nella società capitalistica che non il signore del rude e gelido castello nell'età feudale: notazione di notevole peso, sulla quale torneremo.

Vediamo ora la seconda parte della favola, che abbiamo intitolato "L'alveare decaduto".

"Ma com'è vana la felicità dei mortali! Ecco che tutti sono però scontenti del governo e dei ministri. Ognuno gridava: "Maledetti gli imbrogli!" e pur essendo consapevole dei propri, non sopportava assolutamente quelli degli altri.

Infine Giove, mosso da indignazione, giurò, pieno d'ira, di liberare lo schiamazzante alveare dalle frodi: e lo fece; ecco che l'onestà riempie tutti i cuori, tutti confessano in silenzio i loro delitti e se ne vergognano arrossendo."

Le conseguenze di questo diffuso e prevalente sentimento di virtù sono stupefacenti. Ne riassumiamo alcuni tratti.

In meno di mezz'ora, dice Mandeville, la carne ribassa di un penny la libbra in tutta la nazione. Lo statista come il villano lasciano cadere ogni ipocrisia e ogni inganno. Il tribunale rimane per sempre silenzioso: infatti i debitori pagano spontaneamente anche i debiti dei quali i creditori si erano dimenticati e questi ultimi rimettevano magnanimamente i debiti dei quali si ricordavano. Non vi è più alcun ricorso a cause infondate o vessatorie e gli avvocati abbandonano l'alveare con i loro calamai portatili (per redigere, seduta stante, le chiamate in giudizio). Si svuotano le prigioni. Ne consegue che carcerieri, secondini, fabbri, artigiani di serrature e grate, di catene e di porte di ferro se ne vanno a loro volta; e con loro il boia, i sergenti e i funzionari di polizia: si ritirano tutti su una nuvola con la Giustizia, la bella dagli occhi bendati. Insomma, scompaiono dalla circolazione "tutti quelli che si guadagnano da vivere con le lacrime degli altri".

Dei medici restano solo quanto basta e cioè i soli davvero competenti; costoro smettono l'uso di esotiche droghe e fanno le medicine con ciò che offre

il paese. Anche il clero si desta dalla sua pigrizia: senza lasciare il proprio compito ai vicari, i sacerdoti si mettono davvero a pregare e ad aiutare gli afflitti. Col gran sacerdote restano in pochi, cioè quelli davvero necessari, e il gran sacerdote stesso, impegnato com'è nelle preghiere e nella cura delle anime, smette di ingerirsi nelle cose dello stato. Eccolo accogliere tutti gli affamati alla sua porta (mentre prima li scacciava); il povero lavoratore giornaliero trova sempre un tozzo di pane, il povero viaggiatore vitto e alloggio in abbondanza.

Grande il cambiamento tra i ministri del re e gli altri funzionari: tutti vivevano ora frugalmente col loro stipendio; in ogni posto di lavoro, dove prima erano in tre (a sorvegliare la comune furfanteria e, per naturale affinità, ad aiutarsi reciprocamente a rubare) ora ne basta uno solo. In generale poi tutta la popolazione più fortunata rinuncia spontaneamente al possesso di livree, di carrozze e di cavalli, di case di campagna e di palazzi splendidi in città. Insomma, tutte le spese di "rappresentanza" e le altre spese inutili vengono inesorabilmente tagliate.

"Ora guardate il glorioso alveare e considerate come l'onestà e il commercio vanno d'accordo. Il bell'aspetto è scomparso, si spopola in fretta e si presenta in modo ben diverso. Infatti, non soltanto se ne erano andati quelli che ogni anno spendevano grandi somme, ma le moltitudini, che vivevano grazie a loro, devono ogni giorno fare lo stesso. Invano si sono date ad altri mestieri: erano già tutti gremiti allo stesso modo."

Crolla il prezzo della terra e delle case. I palazzi vanno in rovina e l'arte edilizia è spenta. Gli artigiani non trovano lavoro: scalpellini e incisori diventano figure sconosciute; nessun pittore più è famoso per la sua arte. Nessuno va più all'osteria; se una volta ci va, guardato il conto, decide di non farlo mai più. La moglie dell'oste deve rinunciare ai suoi bei vestiti, e così via. Se ne vanno anche gli strozzini e così il cortigiano, che un tempo, per cenare con la sua dama, spendeva in due ore "quanto bastava per un giorno a uno squadrone di cavalleria". Mobili, vestiti e vitto, per i quali un tempo si saccheggiavano le Indie, scompaiono. I tessitori che intramavano seta, oro e argento, cambiano aria: lo stesso abito, uno per stagione, basta a tutti. La na-

tura non viene più forzata dal giardiniere: si mangiano i frutti secondo il corso delle stagioni. E così, con lo scomparire del lusso, dell'orgoglio e della lussuria del sesso e della gola, anche la mania di correre i mari per procurarsi le più stravaganti merci e i più esclusivi prodotti viene meno. Mercanti e intere compagnie di navigazione e di commercio chiudono i battenti. In tal modo tutte le arti e tutti i mestieri vengono sempre più trascurati. L'appagamento, *che è la rovina dell'industria e del commercio*, invade tutti i cuori; tutti si accontentano di quello che hanno e di ciò che offre il paese.

E così "restano in pochi nel grande alveare; questi pochi non possono difenderne neppure la centesima parte di fronte agli assalti di numerosi nemici." I pochi si battono nondimeno con valore, ma inevitabilmente soccombono. Alla fine i superstiti volano a rifugiarsi nel cavo di un albero, accontentandosi di vivere appagati del pochissimo, ma onesti. (In sostanza le api superstiti regrediscono dalla civiltà e dalla cultura - l'alveare - alla natura - il cavo dell'albero.)

Leggiamo ora la "morale".

"Smettetela dunque con i lamenti: soltanto gli sciocchi cercano di rendere onesto un grande alveare. Godere le comodità del mondo, essere famosi in guerra e, anzi, vivere nell'agio senza grandi vizi è un'inutile UTOPIA che si aggira nella nostra testa. Frode, lusso e orgoglio devono prosperare, finché ne riceviamo i benefici. La fame è una piaga spaventosa, non c'è dubbio, ma chi digerisce e prospera senza di essa? Non dobbiamo il vino alla vite secca, misera e contorta? Fin quando i suoi germogli erano trascurati, soffocava le altre piante e non dava che legna; ma ci allietò col suo nobile frutto, non appena fu potata e legata. Così il vizio diviene benefico, quando è sfrondata e contenuto dalla giustizia. Anzi, se un popolo vuol esser grande, il vizio è necessario allo stato quanto la fame per far mangiare i cittadini.

La semplice virtù non può far vivere le nazioni nello splendore; chi vuol tornare all'età dell'oro, deve tenersi pronto per l'onestà come per le ghiande."

Il riferimento alle ghiande rievoca, oltre al celebre mito dell'età dell'oro, ovvero dell'età dell'innocenza umana, anche un passaggio della *Repubblica*

di Platone. Socrate vi disegna infatti un primo stato ideale, nel quale la giustizia è favorita dalla estrema naturalità e frugalità del vivere dei cittadini; ma gli interlocutori di Socrate obiettano che un simile stato sembra più adatto alla vita dei porci, che si nutrono di ghiande, che non al vivere civile degli esseri umani.

Ora che abbiamo percorso il testo della *Favola*, cerchiamo di comprenderne più a fondo il senso, anche con l'aiuto delle note stese via via da Mandeville e della "Introduzione" di Tito Magri alla citata traduzione italiana.

3. Le note alla Favola.

Magri osserva che il contrasto tra virtù e commercio (espressamente evocato dal testo della *Favola* testé letto) era un tema tipico e centrale del dibattito politico al tempo di Mandeville. Qualcosa di simile, si potrebbe dire, all'attuale dibattito sui pregi e sui difetti della cosiddetta "globalizzazione" riferita alla produzione industriale e alla logica "mondiale" del mercato.

Il fulcro del ragionamento di Mandeville poggia manifestamente sulla distinzione tra *società piccole e frugali* e *società vaste e popolose*. Mandeville è consapevole della necessità, in una società ristretta, di un diffuso spirito pubblico e di un costume di assistenza reciproca. Il basso livello dei consumi, l'assenza o la limitata utilità del denaro, la possibilità di accordarsi di persona per ogni transazione o scambio di servizi favoriscono il prevalere delle doti virtuose. In una piccola e isolata comunità montana, ad esempio, l'aiuto reciproco, la virtuosa sollecitudine civica sono comportamenti indispensabili alla sopravvivenza e alla felicità di tutti. Per questo gli abitanti possono vivere qui onesti, tranquilli e indolenti, essendo l'uno per l'altro amabili e sinceri ("pigro ozio e stupida innocenza", dice Mandeville).

In realtà la cosa, come sempre tra gli umani, non è neppure qui così semplice (lo vedremo); in generale poi è piuttosto superficiale il giudizio che ravvisa nelle piccole società primitive l'assenza di conflitti e di mutamenti (se ne è trattato lo scorso anno a proposito delle indagini di Lévi-Strauss sul "pensiero selvaggio"). Ma il punto essenziale per noi, come dice Magri, è che una società piccola e virtuosa è però anche una società incapace di sviluppo (almeno nel nostro senso), ed è una società chiusa alle arti e alle scienze non meno che alla prosperità materiale e alla potenza politico-militare

(cfr. p.VIII della cit. Introduzione). Come vedremo in seguito, tutto ciò sarà molto meglio inteso con un riferimento alla struttura della cosiddetta "società del dono".

La virtù ha dunque un'efficacia sociale in una società piccola e arretrata; in una società vasta, complessa e prospera le virtù sociali divengono inutili o addirittura dannose, perché qui si verifica una strutturale estraneità reciproca di regole, comportamenti e valori. Qui persino il comportamento vandalico può produrre degli effetti positivi. C'è per esempio la regola che obbliga a rispettare la sosta vietata dei veicoli; ma molti la trascurano per il loro interesse esclusivo; allora l'amministrazione della città se ne ripaga sia applicando multe lucrose (per il comune), sia offrendo un lavoro occasionale a custodi delle soste medesime, i quali comminano appunto multe ai cittadini in difetto. Analogamente, vandali idioti rompono i telefoni o riempiono i muri di scritte demenziali, contro la legge vigente; ma ciò dà da lavorare a schiere di ripulitori, non meno che a un buon numero di intellettuali furbastri o cretini che su quelle scritte e figure costruiscono analisi psico-sociologiche a loro volta vacue e dementi; il che dà da vivere, o quanto meno occasione di esistere, a pseudo riviste di cultura e così via.

Nella società popolosa non vi è affatto bisogno della dedizione dei cittadini; essenzialmente perché *qui ognuno realizza i propri fini lavorando per quelli degli altri* (non "aiutato" dagli altri). Ognuno, come si dice, si fa gli affari suoi, ma proprio in tal modo ogni membro della società è reso utile al tutto, in una rotazione di iniziative e di interventi fra loro estranei, ma infine congruenti col benessere generale. Il fine del pulitore sembra essere opposto a quello dell'imbrattatore. In realtà, senza bisogno di accordarsi, essi si sostengono reciprocamente. L'imbrattatore dà da guadagnare al pulitore; il pulitore prepara nuove immacolate superfici per la stravagante libidine di questi emarginati della scrittura, che forse si immaginano contestatori (mentre imitano pedissequamente il più evidente conformismo grafico) e che vi sfogano così un qualche loro disagio, o bisogno, o desiderio realizzativo, o altro ancora: il che è socialmente innocuo e perciò conformisticamente opportuno.

Nella società complessa vige dunque il principio: qui non serve, non è utile, non è "economico" lo spirito civico o il senso di appartenenza a una comunità morale da parte dei suoi membri; qui basta e avanza, come si è detto,

la loro cooperazione interessata e spesso involontaria; basta che ognuno realizzi i suoi fini lavorando, consapevolmente o no, per quelli degli altri.

Abbiamo ripetuto questo principio del lavorare per i fini degli altri, perché esso è certamente centrale, nel ragionamento di Mandeville (e non solo, come vedremo), e perché vi è qui motivo di una breve riflessione a margine. Infatti potremmo chiedere: come nascono, o come sorgono, per ognuno quelli che qui vengono definiti "i suoi fini"? E' evidente che si dà per scontato che, per ognuno, si tratti anzitutto di assicurarsi la sopravvivenza fisica, quindi che si tratti del bisogno di cibo, di riparo, di salvaguardia dalla violenza altrui ecc.; ma la cosa non sta così e non *può* stare così, se non altro per la coerenza del ragionamento sin qui proposto. Esso diceva che, in una piccola società delle origini, prevale la virtù cooperativa e che solo in una società complessa è necessario tener conto dei fini degli altri per realizzare i propri. Ma questo allora significa che questi "fini propri" non discendono da una pacifica necessità universale di sopravvivenza. In realtà è proprio la società complessa che, facendo leva sulla differenza tra pubblico e privato (di cui indagheremo in seguito l'origine) e sulla conseguente differenza tra ricchezza e povertà, *impone ai più i fini di pochi*. E' là società complessa (e non una supposta "situazione naturale") che di fatto minaccia di esclusione e di morte la maggioranza dei cittadini, se essi non faranno "propri" i fini esclusivi di coloro che sono in grado di comprarne l'opera. E così molti dovranno necessariamente (e non per legge di natura) trovare nel lavoro svolto a esclusivo vantaggio di alcuni l'unico modo di operare al fine di evitare la fame e la morte proprie.

A ben vedere, anche Mandeville lo sa, sebbene non sappia tematizzarlo in modo conveniente. In una Nota egli osserva che molta prudenza è necessaria ai genitori per decidere come far educare i figli. "Un uomo che dà tre o quattrocento sterline perché suo figlio faccia l'apprendista presso un grande mercante, ma non ha due o tremila sterline da parte per quando il figlio dovrà entrare nel mondo, è da biasimare per non aver educato il bambino a qualcosa che si potesse esercitare con meno denaro. Vi sono molti uomini di ottima educazione che dispongono di rendite molto piccole e tuttavia sono costretti, per le loro occupazioni onorevoli, a fare miglior figura di persone qualsiasi col reddito doppio del loro. Se questi hanno dei figli, spesso accade che la

povertà impedisca loro di avviarli ad attività onorevoli e l'orgoglio non consenta loro di farli istruire in un mestiere modesto e laborioso." In questo modo si allevano nella società molti spostati e falliti, alcuni dei quali si rivolgeranno, per indole e per forza di cose, ad attività illegali e a mestieri truffaldini. Non è una buona cosa, ma nondimeno, conclude Mandeville, è sciocco prendersela col governo o con le leggi: ci sono destini che, a suo dire, nessuna prudenza umana può prevenire.

In realtà si potrebbe osservare che, essendo costitutivamente "sociale", e solo in questo senso "economico", l'essere umano, nascendo appunto in quanto "umano", non ha altro fine "proprio" se non quello di essere riconosciuto e accolto (come vedremo); la sua "umana natura" è infatti originariamente ed essenzialmente "affidata" (agli altri). Torneremo su tutto ciò e si tenga anche presente il quarto volume delle *Figure dell'enciclopedia filosofica*. Del resto, e di nuovo, Mandeville ne ha a sua volta inteso qualcosa nella sua filosofia morale, dove fa giocare i sentimenti fondamentali di vergogna e di orgoglio (e non di semplice "interesse"). Tuttavia, come vedremo, egli tende poi a sovrainporre a quelle giuste osservazioni sulla vergogna e sull'orgoglio un'astratta ideologia evoluzionistica, che spiegherebbe il passaggio dall'uomo naturale all'uomo sociale per mezzo della costrizione.

La grande società è dunque una società essenzialmente *commerciale*, fondata sul *mercato*, vale a dire, come vedremo, sul *resto*, incarnato essenzialmente dal *denaro*. A tale società ognuno partecipa attraverso lo *scambio* di *beni* e di *servizi*. Ora, l'incremento dello scambio rende possibile quel fenomeno sociale decisivo che è la *divisione del lavoro*.

Secondo una fondamentale intuizione del padre dell'economia capitalistica, Adam Smith (1723-1790), la tendenza allo scambio, questo "istinto" straordinariamente diffuso che caratterizza l'essere umano e che è invece ignoto agli animali, non sarebbe che una conseguenza della acquisizione del linguaggio. E' il linguaggio (segni verbali al posto o in cambio di "cose") il modello primo per ogni ulteriore scambio o baratto. Avremo modo di apprezzare in seguito tale osservazione. Qui sottolineiamo invece che la divisione del lavoro, resa possibile dallo scambio, promuove a sua volta la *specializzazione lavorativa* e con essa l'accumulo e la trasmissione delle esperienze e dei saperi; quindi il progresso indefinito delle arti e delle scienze.

Scrivendo Mandeville: "Quanto più grande è la varietà dei commerci, dei mestieri e delle manifatture, quanto più sono operose e quanto maggiore è il numero dei rami in cui sono divise, tanto più grande è il numero di quanti possono essere contenuti in una società, senza che si danneggino l'un l'altro - col risultato che la popolazione diviene facilmente ricca, potente e fiorente." Questa è naturalmente una lettura legittima, ma anche largamente ottimistica del fenomeno della specializzazione del lavoro (su di essa si basa tuttora tanta parte della retorica politico-sociale). La specializzazione genera sapienza e ricchezza, non c'è dubbio, ma anche disuguaglianza e soglie insormontabili di privilegio a favore di pochi, per non dire d'altro. Essa è in diretta relazione col fenomeno del *denaro*, che è condizione prima e strumento essenziale della società commerciale. E' infatti l'istituzione del denaro che promuove l'ordine della grande società civile, la sua economia e anzi la sua stessa esistenza.

Queste considerazioni sono alla base della struttura mercantile della grande società (si pensi oggi alle discussioni sul mercato universale o mondiale), struttura mercantile che in una piccola società sarebbe al tempo stesso impossibile o inutile. Di qui la "grandezza delle nazioni" sulla quale, dopo Mandeville, rifletteranno il già citato Smith, ancor prima Shaftesbury (1671-1713) e poi tanti altri. Ma non è l'analisi della società mercantile e la sua relazione problematica con la morale il tratto particolarmente originale in Mandeville; esso risiede in altro, e cioè nell'aver lucidamente compreso che una grande società commerciale *non è controllabile razionalmente da uno qualsiasi o da tutti i suoi membri*. Questo aspetto è particolarmente inquietante.

Scrivendo per esempio Mandeville: "Neppure il tiranno più spietato riuscirebbe a costringere tutti i cittadini alle fatiche che invece compiono volontariamente, nella prospettiva di realizzare i propri fini lavorando per quelli degli altri." Osservazione capitale e straordinaria. L'economia non può essere governata dalla volontà sovrana, neppure dalla più prepotente autorità pubblica, priva di remore o di scrupoli. Diocleziano ha un bel da imporre il calmierismo ai prezzi dei beni essenziali, ha un bel da minacciare pene di morte ai trasgressori che coltivino il mercato nero: l'economia degradata dell'impero non si arresta. Lo stesso si potrebbe dire del fallimento dell'economia socialista nel-

l'Unione Sovietica. Essa si scontrò con la mentalità arcaica del privilegio, che aveva prodotto un piccolo mondo contadino chiuso e inerte, e quindi con l'impossibilità di creare una società industriale moderna per mera volontà "statale", cioè con mezzi coercitivi e tirannici. Di qui, alla lunga, la vittoria finale dello stato liberale e liberista, quello stato che tutti sembrano oggi desiderare. Si pensi al fenomeno contraddittorio di Cuba, dove la rivoluzione socialista ha indiscutibilmente liberato l'economia e la popolazione dalla soggezione agli interessi capitalistici stranieri, i quali avevano tra l'altro trasformato l'isola nel paradiso delle case da gioco e delle case di tolleranza; ma il regime socialista riesce poi a sostenersi solo arrendendosi a una miseria inguaribile e soprattutto ricorrendo alla violenza dello stato di polizia. Questo non significa, naturalmente, che una società socialista sia "impossibile", a causa della naturale pigrizia e malvagità della "natura umana": queste generalizzazioni, prive di ogni senso critico o riferimento storico, sono solo espressione della propaganda ideologica dei "liberali".

Torniamo a noi. Nella grande società, dunque, non vi è coincidenza fra bene privato e bene pubblico; le regole e gli strumenti che permettono di perseguirli non sono simili. Scrivendo Mandeville: "Compiono un errore grossolano quelli che immaginano che le virtù sociali e le amabili qualità che sono in noi lodevoli siano ugualmente benefiche per l'intera società, come per gli individui che le posseggono." Si può essere delicati e generosi con gli ospiti del proprio salotto e nel contempo inflessibili e spietati con i clienti o i concorrenti dei nostri pubblici affari. Il che però non significa, per Mandeville, che questi valori legati da un lato alle virtù sociali e morali e dall'altro all'utilità pubblica debbano necessariamente essere opposti o antitetici. E' invece più giusto osservare che tra loro il collegamento è molto parziale, indifferenziato e indiretto.

Scrivendo Magri: "In una grande società gli effetti individuali e gli effetti sociali del comportamento degli individui sono sistematicamente divergenti. Abbiamo così motivazioni e comportamenti non benefici per gli individui, ovvero moralmente non approvabili, ma utili nell'insieme. Non è qui né richiesta né possibile una pratica generalizzata della virtù, la ricerca della felicità e tranquillità individuali e neppure la razionalità degli agenti." Ma proprio questa è appunto la *scoperta* fondamentale di Mandeville. Una scoperta

illustrata con una grande dovizia di esempi, gustosamente descritti e argomentati (Mandeville è uno scrittore facondo, brillante e compiaciuto del suo brio letterario).

Il modello di tutti questi esempi è quello a noi già noto del lusso che dà lavoro a milioni di poveri. Ma si veda poi l'esempio, a suo modo provocatorio e agghiacciante, dell'incendio di Londra, che costò la vita e generò la rovina di moltissime persone, ma che fu per altro verso motivo di lavoro e di fortuna per molti altri, nonché di progresso per l'intera città, affrancata nella ricostruzione dalla sua arcaica struttura lignea, dalla miseria di certi quartieri popolari ecc. E così si ricordi l'esempio della coltivazione del malto per ricavare il gin: causa di ubriachezza diffusa, di depravazione individuale e di disgrazia materiale e morale per molte famiglie, ma anche di ricchezza per lo stato, che ne ricava i mezzi per promuovere innumerevoli benefici pubblici. E infine l'esempio della connessione stupefacente tra l'esercizio della prostituzione e i costumi delle donne e delle mogli virtuose: comportamenti che si richiamano e si sorreggono vicendevolmente, dice ironicamente Mandeville. Le prostitute impediscono infatti, con la loro presenza, che l'onore delle fanciulle e delle spose venga troppo focosamente pungolato e minacciato dalle voglie maschili costrette all'astinenza; per parte loro le donne virtuose (che mai se lo immaginerebbero e ancor meno lo vorrebbero) favoriscono immensamente, proprio con la loro rigida virtù, gli affari delle case di tolleranza. "Da ciò, scrive Mandeville, penso di poter giustamente concludere - e questo era il paradosso apparente che dovevo dimostrare - che la castità può trovare sostegno nell'incontinenza, e che la migliore delle virtù può aver bisogno del peggiore dei vizi." In conclusione, furto, alcolismo, prostituzione ecc. vanno sì repressi e controllati, ma non si deve immaginare di cancellarli; non solo ciò è impossibile, ma, soprattutto, anch'essi sono strumenti vantaggiosi per alcune parti sociali e per il benessere complessivo della società.

Tutto ciò è motivo per una schietta professione di "realismo". Scrive infatti Mandeville nella Introduzione alla *Ricerca sull'origine delle virtù morali*: "Una delle ragioni principali per cui così poche persone comprendono se stesse è che la maggior parte degli scrittori insegnano agli uomini sempre quello che dovrebbero essere, e quasi mai turbano le loro teste dicendo loro quello che sono realmente. Quanto a me, senza riguardi per il cortese lettore

o per me stesso, credo che l'uomo (...) sia un composto di diverse passioni, ciascuna delle quali, se viene eccitata e diventa dominante, di volta in volta lo governa, che lo voglia o meno. L'argomento della favola è stato mostrare che queste qualità, di cui tutti facciamo mostra di vergognarci, sono il grande sostegno di una società fiorente."

Commenta Tito Magri: "I processi sociali che conducono alla grandezza di una nazione comportano la corruzione morale o la disgrazia materiale di alcune sue parti, e in particolare, la permanente soggezione e ineguaglianza di milioni di poveri laboriosi, la cui condizione non può essere migliorata (se non limitatamente a pochi individui) senza il crollo dell'intero edificio" (p. XI). Questo è indubbiamente un parlare onesto, lontano dai miti ideologici di un progresso economico-sociale infinito grazie alle virtù del "mercato": Mandeville ha il merito di questo coraggio intellettuale, che i successivi maestri della società capitalistica non condivisero. Come intese anche Rousseau, la ricchezza porta con sé corruzione, furto, prostituzione, alienazione, sfruttamento ecc. Progresso economico e giustizia sociale non vanno di pari passo; far credere semplicisticamente il contrario è solo un inganno interessato e ipocrita.

Per altro verso bisogna osservare che la grande disuguaglianza economica non è una condizione "naturale" o strutturale della società umana; per esempio, essa non è altrettanto significativa nelle società aristocratiche e gerarchiche, che peraltro Mandeville, da buon "democratico", espressamente respinge, senza comprenderne davvero il funzionamento. Ne ripareremo.

Ribadiamo allora alcuni punti fermi. "A una grande società, scrive Magri, sono necessari la moltiplicazione dei bisogni e la diffusione dei vizi." Quindi ben vengano avidità, dissipazione, invidia, ambizione, orgoglio e via dicendo, purché tenuti entro limiti tollerabili. "La non coincidenza di bene privato e di bene pubblico, continua Magri con una osservazione molto acuta, è, in una grande società, tanto il problema che la soluzione, nel senso che essa è troppo complessa (e la relazione tra privato e pubblico è in essa troppo indiretta) per trovare una via d'uscita nello spirito pubblico e nell'azione consapevole dei cittadini" (pp. XI e XII). Infatti "non occorre che il benessere della nazione sia lo scopo di qualcuno perché si realizzi come effetto delle azio-

ni degli individui" (p. XIII). E' appunto per questo che, come scrive Mandeville, "i vizi privati, attraverso l'accorta amministrazione di un politico capace, possono diventare benefici pubblici".

Il punto, insomma, è che per ottenere un vantaggio collettivo qualsivoglia non occorrono le virtù morali, come l'altruismo, lo spirito di solidarietà verso i poveri e gli infelici, l'amore per la comunità sociale ecc. Neppure è necessario che i cittadini si comportino e scelgano i loro fini in modo *razionale*, cioè che essi conoscano o siano in grado di comprendere razionalmente il bene pubblico o addirittura il proprio. Il vantaggio collettivo non deriva da queste condizioni morali o razionali; esso è infatti il frutto di una *combinazione non prevista e non voluta* che ogni volta si realizza a suo modo, per circostanze, tempi e dimensioni non calcolabili a priori da nessuno. Del resto, si potrebbe osservare, proprio questo accade per ogni grande invenzione o innovazione: che nessuno all'inizio è in grado di prevederne o presentirne la portata e la forza trasformatrice delle cose, dei soggetti, dei valori condivisi, delle conseguenze sociali positive e negative; si pensi all'invenzione dell'alfabeto o all'invenzione della bussola, strumenti che hanno radicalmente mutato la vita, i saperi e i destini degli esseri umani.

Queste considerazioni ne inducono però altre, che solo brevemente accenniamo. Se, come vuole Mandeville, non è necessario che il benessere della nazione sia lo scopo di qualcuno, questo allora deve valere anche per i governanti o per i partiti politici. Essi dicono bensì di volere tale benessere (che peraltro non saprebbero neppure come efficacemente calcolare), ma il loro scopo reale è semplicemente la conquista e la conservazione del potere (come sostiene nella *Repubblica* di Platone Trasimaco: cfr. il quarto vol. dell'*Enciclopedia*). I governanti non sono "eunuchi sociali" e anche le loro azioni sono frutto di passioni, come accade, ha detto Mandeville, per ogni cittadino. Quindi neppure l' "accorta amministrazione" dei vizi ai fini dell'utile complessivo o la difesa di un benessere diffuso è il loro vero scopo, ma caso mai solo un ipotetico mezzo per non perdere il potere.

Se guardiamo le cose in questo modo, dobbiamo riconoscere che il partito politico è solo una delle forze sociali in campo e in gara o in conflitto; come ogni altra forza esso persegue il suo interesse particolare e niente affatto l'interesse generale che dice; infatti il partito non è altro che un'aggregazione e

un'alleanza di interessi condivisi e consociati. Essendo così costituito all'origine, come potrebbe ragionevolmente, una volta ottenuto il potere, farsi davvero interprete di interessi "superiori" o "collettivi"? Infatti non lo fa, sebbene sia vero che la "dialettica" politica (per esempio l'azione parlamentare delle opposizioni e più in generale il conflitto economico-politico sempre in atto nella società civile) lo costringe a scelte quanto meno moderate e compromissorie. Il bisogno di pace sociale (e di godersi in pace i vantaggi del potere) ha sovente imposto il perseguimento di alcune "virtù", cioè dell'azione volta a qualche provvidenza comunitaria; ma, beninteso, senza disturbare il capitale, la finanza, la proprietà privata, il commercio e l'industria, nonché l'esercizio sempre ribadito e consolidato della incancellabile ineguaglianza.

Un'ulteriore domanda potrebbe essere sollevata a proposito dell'istituto della proprietà privata: sino a che punto e perché essa concorre a promuovere la prosperità sociale? Mandeville non se lo chiede e non offre in proposito alcuna spiegazione; *a meno di considerarla un vizio!* Il che non è affatto inverosimile: l'ossessione della difesa del carattere "naturale" della proprietà privata da parte del moderno pensiero borghese potrebbe essere benissimo ricondotto a una nascosta e inconfessata perversione. Potremmo per esempio chiedere: di quale utilità è la proprietà privata del capitale finanziario? Esso potrebbe svolgere benissimo, e anzi probabilmente meglio, la sua funzione di mezzo collettivo atto a incrementare l'economia senza essere patrimonio privato di nessuno. In che senso e per quale ragione la sua riduzione a funzione collettiva ne diminuirebbe invece l'efficacia? E se anche fosse, questa diminuzione in che modo sarebbe compensata dalla eliminazione degli immensi mali e delle smisurate ingiustizie che esso senza dubbio da sempre produce? Non c'è risposta a queste domande.

Veniamo ad alcune importanti considerazioni svolte da Tito Magri alle pp. XIV-XV. Il discorso di Mandeville muove dalla distinzione tra due società, la cui sopravvivenza è compatibile solo con determinati comportamenti e valori: la società piccola e frugale, dove le virtù della collaborazione e del senso civico sono indispensabili, e la grande società mercantile e poi industriale moderna, di cui si è detto. Secondo Magri, lo scopo di Mandeville sarebbe quello di far comprendere ai suoi contemporanei quali sono i fondamenti e i vincoli imposti da questi due tipi di società, "così che siano quindi condotti a

scegliere". Questo invero Mandeville non lo dice, né si vede come, alla luce delle sue teorie, sia poi possibile "scegliere". Egli ha piuttosto mostrato che le scelte individuali e razionali sono ininfluenti. D'altra parte, anche se lo decidessimo, non si comprende come si potrebbe realisticamente pensare, per esempio, un ritorno a una società "semplice". Queste operazioni sono puramente immaginarie; come ha osservato Friedrich Schiller, lo stato è come una nave in navigazione nell'oceano: se si debbono fare riparazioni, non è però possibile fermarla; bisogna aggiustarla tenendola nel contempo in esercizio così com'è. Ma vediamo cosa dice Magri.

"Le contraddizioni, le illusioni e l'insoddisfazione degli uomini che vivono in una grande società, egli scrive, dipendono essenzialmente dalla confusione fra queste due concezioni [quella morale e quella puramente economica], da errori circa la compatibilità dei risultati che si aspettano dalla loro cooperazione e dai modi di comportamento che essi pensano di poter tenere (e che desiderano che gli altri tengano). (...) Non si può volere l'equilibrio dei propri desideri e delle proprie risorse, la pace e l'armonia con se stessi e con il prossimo, la stabilità e la trasparenza delle relazioni sociali e insieme tutti i benefici delle arti e delle scienze. Non si possono eliminare le ineguaglianze e gli sprechi della grande società, sperando però di conservare i meccanismi da cui dipende la felicità degli 'uomini carnali'. C'è insomma un insanabile contrasto tra la povertà delle origini e l'opulenza delle società politiche avanzate, ovvero tra morale ed economia: riflettere su questo dualismo irresolubile potrebbe alleviare la nostra "ipocondria politica". Il problema, nondimeno rimane.

Scrivi Magri: "Dopo la *Favola delle api* questo dualismo e i problemi che esso pone sono divenuti un tema centrale della teoria politica: Montesquieu e Rousseau rappresentano le due opposte prese di posizione in merito, e non credo vi sia teoria importante che in qualche modo non abbia toccato il punto. (...) Ancora oggi le nostre intuizioni morali e le nostre aspettative collettive sono spesso influenzate dall'incapacità di distinguere bene tra le due concezioni (...) in termini di opportunità e vincoli per le nostre azioni. La difficoltà indicata con tanta precisione da Mandeville è ancora di fronte a noi: chiarire se e come dei valori sociali diversi (giustizia e sviluppo, uguaglianza ed efficienza) siano compatibili fra di loro, quali costi dobbiamo sostenere

per poterne perseguire altri, e soprattutto in che tipo di società dobbiamo accettare di vivere, perché sia possibile realizzare i fini, le forme di comportamento e di relazione che ci stanno più a cuore."

4. L'origine dei sentimenti morali.

1723
Diamo ora un rapido sguardo allo scritto del 1732 *Indagine sulla natura della società*. Qui Mandeville polemizza direttamente con l'opera famosa di Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury (*Caratteristiche degli uomini, dei costumi, delle opinioni, dei tempi*, 1711). Shaftesbury sostiene che se è vero che l'uomo è nato per vivere in società, allora bisogna pensare che egli sia fondamentalmente virtuoso e buono in ogni tempo e luogo (dove la virtù equivarrebbe all'altruismo e il vizio all'egoismo). Gli uomini sono dunque legati tra loro da una naturale e spontanea "simpatia" (tema che avrà ampi sviluppi nell'empirismo inglese). Mandeville però pensa esattamente il contrario: una tesi nobile, che fa onore al suo autore, dice (non senza una sfumatura di ironia); "peccato che non sia vera".

Come nei giudizi estetici, nei gusti ecc., anche nella morale, sostiene Mandeville, vi è una totale relatività di vedute. Nel contempo, seguire i costumi prevalenti in una società determinata non è per nulla qualcosa di spontaneo; è necessario anzi molto sacrificio, mentre spontaneamente l'essere umano tende invece all'ozio, alla pigrizia e ai piaceri. Ora, per smuoverlo da questa originaria passività bisogna ricorrere alla stimolazione del sentimento dell'orgoglio e poi degli altri vizi. Scrive Mandeville: "Se l'uomo fosse stato per natura umile e indifferente all'adulazione, il politico non avrebbe mai potuto raggiungere i propri fini, né avrebbe saputo che fare di lui. Senza vizi la superiorità della specie umana non si sarebbe mai manifestata: tutti i personaggi illustri che hanno raggiunto la celebrità nel mondo sono una prova palese contro il gentile sistema di Lord Shaftesbury" (p. 237 della *Favola*).

La socievolenza umana dipende, secondo Mandeville, da due fattori: 1. dalla molteplicità degli umani desideri; 2. dai continui ostacoli alla loro realizzazione. Gli esseri umani vivono infatti in un "pauroso caos di mali", conseguenti alla natura corrotta dal peccato di Adamo. Prima di questa corruzione, per esempio in una mitica età dell'oro, non vi è affatto bisogno della so-

cietà; sono proprio le imperfezioni, i molteplici bisogni, le diverse specie degli appetiti umani che la richiedono e la rendono indispensabile. Da ciò deriva che *vanità* e *orgoglio* sono i grandi volani del progresso. Scrive Mandeville: "Con la parola società voglio intendere un corpo politico nel quale l'uomo, o soggiogato da una forza superiore o tolto dal suo stato selvaggio dalla persuasione, è divenuto una creatura disciplinata, capace di realizzare i propri fini lavorando per quelli altrui, e dove, sotto la guida di un capo o retti da qualche altra forma di governo, ciascun membro è reso utile al tutto e, con un'abile direzione, tutti sono spinti ad agire come se si trattasse di un sol uomo" (p.248 della *Favola*).

E' necessaria quindi una forza che possa costringere o persuadere gli esseri umani alla socievolezza; senza di essa, per esempio in una condizione priva di regole e di governo, non c'è al mondo essere più inadatto alla società dell'uomo: "Se ci fossero cento persone, perfettamente uguali, libere da ogni soggezione e da ogni timore di un qualche superiore, essi non potrebbero mai vivere insieme due ore, a meno che non dormissero, senza litigare; e quanto più possedessero esperienza, forza, ingegno, coraggio e risolutezza, tanto più violenta sarebbe la loro lite."

Ecco perché è immaginabile che allo stato selvaggio (come sosteneva Hobbes) ci fosse una guerra continua. Presumibilmente i genitori mantenevano una preminenza e un potere sui figli, almeno sino a quando le forze fisiche lo consentivano loro; in ogni caso la guerra si scatenava tra i fratelli e forse la regola della primogenitura fu un espediente convenzionale per evitarla. Analogamente può essere nata, dal desiderio della pace, la convenzione sociale che mise capo a una qualche forma di stato. "In ogni caso, continua Mandeville, sia un selvaggio o un politico, è impossibile che l'uomo, dico l'uomo decaduto e privo dell'assistenza della Grazia, possa agire con altro intendimento che non sia quello di far piacere a se stesso finché mantiene l'uso dei sensi e della ragione; i più grandi eccessi di amore e di disperazione non possono avere altro centro. Non esiste differenza tra la volontà e il piacere, ed ogni azione che si opponga a questi due stimoli deve necessariamente essere innaturale e coatta. Poiché dunque la possibilità di azione trova qui il suo limite, poiché allo stesso tempo i nostri pensieri sono liberi e incontrollati, è impossibile che possiamo essere adatti alla società senza l'ipocrisia. La

prova di quanto dico è evidente; infatti siccome non siamo capaci di prevenire le idee che continuamente sorgono nella nostra mente, ogni commercio civile andrebbe perduto se non avessimo imparato a nasconderle e a soffocarle con un'abile e prudente dissimulazione. Se tutto quello che pensiamo fosse esposto agli altri con la stessa chiarezza con cui appare a noi, sarebbe impossibile che, avendo il dono della parola, riuscissimo a sopportarci l'uno l'altro. Sono persuaso che ogni lettore avverte la giustezza di quanto dico e sono convinto che la coscienza del mio antagonista gli fa gravi ed evidenti rimproveri mentre la sua lingua si prepara a confutarmi. In tutte le società civili gli uomini apprendono insensibilmente ad essere ipocriti fin dalla culla e nessuno osa confessare di trarre vantaggio dalle pubbliche calamità o dalle perdite dei privati" (p. 249). Per esempio, "il sagrestano sarebbe lapidato se si augurasse apertamente la morte dei parrocchiani, anche se tutti sanno che egli non ha altra forma di sostentamento". L'organizzatore di un funerale come l'organizzatore di una festa da ballo sono entrambi infastiditi dal loro lavoro ed entrambi compiaciuti del loro guadagno. "L'allegria dell'uno è artificiosa quanto l'aria grave dell'altro" (p. 250). Segue l'incantevole descrizione delle reciproche cerimonie e astuzie della giovane signora e del mercante di stoffe.

Sincerità, onestà, religione sono una cosa, dice Mandeville, il commercio un'altra: "L'uomo che reca maggiore disturbo a un migliaio di vicini e inventa le manifatture più complicate è di fatto, giusto o sbagliato che sia, il più grande benefattore della società" (p. 256). La sostanza è che virtù e felicità non promuovono il progresso; molteplici sventure e una ricca varietà di mali morali e materiali sì: "Nessuno ha bisogno di stare in guardia contro la felicità: sono le calamità che richiedono del lavoro per essere sventate" (p. 263). Peraltro anche le calamità producono, come sappiamo, effetti positivi. Il proprietario della compagnia di navigazione si augura che le sue navi trovino sempre tempo buono e vento favorevole e che l'equipaggio, dal capitano al mozzo, si comporti con competenza, onestà e sobrietà; egli prega di continuo il cielo che le cose gli vadano propizie e ritiene che il desiderarlo sia del tutto legittimo e onesto: non si rende conto che se tutte le preghiere di questo genere venissero esaudite, ne deriverebbe un danno incalcolabile a molti altri. Le navi durerebbero molto a lungo e gli affari dei costruttori, carpentieri ecc.

ne patirebbero gravemente. Se poi tutte le navi arrivassero in fretta al porto e sempre col carico intatto, tutte le esportazioni di merci da ogni parte del mondo si ridurrebbero moltissimo; insomma, quantità incalcolabili di poveri lavoratori sarebbero ridotte alla fame, solo che il cielo si desse la pena di ascoltare le preghiere del mercante. La verità è che "le necessità, i vizi e le imperfezioni dell'uomo sommate alle intemperie dell'aria e degli altri elementi racchiudono in sé i semi di ogni arte, industria e lavoro" (p. 264).

Scrivo Mandeville: "La fame, la sete, la nudità sono i primi tiranni che ci costringono ad agire; in seguito il nostro orgoglio, la nostra pigrizia, sensualità e incostanza diventano i grandi protettori che promuovono tutte le arti e le scienze, i commerci, i mestieri e le professioni, mentre quei grandi imprenditori che sono la necessità, l'avarizia, l'invidia e l'ambizione, ognuna operando nel ramo che le compete, fanno sì che ogni membro della società rimanga al proprio lavoro e si sottometta, nel maggior numero dei casi di buon grado, alla propria ingrata condizione, senza eccezione nemmeno per i re e i principi. (...) Quello che accade nella natura si verifica anche nella morale: non c'è niente di così perfettamente buono nelle creature che non possa essere nocivo a qualcuno nella società, né alcuna cosa così interamente cattiva che non possa rivelarsi benefica ad una parte o ad un'altra del creato: da questo possiamo concludere che le cose sono buone o cattive solo in rapporto a qualcos'altro, e a seconda delle circostanze e della posizione in cui si trovano e dell'angolatura da cui sono osservate" (pp. 264-5).

Nello "stato di necessità", cioè di relazione, in cui, come diceva già Aristotele, si trovano gli esseri umani, non esistono bene e male assoluti. Il diavolo e il buon Dio, direbbe Sartre, sembrano allora darsi la mano: nel seguire la volontà dell'uno fa capolino l'altro e viceversa. Ecco perché è un bene che le preghiere, le invocazioni e gli auspici della maggior parte della gente non vadano affatto a buon fine: sarebbe una catastrofe! Vediamo ora l'arguta conclusione di Mandeville.

"Dopo quanto ho detto mi vanto di aver dimostrato che né le qualità amabili né i sentimenti che sono naturali nell'uomo né le reali virtù che egli è capace di acquisire con la ragione e la rinuncia sono il fondamento della società, ma che ciò che noi chiamiamo male, sia morale sia naturale, è il grande principio che ci rende creature socievoli, la solida base, la linfa vitale e il so-

stegno di ogni commercio e di ogni mestiere, senza eccezione alcuna; che è là che dobbiamo ricercare la vera origine di tutte le arti e di tutte le scienze e che nel momento in cui il male cessa, la società risulta impoverita, se non totalmente dissolta.

Potrei aggiungere mille argomentazioni per rinforzare e illustrare ulteriormente questa verità e lo farei con molto piacere; ma, temendo di risultare noioso, metterò la parola fine, pur confessando che il mio sforzo di ottenere l'approvazione altrui non è stato nemmeno la metà di quello inteso a trovare la mia soddisfazione personale in questo divertimento; però, se verrò mai a sapere che nel procurarmi questo diletto ho dato anche un momento di svago al lettore intelligente, la soddisfazione che ho trovato nello scrivere questo saggio ne risulterà sempre accresciuta. Con questa speranza che la vanità mi suggerisce cesso di scrivere con rammarico e concludo ripetendo l'apparente paradosso il cui concetto è già stato presentato dal titolo e cioè che i vizi privati, attraverso l'accorta amministrazione di un abile politico, possono diventare pubblici benefici" (pp. 266-7).

5. La società involontaria.

Al classico tema dell'origine della società e dell'umana socievolezza Mandeville aggiunge alcuni elementi originali. Egli non si limita infatti a fare appello, come tutti, al linguaggio e alle istituzioni politiche; nella sua ricostruzione parte essenziale occupano anche i codici di comportamento, le buone maniere, le regole d'onore, insieme ai progressi della scienza e della tecnica. Per esempio egli scrive che "quanto più l'orgoglio e la vanità sono sviluppati e tutti i desideri si accrescono, tanto più (gli uomini) sono capaci di essere uniti in società vaste e numerose". Il desiderio nelle sue varie forme (nei suoi "oggetti sostitutivi o trasferali", diremmo noi) è insomma la radice della socievolezza.

In un primo tempo la ricostruzione di Mandeville fa riferimento a un supposto inganno operato dagli abili politici che letteralmente inventano la morale (tesi che ricalca in realtà pensieri antichi, nati nel mondo greco). Il politico cioè sfrutta i sentimenti spontanei o naturali di *orgoglio* e di *vergogna* tramite l'*adulazione*. Ne ricava così un frutto politico, poiché all'orgoglio fa

corrispondere il sentimento sociale dell'onore e alla vergogna l'infamia (questo, potremmo ricordare, è in sostanza il contenuto del celebre mito di "Eracle al bivio" di cui il sofista Prodicò fornì una famosa rielaborazione).

Com'è evidente, la socievolezza ha qui la sua origine dalle passioni, donde (come ha scritto Magri) il sostanziale "antirazionalismo", o irrazionalismo, di Mandeville. Esso si era già palesato nella tesi secondo la quale il benessere economico della società *non* dipende da scelte razionali delle istituzioni o dei singoli individui. Ciò equivale a riconoscere in modo schietto le radici irrazionali della economia di mercato capitalistica, come vedremo. Secondo Mandeville l'uomo è governato a turno da diverse passioni che la ragione non domina e alle quali finisce sempre per sottomettersi. Le motivazioni ultime delle azioni umane sono emotive; la ragione è solo un calcolo raffinato rivolto ai costi e ai benefici dell'agire in un modo o in un altro. Mandeville è qui in accordo con la geometria morale di Hobbes e poi degli utilitaristi, che sono a loro volta ispiratori dell'evoluzionismo darwiniano (non è perciò senza una profonda coerenza che anche Mandeville formulerà, come vedremo, una sua tesi evoluzionistica).

Scrivono Magri: Per Mandeville "la società si fonda su desideri e passioni reali, indipendenti dalla ragione, che modellano il comportamento degli uomini in termini di regolarità e uniformità senza che neppure ne siano necessariamente consapevoli. (...) La socievolezza è il risultato di un gioco di passioni in cui la riflessione e la razionalità hanno un ruolo derivato e marginale, e l'aspetto cruciale è rappresentato non da scelte razionali o invenzioni politiche, ma dalla formazione di un sistema condiviso di sentimenti di approvazione e disapprovazione" (p. XIX).

Come si è accennato, la teoria più matura di Mandeville relativa all'origine della società rinuncia però a far ricorso a una supposta, e ovviamente arbitraria e improbabile, simulazione dei politici (che sono anch'essi degli umani passionali e non una specie di marziani calata sulla terra). Basandosi su un'acuta osservazione empirica della società, ispirata al metodo della scienza naturale, Mandeville, in polemica con le tesi del contrattualismo, sviluppa una teoria sociale di tipo *funzionale*. All'origine della società non sta dunque una qualche astuzia o un patto razionale; la società è semplicemente il prodotto del bisogno e dell'istinto di sopravvivenza della specie.

Analogamente Mandeville rifiuta le tesi che fanno leva sul linguaggio per spiegare l'origine della socievolezza: anche il linguaggio è una acquisizione dipendente dai bisogni funzionali della società, uno strumento di sopravvivenza tra gli altri, e non la causa della socievolezza; piuttosto può esserne, una volta istituito, un fattore di ampliamento e di diffusione.

Nessuna socievolezza "naturale" dunque, nessun amore reciproco tra gli uomini; come abbiamo detto, Mandeville è un utilitarista *ante litteram* ed è un "darwiniano" che considera decisivi solo "gli interessi della specie". In questo senso, nelle ricostruzioni di Mandeville è presente una indubbia ispirazione "genealogica", sebbene inconsapevole e totalmente empirica, cioè incapace di mettere in questione anche se stessa. In effetti la maturazione delle tesi di Mandeville fornisce una più convincente spiegazione di quei sentimenti di orgoglio e di vergogna sui quali egli aveva all'inizio fatto leva per spiegare la genesi della socievolezza. Ora questi sentimenti vengono invece ricondotti al fondamentale "amor di sé" (*selflove*, *amour propre*, dirà Rousseau), del quale sono conseguenze. L'amor di sé non è poi altro che l'effetto di una funzione biologica legata all'autoconservazione (la biologia spiega la psicologia); nei rapporti tra gli umani è infatti necessario tener conto della stima e della valutazione altrui (ecco l'importanza dell'onore e dell'infamia): la buona fama favorisce la sopravvivenza, la cattiva moltiplica i nemici e il pericolo di soccombere.

Ne deriva che la società non è nient'altro che la conseguenza dell'egoismo naturale e dell'istinto di sovranità (la *pleonexia* che già invocava Trasimaco). Avremo modo di mostrare il carattere astratto e insufficiente di questa tesi; a questo naturalismo solipsistico opporremo allora una differente genealogia delle relazioni umane, in quanto fondate sul desiderio e sul bisogno di appartenenza, di accoglimento e di riconoscimento; più concreto è in proposito Aristotele, quando definisce la condizione umana come quella di esseri che "non possono vivere separati". Ma di tutto ciò più avanti.

Ora osserviamo che l'egoismo naturale mandevilliano non implica affatto isolamento; anzi, è vero il contrario. "Nessuno ha meno bisogno della società di un selvaggio. Nessuno ne ha più bisogno dell'uomo civile": questa è la tesi di Mandeville. In sostanza essa mostra che il selvaggio sbaglia, quando crede di disporre di una libertà totale; per esempio della libertà di perseguire a pia-

cimento il male dei suoi simili: un simile atteggiamento è infatti contrario agli interessi della sopravvivenza. Di qui la natura delle prime leggi, del decalogo e simili, il cui scopo è appunto quello di contrastare la credenza originaria e l'esercizio della libertà, *costringendo* gli umani ad associarsi. Si vede bene allora che il bisogno e la capacità di associarsi si coltivano proprio esercitandoli progressivamente, che è poi il fulcro della tesi del funzionalismo avanzata da Mandeville; è per questo che il bisogno di società cresce col crescere delle relazioni economico-sociali.

La socievolezza non è un dato naturale, come per esempio riteneva Aristotele; la socievolezza viene appresa. "Questo pensiero, dice Magri, regge tutte le analisi di pratiche e di istituzioni sociali proposte da Mandeville" (p. XXI). Accade in sostanza come con il linguaggio: che esso si sviluppa dapprima in famiglia e poi in società all'essenziale fine di ottenere qualcosa da qualcuno. Quindi l'esperienza stessa dell'essere in società è il motore della socievolezza e della società medesima: "la creatura veramente governabile, dice Mandeville, è quella che ha appreso a volgere la sua servitù a proprio vantaggio".

Gli esseri umani diventano socievoli vivendo insieme in società (*fabricando fabri finis*, dice il proverbio). La società, quindi, è un artificio che produce i suoi artifici. In questo senso non vi è un "inizio" della società, così come non vi sono "intenzioni" alla base di essa: pensiero che sarà ripreso da Hume, da Smith e da Adam Ferguson nel celebre *Saggio sulla storia della società civile* (1767, trad. it., Vallecchi, Firenze 1973). Al più si può dire che la società è un'invenzione della specie; ma soprattutto essa è il prodotto di una accumulazione di effetti (esattamente come per il linguaggio, secondo la tesi del darwiniano Chauncey Wright). Scrive Mandeville: "Spesso attribuiamo all'eccellenza del genio umano e alla profondità della sua penetrazione ciò che in realtà è dovuto alla lunghezza del tempo e all'esperienza di molte generazioni". Ne sono un esempio tipico le cosiddette "buone maniere", che nessuno ha inventato e che però divengono sempre più complicate e vincolanti man mano che la società si allarga e progredisce. Grazie alle buone maniere gli individui imparano a mascherare e a rendere più accettabile l'inevitabile egoismo e amor di sé. Si manifesta in esse un evidente bisogno di controllo sociale, che renda inoffensiva o meramente simbolica la preferenza

per se stesso che ognuno nutre in cuore. Ecco allora che io mi faccio da parte per lasciare il passo all'altro, che mi trattengo dal servirmi per primo a tavola e se non lo faccio, subito me ne scuso, metto la cosa sul ridere ecc.

E' caratteristico che queste regole vengano di fatto seguite senza alcuna consapevolezza del loro fine e della loro funzione sociale: si fa così e basta (e vi è in più il semplice desiderio di non venir mal giudicati). Questo vale in generale per tutti i comportamenti sociali. In sostanza, dice Magri riassumendo il pensiero di Mandeville, "la conoscenza necessaria alla vita sociale è una conoscenza in larga misura implicita: una competenza a seguire regole e non una capacità di riferire quali regole si siano seguite, o quali ne siano gli scopi e le ragioni. Gli uomini sanno vivere in società nello stesso senso in cui sanno saltare o sanno navigare. (...) Vi sono delle ragioni fisiche per cui, prendendo la rincorsa, si salta più lontano: ma anche un bambino lo fa, senza il minimo sospetto di tali ragioni" (pp. XXV). (Questa osservazione del "seguire una regola" sarebbe naturalmente piaciuta moltissimo a Wittgenstein, che vi ricorre, come si sa, nelle sue straordinarie analisi logiche e psicologiche).

In sintesi si potrebbe dunque dire, con Magri, che "la grande società è un effetto del comportamento degli individui, senza essere una realizzazione delle loro intenzioni" (ivi). Ma se poi guardiamo le intenzioni, vediamo, secondo Mandeville, che esse sono fondamentalmente egoistiche e mai moralmente "pure" (qui la sua posizione richiama irresistibilmente quella di Kant: anche Mandeville è, in morale, un "rigorista"; solo che egli non crede che una cosa siffatta, "la morale", esista davvero da qualche parte). Tutt'al più si può dire che l'agire apparentemente virtuoso dell'individuo è, in realtà, "utile". Quindi anche in una società piccola e frugale, nella quale prevalgono le virtù della collaborazione, la schiettezza e simili, queste virtù non sono davvero pure e cioè davvero virtuose: sono ciò che lì è utile e anzi indispensabile seguire per la sopravvivenza della specie. Come sappiamo, "nella grande società, invece, il bene pubblico (ricchezza e potenza) è indifferente rispetto alle intenzioni degli individui e si afferma come effetto della combinazione delle loro azioni. (...) Qui dobbiamo guardare alle conseguenze, mentre nella valutazione morale guardiamo non alle conseguenze, ma ai motivi delle azioni" (P. XXXV). Questo richiamo di Magri alle conseguenze, anziché ai

principi, avrà in seguito uno sviluppo nel nostro discorso. Qui limitiamoci a trarre le conclusioni ultime relative al nostro studio dedicato a Mandeville.

Il paradosso di Mandeville nasce dall'essere del tutto distinti e divergenti tra loro i criteri di valutazione morale e i criteri di valutazione sociale. Quel paradosso sostiene che nessuna azione è virtuosa per il fatto di promuovere il bene sociale, e che le azioni che di fatto promuovono il bene sociale in una grande società violano di solito le regole della morale, perché qui il bene si fonda essenzialmente sui vizi degli individui: tesi che inevitabilmente sollevò grande scandalo e che non smette di sollevarlo. Sia consentita una piccola osservazione, o curiosità, a margine: proprio le api utilizzate come simbolo nella favola sarebbero quindi, contro le apparenze e contro la tesi di Mandeville, *poco sociali*, perché incapaci di azioni individuali egoistiche!. Ma ora diamo per l'ultima volta la parola a Tito Magri per un bilancio conclusivo.

"Dal punto di vista interno alla morale resta un problema aperto se la virtù conduca al bene della società. In una grande società questo non è vero: ma, appunto, non perché ogni nazione sia un vizio, bensì perché i comportamenti che producono, come un effetto non previsto e non voluto, la prosperità e la potenza della nazione, contraddicono alle regole della virtù. Il paradosso morale di Mandeville pone dunque un autentico dilemma, ha un contenuto effettivo. Ed in esso convergono le linee di pensiero che abbiamo discusso nelle precedenti sezioni: l'idea che la società possa essere troppo complessa per le capacità di controllo razionale dei suoi membri (e che nello stesso tempo sia indipendente da esse), e l'idea che le pratiche e le istituzioni della società civile siano il prodotto di uno svolgimento evolutivo e non teleologico, e che possano condurre a regole o modi di comportamento individuali contrastanti (come appunto la moralità rigorista e l'arte di rendere fiorente una nazione oppure l'onore).

E' possibile sciogliere il dilemma posto da questo paradosso? Il paradosso si basa sulla diversità logica e sul contrasto di fatto di due criteri di valutazione degli atti individuali: un criterio di merito morale non consequenzialista, ed un criterio di referibilità sociale consequenzialista. Sciogliere il dilemma significa modificarne uno dei termini. Poiché essi corrispondono, rispettivamente, ad una prospettiva privata e ad una pubblica, scioglierlo significa inoltre stabilire qualche relazione diretta fra individuo e società. Due

importanti tradizioni del pensiero morale e politico moderno potrebbero essere viste come soluzioni del paradosso di Mandeville, o almeno come tentativi perché nulla di simile ad esso si presenti. Il contrattualismo, classico e contemporaneo, può essere considerato il rifiuto di una valutazione consequenzialista delle situazioni sociali, e la sostituzione ad essa di una valutazione basata su principi. Tali principi, a loro volta, sono basati sui caratteri morali che ineriscono agli individui (si pensi all'idea di diritti naturali), cioè sui principi della moralità individuale, che vengono estesi alla società attraverso la procedura del consenso o dell'assunzione di obblighi da parte degli individui stessi. Alternativamente, si può considerare il consequenzialismo come il solo criterio di valutazione morale. L'utilitarismo, in particolare, individua il merito delle azioni non nei loro motivi, ma nella loro tendenza a massimizzare il benessere della società. La possibilità della cooperazione fra individui disposti per natura a massimizzare la propria utilità dipende, a sua volta, dall'armonia dei loro interessi. Queste due tradizioni, per molti aspetti opposte, concordano nel vedere la società come il prodotto della razionalità degli individui, nel senso che essi operano una scelta razionale di principi di associazione oppure nel senso che agiscono secondo il paradigma della massimizzazione dell'utilità. Viene così cercata una connessione fra le regole pratiche (razionali e morali) individuali e quelle collettive. Ma il dilemma è davvero sciolto? Anche sulla base di una descrizione schematica delle due tradizioni, credo si possa dire di no. Le teorie razionali della cooperazione, contrattualiste o utilitariste, non hanno risolto il problema di formulare una teoria del comportamento razionale individuale che dia una giustificazione adeguata dell'agire cooperativo. Il concetto di comportamento razionale, applicato a situazioni di cooperazione, genera dei paradossi, da cui si può uscire soltanto riconoscendo dei principi morali come motivi di azione. Ma questo riconoscimento, a sua volta, non si giustifica nei termini delle nostre teorie della razionalità, e così via. Interesse e morale non riescono insomma a congiungersi: e del resto, la relazione fra 'egoismo razionale' e 'benevolenza razionale' era considerata da Sidgwick come 'il problema più profondo dell'etica'. Ora, se si può ricavare una lezione dalla *Favola delle api*, è proprio che questo *non* è un problema - perché il presupposto in base a cui si pone, cioè che la cooperazione debba risultare razionale per gli individui, non è valido.

La società non è il risultato di una scelta, non corrisponde alla massimizzazione di qualche grandezza, non è neppure parte di qualche intenzione umana. E non deve giustificarsi in base a principi morali. Questo non significa che la cooperazione sia impossibile o non vantaggiosa, ma che si stabilisce fra gli individui, senza costituire un loro motivo di azione, e senza presupporre che seguano un particolare sistema di regole razionali. Accettare il punto di vista di Mandeville impone però di rinunciare a certe richieste, che consideriamo plausibili, di coerenza, di razionalità e giustificazione morale della nostra vita sociale. E questo, di nuovo, è un dilemma" (pp. XXXV-XXXVIII).

6. Principi generali del liberismo.

Non c'è dubbio che Mandeville ha avuto il merito di anticipare i principi del liberismo, e soprattutto di farlo in modo crudo e onesto. A differenza dei suoi successori, egli non ha ricoperto la "logica" della società liberale con argomentazioni ideologiche e ipocrisie moralistiche; al contrario, ha denunciato senza esitazione e senza sconti quelli che gli sembravano essere i vantaggi e i meriti, ma anche gli inconvenienti e il prezzo della economia di una grande nazione moderna.

Dei principi del liberismo diamo qui, per i nostri scopi, una breve sintesi, toccando nel modo più generale, ma si spera non illegittimo, quegli aspetti che più si connettono al nostro cammino, che ha per tema il "viver bene".

Va anzitutto sottolineato che il liberalismo (la teoria dello stato liberale e della democrazia parlamentare, di cui Locke fu il padre fondatore) e il liberismo (cioè la teoria economica del capitalismo) hanno sempre più manifestato e ribadito la tendenza a interpretarsi come la teoria *scientifica* della storia economica dell'umanità. In questo è da vedere una perfetta congruenza, che si stabilisce all'alba di ciò che chiamiamo il "moderno", tra i seguenti fattori: la moderna scienza della natura intesa come la scienza della realtà mondana; la moderna democrazia come la realizzazione dello stato umano più libero e più giusto; il liberismo come la teoria economica. Non, quindi, una teoria nata in una fase dell'economia borghese e perciò rispecchiante la sua particola-

rità storica, antropologica e psicologica, ma la rivelazione finale del *segreto* iscritto nella vita sociale degli umani.

Alla base della vita sociale il liberismo pone infatti lo "scambio". Esso è l'azione umana per eccellenza (ignota agli animali) e l'azione umana stessa non è che "il tentativo di sostituire uno stato di cose più soddisfacente a uno meno soddisfacente" (Ludwig von Mises). In questo stesso senso si può dire che la libertà individuale di autodeterminazione e di scelta è lo stato di cose "politico" preferibile in assoluto; ma questo è appunto il fine del liberalismo politico e della democrazia. E così pure la libertà privata di scambio al fine di aumentare e diffondere il benessere e la ricchezza è il fine del liberismo economico e della economia di mercato. Democrazia e globalismo del mercato: ecco i due grandi temi che, soprattutto oggi, dominano il dibattito mondiale e il suo destino. Per un pensiero liberal-liberista, democrazia e globalismo del mercato in dimensioni mondiali sono sostanzialmente il fine e il culmine dell'umanità e della sua storia. Proprio per ciò la storia, com'è stato osservato, nel nostro tempo via via si eclissa, risolvendosi completamente nella amministrazione burocratica dello stato mondiale presente e futuro e nel continuo progresso economico e tecnologico della specie.

Questo il quadro generale. Ma vediamo ora cosa il liberismo intende per scambio o baratto (noi porremo più avanti, esclusivamente per i nostri scopi, una differenza tra questi due termini). Si ha dunque scambio o baratto quando due soggetti operano una transazione volontaria, ritenendo, per loro insindacabili ragioni, di trarne un profitto (ciò che si potrebbe chiamare "profitto soggettivo": sono personalmente felice di aver scambiato questa cosa con un'altra che mi serviva di più o che desideravo). La sostanza è dunque che entrambi i transattori sono contenti, entrambi ritengono di aver conseguito un vantaggio, cioè una situazione preferibile. Se è così, moltiplicare gli scambi, replicarli all'infinito comporta un infinito aumento della somma totale del benessere, della felicità, del piacere di soggetti convinti di aver ottenuto un guadagno. Come questo "guadagno", oltre che soggettivo, sia anche "oggettivo" è naturalmente un problema; già Mandeville se ne era reso conto. Al più è possibile misurare quantitativamente le operazioni: più sono e meglio è; perciò l'infinito aprirsi dei mercati e degli scambi è da giudicarsi un

bene, se non altro tendenziale (in un lungo cammino tutti gli individui avranno tratto vantaggi "oggettivi" dalla moltiplicazione degli scambi).

Essenziale è infatti, per il liberismo, l'azione dell'individuo: la sua soggettività empirica e psicologica operante è insormontabile. L'individualismo è un presupposto "ontologico" che il liberismo trae dalla filosofia empirista (in realtà la filosofia empirista, con la sua insistenza sulla realtà ultima degli individui e la negazione delle realtà universali, intese come costruzioni psicologiche, cioè come astrazioni "mentali", non è che il riflesso ideologico dell'individualismo politico della società borghese, affermata in Inghilterra ben prima della rivoluzione francese). Per il liberismo è dunque un dogma indiscutibile l'individualismo ontologico, dal quale discende un individualismo *metodologico*: la comunità, la collettività non è che il risultato delle azioni degli individui. In altri termini, poiché l'azione *si mostra* negli individui, allora è in essi che ha anche la sua *causa*.

L'individualismo ontologico porta necessariamente con sé un *egoismo etico* e un *relativismo dei valori*. In altri termini: nello scambio, come si è detto, ognuno è libero di cercare il *suo* profitto; esso dipende da come *ogni* individuo "sente" il mondo, dalle scale di valori che valgono per lui ecc. Non è quindi possibile calcolare un profitto "oggettivo" a scopi altruistici, perché ognuno sente appunto e valuta a modo suo. L'altruismo (come già diceva Mandeville) è quindi assurdo perché di fatto impossibile da realizzare; al più possiamo coltivare un egoismo lungimirante, cioè, in sostanza, un utilitarismo: cerco di tener conto dei tuoi desideri espressi, poiché questo favorirà alla lunga anche i miei; "massimizzo" per quanto posso i tuoi per "massimizzare" i miei.

Il relativismo etico ne discende inevitabilmente. Anche i valori devono essere "liberalizzati" e "pluralisti". Se reale è solo l'individuo empirico e sensibile, arriviamo fatalmente alla conclusione di Protagora (non a caso il padre della democrazia antica): di tutto è misura il singolo uomo; la misura dice ciò che vale per lui e non c'è altro principio che possa sostituirsi a essa. Tutt'al più si può convincere, cioè educare i cittadini a calcolare con saggezza l'utile comune, imparando a frenare le pretese eccessive, cioè alla lunga nocive, dell'utile proprio. L'utile comune non è però più "vero" di quello soggettivo: è solo più efficiente.

Il passo successivo (già ampiamente visto e descritto da Mandeville) è che l'incremento della iniziativa individuale comporta la sempre più accentuata divisione del lavoro. E' inutile fare tutti la stessa cosa; bisogna chiedersi o immaginare che cosa è utile agli altri e farlo nel modo migliore per trarne un utile proprio, cioè in vista di un guadagno. E' la grande scoperta del lavoro industriale parcellizzato (al posto del lavoro artigianale) descritta e avviata da Adam Smith, il cui punto di arrivo classico è la creazione della catena di montaggio. Questa fu certamente una grandiosa rivoluzione delle operazioni umane. Essa crea e migliora via via la qualità dei prodotti in serie e soprattutto ne moltiplica incomparabilmente la quantità e la diffusione. In altre parole, la produzione industriale moltiplica le occasioni di desiderio e di scambio e, tramite la concorrenza di mercato, migliora i prodotti e abbassa i prezzi. Quindi accresce il benessere generale e la disponibilità *pro capite* di innumerevoli merci, come mai era accaduto prima in tutta la storia dell'umanità. Siamo di fronte a una svolta di valore mondiale, che possiamo considerare, in sostanza, ancora solo agli inizi.

Questa rivoluzione straordinaria pone nondimeno notevoli problemi. Anzitutto, col suo estendersi e complicarsi, solleva la questione della calcolabilità di un valore condiviso delle merci. Che la valutazione sia soggettiva resta un fatto, ma se superiamo il limite del mero baratto primitivo, dove ognuno è in diretto rapporto con gli altri nelle transazioni di mercato, come è possibile sapere *cosa* sarà desiderato, *dove* e *quando* lo sarà, e soprattutto *quanto* sarà valutato? Ecco che l'individualismo comporta di necessità la convenzione (la società è una convenzione, diceva Mandeville). Solo una convenzione condivisa può regolare uno scambio che dal baratto "visibile" conduca a una estensione "ultrasensibile", cioè "invisibile", del valore scambiato: qualcosa che i soggetti accettano per regolare le loro azioni pratiche di scambio. Questo è il problema del meccanismo dei prezzi, come fondamento della logica del "valore di mercato", sul quale si è impegnata tutta l'economia classica, da Smith a Ricardo, a Marx e oltre.

I pregi che derivano dal meccanismo dei prezzi sono fondamentalmente i seguenti. Anzitutto esso traduce la qualità soggettiva del valore delle merci in quantità intersoggettiva, cioè misurabile e confrontabile (si tratta di quella quantificazione resa possibile dal denaro, di cui diremo poi). In secondo luo-

go il meccanismo funziona da sé, senza bisogno di azioni direttive e di interventi dall'alto; già notammo che ogni tentativo di "guidare" l'economia, per esempio calmierando i prezzi, è destinato al fallimento. In terzo luogo il meccanismo dei prezzi fornisce a tutti gli operatori le informazioni necessarie a orientare le loro scelte economiche, sia produttive sia di mercato. Qui si può già leggere la spiegazione della attuale straordinaria espansione del "terziario", cioè dei servizi rispetto alla semplice produzione delle merci (i colletti bianchi impiegatizi o dei "tecnici" sormontano i colletti blu degli operai, gli antichi "proletari"): essere "informati" sulla situazione dei mercati e dei loro "dintorni" è sempre più essenziale e decisivo. Ma questo è poi, non va dimenticato, il principio stesso del funzionamento democratico in politica: fruire del dominio della informazione per ottenere il consenso dei cittadini, assimilati in sostanza ai consumatori (ciò che Protagora chiamava, ottimisticamente, educazione dei cittadini, *paideia*).

Una logica di mercato completamente libera è il principio assoluto sul quale, almeno a parole, si fonda l'intera dottrina del liberismo. Come si è già ricordato, ogni dirigismo economico dall'alto è destinato al fallimento. Esso anzitutto nega la libertà di scelta individuale, che ne risulta inevitabilmente mortificata; inoltre genera oppressione e inefficienza, come dimostrano tutti i tentativi storici di pianificazione centralizzata dell'economia. Il dirigismo economico non può del resto avere successo, perché è impossibile sapere in anticipo cosa desiderano i soggetti (preferiranno magliette mignon, telefonini multiuso, decorazioni ombelicali o che altro? Ai fini della civiltà e della scelta intelligente interviene invero la "pubblicità", volano orientativo delle capacità "individuali" di giudizio, e nondimeno la pubblicità, se può moltissimo, non può però - ancora - tutto, per l'ostinata sbadataggine di molti esseri umani, destinati a restare "indietro" nella corsa al progresso e quindi ancora lugubrementemente vestiti con magliette e pantaloni "tradizionali" e così via). Inoltre, come già aveva compreso Mandeville, la potenzialmente infinita combinazione degli scambi possibili rende impossibile una programmazione dall'alto, che magari presuma di poter operare scelte in nome del bene comune e dell'interesse prevalente. Insomma, il funzionamento dell'economia, letto con gli occhi del liberismo, presenta limiti invalicabili della razionalità (anche questo Mandeville l'aveva sostenuto con gran forza e onestà). Il che è assolu-

tamente coerente con i principi: se alla base bisogna porre un individualismo ontologico, l'esito irrazionalistico è inevitabile; come già insegnava Aristotele, l'individuo è un fatto esterno alla logica: non lo si può né inferire né dedurre. Sorge allora il problema (sul quale il liberismo, a differenza di Mandeville, preferisce invero sorvolare): se irrazionali sono le cause dell'operazione economica (cioè le scelte individuali), come potrà derivarne una razionalità degli effetti? Ma ne deriva poi? La discussione è tuttora aperta.

Così come è ostile al dirigismo economico, il liberalismo è altrettanto e anzi ancor più ostile a ogni dirigismo etico. Questo è il fondamento stesso dello stato liberale teorizzato da Locke, cioè il suo carattere del tutto agnostico in fatto di religione e di morale. Il magistrato pubblico, dice Locke, deve disinteressarsi di ogni questione di fede. Ogni individuo è infatti libero di credere ciò che vuole e di seguire in privato le sue convinzioni e preferenze. Il magistrato deve solo preoccuparsi di garantire la vita e la proprietà individuale, nonché la libertà pubblica di tutti (nessuno, cioè, deve poter danneggiare l'attività degli altri).

Tutto ciò è perfettamente congruente con i fini dell'economia di mercato (dove l'utile e il bene si corrispondono, ed è evidente che è il primo a dettare e a fondare l'agnosticismo "liberale" del secondo, sebbene solitamente rivendicato ed enfaticizzato come autonoma "espressione irrinunciabile della libertà e sovranità individuali"). Infatti lo scambio economico non ha bisogno di valori etici o comunque di scopi finali condivisi. Le differenti visioni del mondo, le diverse scale dei valori, i codici morali più lontani e incongrui non impediscono affatto lo scambio economico, che è unicamente governato dalla *mutua utilità*. Tutti gli esseri umani sono così, come aveva intuito Mandeville, uniti dallo scambio: questa è la più ampia unità sociale concepibile. Nello scambio cristiani e musulmani si intendono benissimo, e così inglesi e cinesi, giapponesi e indiani, e via dicendo. Si vedono allora chiaramente i principi guida di uno stato liberale, cioè finalmente all'altezza della universalità economica dello scambio: tale stato coltiverà la netta separazione tra politica da un lato e morale e religione dall'altro, facendosi al tempo stesso custode della libera *iniziativa economica* e della *tolleranza religiosa e morale*. Lo stato liberale è l'unico conforme alla rivoluzione economica moderna e perciò è lo

stato ideale e finale dell'intera umanità. La forza economica dello scambio lo promuove e lo esige: prima tutti se ne rendono conto e meglio sarà.

L'unità sociale promossa dallo scambio non richiede dunque idee, progetti o credenze comuni (in privato ognuno si tenga quel che vuole o quel che ha): queste cose sono sostituite da un sistema di scambi "impersonale". Questo è il principio stesso dell' "internazionalismo" dell'economia. Lo scambio infatti ci rende utili gli uni agli altri, senza bisogno di essere d'accordo sui fini ultimi. E così ogni valore viene riletto in base ai principi di un'economia di scambio; per esempio: anche le azioni altruistiche vanno intese come una sorta di *apertura di credito* (far qualcosa per un altro senza trarne un utile immediato è come fargli un prestito: verrà il giorno della riscossione del debito). Questi "valori" utilitaristicamente intesi si precisano essenzialmente, nello stato liberale, come *libertà di parola* (in quanto caso particolare della libertà di scambio) e come *libertà di conoscenza e di informazione* (in quanto caso particolare del libero mercato delle idee). Tutto insomma è omogeneamente riportato al profitto. Cioè al "*business*", perché, come disse un presidente degli Stati Uniti, è un fatto che l' "affare capitale" degli americani sono appunto "gli affari".

Figura centrale dell'economia di scambio è ovviamente il *consumatore*; cioè l'individuo in quanto detentore di *risorse scambiabili* (naturalmente quali siano queste risorse è il grande problema: proprio di qui e dalla nozione stessa di scambio muoveremo anche noi, nel nostro cammino futuro).

Secondo il modo di vedere del liberismo, il consumatore è tendenzialmente "razionale" (qui Mandeville non sarebbe d'accordo): il consumatore, cioè, sceglie sempre perseguendo il massimo utile possibile (ovvero la "massimizzazione dell'utilità"). Se le cose stanno così, è possibile formulare l'idea di un *mercato perfetto*, un mercato cioè che, secondo il celebre principio di efficienza enunciato da Wilfredo Pareto, rispecchierebbe una situazione sociale in cui non sia possibile né concepibile una situazione ulteriore nella quale almeno una persona stia meglio senza che nessuno stia peggio.

In questa consapevole idealizzazione (o idea guida "kantiana" della società di mercato) si può peraltro leggere qualcosa di simile a una curiosa assimilazione del mercato globale alla logica della lotteria benefica, che si potrebbe esemplificare così: se tutti mi danno un euro, io sto considerevolmente me-

glio e nessuno in sostanza sta peggio (la cosa è semplicissima, ma di difficilissima attuazione, purtroppo). Sorge il dubbio che a questo, infine, si riconduca la difesa accanita della iniziativa privata: facoltà di raschiare il barile "globale", offrendo l'inutile a prezzi, come si dice, stracciati. Volano dell'operazione è, naturalmente, la *pubblicità*: reclamizzare ovunque prodotti massificati di quasi nessun costo produttivo e di quasi nessuna utilità (come magliette con la scritta delle università americane e simili), in modo che "anche il più povero dei pescatori" in Messico o in India possa sentire di "desiderarla" e sia in grado di decidere di acquistarla e di esibirla. Risultato: milioni, miliardi di magliette vendute, senza che nessuno sia in sostanza più povero. "Il più povero dei pescatori" è un'espressione di Nietzsche; in una visione insolitamente "ottimistica" Nietzsche immaginava uno stato futuro dell'umanità nella quale anche il più povero dei pescatori "rema con remi d'oro" (cioè illuminati dal sole al tramonto). I remi d'oro (il "viver bene", i beni fondamentali della vita) sono "liberisticamente" sostituiti dalla imposizione commerciale dell'inutile, però molto remunerativo (per chi lo produce e lo reclamizza).

Torniamo a noi. Data l'imperscrutabilità del desiderio individuale, ogni consumatore viene considerato libero di cercare ciò che è meglio per lui, senza che qualche altro abbia a mettervi bocca, a patirne o a obiettare (cioè senza che questa scelta possa mai ledere l'analoga libertà di scelta altrui). Ora, proprio il mercato (che, come sappiamo, massimizza l'iniziativa individuale e la divisione del lavoro) massimizza a sua volta l'efficienza complessiva; tramite il mercato, infatti, ognuno utilizza le capacità altrui, senza per questo esigere la partecipazione degli altri ai propri scopi o ai propri desideri (è alla lettera il teorema di Mandeville, volano della "società complessa"). In parole povere: tu fai bene le scarpe e perciò io te le compero, senza per questo chiederti di condividere dove i miei piedi le condurranno e senza che tu abbia a tua volta e in alcun modo a chiedertelo e a fartene problema (in base alla stessa logica è tuttora straordinariamente fiorente, nel mondo, il mercato delle armi).

Tirando le fila di tutto il ragionamento, i sostenitori del liberismo ritengono dunque:

a) che la scienza economica sia la scienza sociale fondamentale (essendo l'economia di scambio l'essenza dell'uomo sociale, la sua ragion d'essere e il suo fine intrinseco);

b) che la politica vada drasticamente ridimensionata; essa va ristretta alle relazioni di potere e di coercizione che governano l'ordine pubblico. Per il resto la politica non deve intervenire; essa non deve impacciarsi dell'economia locale o complessiva. Sovrano è infatti il mercato e convinzione basilare del liberismo è che, seguendo il modello della perfetta economia di mercato, nessuna persona è o sarà in grado di esercitare un potere su un'altra persona (lo scambio è libero, l'offerta e il consumatore anche);

c) che lo stato nazionale abbia ormai compiuto il suo grande compito storico: quello di traghettare l'umanità dalla società feudale alla società borghese; il declino dello stato è dunque un bene, in favore dell'internazionalismo dello scambio e del mercato globale; allo stato non resta altro che la difesa interna della proprietà privata, la quale, instauratasi in forme originali nell'Europa dell'età moderna, è stata in effetti una delle principali cause della straordinaria evoluzione dell'Occidente e del suo imporsi nel mondo come potenza globale senza rivali. Lo stato insomma, come bene intesero del resto i socialisti e i marxisti dell'800, è essenzialmente la sentinella o l'agenzia di protezione del diritto borghese per eccellenza, cioè del diritto alla proprietà privata, dal quale deriverebbe l'iniziativa privata e l'efficienza produttiva, ovvero il progresso stesso e la ricchezza attuale e futura dei popoli tutti.

7. Alcune tesi critiche.

Vediamo, molto in sintesi, alcune osservazioni critiche all'ideologia liberal-liberista. Cominciamo dalla denuncia di tre insufficienze teoriche.

1. L'analisi dello scambio o baratto condotta dal liberismo economico è antropologicamente insufficiente. Essa presuppone una mentalità "economico-scambista" universale che di fatto è solo un'indebita astrazione e retroflessione storica. Come vedremo, la pratica del dono, studiata per esempio da Marcel Mauss e da Bronislaw Malinowski, mostra tutt'altro modo di concepire i rapporti sociali.

2. La nozione di individuo soffre della medesima insufficienza; di fatto i teorici del liberalismo e del liberismo non hanno fatto che retroflettere e universalizzare indebitamente una nozione di individuo modellata sulla figura del borghese europeo, maschio e adulto, del XVIII secolo.

3. Insufficienza della concezione utilitaristica per spiegare i comportamenti etici e sociali. Per esempio, che l'azione sia originariamente mossa dal desiderio di uno stato "più soddisfacente" è una concezione che non troverebbe conferma neppure negli studi dell'etologia animale. Analogamente, che alla base dell'azione sociale stia il "profitto soggettivo" è tutt'altro che una verità universale; è anzi assai più vero che l'interesse generale muove la maggior parte delle azioni individuali.

Il fatto è, come si è già accennato, che l'empirismo è in parte, non una filosofia pura, ma il riflesso di un'ideologia politica. Da essa deriva poi l'ulteriore concezione, ideologica e astratta, del "progresso" e del liberalismo come idea guida e culmine della storia dell'umanità. Da tempo queste idee, buone ormai solo per la propaganda da massmedia, sono state confutate e contestate dalla riflessione scientifico-culturale.

Vediamo ora otto tratti utopici che accompagnano, caratteristicamente, l'ideologia liberista.

1. L'idea di mercato perfetto, nel quale sia possibile uno star meglio che non comporti nessuno star peggio di altri: ecco una pura fantasia astratta; non è solo una idealizzazione tendenziale: è proprio una inversione della realtà dei fatti. Come Mandeville mostrava senza reticenze, l'economia liberista si regge sullo star peggio di molti e anzi di moltissimi; la grande disuguaglianza sociale (che non a caso nel mondo continua ad aumentare) è indispensabile all'economia capitalistica, per la quale la povertà, diceva bene Mandeville, "è un vantaggio". Non si tratta, beninteso, di una povertà "assoluta": resta vero che la produzione industriale migliora le condizioni economiche generali; è però falso che le differenze sociali diminuiscano. E' vero il contrario ed è ancora problematico sapere sino a che punto esse siano destinate a incrementarsi in futuro e con quali esiti generali per il problema mondiale della povertà e della produttività dell'industria.

2. L'idea che l'individuo sia essenzialmente libero è a sua volta un'astrazione di comodo, così come è del tutto falso che l'individuo sia per sua natura in grado di scegliere "ciò che è meglio per lui".

Anzitutto: non si può invocare da un lato l'estrema complessità dei fattori sociali di scambio (contro ogni pretesa di dirigere dall'alto l'economia) e poi dimenticarsene perché fa comodo sostenere che l'individuo è in grado di scegliere il suo meglio; anche per l'individuo vale, *a fortiori*, l'impossibilità di un calcolo razionale delle sue scelte, per non dire d'altro.

Inoltre, le alternative tra le quali scegliere l'individuo non le può affatto scegliere: le scelgono di fatto i ricchi e i potenti, i quali poi le impongono psicologicamente nel modo più sfacciatamente sistematico e cinico (non esitando a far leva sui più grossolani istinti, sulla pornografia, sulla fragilità culturale e psicologica del consumatore medio e così via). Parlare di libertà di scelta individuale, sia in campo economico, sia per quel che riguarda il costume o la politica, è null'altro che un'ipocrita menzogna e una grottesca presa in giro.

Infine, già Socrate mostrava quanto è difficile, per l'individuo, arrivare a *sapere* che cosa è davvero "meglio" per se stessi; l'etica infatti non è sempre economica (e viceversa). E' solo effetto di imperdonabile superficialità dare per scontato che ciò che un individuo pensa essere il suo "meglio", in tutti i sensi della parola, anche lo sia. Diciamo che al liberismo fa comodo formulare questi "complimenti metafisici" agli individui, così che essi non abbiano ad accorgersi poi della loro sostanziale "domesticazione" economica.

3. L'idea cardine di un mercato in cui non si verifichi nessun potere di una persona o entità su un'altra persona o entità è *scandalosamente* utopica, perché è assolutamente certo e chiaro che è vero il contrario. Si ricordi, per esempio, la guerra dell'oppio (1840-1842), quando le cannoniere britanniche obbligarono la Cina ad aprire il mercato (e il medesimo accadde, con la collaborazione di numerosi stati europei, tra i quali anche l'Italia, agli inizi del '900); oppure si considerino i ripetuti interventi scandalosamente volti a proteggere gli interessi del capitale americano, nei nostri giorni, da parte della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale (cfr. Joseph E. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, trad. it., Einaudi, Torino 2002). La verità semplice, e peraltro ovvia, è che il mercato non è per nulla libero,

cioè semplicemente affidato alle supposte leggi della domanda e dell'offerta, con tutti i vantaggi che ne deriverebbero; esso è assai di più in mano delle compagnie multinazionali e in generale degli interessi più forti, non di rado appoggiati dal ricatto e persino dalla forza militare.

4. L'idea che l'economia di mercato si debba reggere su una sufficiente informazione è, al tempo stesso, corretta e utopica, poiché questa corretta informazione di fatto non esiste: è anch'essa mercificata e in mano alle forze prevalenti, interessate a orientarla o addirittura a distorcerla e a cancellarla. Questo è poi il principale punto dolente relativo alla retorica democratica in sede politica: una democrazia senza ampia e corretta informazione è solo un inganno e una dittatura mascherata, che per di più addormenta le anime, non lasciando loro neppure l'elementare percezione del loro assoggettamento forzato: le animucce allevate dagli spot pubblicitari credono appunto di essere libere perché *scelgono* il dischetto o il pantaloncino alla moda.

5. Che vi sia una sostanziale libertà di parola e di diffusione delle idee è a sua volta un sottile inganno. La società dell'informazione mercificata crea infatti un così straordinario, clamoroso e diffuso "rumore di fondo" che ogni messaggio diviene o impercettibile o inevitabilmente stravolto, se non disponga di ingenti capitali per imporsi. Lo stesso è da dire in generale della cultura: appiattita su criteri prevalentemente commerciali, ecco che, per esempio, i principali editori pubblicano libri insignificanti o decisamente stupidi e corrotti, mentre si guardano bene dall'investire sulla produzione, come essi stessi dicono con straordinario cinismo, "intelligente". Va da sé che i maggiori organi di informazione (giornali, radio, televisione, riviste ecc.) parleranno ossessivamente e conformisticamente di questi libri insignificanti e taceranno totalmente degli altri, e così via. E' del resto noto il principio: la notorietà chiama notorietà. Se ci sono venticinque noti imbecilli e bellimbusti, di ambo i sessi, o ben conosciuti mascalzoni che assistono alla "prima" della Scala, si può star certi che le cronache mondane di tutti i principali quotidiani li enumereranno esattamente il giorno dopo.

6. L'idea che il denaro possa essere una misura utile e ragionevole del "valore" è a sua volta utopica. E' senz'altro vera la virtù del denaro che viene così sottolineata (ne vedremo più avanti le ragioni), ma è ancor più vero, purtroppo, che il denaro, da strumento utile, diviene di fatto il padrone assoluto

degli scambi. Esso genera perciò un'universale mercificazione del "valore" e quindi un assoluto capovolgimento: *solo ciò che è traducibile in denaro ha valore*; il denaro diviene così, da unità di misura, criterio di esistenza. Esiste ormai più soltanto ciò che genera denaro; tutto il resto è destinato alla lunga a scomparire. Si diceva un tempo: la moneta buona scaccia la moneta cattiva; oggi bisogna aggiungere: la moneta, buona o cattiva che sia, scaccia ogni cosa che non sia monetizzabile.

7. La diffusa e propagandata convinzione che l'economia fondata sul capitale finanziario produca alla lunga un bene, cioè del benessere, per tutti gli esseri umani è in realtà un'ipotesi molto discutibile, per di più continuamente contraddetta dal progressivo estendersi del dislivello economico tra le poche nazioni capitalistiche e il resto del pianeta. Ciò a cui si assiste è il diffondersi spaventoso del pauperismo, l'estendersi di debiti inestinguibili e la fuga drammatica di interi popoli dalle loro regioni, che le dinamiche speculative del capitale finanziario, oltre ad altre complesse ragioni, hanno di certo contribuito a rendere invivibili.

8. Utopico e immotivato è ritenere che ciò che ha prodotto effetti certamente grandiosi e largamente benefici in determinate circostanze storico-sociali sia destinato a produrli per sempre, anche in condizioni del tutto mutate. Così è da dire della organizzazione capitalistica dell'economia, dell'egemonia del capitale finanziario, della legittimità senza ripensamenti e limitazioni della proprietà privata dei mezzi di produzione.

Parte seconda: La genesi dell'individuo e il corpo economico.

1. L'appartenenza.

Prendiamo le mosse della seconda parte del nostro cammino affrontando i due dogmi del liberismo: la realtà ultima dell'individuo e la libera scelta (cioè quella rivendicazione della libera scelta individuale che in realtà nasconde la differenza tra reale informazione e mera persuasione pubblicitaria; bisogna dire che il grande Gorgia l'aveva compreso per primo: la pretesa democratica tende a ridursi all'esercizio spudorato della forza retorica).

Anziché porre acriticamente l'individuo come sostanza prima, noi chiediamo: *come si genera l'individuo?* Porre questa domanda "genealogica" consentirà, tra l'altro, di ragionare in termini più concreti (e non solo ideologici) di libertà, e poi anche di necessità ("stato di necessità"), come vedremo.

Il nostro tentativo consiste nel ricondurre ipoteticamente la genesi dell'individuo a tre componenti, a tre matrici o condizioni "trascendentali", esaminando in dettaglio dove o sin dove questa strada ci sorregga fruttuosamente. Le tre componenti sono le seguenti.

Appartenenza (articolabile in accoglimento, collaborazione sovraindividuale, differenza degli appartenenti rispetto alla vita eterna).

Riconoscimento (identità, senso e stima di sé, amicizia e inimicizia).

Confronto (ammirazione ed emulazione, impulso agonale e rivalità, collaborazione sociale e conflitto).

I tre momenti mostrano già un percorso che, dalla vita vivente, conduce alla vita sociale e politica e ai suoi conflitti economici. C'è un'economia "arcaica", legata alla formazione del "sé" e alla posizione della differenza fra condizione biologica e condizione sociale; poi ci sono le conseguenze ulteriori di questa supposta "arché".

Esaminiamo dunque l'appartenenza. La prima osservazione da fare è che essa comporta, in pari tempo, l'inappartenenza. Un'appartenenza che non sia

"saputa" non è infatti tale; ma se è saputa, allora colui che la sperimenta *sapendo* di appartenere, sperimenta nel contempo la sua costitutiva inappartenenza, come vedremo più avanti.

Ora, in che senso l'appartenenza è anzitutto costitutiva dell'individuo? In che senso l'individuo sorge originariamente solo grazie alla sua appartenenza? Si potrebbe qui proporre una rivalutazione del tema della "simpatia" tra gli esseri umani, una simpatia *non* meramente psicologica (come fraintende Mandeville, che infatti, come sappiamo, la rifiuta). Più fruttuoso è però illustrare l'appartenenza con un decisivo riferimento al grande Aristotele.

Politica, libro I, 2, 1252a: "E' necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, per esempio la femmina e il maschio in vista della riproduzione - e questo non per proponimento, ma come negli altri animali e nelle piante è impulso naturale desiderar di lasciare dopo di sé un altro simile a sé...".

Trattato sull'economia (attribuito ad Aristotele), libro I, 3, 1343b: "Delle cose che riguardano gli uomini la prima cura spetta alla moglie, perché è per natura in modo specialissimo l'unione tra maschio e femmina. Si è stabilito altrove che la natura desidera produrre in gran numero unioni di tal genere, come pure i diversi tipi di animali. Ma è impossibile che raggiunga tale scopo la femmina senza il maschio o il maschio senza la femmina; di conseguenza la loro unione è sorta da necessità. Negli altri animali ciò avviene in maniera irrazionale (...), nell'uomo invece nel modo migliore: maschio e femmina infatti non cooperano tra loro solo per vivere, ma per vivere bene. E il procurarsi figli non tende solo a prestare un servizio dovuto alla natura, ma anche all'utile (...). Nello stesso tempo la natura con questo ciclo realizza la perpetuità della vita: poiché non lo può in rapporto all'individuo, almeno in rapporto alla specie."

Svolgiamo qualche osservazione. Si sarà anzitutto notato l'emergere del nostro tema generale (il "viver bene"). Esso è direttamente collegato con l'economico: gli esseri umani non fanno figli solo per impulso naturale, ma anche per realizzare una "cooperazione" che fa della famiglia e dei figli - che lavoreranno per e con i genitori - un primo nucleo di organizzazione econo-

mica dell'esistenza, cioè qualcosa che va al di là del semplice ciclo eterno della vita naturale. Alla vita eterna ("perpetuità della vita") della specie si sovrappone la vita "economica" come vita specificamente umana.

Si noti ancora: la femmina senza il maschio (e viceversa) non può realizzare lo scopo della generazione. Questo fondamentale "stato di necessità" è, ai giorni nostri, imprevedibilmente (per gli antichi) messo in questione. Se esso viene meno, quali le conseguenze per il senso della "vita economica" e più in generale per il senso della esistenza stessa degli individui umani? Una domanda senz'altro profonda e anche inquietante, che dobbiamo accontentarci di aver per ora sollevato.

Ma veniamo finalmente al punto per noi centrale: ci sono esseri che *non possono* esistere separati: questi sono i "viventi" (gli umani, gli animali, le piante). Quindi gli individui viventi si trovano in uno *stato di necessità*: non possono sussistere separatamente, ma solo l'uno per l'altro, cioè in unione sessuale con l'altro. L'individuo, in altri termini, sussiste solo se è sessualmente determinato; l'individuo singolo come tale non sussiste, non è "sostanza".

Tutto questo significa: contro l'astratto empirismo, bisogna sottolineare che, non il semplice individuo, ma la relazione è il fondamento reale. In quanto necessariamente determinato sessualmente, ogni individuo ha infatti la relazione all'altro come suo stato di necessità strutturale e come sua condizione genetica (il maschio nella femmina, la femmina nel maschio). Questa relazione non è ovviamente pensabile come una mera somma, quasi che esser maschio sia il 50% dell'essere umano e l'altro 50% sia la femmina. La relazione, invece, è strettamente "simbolica", nel senso che ogni determinazione è in se stessa la relazione a quella mancanza costitutiva che la determina nella sua positività, e viceversa. La femmina ha in sé il maschio come condizione costitutiva della sua differenza e così il maschio con la femmina.

Questo però non è tutto. Ora dobbiamo avanzare un'ulteriore osservazione, in ogni senso decisiva. "Gli esseri che non possono vivere separati": in realtà, proprio per questo si tratta degli esseri che si sono separati! Solo in quanto originariamente separati essi possono sperimentare questa loro impossibilità di restare separati, cioè questo loro stato di necessità, o di relazione e di

per maschio e femmina:
un cammino storico-divinistico

dipendenza rispetto all'altro: la cosa è così evidente, che di solito non ci si sofferma a riflettervi.

Precisiamo ulteriormente: non possono vivere separati, essendosi separati dalla *vita eterna*, cioè dalla indifferenziazione animale, ovvero dalla vita vivente priva di "sapere". Il "resto" della loro relazione sessuale "saputa" è così qualcosa come un'unità perduta, ricomposta in forma "analogica" (ripetizione sociale ed economica della vita eterna perduta). *T. N. B. C. C.*

In altre parole: questo costitutivo "sapere" (che non possono, essendosi separati, vivere separati) è il loro "stato economico" - necessità connessa all'*oikos*, all'aver casa, ovvero "stanza" nel mondo. In altri termini, potremmo anche dire che non possono vivere senza lo scambio economico-sessuale: siamo così di fronte al *fenomeno primordiale dell'economia*. Tutto ciò è infatti ignoto all'animale, che non possiede questo "sapere". In questo senso gli animali *non* sono separati tra loro e neppure rispetto al cosiddetto ambiente in cui "abitano": siamo noi, col nostro sapere, che li poniamo come separati, in analogia con la nostra forma di esistenza.

Ma ora dobbiamo chiederci: tra che e come è accaduta la separazione del "sapere" (del sapere "economico" del proprio stato di necessità)? *Non* tra maschio e femmina (che non ci sono ancora) è accaduta originariamente la separazione, ma tra quei "mortalì" che si sanno tali avendo visto la morte per differenza dalla vita eterna (e viceversa); solo così essi scorgono anche la loro differenza interna come reciproco stato di necessità (sussistono, cioè vengono al mondo come mortali, solo attraverso la relazione necessaria con la differenza sessuale dell'altro). Questa osservazione è di importanza capitale e va tenuta ben presente.

Vediamo ancora: il sapere come stato di necessità economico pone gli esseri che non possono vivere separati di fronte all'alternativa tra *vivere* e *vivere bene*.

Il semplice "vivere" equivale a ciò che qui indichiamo con l'espressione "vita eterna". Aristotele dice "natura", *physis*, la vita generantesi da sé (*phyein*). Questo impulso rivolto alla vita eterna è a sua volta in uno stato di necessità: non può generare l'eternità della vita negli individui, ma solo *tramite* gli individui nella specie, cioè attraverso la loro relazione sessuale.

Questa è così l'economia della natura o economia della vita eterna (economia "titanica", si potrebbe dire): il suo dividere e separare nel contempo unisce.

Il "viver bene" (di cui è componente complementare necessaria il "viver male") si fonda invece sulla *cooperazione*. Il testo allude infatti all'aiuto, all'affetto, alla cooperazione amorevole: tratti, dice Aristotele, che peraltro si notano già embrionalmente presenti negli animali dotati di superiore intelligenza. Questa della cooperazione è propriamente la sfera dell'economico in Aristotele: casa e famiglia; poi l'unione di più famiglie nel villaggio; infine da più villaggi lo stato. Il modello familiare è determinante, poiché l'economia è pensata da Aristotele fondamentalmente come "economia domestica". Il concetto aristotelico di famiglia è notevolmente più ampio di quello per noi attuale e comune; nondimeno Aristotele coglie un aspetto che, contrariamente a ciò che si pensa di solito, mantiene a mio avviso intatta la sua pertinenza: ancora oggi la relazione familiare resta tenacemente alla base "reale" delle macrostrutture economico-giuridiche, istituzionali e formali. Al fondo di tutte le politiche concrete permane una componente fortemente "mafiosa", si potrebbe dire, sebbene occultata e rivestita da apparenze costituzionali, convenzionali ecc., ma su ciò torneremo.

La cooperazione rinvia dunque alle ulteriori partizioni interne della appartenenza, come l'accoglimento e la collaborazione. Vediamo in particolare l'*accoglimento*. Chi nasce ha infatti già iscritta in sé l'appartenenza; cioè nasce già "definito" dalle relazioni passate, presenti e future che caratterizzano il suo *status*. Tutto ciò delimita la condizione di necessità, naturale e sociale, dell'individuo. Per esempio, il figlio di Toro Seduto è necessariamente costituito dal suo essere il bambino di un grande capo indiano. Tutto il passato della specie e poi della sua particolare razza lo determina, così come lo determinano l'ambiente e il costume della sua società; il che delimita a sua volta in modo rilevante il suo destino futuro. Tutto questo è, diciamo così, potenziale in lui sin dalla nascita.

Ma poiché non l'individuo separato sussiste come tale, ma l'individuo considerato nella relazione, ecco che le strutture potenziali divengono reali solo tramite l'*accoglimento*: esso è appunto indispensabile per realizzare nell'indi-

(copiate!)

viduo l'appartenenza, cioè per realizzare l'individuo come tale (che senza appartenenza non sussiste).

Ora, l'accoglimento segna la differenza nell'ambito della appartenenza. Voglio dire che, come la relazione è sempre anche differenza, così l'accoglienza determinata sancisce appunto una modalità di accoglimento che è anche non-accoglienza. Non vi è mai accoglimento generico o genericamente totale, ma accoglimento condizionato nei suoi modi (per esempio dallo stile sociale corrispondente: ai piccoli indiani è concesso questo ma non quello ecc.).

L'accoglimento è anzitutto una donazione unilaterale. L'accolto deve essere accolto per essere: da sé non può fare pressoché nulla per portare inizialmente all'essere il suo potenziale stato di necessità appartenente. Quindi è solo per un "dono esterno" che l'accoglimento si verifica, sancendo la necessaria appartenenza.

Come tale l'accoglimento ha un carattere primario che manifesta l'elemento materno (non esclusivamente proprio della donna, ma certo a lei riferente: si in modo peculiare): l' "altro" (il bambino) è allora sentito come "proprio", ovvero come una "proprietà allargata"; in un certo senso, come "parte perduta di sé" (ma sulla "proprietà" dovremo appunto tornare). Quindi nell'accoglimento l'accolto è amato in base all' "amor proprio", ed è questa pratica dell'amore che gli fa da specchio (che lo fa emergere nel suo sé, cioè conferendogli il senso di sé), rendendolo a sua volta capace di amore. Il che rinforza il processo di accoglimento, e così via.

L'accoglimento è la forma primordiale dello scambio. Qui lo scambio avviene, si è detto, in forma di dono (di "dedizione"), non di baratto. Il latte materno è donato, non barattato. Questo tratto resta alla base del rapporto col cibo: l'adulto si concede per esempio il piacere del cibo, non si ciba per barattare questa azione con la salute ecc.

Un altro tratto importante è che nell'accoglimento lo scambio avviene attraverso una subordinazione (il che, come vedremo, è un aspetto fondamentale della economia del dono). Colui che deve essere accolto dipende infatti

interamente dall'amore di chi accoglie, anche solo per poter lui stesso amare la sua appartenenza, cioè la sua identità e il suo destino.

Accade qui quel tratto essenziale che già nominammo di passaggio come figura della inappartenenza. L'appartenenza ha infatti nella inappartenenza la sua costitutiva differenza interna. Cosa vogliamo dire? Che c'è un contrasto, un confronto "esclusivo" (di esclusione) tra vita e appartenenza. Il vivente infatti viene al mondo anzitutto come vivente, cioè come semplice figura della vita eterna: figura atemporale e indivisa in quanto essa "agisce" le sue differenze e divisioni "titaniche" (per esempio l'infante ha fame, freddo, paura, impulso a gridare ecc.), ma propriamente non le "ha" e non le "sa".

Ma ecco che il vivente viene accolto nella differenza della appartenenza a un "sapere"; cioè viene accolto nella figura del "sapersi comportare", in quanto stile di vita e proprietà sociale del gruppo di appartenenza. Per esempio viene calmato, preso in braccio, nutrito, chiamato, cullato ecc. In questo modo viene progressivamente educato, cioè tratto fuori dalla vita eterna. In tal modo, però, egli esperisce anche la sua profonda inappartenenza all'appartenenza; cioè esperisce la differenza della sua originaria vita eterna con gli stili di accoglimento che gli vengono imposti e ai quali viene subordinato: appartiene sì, ed è accolto, ma a condizione della negazione di una profonda differenza; potremmo dire: differenza tra vita e sapere. Saprà sempre più chi è e di chi è, tramite appartenenza e accoglimento, appunto; ma la differenza del suo essere in quanto originaria vita eterna permane per sempre sullo sfondo come contemporaneo sentimento o impulso di inappartenenza e opposizione.

In questo senso si può dire che l'infante è dapprima in un'esperienza di continuità col corpo materno; si tratta, beninteso, di una continuità recisa, poiché la continuità è coglibile solo a partire dalla non continuità, o continuità recisa. Poi l'infante è allontanato per essere appropriato, cioè educato alla appartenenza: non deve piangere, non deve gridare ecc.: uscita definitiva dal limbo-grembo materno.

E' quindi l'esercizio continuo di questa negazione della vita (della vita originaria, eterna) rispetto al sapere (della comunità accogliente) la condizione dell'accoglimento e quindi in ultimo della appartenenza realizzata. Questo esercizio è la "cultura": essa richiede ed esige la continua negazione della in-

dividuaione preindividuale, cioè meramente agita, della vita eterna in favore della *vita appartenente*, cioè della vita cooperativa, come diceva Aristotele, fondata sull'aiuto, sull'affetto, sull'amore cooperativo ecc.

Si tratta quindi di "prender casa" nella comunità culturale e così la cultura è propriamente la condizione "economica" (l' *oikos*) della vita comunitaria appartenitiva. 7 → p. 100

Ciò che si è descritto a proposito dell'individuo vale anche per la comunità. Anche qui a maggior ragione dobbiamo chiedere: come è accaduta la differenza e la separazione del sapere dalla vita eterna? Come può essere accaduto che si siano separati gli esseri il cui stato e condizione di necessità è quello di non poter vivere separati? Come è accaduta questa negazione della vita eterna *per* la vita saputa, forse origine prima di quel "senso di colpa" (lo vedremo) che accomuna coloro che, separandosi, non possono vivere separati?

E' evidente che sapere la vita come negazione della sua eternità comporta appunto il sapere la morte. E' dalla rivelazione della morte e per sua differenza interna che la vita vissuta, né mortale né immortale, diviene vita saputa, cioè appunto "vita", come noi diciamo in relazione oppositiva alla "morte". Accade qui quella esperienza antropologica universale, cioè quella visione originaria del cadavere che comporta, come dice la tradizione, la caduta nel tempo: il vivere e il morire "secondo la legge del tempo" (*kata ten tou chronou taxin*), come dice il celebre frammento di Anassimandro.

Ecco allora che comprendiamo meglio il senso di quella *differentia crucialis* che il vivente sperimenta in sé nel corso del processo (in realtà mai concluso) di accoglimento e appartenenza sociali, donde la cooperazione amorevole ecc. E' di importanza decisiva notare che questa differenza, come già si è accennato, non accade tra i singoli individui; per esempio tra madre (o padre) e bambino, oppure tra maschio e femmina. Queste differenze non sono esistenze assolute originarie, ma solo esistenze relative corrispondenti, ovvero relazioni costitutive degli individui stessi, che come tali non preesistono alla loro relazione. Sono queste differenze costitutive che mettono capo alle figure correlative dell'appartenenza.

Il vivente sperimenta dunque la differenza originaria o *differentia crucialis*. E' l'evento della comunità, con le sue differenze interne (maschio/femmina, adulto/bambino ecc.), che mostra la *differentia crucialis* del vivente rispetto alla vita eterna. E' separandosi dalla vita eterna che i differenti non possono vivere separati, cioè che riproducono questa differenza originaria dalla vita eterna in figura di differenze determinate corrispondenti. Separato dalla vita eterna, il vivente può solo determinarsi come colui che *non può* (essendosi separato) vivere separato; vale a dire, egli può solo determinarsi come differenza sessuale (maschio in corrispondenza a femmina o viceversa). La differenza originaria, archetipica, dell'evento della comunità dei separati (dei "mortalì") si manifesta *come* la differenza tra maschio e femmina, ovvero *non è altro che* la differenza tra maschio e femmina, madre e bambino ecc.

In tal modo una differenza originaria (tra vita e sapere) fonda l'appartenenza con le sue differenze derivate e corrispondenti in reciprocità; il che comporta, come abbiamo visto, che una inappartenenza resti fondamentalmente alla base della appartenenza. In effetti si può venire ad "appartenere" solo a ciò che originariamente *non* ci appartiene, o a cui non apparteniamo: questa è appunto la "condizione" della esperienza di appartenenza. Tutto ciò ha conseguenze enormi e decisive per l'economia della vita, come vedremo.

2. La proprietà.

Ora però dobbiamo trovare una via di comprensione che ci conduca al centro della nostra questione. Essa potrebbe formularsi così: come accade lo "scambio economico" che dà vita all'individuo comunitario, ovvero alla società? Come si vede, procediamo in direzione esattamente opposta al dogmatismo liberista, che presuppone gli individui empirici e deriva dal loro supposto scambio originario la società.

Riassumiamo sinteticamente il cammino sin qui compiuto. Ci siamo chiesti: come si genera l'individuo? Esso rinvia al fenomeno della appartenenza: qui accadono gli individui (non prima), in quanto essi sono coloro che si appartengono poiché non possono vivere separati. Questo è il loro "stato di ne-

cessità", che li rende dipendenti dallo "scambio"; in particolare dallo scambio sessuale.

Si appartengono, ma anche *non* si appartengono, perché *si sono separati*: ecco il segreto della "economia umana", dove l'individuo è una relazione. In base a tale "economia", all'individuo umano non basta vivere; gli bisogna "viver bene", e non "viver male".

Poiché gli individui "economici" si sono separati dalla vita eterna a partire dal sapere della morte, essi ricompongono la differenza e la vita solo attraverso la loro differenza, cioè attraverso la relazione di prossimità e di distanza col loro "altro" (il maschio con la femmina, la femmina col maschio, il figlio con la madre ecc.). Essi hanno così nell'altro sessuale come nel figlio quella vita eterna che *erano* e che nel sapere non sono più. *Hanno* la vita eterna nell' "altro", o grazie all' "altro", non *sono*: differenza essenziale che, col suo accadere, scandisce appartenenza e inappartenenza, accoglimento e non accoglimento.

L'accoglimento accade per *donazione unilaterale* "materna", il che comporta scambio e subordinazione (o scambio subordinato): negazione "educativa" della immediatezza della vita in favore dell'instaurarsi di una vita cooperativa sapiente: è questa instaurazione "culturale" che genera l'individuo umano. Al centro di essa si staglia l' "amor proprio", ovvero la nozione fondamentale di "proprietà": è su questa che ora ci dobbiamo interrogare.

La nozione di proprietà è notoriamente complessa. Di essa si occupano varie discipline razionali, indagandone per esempio il senso economico, oppure quello giuridico, o ancora lo spessore psicologico (la nozione di identità), e così via. Bisogna però tener presente la fondamentale differenza fra la trattazione scientifica dei concetti e quella filosofica qui perseguita.

In generale le scienze procedono per *costruzione di concetti*. In questo modo di procedere sono implicite due presupposizioni. La prima è che della nozione indagata si possieda universalmente una qualche esperienza comune e, per così dire, precategoriale. Sarebbe infatti impossibile e insensato proporsi di definire qualcosa di totalmente ignoto. La seconda presupposizione è che alla nozione verbalmente espressa corrisponda una "cosa reale", che si tratterebbe appunto di definire.

Così procedendo le scienze perseguono un loro rigore interno, a prezzo però di presupposizioni filosoficamente inaccettabili. Infatti ciò che la scienza assume in modo pacifico è precisamente oggetto di problematica considerazione per il filosofo; egli non si accontenta di osservare che vi è, se vi è, una precategoriale tendenza ed esperienza, per esempio dell'esercizio della proprietà dei beni o della proprietà economica: al contrario, il filosofo vuole appunto sapere a quali condizioni e per quali ragioni emerga, dove emerge, una siffatta esperienza del proprio e del non proprio.

Analogamente il filosofo non accetta l'ingenua superstizione delle parole, assunte come specchi o segni diretti di realtà loro corrispondenti; anche le parole hanno per il filosofo uno spessore storico precategoriale (non qualsiasi cosa può esser detta in qualsiasi tempo, osservava per esempio Michel Foucault). E' una mera fantasia dogmatica pensare che esista "in sé" qualcosa come "la proprietà", quando è invece evidente che in innumerevoli lingue questa nozione non potrebbe affatto esprimersi in modi analoghi o interscambiabili. Dietro le parole non stanno cose, ma sta l'intera catena e vicenda delle pratiche di vita e di sapere umane, per cui è un puro abbaglio chiedersi, come per esempio fa la cosiddetta scienza naturale, "che cosa è 'natura' ", come se la natura fosse appunto una cosa che sta lì di fronte immobile, in attesa di venire scoperta e definita.

Per tutte queste ragioni il modo di procedere filosofico che qui perseguiamo è, non definitorio, ma genealogico; esso per esempio chiede: come accade l'esperienza del "proprio"? Come qualcosa è incontrato e sentito come "mio proprio"? Come possiamo ricostruirne la formazione e come possiamo giustificare questa ricostruzione genealogica stessa?

Dopo questo breve intermezzo metodologico, torniamo alla proprietà. In quanto specificazione dell' "avere", è importante notare subito che la proprietà esula di per sé dalla sfera dell' "essere": avere non è essere, sicché la vita vivente dell'individuo se ne distingue immediatamente proprio nel mentre, in certo modo, se ne appropria. Per esempio l'individuo dice o sa di *avere* un corpo, dei genitori, una casa, un nome, una fama ecc. Così dicendo o sapendo l'individuo già sperimenta oscuramente la sua trasfigurazione ed esibizione dall'essere nell'avere: il suo essere si dà a vedere "esposto" nell'avere, e

quindi già sempre in pericolo mortale di perdita e di rovina. L'avere, si potrebbe dire, è proprio il suo pericolo estremo. Cosa intendiamo dire? Procediamo per piccoli passi.

Torniamo allora a chiedere: che cosa è mio proprio? Che cosa è in mio possesso? Che cosa davvero mi appartiene? Abbiamo già compreso che il possesso non può mai disgiungersi dalla perdita (abbiamo qui una situazione analoga a quella che collega appartenenza e inappartenenza, accoglimento e non accoglimento). Potremmo allora esprimerci drasticamente così: *si può possedere solo ciò che si può perdere*. Per esempio (ma è evidentemente più di un semplice esempio): il vivente possiede la vita, ovvero si *sa* vivente, solo a condizione di sapere che può perderla (cioè, che è mortale: il mortale è colui che "può" morire, diceva Heidegger, riprendendo Hegel).

In altri termini: si può possedere solo la differenza es-posta (la differenza dalla vita eterna); e così non si può *possedere sé*, nel senso della vita vivente originaria, ma solo il *segno* di sé (l'identità del nome, cioè della relazione con gli altri). La differenza è infatti originariamente "espropriata" e in questo senso "perduta" (il paradiso è sempre "paradiso perduto").

In conclusione: è il "*perduto*" ciò che fa il "*proprio*". Ecco il fulcro della relazione di proprietà. Su questa base si giustifica e si fonda la legittimità della "legge", sorretta dalla "forza comunitaria": poiché la proprietà è ciò che è perdibile e in un certo senso sempre sulla via dell'esser e del poter esser perduto, è necessaria una protezione "legale" da parte della comunità di coloro che, riconoscendosi nella legge, si sono "legittimati" (legittimati a usare la forza per ottenere la protezione della legge a difesa della loro "proprietà": anzitutto della vita, quindi del "resto").

In un certo senso, dunque, mi è *proprio* qualcosa solo quando e se l'ho perduto (cioè se è in generale reso strutturalmente perdibile). E' così infatti che ognuno ha la *propria* madre (avendo perduto l'identificazione vivente col ventre materno) o che ha la *propria* vita (in quanto ha perduto l'identificazione con la vita eterna della e nella madre terra). Ma appunto questo fatto va inteso bene. Non stiamo dicendo: qualcosa che mi era proprio e che *poi* mi è stato sottratto, ma: *qualcosa che, solo nel momento in cui mi viene originariamente sottratto, mi diviene proprio*; ovvero: ciò che si può sempre perdere perché è da sempre perduto; sicché della vita, per esempio, non ho mai "*la*

proprietà" eterna, ma caso mai il suo temporaneo "usufrutto"; così pure ho la presenza irrimediabilmente distanziata della madre sino a che essa è in vita.

Abbiamo detto: è il perduto che fa il proprio; *ma questo non è altro che il movimento del "ricordo"* (si veda il vol.V della *Enciclopedia*). Il ricordo non è infatti che il *segno* del perduto, sicché l'intero movimento della memoria non è che il segno dell' "immemorabile" (ovvero ciò che assegna il ricordo all'immemorabile, in particolare all'immemorabile della vita eterna). Qualcosa è così "appropriato" nel ricordo proprio in quanto è dimenticato, cioè perduto per sempre. Il ricordo infatti e-voca, "fa segno" al perduto e del perduto, rendendolo appunto tale. Questo movimento è al centro del nome "assegnato" al vivente: tramite il nome "mi ricordo a me e agli altri", ovvero "mi so" nella mia differenza segnata e assegnata rispetto alla vita eterna anonima che "ero" senza esserlo, senza possederlo questo "essere", cioè senza saperlo, senza sapermi nominare e identificare nel nome.

La memoria dunque è segno e ogni segno (*il segno*) è memoria (resto *segnato*, "scritto"). Il ricordo non è che il "resto" dell'immemorabile (la sua "economia"). La comunità degli smemorati ricordanti (quali "noi" siamo) è appunto il risultato di questo resto, ovvero la sua incarnazione e l'evento della sua instaurazione.

Ricordo, nome e immagine; resto, corpo e segno: ci aggiriamo in un circolo di riferimenti per noi essenziali e decisivi. Ricordo dell'immemorabile vita eterna: in questa espressione dobbiamo sentire evocata quella esperienza primordiale che, nella interiorizzazione del ricordo, rende la comunità degli umani una provenienza e un resto del Dio (dell'animale-dio, immagine della vita eterna). Tutto è in tal modo segno, messaggio e parola del Dio che assegna gli umani mortali al loro corpo perduto nella morte e insieme salvato nel corpo eterno del Dio.

Attraverso l'immagine originaria della parola gli umani vedono emergere il *loro* corpo, la *loro* voce come resto esposto di sé, come loro segno e medio. In tal modo il singolo individuo emerge entro il gruppo comunitario attraverso la sua "differenza" (il suo corpo, la sua voce, il suo nome, le sue "proprietà"): egli è l'interiore sapere/possesso della sua differenza esteriore, ne ha la

proprietà esposta; e poiché c'è così medio e mezzo, già sono possibili gli scambi (di parola, di voce, di azione): scambi non solo agiti nella inconsapevolezza anonima, ma appunto saputi nella identificazione della parola e del nome. In quanto soggetto dei suoi "averi", l'individuo *ha* qualcosa da scambiare: l'economia è in cammino.

Tutto ciò ha dunque la sua origine nell'atto di parola. La comunità "spirituale" proviene infatti dalla nominazione originaria del Dio come segno della sua provenienza e contrassegno della sua identificazione ("Noi, i *Solari*", per esempio). E' l'accadere della parola nominante che identifica gli individui nel gruppo originario e che insieme per sempre li estranea dalla vita eterna animale. Come tale la parola è estranea al vivente puro e semplice (all' "infante"); è essa che estranea il vivente rendendolo "se stesso": il "nominato" per gli altri e dagli altri. Il se stesso è così l'altro dell'altro, incarnato nella logica comunitaria ovvero nella "voce pubblica" (nome pubblico). E' così che la parola dice ciò che "vale" per tutti (economia della verità e della realtà). Essa esplode là fuori per tutti, *costituendo i tutti* (ciò che essi sono pronti a fare in comune, la loro risposta comunitaria) e da là fuori la parola si interiorizza nella immagine della voce, dando luogo al *resto* del corpo.

Stiamo dicendo: l'atto di parola, come gesto condiviso nel suo significato, condiviso in quanto esso suscita una risposta comune (anzitutto in colui stesso che lo produce, consapevole di suscitare in se stesso quella risposta che evoca e suscita negli altri), si riflette sul parlante e lo assegna al possesso del "sapere": ora egli "sa" il suo nome, il segno della sua identità interiore che "vale" per sé come per gli altri. Per differenza da questa immagine vocale significativa interiorizzata egli vede ora il suo corpo come suo avere e insieme come sua estraneità esposta: proprietà perdibile e perduta, suo "resto". Quel resto che è appunto assegnato alla degenerazione e alla morte, cioè a divenire cadavere: luogo di rivelazione della mortalità degli umani, dei loro "resti".

Al centro di tutta questa genealogia "economica" si staglia, come si vede, la decisiva nozione di *corpo*: corpo del Dio, corpo della comunità, *corpus oeconomicum*. Vediamo in dettaglio.

Il *corpo del Dio* è il corpo della vita eterna, l'origine di ogni origine. Il gruppo divenuto umano (mortale) *sa* di appropriarsene nel cibo e nella gene-

razione sessuale. Iscritto nella consapevolezza-terrore della morte, l'essere umano comprende il dono della fecondità della vita e lo vive come "dono" sacro. Sacro e sacrilegio come sempre si congiungono nei loro opposti e danno vita al sacrificio (al "fare il sacro", appunto). Tutto ciò che è, è dono del Dio; appropriarsene è un atto titanico e sacrilego, ma se è "consacrato" dalla comunità nell'atto della restituzione rappresentata dal sacrificio, esso diviene lecito e segno accomunante dei partecipanti al rito: essi sacrificano al Dio e in nome del Dio e così si uniscono tra loro in un patto di sangue, di vita e di morte.

Si potrebbe dire che la prima proprietà del gruppo è appunto il frutto di una violenza consapevole (ignota all'animale): l'appropriazione della vita eterna del Dio, del suo corpo vivente; quindi il "furto" (come recitano innumerevoli miti) è la prima "proprietà" del gruppo umano. Ecco la prima *memoria* del gruppo, il suo iscriversi in una "colpa" originaria, in un "debito" fatale. Nel contempo ogni "cosa" diviene proprio così "nostra": presenza e memoria del Dio, appropriata dal suo originario essere perduta e sottratta all'immemorabile della vita eterna. Questa serie di considerazioni disegna nell'insieme il "mondo sacrale" delle origini, dove tutto è dono del Dio, sicché ogni azione che non "ricordi" (che non "celebri") questa derivazione prima è sacrilega; ogni azione, per riscattarsi dalla colpa, deve perciò essere "rituale", "cerimoniale", "memoriale": invocazione e preghiera rivolta al Dio per ogni sapere che si fa azione e possesso, cioè corpo comunitario e personale.

Abbiamo in tal modo specificato anche il *corpo della comunità*, il suo costituirsi per ritaglio interno e differenza rispetto al corpo sacro della vita eterna, o corpo del Dio. Tutta la proprietà del gruppo, abbiamo detto, è in certo modo un furto: appropriazione indebita (in debito). Il debito sancisce la subordinazione del gruppo umano al destino e al volere degli Dei; subordinazione che si esprime nei comportamenti "rituali", cioè validi ed efficaci, ovvero permessi, in opposizione ai comportamenti soggetti al divieto (al "tabù").

Di qui l'originario costituirsi del *corpus oeconomicum*: esso è anzitutto il corpo dell'animale-cibo, in quanto segno e dono del vivente eterno, del Dio. In particolare emerge qui il corpo ancestrale della divinità femminile, in

quanto arcaica incarnazione della vita eterna. Il corpo femminile, come luogo della generazione della vita, diviene così, come vedremo, il primo "valore", il primo oggetto e medio di scambio; in un certo senso la prima "moneta".

In generale dobbiamo comprendere che, se tutto ciò che è, è resto, ovvero corpo del Dio, se ogni cosa è segno e medio, ovvero dono destinale del Dio, allora ogni azione del gruppo, resosi consapevole di sé nella visione della vita e della morte, *ha essenzialmente commercio col Dio*. Ecco il primo "commercio", il primo "scambio": il Dio dona la vita e il gruppo restituisce se stesso, iscrivendosi nel nome del Dio e assegnando al Dio l'oggetto, a lui riservato, del sacrificio rituale. E così il *corpo vivente* (corpo nel quale è avvenuta la "trasfigurazione" del nome che lo ha reso "resto" della vita eterna) è *propriamente il primo oggetto di scambio*. E insieme la prima prefigurazione della moneta: segno e scrittura del desiderio, del desiderio fondamentale, ovvero del desiderio di vita eterna da parte di coloro che si sono visti e si sanno mortali.

Per comprendere meglio il senso di questi passaggi genealogici, immaginiamo di delineare la differenza del gruppo umano rispetto a un gruppo meramente animale; prendiamo come esempio un branco di cercopitechi grigio-verdi (scimmie africane straordinariamente agili, vivaci, graziose e intelligenti). Naturalmente ne parliamo così come *noi* le vediamo, non certo come esse si vivono e si vedono.

La prima osservazione è che nel branco l'agente animale, questo "semplice vivente", non *ha* il possesso dell'azione: non sa "cosa" fa, non può dirlo a se stesso o agli altri. Neppure si possiede come "agente": solo la parola, infatti, origina, come sappiamo, perdita e possesso. Qui invece l'agente è propriamente *in* possesso dell'azione: agisce e basta. Per esempio il cercopiteco maschio dominante del branco agisce il possesso sessuale delle femmine nel branco, escludendone, per quanto può, ogni altro maschio. Analogamente agisce il privilegio di cibarsi per primo a piacimento, mentre tutti gli altri individui si compongono in successione gerarchica, cioè si mettono in fila e rispettano, con diversa inquietudine e varie eccezioni, il turno.

Ora, qui non ci sono propriamente né scambi, né contratti, né impegni, né doni, né debiti; neppure vi è altruismo o egoismo; vi è solo l'esercizio della

potenza, il gioco della *forza* (né legittima né illegittima), con tutte le occasionali o prevalenti subordinazioni che ne derivano. Il che peraltro non lede l'interesse di stare insieme dei membri del gruppo, cioè, si potrebbe dire, l' "economia" del gruppo: tutti insieme promuovono la loro complessiva vita eterna, ignari di morte (e di vita). La loro aggressività reciproca non è quasi mai troppo distruttiva (a differenza degli umani).

Il gruppo animale, però, non è affatto la somma dei suoi individui (proprio come gli empiristi liberali pensano la società umana). Il gruppo è sinteticamente attivo nelle sue interne funzioni (che noi separiamo analiticamente e astrattamente assegnandole a supposti "individui") e il gruppo stesso, invero, è già in gran parte una nostra astrazione. Il gruppo non è una "cosa" composta da "individui": così lo pensiamo noi, e i suoi "membri", del resto, né lo vedono né lo sanno. In realtà il gruppo non è che l'insieme delle azioni relazionali attive in ogni sua parte o membro dalla nascita alla morte, della quale peraltro nessuno "sa": cibarsi, copulare, baruffare, difendersi insieme da minacce esterne, allattare, spulciarsi, dormire accoccolati ecc.: il tutto è un luogo di continue interazioni che varcano volta a volta i confini di ciò che noi chiamiamo individuo, gruppo, ambiente, agente ostile ecc.

Nel branco animale non c'è "resto", né segno (al più segnale), né possesso, né scambio, né dono, né baratto. E' vero che in certe specie animali si osserva qualcosa di simile a una pratica del "dono di corteggiamento", solitamente offerto dal maschio alla femmina. Si potrebbe dire che vediamo così le prime oscure radici "economiche" del corpo sessuato. Il dono è qui propriamente un baratto: il maschio offre cibo in cambio di sesso (cioè di vita eterna, diremmo noi). Ogni baratto, legato al piacere, si delinea come una figura originaria della prostituzione: concessione di un "mio" per il "mio" di un altro (cioè per il "suo"). La prostituzione può essere letta allora come evento originario e caso estremo del baratto: offerta del corpo in cambio di altro (ma sempre secondo la logica del desiderio di vita eterna, sia pure mascherato e deviato nelle più impensabili maniere). Di qui anche la "prostituzione sacra" caratterizzante talune società arcaiche. Ma soprattutto si ricordi il donosacrificio della vergine al Dio (ogni notte, per esempio, i sacerdoti di Babilonia conducevano una vergine nella stanzetta solitaria in cima alla torre, in attesa della venuta del Dio). Nella versione "spiritualizzata" del cristianesimo è

ancora la vergine Maria che presta il suo corpo alla generazione del Dio, in cambio della restituzione del dono della "vita eterna" (perduta per il peccato di Adamo); vita eterna garantita poi dal successivo sacrificio del corpo del "figlio", offerto appunto in sacrificio e restituzione del "debito". Come si vede, la vicenda evangelica è simbolicamente pregnante, e lo è in modo straordinario o, per così dire, "perfetto".

3. Il "resto".

Corpo, segno e infine *resto*: ecco la questione "economica" fondamentale. Infatti il resto, come in parte abbiamo visto e come sempre meglio vedremo, è condizione dello scambio, che è poi l'essenza stessa dell'economico. Ma come si genera il "resto", il "qualcosa in più"? Dobbiamo ora esaminare la questione in dettaglio.

A livello di vita animale, o di vita preumana, abbiamo osservato che la complementarietà sessuale, ciò per cui il maschio e la femmina non possono sussistere separati, è rappresentata dalla semplice circolarità riproduttiva della vita eterna (una sorta di "stato di necessità" *naturale*). Come si è detto, qui le nozioni di resto e di scambio sono inappropriate; qui non vi sono né individui né proprietà e quindi niente di propriamente scambiabile (come diceva Smith, la propensione allo scambio è un abito tipicamente umano e sorge presumibilmente in conseguenza del e in relazione al linguaggio). Anche i figli, nel mondo animale, non appartengono ai genitori: vivono e crescono in simbiosi con loro, in attesa di staccarsene "immemori" e di inserirsi come adulti nel circolo riproduttivo della vita eterna, magari come partner dei loro stessi genitori.

E' invece l'azione umana che *produce un di più*. Alla semplice riproduzione della vita si aggiunge qualcos'altro che genera un resto in quanto condizione dello scambio economico (infatti per operare uno scambio bisogna "avere" qualcosa da scambiare). Ma come, in generale, si ha "qualcosa"?

L'avere, come sappiamo, non è l'essere. Ne consegue che "qualcosa" non si "ha", cioè non si aggiunge all'essere per addizione, ma per sottrazione. Non dobbiamo pensare a due individui naturali, il maschio e la femmina umanoidi, ai quali si aggiungerebbe qualcosa, bensì *ai quali si sottrae qualco-*

sa, il che, conferendo loro qualcosa "in più", un "resto", li rende appunto "individui" e "umani" (prima non sono né l'una cosa né l'altra).

Ciò significa che l'apparizione della *humanitas*, come raccontano concordemente tutti i miti, è connessa a un evento e a una successiva condizione di *perdita*, o di *de-cadenza*: condizione perduta dell'età degli Dei, dell'età dell'oro, del paradiso terrestre e simili. C'è così una perdita, una chiusura, un divieto (già nell'*Enciclopedia* si mostra, analogamente, che solo ciò che è preliminarmente aperto si può chiudere, cioè "sottrarre al mondo").

Perdita di che? In generale perdita dell'*innocenza* (animale) e acquisto di un sapere "malizioso", "serpentino"; ingresso nell'universo del desiderio (del desiderio proibito: quello perfettamente descritto dall'albero della scienza: desiderio di "sapere", ovvero di farsi consapevolmente "Dei", vita eterna "saputa"). Infatti di che cosa si tratta lo possono perfettamente suggerire i *divieti fondamentali* che accompagnano e motivano il formarsi della società umana (si ricordi che ciò che è proibito è evidentemente desiderato, come osservò Freud; non vi sarebbe altrimenti bisogno di proibirlo). Questi divieti sono i seguenti:

- divieto di uccidere (dove il sacrificio come uccisione resa legittima);
- divieto di incesto (dove l'istituzione del matrimonio e delle regole matrimoniali, le quali stabiliscono le "parentele", prima inesistenti);
- divieto di lasciare insepolto il cadavere dei consanguinei (dove l'istituzione del sepolcro: nozze, tribunali e are, diceva Foscolo, parafrasando Vico). Possiamo dire con qualche certezza che la genealogia di questi divieti, di questi "tabù", è la genealogia dell'umano e del suo "stato di necessità" *economico*. Eccoci arrivati dunque a un punto cruciale.

Proviamo a immaginare una storia genealogica così tratteggiata: un gruppo ominide, centinaia di migliaia di anni fa, viene per qualche ragione cacciato dalla foresta vergine nella quale da altre centinaia di migliaia d'anni viveva, protetto e relativamente sicuro. La foresta per esempio si dissolve, viene meno, e ora questo gruppo deve affrontare l' "aperto", deve avventurarsi nella pericolosissima savana, infestata da fiere e animali feroci di gran lunga più forti, più veloci, più adattati alla natura dell'ambiente. I nostri ominidi hanno perduto quella apertura originaria al mondo che li custodiva e ora devono

farsi carico di sopravvivere in un aperto minaccioso e sconosciuto. Ciò che un tempo era a portata di mano (il cibo, la fuga in cima agli alberi, il rifugio sui rami ecc.) ora diviene strutturalmente distante e perciò oggetto specifico di desiderio: qualcosa di perduto, di desiderato e insieme di "appropriato" (alla possibilità di sopravvivenza).

E' facile immaginare che in una siffatta condizione il gruppo abbisogni di una forte *collaborazione*; ne deriva che i rapporti gerarchici, prima occasionali e generici, ora si rafforzano, divenendo rigidi e costanti; nel contempo anche il "lavoro sociale" esige di differenziarsi e di specializzarsi, esaltando differenze naturali prima abbastanza insignificanti: ecco che si accentuano le differenze sessuali, la dominanza dei maschi in base alla loro forza fisica, la conseguente situazione di subordinazione e di protezione delle femmine, costrette a restare al riparo dai pericoli, a occuparsi in modo esclusivo della prole ecc.

Nel contempo tutte queste nuove arti della sopravvivenza stimolano enormemente i segnali naturali e ancestrali, avviandoli un po' alla volta a divenire segni veri e propri, cioè parole: segni significativi che dicono l'universale (l'invisibile e l'assente per definizione, vale a dire ciò che tutti sono pronti a intendere in generale, il "concetto"). Si afferma sempre più l'importanza della voce come veicolo dei significati linguistici, poiché la voce è udibile anche se chi la emette è invisibile e nei pericoli della savana muoversi a distanza, invisibili gli uni agli altri ma coordinati, è certamente indispensabile. Ecco allora che la voce si specializza, assume sempre nuove articolazioni e si rende idonea a trasmettere messaggi complessi e "astratti", cioè indipendenti dai gesti mimico-espressivi del corpo.

Le parole stesse, poi, i nomi, questi segni dell'assente per definizione, questi sigilli dell'immemorabile (della vita eterna perduta), una volta interiorizzati si traducono facilmente in "fantasmi", in "immagini", cioè in allucinazioni di potenze soprannaturali temute, sperate, invocate: il riferimento all'esperienza del sacro e al nome degli Dei, esperienza che si arricchisce di continuo di valori e di significati simbolici, rafforza e complica la cultura del gruppo. (Naturalmente potremmo raccontare una storia molto simile in riferimento, non al gruppo, ma al singolo individuo, in quanto espulso, dal trauma

ma della nascita, dal paradiso del grembo materno e introdotto via via a comunicare verbalmente con la madre separata e sostanzialmente perduta.)

Supponiamo ora di collocare il nostro immaginario gruppo ancestrale di fronte all'evento grandioso ed epocale della scoperta del fuoco (del suo "furto" agli Dei del cielo e delle stelle, come narrano innumerevoli miti): divenuto padrone del fuoco, l'essere umano ne fa strumento di profonde trasformazioni di vita; per esempio relativamente alla dieta, sino ad allora prevalentemente vegetariana. Ora al cibarsi occasionale di piccoli animali e di carogne si sostituisce la caccia organizzata in grande stile ai grandi mammiferi della prateria: evento certamente decisivo, sia socialmente sia emotivamente, anche nei confronti dei sentimenti suscitati dalla vittima. Ecco la contemplazione del cadavere, la sua differenza dallo "spirito vitale" che in precedenza lo muoveva, spirito significato ed espresso dagli umani nel nome. Frutto di questa visione è allora un *resto*: il resto del corpo inanimato, proprietà del gruppo cacciatore e resto della vita eterna perduta che il gruppo, cibandose-ne, ripristina in sé.

L'azione comunitaria della caccia, il senso di colpa per l'uccisione perpetrata, accompagnata dal timore superstizioso del ritorno vendicativo dell'anima dell'animale-dio ucciso, tutta questa azione altamente drammatica, pericolosa e misteriosa, emozionante e angosciante, attraente e repulsiva, si conclude e si libera nella istituzione del pasto-sacrificio comunitario, a celebrazione della vittoria ottenuta. Come sappiamo, esso identifica i membri del gruppo, li affratella come "consanguinei", e su questa base ribadisce e approfondisce le arcaiche gerarchie e precedenze rispetto al cibo.

Da un lato abbiamo il sacrificio riparatore nei confronti del Dio: il "resto" della vittima va condiviso con la divinità, va "restituito" in parte al Dio, reso così membro per eccellenza e protettore della comunità banchettante, suo "eponimo". Per altro lato il cibo comunitario è sottoposto al divieto della consumazione non comunitaria: presumibile cellula primordiale del grande divieto che suona "non uccidere" (i fratelli, il che peraltro consente, nei primordi, il cannibalismo). I fratelli, d'altra parte, sono accomunati anche dal furto e dalla violenza sacrilega: essi si sono identificati nella e macchiati della medesima colpa: perduta l'innocenza, sottratta loro l'ingenuità del vivere animale priva di senso di colpa, ecco che da questa sottrazione emerge il re-

sto, il "di più" che caratterizza la società umana, il suo "avere"; e col "di più" emerge il relativo "desiderio" non più innocente (come tutti i desideri, poiché sappiamo che divieto e desiderio si accompagnano). Tutto questo complesso di eventi e di conseguenze dà luogo allora a una vera e propria "economia dei corpi", cioè all'emergere appunto di quel "resto" che è la condizione per lo scambio e per la vita economica umana.

E' nel contesto di queste vicende che a un certo punto si staglia il tratto eminentemente "economico" del corpo femminile. Si assiste cioè allo scambio delle donne tra comunità diverse in forma di dono. Si noti: il corpo dei figli è proprietà dei genitori; essi hanno nei figli il loro essere proprio, "perduto" nella forma dell'avere, di cui possono quindi servirsi, per esempio scambiandolo o donandolo (che alle origini è il medesimo, poiché il dono obbliga a un'azione reciproca, come vedremo). In questo modo il gruppo originario amplia il suo processo di "appartenenza", allarga la sua "parentalità". Segno comune di questa coappartenenza è appunto il corpo femminile, in quanto resto della vita eterna che la riproduce in sé.

Naturalmente tutto ciò presuppone la scoperta della relazione tra coito e gravidanza, che di certo non fu ai primordi e per tempi inimmaginabili conosciuta. Questa scoperta investì sicuramente e modificò l'attività sessuale: un comportamento "istintivo" veniva perduto come tale e recuperato in una figura simbolica del "sapere", ovvero nella figura della memoria del sacro. E' così che il sesso diviene universalmente *segno* del sacro e cioè via alla vita eterna.

Il movente originario dello scambio delle donne tra comunità estranee (rese però in tal modo complementari) è probabile che sia consistito nella necessità di salvaguardare l'unità del gruppo, minacciata dall'estrema pericolosità delle rivalità maschili per il possesso delle femmine. Di qui l'esclusione dei maschi giovani dall'esercizio del commercio sessuale entro il gruppo: ecco la prima radice del tabù dell'incesto. Forse dapprima i maschi giovani vengono semplicemente espulsi dal gruppo (come accade per esempio nelle comunità degli elefanti); ma ciò dà luogo alla presenza di gruppi di combattivi predoni, che assaltano il gruppo originario per rapire le femmine. L'aggressività tra gruppi diviene un nuovo pericolo (il mito degli Orazi e Curiazi a Roma ne è un'eloquente traccia memoriale): entrambi i gruppi (quello ori-

ginario e quello degli espulsi) devono ora fronteggiare una duplice rivalità esterna e interna ricorrente. Lo scambio rituale delle donne e il divieto dell'incesto che impone l'esogamia ne è allora la soluzione presumibile. Nel contempo la pratica del dono crea nuovi legami "affratellanti". La condizione umana, nell'estendersi delle collaborazioni pacifiche, si rafforza.

Da quel che abbiamo immaginato e succintamente descritto si vede bene come e perché cibo e sesso divengano gli oggetti eminenti del desiderio: essi sono concessi come celebrazione comunitaria "festiva" e proibiti come vita individuale "libertina". L'origine dei sentimenti morali va infatti di pari passo con l'origine dei sentimenti che giudichiamo "immorali": sogno di poter uccidere e copulare a piacere (proprio ciò che dice Glaucone nella *Repubblica* di Platone, a dimostrazione di quelli che sarebbero i "veri desideri" dell'uomo, non mascherati ipocritamente dal compromesso sociale dei divieti e delle leggi; questi desideri, dice Glaucone, ispirano la "vita politica" nascosta, che solo in apparenza rispetta la norma comunitaria, perseguendo invece subdolamente il possesso personale privato). E del resto lo stato di guerra tra comunità ostili riapre le porte al desiderio di uccidere; da tempo immemorabile l'esercizio della guerra reca poi con sé anche l'orrore dello stupro: i vincitori "si ripagano" del rischio della vita impadronendosi con la forza della "vita eterna" incarnata simbolicamente nel corpo femminile.

Su tutto questo molto altro ancora si potrebbe e si dovrebbe dire, ma noi dobbiamo procedere nella direzione del nostro cammino. Lasciamo perciò le immaginarie ricostruzioni genealogiche dei primordi umani e chiediamoci piuttosto, venendo a più documentate testimonianze, quale fosse il senso economico della relazione di dono.

4. *L'economia del dono.*

Abbiamo visto che l'accoglimento che genera appartenenza prende originariamente la forma di una *donazione unilaterale*: radice "materna" del venire all'essere dell'individuo. Si instaura allora uno scambio (completamente ignorato da Mandeville) che non ha la forma del baratto e in cui l'altro termine della relazione è la dedizione (nel senso originario del darsi l'un l'altro per

venire all'essere dei poli della relazione stessa: l'essere l'un per l'altro, per esempio figlio e madre).

Si può immaginare che, per cogliere il senso della vita stessa come "dono" il gruppo umano debba aver percepito la morte come esclusione. Ecco il destino unilaterale dei mortali (il loro "squilibrio" rispetto agli Dei): il divenire capaci di vedere la vita e la morte nella loro ineliminabile inclusione ed esclusione reciproche. L' "essere in vita" è pertanto avvertito come effetto di un dono e quindi come una *dipendenza* dagli eventi/doni che di continuo rendono possibile la sopravvivenza e tengono in essere la vita: la luce del giorno che ritorna, la preda, il cibo, il riparo, la fecondità ecc. L'essere umano iscrive il suo destino entro il dono della vita eterna elargita dagli Dei immortali, in quanto essi divengono immagini e figure interiori costitutive della comunità e degli individui umani nella loro consapevolezza comunitaria e personale emergente. Il dono finale atteso e sperato, invocato e immaginato, è allora la trasformazione della morte, come estremo evento escludente, nel dono ultimativamente includente: ovvero come ritorno nella vita eterna originaria. Eterno ritorno *nel* medesimo (per esempio, anche come pace del sapere - del sapere la morte - attraverso la meditazione attenta del Buddha: nirvana della concentrazione nell'attimo atemporale che cancella la coscienza dell'individualità mortale, temporale e titanica).

Detto questo molto in generale, veniamo alla dinamica del dono in quanto forma originaria di scambio sociale. Dinamica che caratterizza le società preindustriali, dinamica studiata per esempio da Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski ecc.; in realtà la dinamica del dono non è mai cessata del tutto ed è, in modi diversi, ancora presso di noi.

Il dono è il ponte che collega l'appartenenza col riconoscimento, tramite l'accoglimento.

Come sappiamo, si tratta di uno scambio *asimmetrico* (Dei/mortali, genitori/figli, signore/servo ecc.): una parte è *ap-pagata* nel dare, l'altra nel ricevere. Si pone in essere una correlazione di mutua costituzione e riconoscimento, cioè un rapporto originario che è generatore di ogni rapporto successivo. Si tratta, come si è detto, di un rapporto mutuo e in questo senso costitutivo dei poli del rapporto stesso: il signore è tale perché riconosciuto dal

servo (diceva per esempio Hegel); il servo è tale perché accolto sotto la protezione del signore che per lui rischia la vita, ecc.

La relazione di dono è anzitutto "sacrale" (potremmo anche dire "naturale", il che è da intendersi qui come il medesimo), non "psicologica". Non bisogna correre subito col pensiero alle figure "sociali", "psicologiche", "affettive" del dono, strutture che non sono originarie ma conseguenti. Bisogna invece pensare l'evento della relazione di dono come l'evento costitutivo stesso della *humanitas* (della condizione umana), caratterizzata dalle figure correlative dell'essere *in debito* e dell'essere *in colpa*.

L'essere entrati nella condizione della comprensione della morte, nel suo "sapere", mostra al tempo stesso l'appartenenza alla e la perdita della vita eterna: appartenenza perduta nel sapere "umano" originario che ha la "colpa" di comprendere il dono (la vita) nell'atto stesso di rifiutarlo per tradurlo in possesso titanico; quindi nell'atto stesso di averlo e perciò di perderlo nel sapere: *so* come ci si procura la vita, come si evita e come si dà la morte. Pretesa esorbitante (*hybris*, dicevano i greci) che mostra la colpevolezza originaria della condizione umana (che dire di oggi, in cui il sapere avvista appunto le frontiere della produzione artificiale della vita e del diritto di governare la morte?).

Veniamo dunque al dono come relazione sociale comunitaria. L'originario rapporto col Dio funge, nel modo più evidente, da modello (lo si trova confermato in ogni cultura arcaica a noi nota; è la risposta alla domanda: perché ovunque e sempre troviamo l'uomo antico in compagnia della esistenza di figure divine e della devozione verso gli Dei?).

Il modello trova il suo *analogon* nelle relazioni tra gli esseri umani: vi è un'elargizione donativa che, come è stato detto, è simile a un'apertura di credito senza garanzia di contraccambio. Atto gratuito al quale si può corrispondere solo in un modo: con l'*eccedenza* di un contro dono (se ho ricevuto dieci, donerò a mia volta venti, e così via); si stabilisce in tal modo, per esempio tra due comunità o tra due gruppi familiari, un indebitamento reciproco generalizzato e perpetuo. Ecco il modello di una tipica figura della economia del dono, in uso in molte società arcaiche (si pensi, come esempio, agli splendidi doni - armi, pelli, monili preziosi, vesti, cavalli, armenti, schiave e schiavi ecc. - che gli eroi omerici si scambiano in varie occasioni e

soprattutto come munifico spirito di accoglimento degli ospiti presso le loro case o regge ecc.).

Vanno subito notate due cose; anzitutto il formarsi, con l'eccedenza, di un particolare tipo di "resto", cioè di un "di più", come dicemmo a suo tempo. La seconda notazione è che non si tratta peraltro di un baratto di cose (spesso il dono è più simbolico che sostanziale, oppure concerne oggetti di valore non strettamente economico in senso pratico): *non un rapporto tra cose, dunque, ma un rapporto tra persone*. Le società arcaiche sono del resto molto povere e in generale autosufficienti, cioè quasi per nulla dipendenti dal mercato e dal commercio esterno (si pensi alla prima città descritta da Socrate nella *Repubblica*: la città povera e "naturale").

Qual è la funzione principale di questo tipo di scambio? Evidentemente il suo ufficio è anzitutto quello di promuovere l'identità sociale del soggetto. Donando, il soggetto acquisisce "fama", "memoria", "*nomen*": egli lascia segni di riconoscimento (tramite la riconoscenza che suscita). E' evidente la somiglianza col sepolcro (che è a suo modo una forma arcaica di "scrittura", il che, come vedremo, porrà in causa anche il denaro): acquisto di fama durevole e cioè di vita eterna (si ricordi il divieto originario a suo tempo notato: divieto di non dare sepoltura ai parenti, che è come escluderli dalla vita eterna, proprio loro che ci hanno donato la vita). Anche l' "eredità", poi, è una forma di segno promotore di vita eterna del beneficante presso il beneficiario.

In altri termini: nel saper (e voler) far fronte alla dinamica del dono (cioè alla dinamica della restituzione eccedente) il soggetto esibisce la sua *virtus*: la sua potenza e magnificenza. Perciò, nel suo senso originario, il dono ha anzitutto a che fare con l'essere, non con l'avere (con l'affermazione della propria identità individuale, dicevamo); si tratta infatti, qui, di un debito che non "si ha", ma che "si è": costitutivo "essere in debito" dei soggetti che stabilisce legami di benevolenza e di amicizia. Proprio per ciò, un siffatto debito conseguente al dono non può mai essere né saldato né cancellato (come potrebbe accadere a una semplice proprietà economica): esso stabilisce un legame idealmente perpetuo.

Tramite la dinamica del dono si stabilisce un reciproco rispetto: sia tra eguali, sia tra superiore e inferiore e viceversa. Il pregio sociale di questa dinamica è che essa stabilisce una *coappartenenza*: si creano le condizioni per

la partecipazione a qualcosa di comune, a una "comunità" sempre più allargata, sia tra gli eguali ("noi"), sia con gli inferiori ("loro", i generosamente accolti nella comune appartenenza). L'importanza della forza coesiva del dono in senso sociale risalta con ogni evidenza. Non solo il dono è alla base della individuazione sociale del soggetto; inoltre esso costituisce il modello della relazione intersoggettiva e comunitaria.

D'altra parte il dono ha il suo modello, abbiamo detto, nella dipendenza rispetto agli Dei, donatori di vita: proprio il dono si fa così garanzia di vita eterna: eterno riconoscimento che genera eterna riconoscenza. E' questa la dinamica essenziale che ispira per esempio la "vita eroica": gli eroi sono coloro che donano la vita per la patria, avendone in cambio eterna riconoscenza e quindi eterna memoria, e perciò eterna vita nell'al di là. Chi muore per la patria, vivrà per sempre, dice un tipico motto sepolcrale.

In effetti, come rilevò per esempio Mauss, il dono è inizialmente una restituzione agli Dei tramite la pratica rituale del sacrificio. Poiché gli Dei hanno donato e donano la vita, a loro deve essere riservata ogni "primizia". E' in quest'ottica che si deve leggere l'imposizione ad Abramo di sacrificare il primogenito Isacco. La sostituzione con un ariete o altro animale suggerisce l'idea di sacrifici arcaici dove l'essere umano stesso era effettivamente immolato come vittima (analogamente va letto il mito greco del sacrificio di Ifigenia per ottenere l'appoggio degli Dei all'impresa di Troia). Alla stessa linea di pensieri è da ricondurre l'offerta al signore feudale delle primizie, compresa la verginità della fanciulla che va sposa, secondo il noto *jus primae noctis*: abbiamo qui anche il ricordo della ancestrale offerta della vergine agli Dei nello zigurrah di Babilonia. Gli Dei donatori della vita, e così il sovrano che ne vicaria e ne imita la funzione, vanno ripagati con l'offerta dei primi frutti, il che è promessa e garanzia che essi continueranno a donare fecondità e vita alla comunità. In tempi moderni anche il diritto della prima notte, sentito sempre più come odioso e prevaricatore da una comunità di individui ormai "psicologicamente" evoluti, cioè lontani dall'arcaico spirito comunitario sacrale, veniva magnanamente rifiutato dal signore: egli ne faceva spontanea rinuncia in cambio di formali omaggi di devozione da parte della coppia nuziale.

Il movimento del dono va in direzione opposta allo scambio di mercato o, come noi diciamo, al baratto (cioè di cose o denaro che dir si voglia). Infatti non c'è qui "misura" o "quantità" definita dello scambio.

Per esempio: gli umani, in quanto viventi, appartengono alla comunità sacra della vita eterna elargita dagli Dei. A questo dono della vita la comunità dei mortali corrisponde come può, cioè col contro dono del sacrificio. Tra la comunità stessa dei mortali si crea poi una comunità di pari, che si scambiano all'infinito doni e contro doni, tendenzialmente crescenti. Infine c'è la comunità degli inferiori, i quali ricevono i doni dei superiori e restituiscono quel che possono, senza per questo "sfigurare" socialmente. In una siffatta società, come si vede, il "resto", il "di più" circola continuamente, senza alcuna capitalizzazione: ognuno dà quello che ha e come può. L'etica di questa società è infatti quella dell'*otium*, non del *negotium*. Il vivere in ozio è infatti la prerogativa dei ceti superiori e non il possesso della ricchezza materiale in quanto tale.

Quindi il donatario, se può, restituisce al donatore più di ciò che ha ricevuto, instaurando con lui una nobile gara (al limite sino al rischio della rovina personale - ancora Boccaccio ricorda nelle sue novelle siffatte figure e costumi nobiliari). Il superiore verso l'inferiore a sua volta dona, ma non per il profitto di avere in cambio di più: è sufficiente che il donatario restituisca in base alle sue possibilità. In entrambi i casi si vede bene che l'*essere in debito* è inestinguibile. Infatti il debito viene anche pagato donando qualcosa a qualcun altro che è gradito al donatore; in pratica il debito lo si eredita attraverso le generazioni (in una logica, per esempio, "accademica", dove questo principio "morale" ha ancora una sua forza: aiuto la carriera dell'allievo di colui che mi fece vincere la cattedra e simili; ma esempi analoghi potrebbero ripetersi in numerosissimi casi anche fuori dei costumi universitari, come tutti sanno).

Bisogna ora aggiungere che, sebbene il dono muova da un'iniziativa gratuita e personale, la sua natura profonda è in realtà tutt'altro che gratuita: nella vera sostanza, la sua natura è fortemente obbligatoria; un obbligo, appunto, inestinguibile, "ontologico", non "ontico" come potrebbero invece definirsi le transazioni di denaro. Non posso fare a meno di restituire il dono ricevuto se voglio "essere qualcuno", se voglio venire riconosciuto e stimato,

debitamente temuto ecc. Senza contare che, nelle società arcaiche, rifiutare il dono, non contraccambiarlo era l'equivalente di una dichiarazione di guerra: all'offerta del donatore che non veniva raccolta non poteva che seguire il conflitto, unico mezzo per "lavare l'offesa".

Il medesimo è da dire del donatario "inferiore": anche costui è obbligato di fatto a restituire come può il dono, e anzi meglio che può, se vuole essere riconosciuto all'altezza del suo *dovere*, e quindi anche lui uomo d'onore, sebbene di minore fortuna. In pratica il legame di dono, efficacissimo nello stringere i legami sociali, per altri versi è anche un nodo indistruttibile, un obbligo non di rado soffocante. E' del resto dei nostri giorni la notizia di famiglie che si rovinano con i debiti per esibire le loro vacanze ospitali o per donare splendide feste di nozze molto al di sopra dei loro mezzi: si tratta, come si dice, di "non fare brutta figura", il che non è altro che uno scrupolo molto antico iscritto nella psicologia moderna.

Poiché il rapporto di dono è un rapporto tra persone e non tra cose, ne consegue che ogni co-soggetto della comunità la rappresenta tutta intera di fronte a sé. La comunità è interiorizzata e riflessa nell'individuo (che in tal modo è assai poco "individuo" in senso moderno, cioè soggetto "egoisticamente" separato dalla comunità). Ogni soggetto "incorpora" il costume intersoggettivo della comunità in quanto è legato indistruttibilmente ai suoi "doveri" di donatore/donatario. E' così che si spiega, per esempio, la logica della "faida": per generazioni gli individui ereditano il dovere di vendicare i torti patiti dai loro parenti, in una spirale di odio che non si può troncare.

Il soggetto incarna e rappresenta i costumi della comunità di fronte a sé, di fronte agli altri, di fronte agli stranieri. Come è stato notato, in una società del dono il *passato conta*. Tutto il contrario nell'economia liberistica fondata sulla merce e sul denaro: qui il debito si conclude con la restituzione del "valore" economicamente calcolato. Non a caso infatti la società liberale è profondamente "antistorica": nega i diritti della tradizione aristocratica, le eredità di sangue ecc.; non a caso essa, nella sua battaglia "borghese" contro l'aristocrazia e la monarchia sacrale ereditaria, immagina l'origine della società come un intellettualistico "contratto o patto sociale" che farebbe uscire gli

esseri umani dalla condizione "naturale": finzione evidente che ha unicamente un significato teorico-politico.

La dinamica del dono, abbiamo detto, rimette in circolo l'eccedenza, il resto: questa è la sua principale "virtù" economica, poiché tale costume riequilibra le differenze sociali e impedisce l'eccessivo accumulo delle ricchezze (oggi questo costume è ancora vivo nelle "donazioni" da parte dei privati e delle imprese a favore di obiettivi di pubblica utilità, e così pure l'intervento degli "sponsor" a sostegno di iniziative culturali ecc.).

E' evidente che in questa società arcaica la nozione moderna di proprietà è assente. E' costume diffuso che si disponga di proprietà comuni a tutti (si ricordino, per esempio, le terre comuni nei villaggi dell'Inghilterra preindustriale). In una società del dono si osserva al tempo stesso una tendenza al dispendio e all'eccesso festivo (senza alcuna nozione moderna di "risparmio", cioè di capitalizzazione); per altro verso al binomio dispendio/eccesso corrisponde la tendenza opposta alla rinuncia e all'astinenza, cioè a una vita povera di lussi e di raffinatezze. In generale vi è una libertà spirituale nei confronti della materialità del possesso di "cose": la dipendenza dalle cose (così spesso denunciata nell'età moderna) è qui sostituita da una dipendenza morale dalle persone.

E' all'interno di questa mentalità diffusa che si afferma il tipico "disinteresse" del nobile nei confronti del denaro (che è peraltro raro e di differente uso in una società arcaica rispetto a una società moderna). E' in base a una mentalità arcaica che, ancora oggi, viene considerato poco fine o poco educato "parlare apertamente di denaro", mettere materialmente in mano a un'altra persona del denaro (si usa in proposito servirsi di una busta, il che ha finito per suggerire il significato equivoco della "bustarella": come cambiano le cose nella vita sociale) e così via.

5. La nascita della società complessa.

Il costume del dono caratterizza anzitutto le primitive società nomadi. Qui non vi è né proprietà né possesso di "beni" (di beni "immobili", come si dice). Le gerarchie sociali non si stabiliscono in base alla ricchezza (che non c'è), ma in base alle "virtù" individuali dell'azione. Il *vir bonus dicendi peritus*

della molto posteriore tradizione retorica classica ne è un'estrema propaggine; e invero si potrebbe dire che l'intellettuale è idealmente un "nomade", nella misura in cui non è proprietario di alcunché, se non delle sue capacità e della sua buona fama.

In una popolazione nomade unico "resto" è così il *nome*, affidato, oltretutto ai discendenti, alla memoria (tenuta desta dalla poesia orale, dal mito, dalla favola). Certo, anche il nomade può raccogliere nella sua tenda alcuni beni fortemente gratificanti e simbolici: armi e vesti preziose ecc., nonché giovarsi del possesso di schiave, servi ecc.: sono i beni di cui fa mostra generosa nello scambio magnifico con i suoi pari. Ma la sua vita corre nel vento e come il vento e vi si disperde, lasciando al più l'eco di una memoria affidata alla voce immaginifica della leggenda popolare.

Vediamo invece cosa accade con la formazione di società e popolazioni sedentarie: qui, com'è intuibile, il bene per eccellenza è la *terra* e poi il *bestiame* (che è il principale bene per la dote matrimoniale delle fanciulle). La terra non è però originariamente concepita come un mero possesso economico materiale; infatti la terra non si può vendere né comprare, ma solo ereditare; essa è inalienabile al di fuori del gruppo o della famiglia.

Tutto ciò mostra chiaramente che la terra è concepita originariamente come partecipazione "sacrale" alla vita eterna. Come ricorda per esempio Marcel Detienne (ne *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Laterza, p.77), la terra è considerata proprietà degli Dei; gli esseri umani ne ricevono il dono del semplice usufrutto. Questa mentalità arcaica è ancora ricordata nel *Crizia* di Platone (109b-c): "Essi (gli Dei) erano nutritori per noi che siamo loro proprietà e loro bestiame...". Anche qui si riproduce in terra il rapporto di dipendenza che lega gli esseri umani al cielo (gli umani "bestiame degli Dei").

D'altra parte la terra, donando la vita, è assimilata alla donna. Canta Esiodo: "Casa è la donna e il bove che ara...". Casa, insomma, è ciò che rinnova la vita eterna con la domesticazione che favorisce la coltivazione della terra e con la penetrazione nel corpo della donna che la rende feconda (il paragone metaforico tra arare la terra e fecondare la donna - "arare" la donna - è ancora presente in Shakespeare).

Nelle società stanziali arcaiche non esistono significative differenze economiche; le differenze sociali rilevanti sono invece quelle del sesso e dell'età (prevalenza dei maschi e degli anziani). La comunità procede in base alla dinamica del dono, con l'instaurarsi di obbligazioni reciproche di tutti i membri tra loro. Queste società agricole arcaiche sono composte da pluralità di villaggi in relazione libera tra loro; i villaggi sono spesso minacciati dalle attività predatorie dei gruppi nomadi che non si sono convertiti alla vita stanziale. Nella moderna India o in Cina ancora osserviamo esempi di sterminate comunità di villaggio.

Durante l'età del bronzo (3000 a.C. circa) si verifica il fenomeno della nascita dei primi agglomerati urbani: primo esempio di società complessa, direbbe Mandeville. Sono in particolare interessate le regioni attraversate dai grandi fiumi, come la Mesopotamia (che vuol dire appunto "terra in mezzo ai fiumi"), l'Egitto e la Cina.

Nella stessa epoca si diffondono i fondamentali strumenti dell'aratro, della ruota e della trazione animale, con profonde conseguenze economiche: essi sono i veri e propri strumenti responsabili della formazione del "resto" in senso propriamente economico (importante sarebbe chiedersi qual è il "resto" che deriva dai nostri attuali strumenti tecnologici). Il "resto" è naturalmente rappresentato dai prodotti della terra che possono venire accumulati: nasce così il *surplus* sociale, la ricchezza comunitaria conservata come "scorta" e garanzia della vita futura.

Si mette allora in moto il teorema di Mandeville: l'economia come processo di scambio che mira a ottenere qualcosa per sé facendo qualcosa per gli altri. In altre parole, si diffonde sia lo scambio di prodotti (il semplice baratto), sia lo scambio di cose e prodotti con servizi prestati. Posso offrire le azioni del mio corpo in cambio di un compenso, reso possibile dal possesso di beni accumulati. Di qui anche il primo germe della divisione del lavoro: non è necessario che tutti coltivino la terra per sopravvivere; alcuni possono fruttuosamente dedicarsi alla costruzione di attrezzi (aratri, carri ecc.): ecco nascere il fabbro primitivo e così via.

La complessità crescente della vita innesca la contemporanea nascita di tre elementi o componenti fondamentali, a loro volta volano di immense e in-

numerevoli conseguenze: la *burocrazia*, la *scrittura*, il *denaro*. E invero le tre cose sono una nel profondo. Vediamo, molto sinteticamente, come il processo si svolse in Mesopotamia.

Qui la burocrazia compare già come organizzazione statale centralizzata (la cosiddetta economia del palazzo o del tempio). La terra, come sappiamo, è proprietà degli Dei: proprietà inalienabile e sacra. Essa è però concessa in dono ai templi (in cambio di sacrifici rituali regolari, cioè quotidiani) che la concedono a loro volta in sfruttamento al popolo dei contadini. Questi ultimi la coltivano e ne ricavano il proprio sostentamento assieme a una parte che è invece destinata al sovrano e al suo palazzo (il sovrano è l'incarnazione del Dio e il garante della fecondità universale, cioè della trasmissione alla terra e al popolo della vita eterna) e ai sacerdoti del tempio, che ne fanno scorta. I sacerdoti incarnano pertanto la prima classe "burocratica" dello stato; essi cioè amministrano la ricchezza comune, nel mentre si fanno carico, con i quotidiani sacrifici restituiti agli Dei, del pagamento del debito sacro e del mantenimento del favore del cielo.

L'amministrazione di un resto accumulato esige l'uso di una qualche forma di scrittura. In Mesopotamia la scrittura, come ha detto Clarisse Herrenschmidt, registra il debito (cfr. C. Sini, *La scrittura e il debito*, Jaca Book, Milano 2002). Guardiamo ancora una volta la situazione nel suo complesso.

Nel mondo preurbano e prestatale dei villaggi il debito è saldato con l'istituzione del sacrificio: tributo dell'inferiore (l'essere umano) al superiore (gli Dei). Il gruppo umano ripete in sé questo modello sacrale. Il legame sociale è scandito dagli abiti gerarchici della riconoscenza, della devozione, del rispetto, del servizio, in cambio di accoglimento, riconoscimento, protezione.

Quando l'economia dei villaggi si estende a dar vita a una nuova unità statale (unione di più villaggi sotto l'amministrazione del palazzo e del tempio), nasce una nuova economia che raccoglie in deposito il surplus seguendo il movimento ritmico e ciclico dell'accentramento e della redistribuzione. I sacerdoti concedono ai contadini terreni in godimento, sementi, strumenti di lavoro; organizzano opere infrastrutturali (per esempio idrauliche), un ordine interno e una difesa esterna contro i predoni e le popolazioni nemiche. I contadini devono fornire quote dei prodotti coltivati e allevati, nonché prestazioni d'opera, comprese le prestazioni militari.

Il tempio diviene pertanto un grande deposito di derrate alimentari, di cereali vari, di sementi, di mangime per animali, di attrezzi agricoli ecc. Tutto ciò esige una forma efficiente di registrazione e di contabilità. Inoltre la molteplicità straordinaria delle operazioni che si pongono in essere richiede una nuova "agilità di scambio", differente dal semplice baratto cosa contro cosa.

I problemi sono due. Anzitutto si tratta di registrare le transazioni che accadono in modo che la loro memoria persista nel tempo (nasce qui la celebre relazione tempo/denaro che per esempio fa dire: "il tempo è denaro", relazione sino ad allora inesistente). In secondo luogo bisogna tradurre i beni, le merci, le prestazioni dalla loro costitutiva eterogeneità in una qualche omogeneità comparabile; si tratta cioè di tradurre i beni in quantità di valore, quantificando esattamente il debito (sarà ancora il problema degli economisti classici). Ecco allora che si passa dal rapporto tra persone al rapporto tra cose: è da scorgere qui l'origine della "reificazione" dei rapporti sociali che, da allora, sarà il tratto caratteristico di tutte le società complesse.

Da un punto di vista strettamente filosofico bisogna poi aggiungere che le "mere cose" semplicemente presenti ed esistenti in sé emergono proprio qui e non esistono altrove che qui, nella economia "rappresentativa" e "quantificata" della società complessa. L'ontologia ingenua del senso comune (così diffusa ancora oggi anche tra gli scienziati e alcune sedicenti filosofie) ha semplicemente questa origine, questo luogo di coltura e questa dimensione di realtà relativa. In una società primitiva del dono, retta dai rapporti tra persone, non ci sono semplici "cose" in sé di contro ai soggetti "umani" (e neppure questi soggetti che *hanno cose*).

Il problema del calcolo del valore venne dapprima risolto con l'introduzione dell'orzo in veste di denaro, cioè di moneta e unità di scambio (in altri luoghi della terra si assiste alla formazione di differenti monete, rappresentate da beni di comune utilità oppure preziosi per la loro rarità: è il caso della "moneta di sale", studiato per esempio in Italia molti anni fa da Carlo Graugni). I sacerdoti del tempio usano però anche l'argento: quantità prestabilite di argento usate come una sorta di moneta scritturale, simile per certi versi al moderno assegno.

Torneremo più analiticamente su tali argomenti; qui importa dire subito che questo sistema della registrazione del debito, iniziato nel terzo millennio a.C., generò un po' alla volta indebitamenti irreversibili e, correlativamente, la creazione di una potente oligarchia templare e palatina (i sacerdoti, da amministratori del sacro, divengono di fatto capitalisti e banchieri). Accade infatti che il debito del contadino, registrato per iscritto, "cosalizzato" e conservato nella semplice presenza della tavoletta attraverso il tempo, si contrappone alle contingenze imprevedibili della vita: per esempio, una grave malattia, una stagione infelice, una moria o una carestia e simili. Il contadino non è in grado di restituire la quantità pattuita di prodotti e di onorare il debito delle sementi ecc. a lui affidate. Allora non può far altro che cancellare il debito vendendo schiavi i propri familiari (sua unica "proprietà" di padre e di capofamiglia) e infine di vendere anche se stesso.

Dal 2500 a.C. questo tremendo problema si aggrava di continuo. I sovrani cercano di ammorbidirne le conseguenze introducendo l'uso, alla loro elezione, della "rottura delle tavolette" (sulle quali, come si sa, la scrittura mesopotamica registrava le sue scritture cuneiformi): esattamente come sarebbe oggi la cancellazione del debito dei paesi del terzo mondo. Ma l'astuzia e l'avidità dei sacerdoti imparò a prendere per tempo le proprie precauzioni, imponendo, dalla sua posizione di forza, l'uso di contratti con la dicitura che stabiliva la loro non invalidabilità da parte del nuovo sovrano: ecco, si potrebbe dire, come la logica *scritturale* del *mercato* cancella la sacralità delle relazioni e dello stesso potere, generando un processo di totale "profanazione" e "laicizzazione" dello stato. Si tratta per noi di notazioni molto significative. Resta il fatto che dalla fine del 1600 a.C. non si verificano più editti liberatori dei debiti e rotture di tavolette.

6. La proprietà del corpo.

La prima umanità fu forse raccoglitrice di cibo, ereditando i costumi del cosiddetto "paradiso dei primati". Venne poi, presumibilmente, l'uomo cacciatore: piccoli gruppi sociali composti da poche famiglie, forse tra i 20 e i 70 individui (così ipotizzano i paleoantropologi). Siamo al tempo della vita nomadica che si sviluppa per decine e anzi centinaia di migliaia d'anni in

ampi territori, al seguito del cibo e delle trasformazioni climatiche e stagionali. Gli insegnamenti della caccia e della vita nella savana comportano profonde modificazioni alimentari e fors'anche morfologiche. In gruppi così ristretti si ha una sostanziale uguaglianza, con assenza di ogni proprietà e un controllo diretto e reciproco di tutti i membri; anche le specializzazioni operative restano poco significative.

Con la grande rivoluzione neolitica (10.000-7.500 a.C.) si avvia lo stato sedentario dell'umanità (spesso coniugato con la transumanza). Si succedono l'addomesticamento e l'allevamento degli animali e le scoperte dell'agricoltura. Si formano così villaggi di circa 250-500 individui, mentre i gruppi dei nomadi vengono marginalizzati. Essi si uniscono spesso in piccole bande dedito al saccheggio, al furto, al ratto. Se i gruppi divengono troppo numerosi, si dividono; solo raramente si uniscono in azioni comuni (il celebre scrittore Bruce Chatwin ha studiato a fondo questi fenomeni).

Nelle condizioni arcaiche originarie, sovrana assoluta è la *forza*: quale mai "diritto" si potrebbe dapprima trovarvi? Tuttavia il gruppo crescente è sempre meno regolato unicamente dal gioco e dall'equilibrio delle forze, innescate dalle circostanze e dal peso dell'ambiente. Sempre più si impone l'abito del linguaggio vocale evocativo e comunicativo. Attraverso la nominazione il gruppo si retroflette sugli individui, rendendoli tali. E' qui che essi divengono propriamente "umani", cioè bisognosi di accoglimento e di riconoscimento; quindi esseri desideranti al tempo stesso in gara ed emulazione tra loro. Gerarchie e spirito gregario si impongono sempre più decisamente, ispirando l'abito, l'*ethos*, del gruppo umano. Si afferma allora l'etica della identificazione col gruppo, cioè l'azione comunitaria consapevole e la divisione pratica amico/nemico, Dei patrii/Dei stranieri (è l'etica sostenuta da Polemarco nella *Repubblica* di Platone e oggi ripresa da Carl Schmitt).

Non si smetterebbe mai di approfondire le conseguenze che sono derivate dalla nascita della nominazione e del linguaggio. Qui per esempio si potrebbe notare che con l'avvento del nome la condizione prima del denaro (un segno al posto della cosa, un segno che "vale" la cosa) è già delineata. Da ciò anche una differenza essenziale: tra ciò che "vale" in comune e quella vita eterna preindividuale e anonima che si agita in ogni membro della società, rendendolo al tempo stesso, come diceva Kant, insocievole. Ma proprio at-

traverso la differenza del nome l'individuo, che nel profondo vive direttamente la vita eterna senza saperlo, cioè senza poterlo sapere, vede la morte (che è il contenuto primordiale stesso del sapere) e perciò prende coscienza di una vita eterna simbolica ("sacra"): essa diviene la ragion d'essere di ogni suo comportamento economico e il fondamento della norma comunitaria: *vox universalis* che diviene *lex communis*.

E' anche a partire dal nome che dobbiamo comprendere l'emergere della "proprietà"; è infatti a partire dal sapere (non solo dal saper fare, ma dal sapere "cosa" si fa, dal sapere oggettivato e riflesso nel nome) che qualcosa si stacca dall'azione e genera un *resto*. Per esempio il dirigersi verso la grotta o la caverna si oggettiva nel nome, che resta disponibile al di là dell'azione. Ciò vale anzitutto per il corpo: una volta nominato, esso diviene appunto "corpo", oggetto saputo, nella sua differenza dalla semplice e "anonima" azione "corporea" (ancora non avvertibile come tale). Il corpo rispecchiato nel nome diviene così il resto disponibile dell'azione, un "mezzo" riproponibile e riutilizzabile. Esso costituisce il primo resto scambiabile e perciò "mercificabile", "prostituibile"; quindi la prima proprietà idealmente alienabile ("ti vendo il mio corpo").

Abbiamo già accennato al differente modo di vivere la proprietà nella condizione nomade dei raccoglitori/cacciatori e nella condizione sedentaria dei popoli dediti all'agricoltura. Nel primo caso non vi è propriamente possesso di "cose", ma acquisto di "fama", di "stima sociale", tramite l'azione pubblica. Nel secondo caso la terra si costituisce come il bene per eccellenza, originariamente inalienabile perché sacro. Alla base della organizzazione sociale arcaica sta infatti l'economia del "dono", che stabilisce un rapporto tra persone e non tra cose.

Ma con la nascita dei primi centri urbani e col diffondersi di un'economia complessa, ecco che, per la prima volta, si posseggono "cose" scambiabili con altre "cose" e con "servizi", e qui davvero si mette in cammino il tutto dell'economia come noi la intendiamo, a cominciare dal diffondersi della divisione del lavoro: essa incide profondamente anche sull'identità sessuale e sulla sempre più accentuata differenza tra maschile e femminile. Ecco che le azioni del mio stesso corpo non accadono più motivate dal vincolo del dono, ma in cambio di un compenso: "arte" del corpo, azione "artificiosa", "artefat-

ta", "professionale" (come si ama dire oggi), che poi al fondo significa "prostituita": davvero l' "arte più antica" (*absit iniuria verbis*). In fondo è questa l'intuizione vincente di Mandeville: l'aver compreso il carattere costitutivamente e ineliminabilmente "vizioso" (diceva lui; in realtà, più in generale, "mercenario") della società complessa necessariamente fondata sul denaro.

Vediamo dunque più da vicino come si innesca e cosa comporta la pratica del denaro.

E' necessario prendere le mosse dalla pratica della scrittura, di cui il denaro è conseguenza: una pratica che attraversa migliaia d'anni. Noi ci concentriamo solo su quel tratto terminale che emerge in Mesopotamia, dove, a differenza che in Cina o in Egitto, la scrittura propriamente detta è originariamente e prevalentemente usata per registrazioni e per controlli amministrativi.

Accadono qui intrecci complessi di pratiche, che poi danno luogo a rispecchiamenti e a sinergie di funzioni e di risultati. Tutto deriva dalla costituzione di una organizzazione "statale" dello spazio e del tempo: estensione di un "potere" di controllo spaziale e temporale mai prima sorto. Il territorio e i suoi eventi, le stagioni e i loro frutti vengono sottomessi a registrazione contabile e a norme legali (qui ritroviamo i primi codici di leggi scritte, come quello celeberrimo di Hammurabi ecc.). Nel contempo anche il cielo è scrutato e "trascritto" scrupolosamente a fini previsionali (economia e scienza nascono insieme, appartengono alla medesima origine di un sapere "cosmologico"). Il tutto è reso possibile dalla prima scrittura posizionale dei numeri, origine antica della nostra scrittura aritmetica.

Sappiamo che in Mesopotamia il tempio svolge in sostanza la funzione di una banca: concede prestiti senza interessi; ma ciò richiede appunto lo sviluppo di una specifica contabilità la quale induce a tradurre i beni in *quantità omogenea di valore*. Ecco allora la prima moneta. Da un lato l'orzo (usato dalla popolazione come unità di misura per gli scambi minuti), dall'altro l'argento (in certi casi documentati tradotto in pezzi e lingotti pesati e debitamente stampigliati per stabilirne l'origine "statale"). E' controverso se anche l'argento circolasse come moneta corrente; forse aveva solo un valore scritturale, dicemmo, come il moderno assegno; in ogni caso sappiamo che a un

certo punto si era stabilita una comparazione e congruenza di valore tra il *gur* (una misura d'orzo) e il *shekel* (il siclo, cioè un'unità d'argento).

Questa economia del denaro genera, come abbiamo visto, le prime dinamiche di indebitamento, a partire dal 2.500 a.C. e poi sempre più accentuate. Ciò che è per noi soprattutto importante notare è come qui si stabilisca la prima differenza tra pubblico e privato (inconcepibile in un'economia sacrale del dono, ove tutto non è né pubblico né privato, non ci sono realtà "statali" né individui separati dalla comunità).

I contadini sono originariamente uomini liberi (in realtà neppure lo "sanno"; lo potranno comprendere solo quando cadranno in schiavitù: la libertà diverrà allora una nozione attuale e comprensibile). Essi ricevono dal tempio un terreno in usufrutto ereditario. Lo coltivano per generazioni col loro lavoro, garantendo a se stessi la vita e trasmettendo al tempio il "resto" (in sostanza ciò che è dovuto agli Dei, dei quali il sovrano e i sacerdoti sono i rappresentanti e perciò i detentori del potere del palazzo e del tempio, potere derivato dal Dio).

Capita però che, a un certo punto, qualcosa vada storto: il contadino non riesce a produrre nel tempo previsto il resto pattuito e registrato sulle tavolette di scrittura. Il tempio allora recupera il possesso del terreno, togliendolo al primitivo usufruttuario. Quest'ultimo non ha altra "proprietà" (l'abbiamo visto) che il corpo, dei suoi figli e infine il suo, ed è con questo che paga il debito, divenendo schiavo.

La conseguenza di questo processo è che i sacerdoti divengono, col tempo, dei potenti oligarchi, al servizio (peraltro sempre più indocile) del sovrano. Ma, per converso, l'economia del tempio comincia a declinare. I contadini schiavi sono infatti molto meno produttivi dei contadini liberi; inoltre molti di loro, per timore o per evitare di cadere in schiavitù, scappano dalle terre e si danno alla macchia. Ecco perché i sovrani, tra il 2.100 e il 1.800 a.C., introducono e incrementano l'uso della "rottura delle tavolette": pratica che scompare dopo la fine del 1.600, di fronte alla diffusione di contratti con la clausola della loro non invalidabilità: primo esempio di come la legalità pubblica e profana modellata sulla scrittura, a sua volta riflesso del mercato, sopravvanti la sovranità del potere sacrale dello stato e della terra (in ultima analisi del sangue).

La conclusione della vicenda è che, dal 1.500 al 1.200 a.C., si verifica un continuo declino demografico in Mesopotamia. Si diffonde il pauperismo, mentre cresce il potere arrogante e autonomo dei ricchi sacerdoti-funzionari, sempre meno vincolati all'autorità del sovrano.

Svolgiamo qualche riflessione. Il corpo come resto dell'azione emerge chiaramente qui come prima proprietà "alienabile". Ne deriva che il denaro è un segno sostitutivo del corpo (prima proprietà), così come la vittima animale sostituisce, a quanto pare, il corpo umano nel sacrificio primordiale (come offerta di primizia o come mezzo per placare gli Dei irati).

Conosciamo a grandi linee il pensiero nascosto (per dir così) che regge tali connessioni. Poiché il gruppo umano è entrato in possesso di "averi" (anzi tutto il corpo come *mio* corpo), si sente in debito nei confronti degli Dei, donatori della vita del corpo. Il corpo è così, direttamente o indirettamente, lo strumento primo per saldare il debito. Esso perciò interviene là dove altri beni (i prodotti della terra, gli armenti, il denaro) non sono più disponibili: dietro il denaro il corpo "garante"; dietro il corpo la vita; dietro la vita la vita eterna degli Dei "donatori". Il credito del tempio ai contadini donava la vita (a nome degli Dei); perciò è logico che solo la vita, il corpo vivente, possa ripagare il debito in assenza d'altro.

L'avvento del denaro, tuttavia, spezza, per così dire, l'unione "simbolica" originaria corpo-vita-vita eterna, cioè spezza il vincolo sacrale avviandone proprio la "profanazione" (originariamente la parola significa esattamente il contrario, cioè "*pro fanum*", per il tempio). Diversamente dal nome, infatti, che fa corpo con la vita del corpo pur nella sua differenza interiorizzata, il denaro invece, nella sua "oggettivazione" o "materializzazione" (modellata sulla oggettivazione della scrittura), si afferma come un "avere separato dalla vita" (cosa inerte semplicemente presente). La retroflessione nel soggetto di questa nuova "identità" di "proprietario" di "cose" (di cui il denaro è segno e misura) rende allora psicologicamente e poi moralmente inaccettabile il sacrificio della vita per risarcire la vita; infatti il debito è ora trasferito e misurato nel segno, cioè nel denaro, che non è vita: il vivente quindi non è più in debito della vita, ma solo dei "mezzi" per sostentarla, "economicamente" misurati. Questo è il lungo cammino che affranca l'essere umano dal costume arcaico della riduzione in schiavitù (come l'interiorizzata consapevolezza

dell'individualità personale del nome lo affrancò presumibilmente dai sacrifici umani). Si potrebbe dire: alla originaria prostituzione sacra si sostituisce la prostituzione mercenaria (dove anche il meretrice), cioè la liberazione dal simbolico sacrale per l'affermazione del segnico profano.

Sono senza dubbio considerazioni che fanno pensare e che ammoniscono a non cadere, soprattutto in filosofia, in troppo semplici, immediati e superficiali giudizi e pregiudizi, in valutazioni "emotive" (ma sostanzialmente "ignoranti") e moralistiche: la verità è un evento complesso e mai definito una volta per tutte. E' assai più adeguato ritenerla un destino di rivelazioni e di incontri ai quali si è soggetti (e non dei quali...) e di cui la filosofia dovrebbe essere un luogo manifestativo e un esercizio.

Riprendiamo le mosse dalla originaria inalienabilità della terra; chiediamoci ancora: perché è tale?

Il proprietario "reale" della terra è il Dio. Dal tempio, che in nome del Dio la amministra, essa è affidata non a un singolo, ma a un nucleo familiare (si potrebbe dire: a una cellula riproduttiva della vita). Quindi né la famiglia è proprietaria né, ancor meno, l'individuo. La terra è perciò un bene inalienabile, non una proprietà (si noti: la medesima mentalità arcaica stabilisce, per molti ancora oggi, che la vita individuale è un dono del Dio e che perciò l'individuo non ne dispone, cioè non può decidere della sua morte).

Nonostante tutto ciò, intorno al 2.500 alcune tavolette registrano "strani" eventi di cessioni mascherate, come ha mostrato Liverani. Gli scribi infatti non testimoniano della avvenuta vendita del terreno (che sarebbe un sacrilegio inconcepibile e una impossibilità per così dire giuridica); registrano invece un *atto di adozione*: la famiglia "x" ha deciso di adottare il signor "y", il quale, in segno di riconoscenza e di solidarietà, fa un dono alla famiglia che l'ha adottato. In pratica il "dono" era il prezzo stabilito "privatamente" per l'usufrutto del terreno, che di fatto veniva "ereditato" dal compratore e dai suoi eredi, cioè dalla sua famiglia. Questa ipocrita copertura mostra il passaggio da una mentalità sacrale a una mentalità mercantile nell'antico mondo mesopotamico.

Secondo la mentalità sacrale la terra è "natura", *physis*, vita eterna autogenerantesi. Essa è perciò la Dea Madre, prototipo della femminilità umana

(che contiene a sua volta in sé il principio generatore eterno). Come dono generativo la terra è così immediatamente collegata al sesso e ai rapporti sessuali che danno luogo alla famiglia umana e alla sua discendenza. E' lecito perciò "sfruttare" la terra come la donna, avendone però cura come di un dono generativo. Tuttavia proprio l'azione "nominata" (nel nome della Dea) produce un "resto" che è già potenzialmente alienabile in quanto "cosa" (il corpo dei figli e il proprio come saldo di un debito "pro fano", per il tempio, e poi sempre più, in realtà, desacralizzato, "profanato").

Il medesimo, si può supporre, accade alle comunità dei cacciatori primordiali: l'animale nominato è infatti una "cosa" ambigua. E' l'incarnazione di un dono sacro e il suo nome è principio di identificazione "totemica" per il gruppo di cacciatori. In questa accezione non appartiene all'individuo, che non può pertanto cibarsene "privatamente"; ma come "cosa separata", "oggettivata", appartiene al gruppo: esso riscatta la sua alienazione come semplice cibo mediante il sacrificio riparatore, che riserva una parte del banchetto sacrificale al Dio, chiamato così a condividere l'azione "titanica" dello sbranamento.

Dall'insieme delle nostre considerazioni emerge allora anche questa conclusione, a prima vista strana: che la proprietà "economica" (la proprietà che solo gli umani, a differenza degli animali, conoscono) non si può abolire, ma nemmeno si può conservarla.

Perché non si può abolirla? Se la proprietà, come dicemmo, è il "resto" dell'azione (ciò che, restando indietro nel transito della soglia dell'azione, *segna* il corpo, lo "iscrive" nel segno del "prodotto", cioè dell'azione compiuta nell'avere), la proprietà è allora letteralmente un "non più": ciò che essa propriamente segna e segnala sono gli "averi" (i "resti" come corpi *signati*) che conseguono al *non esser più* la vita eterna vivente e transitante che ha prodotto appunto l' "avere". In una parola: la proprietà è il resto dell'azione che, compiuta nell'eternità dell'essere, ma saputa nel linguaggio, nel segno del nome, è un "avere" inevitabilmente distanziato, reso estraneo all'essere della vita vivente eterna e, in questo senso, perduto.

E' allora evidente che non si può abolire ciò che è conseguenza di ciò che non si ha e che non si può avere, e quindi neppure cancellare: cioè ciò che è

costitutivo del mio essere. Non si può abolire il passato (divenuto tale per l'avere del sapere, ovvero dei suoi "averi" come proprietà) in quanto condizione originaria del mio presente di proprietario.

La questione è sottile. Si consideri: abolire la proprietà equivarrebbe ad abolire l'intera "storia" a partire dalla "caduta" dell'origine (caduta nel sapere della morte e della vita come "avere" provvisorio). E' interessante osservare che Marx, proponendo di abolire la proprietà privata "borghese", parlava invece di un passaggio dalla preistoria alla storia. La preistoria era, a suo avviso, l'epoca della vita umana ancora dominata dalla violenza, dalla guerra e dal conflitto di classe; con l'abolizione della proprietà privata il conflitto, a suo giudizio, verrebbe meno e l'uomo entrerebbe nella realizzazione "storica" della sua essenza, superando appunto le sue origini selvagge.

Il ragionamento che qui è proposto è un po' diverso. L' "essere proprietario" è qui pensato come una dimensione non transitoria né superabile della condizione umana. La condizione umana, segnata dalla comparsa del sapere della parola e cioè dalla consapevolezza mortale, è necessariamente a distanza e nella differenza rispetto all'origine della vita ignara, o della vita eterna (come noi, per differenza dalla vita mortale, diciamo). Pertanto tutto il mio essere, in quanto essere "saputo", avuto nel sapere, è segno di questa distanza: segno di quell'origine perduta, segno di un'assenza e distanza costitutive appunto, che circoscrivono l'ambito del *mio proprio*: "Mio proprio" è il mio corpo (mortale); mia propria è l'altra metà sessuale (da cui non posso vivere separato); miei propri sono i genitori e i figli, e così tutte le cose che derivano da loro; miei propri sono i "resti" dei miei consanguinei, bisognosi di sepoltura, e così via: tutti segni della vita eterna donde anch'io traggio origine e nella quale ogni mia azione è ultimativamente iscritta.

Come sarebbe possibile, dunque, abolire *questa* "proprietà" che è iscritta nel mio stesso essere "avente" la distanza dalla vita eterna, cioè avente la morte come sua destinazione ed essenza profonda? La proprietà è quanto mi resta, in forma di avere, della vita eterna dalla quale mi sono costitutivamente separato per "avermi". Ecco perché, si potrebbe aggiungere, ogni tentativo storico di abolire la proprietà privata suscita opposizioni incoercibili ed è sinora stato segnato dal fallimento politico.

Questo però è ben lungi dall'esser tutto: infatti è solo metà del vero. L'altra metà insegna che, se la proprietà è quel "resto" che discende dalla alienazione della vita eterna nel segno del sapere ("oggettivazione" o "mercificazione" della vita nel "corpo" delle cose, a cominciare dal mio stesso corpo), allora la proprietà è sempre e già da sempre costitutivamente "perduta".

Tutto in essa è infatti temporaneo e transeunte: si comprende il desiderio spasmodico di trattenerla, desiderio che caratterizza la psicologia profonda degli esseri umani. La proprietà, nella sua pretesa inalienabilità, è il simbolo sin troppo eloquente della vita eterna perduta ed è pertanto investita dalla strutturale inquietudine del vivente umano, segnato dal terrore della morte. Simbolicamente, la proprietà ne sarebbe lo schermo rassicurante (ciò che è "mio" non può essermi sottratto, a cominciare dall' "io"); ma poiché essa, nella sua oggettivazione estraniante, è in continuo rischio di perdita e necessità di trasformazione, la proprietà medesima viene allora a essere motivo e occasione costante di frustrazione e di angoscia.

Di fatto poi la proprietà è "alienabile" nello scambio originario col mondo. In questo scambio il corpo vivente mi è sottratto (muore di continuo) e il medesimo accade con ogni altro corpo "mio proprio", in quanto divenuto, proprio nel "possesso", *cosa separata*. La proprietà esige di continuo interventi, "ritocchi", "rivitalizzazioni", ma nessuna forza al mondo potrà infine impedire la sua catastrofe e la sua scomparsa. Ogni proprietà è costitutivamente nel processo della sua dissoluzione, anche là dove apparentemente o provvisoriamente si ingrandisce e si consolida. Di fatto nessuno può conservarla, cioè preservarla dalla dissoluzione.

E' significativo che la tecnica del trapianto, resasi da qualche tempo possibile, sia ancora segnata dalla mentalità del "dono"; l'appello è infatti alla "donazione d'organi", mentre ogni mercificazione è vietata. Ma, come sappiamo, il divieto è segno della fattibilità e desiderabilità di ciò che è vietato. Lo scrupolo "morale" che impedisce la riduzione di parti del corpo umano a merce (come a suo tempo la riduzione dell'essere umano in schiavitù) mostra quanto meno che l'alienabilità è già potenzialmente accaduta e che può sempre essere di fatto realizzata. Così pure esistono forme moderne e sottili di schiavitù degli esseri umani.

Tutto, tramite il segno universale del denaro ("anonimo" come la vita eterna e in questo senso privo di "storia"), può essere di fatto venduto (compresa la vita intera dei cosiddetti "kamikaze"). Con l'avvento del denaro la "profanazione", da sempre in cammino, è visibilmente compiuta. Essa tocca un culmine nella attuale trasformazione del capitale nella logica e nella assenza del capitale finanziario (di fatto signore assoluto del mercato): proprietà del tutto "anonima" che viene espropriando lo stesso proprietario a se stesso, la cui vita, al di là delle favole e dei miti liberisti, e così la vita dei suoi figli, è inevitabilmente presa nella logica della mercificazione e della oggettivazione alienata.

7. Il denaro e la scrittura.

Riflettiamo su come l'introduzione della scrittura e del denaro ha modificato l'arcaica economia del dono. Nel giro di cinque secoli (3.000-2.500 a.C.) si passa in Mesopotamia dalla fondazione della città-stato (economia del palazzo e del tempio) alle prime crisi per debiti. Inizialmente la scrittura registra sommariamente il debito sulle tavolette di argilla (nomi, sigilli, misure, quantità, prodotti). La tavoletta scritta funge da *supporto memoriale*: lo scambio, la transazione, lascia traccia, "resta" nel tempo.

I sacerdoti sono gli originari depositari della *memoria pubblica*. Essi agiscono in nome del Dio, di cui rammemorano, nella distanza, la presenza, e così pure rappresentano il sovrano, vicario degli Dei. I sacerdoti segnano dunque il transito dall'oblio animale (che non è neppure tale) alla memoria umana (oblio che sorge proprio in quanto "ricordato" e per ciò stesso *segnalato* e perduto nella sua origine vivente). Nella memoria sacerdotale la comunità investe la sua fiducia, che originariamente si rivolge all'espressione mnemonica "orale": il sacerdote è attore delle formule rituali efficaci che danno "valore" alle azioni, anzitutto sacrificali, per tutta la comunità, ovvero in suo "nome".

Ma col crescere di un'attività complessa di accumulazione e di scambi la memoria orale non basta più: ecco apparire le prime forme di registrazione scritta del dono che il tempio, derivandolo dal Dio, rivolge al popolo degli

agricoltori, ai quali è affidata la cura sacra della terra. Vediamo cosa accade in generale in quest'opera di "trascrizione".

L'originaria transazione è un'operazione vivente, svolgentesi nel tempo concreto dell'azione, neppure avvertito come tale: il contadino si presenta al tempio e riceve, tramite il sacerdote, ciò che gli serve (sementi, strumenti di lavoro ecc.); resta inteso che, al tempo del raccolto, recapiterà al sacerdote i prodotti convenuti, cioè una parte del frutto del suo lavoro. Ma ecco che l'intera operazione viene sinteticamente registrata: "Oggi, nel giorno di...nel mese di...il contadino...è qui convenuto dal villaggio di... ecc. ecc.". Osserviamo cosa è successo.

Anzitutto il presente transeunte, eterno nella sua atemporalità inavvertita e non misurata, viene trasferito dall'azione di scambio in una "traccia" che è in senso stretto *topografica*, *topologica* e *cronogenetica*. Non c'è infatti, prima della registrazione, un luogo preciso, un tempo esatto, uno spazio d'azione definito. Tutto fa corpo con l'azione stessa e con la genericità della parola orale che ne custodisce il "senso": nel tempo delle transazioni donative il contadino e il sacerdote fecero ciò che da tempo immemorabile si solea e si suole fare, e questo è tutto.

Ora invece, tramite la scrittura, lo scenario si stacca dall'azione vivente per definirsi grazie a delle coordinate stabili e ritrovabili esattamente in un futuro predeterminato. Ma ancor più profondamente bisogna dire che il tempo stesso, nel suo scorrere lineare (così come siamo soliti rappresentarcelo), viene a emergere proprio tramite lo scritto e la sua precisa linea di scrittura "successiva". La vita del contadino e della sua comunità era originariamente riferita a un'esperienza ciclica del tempo: l'alternarsi del giorno e della notte, l'alternarsi delle stagioni, il rinnovarsi dell'anno, la festa ciclica dell'origine sempre ritornante ecc. Ma nel momento in cui il tempo è tradotto in segni successivi di scrittura che registrano l' "ora" (che, in quanto oggettivato nella traccia scritta, non tornerà mai più) e che prevedono un luogo preciso del futuro, un'ora futura (che arriverà ineluttabilmente), ecco che emerge una nuova esperienza del tempo. La ciclicità cosmica e l'eterno ritorno del presente sfumano nello sfondo della memoria orale; su di essa si sovrappone un'attesa orizzontale linearmente stabilita in una successione di punto dopo punto, ora dopo ora, istante dopo istante. La presenzialità eterna del Dio, il suo spa-

zio-tempo verticale e indefinibile vengono spostati ai margini dell'attenzione. La desacralizzazione cronologica e topologica della vita è in pieno svolgimento.

Gli effetti di questa rivoluzione innescano essi stessi ulteriori conseguenze. Non è certo un caso che, a partire dal 2.500 a.C., la scrittura cuneiforme si fonetizzi in modi sempre più estesi e complessi, allo scopo evidente di rendersi sempre più idonea a registrare in modo analitico particolari più precisi, sottili, flessibili. Alla fonetizzazione crescente si accompagna, anche qui non certo per caso, l'estendersi progressivo delle crisi per indebitamento.

L'indebitamento stesso è reso possibile e favorito, non solo dalla crescente e inesorabile precisione delle registrazioni scritte, ma anche dalla efficienza qualitativa e quantitativa dell'accumulo di scorte. Esse infatti salvano il contadino che si trovi ad affrontare un'annata di particolare maltempo e carestia: il prestito del tempio scongiora immediatamente la fame. Nondimeno il contadino contrae in tal modo un debito e può capitargli che, difficoltà o sventure successive, ne rendano impossibile la restituzione prevista e registrata; ecco che una provvidenza benefica si traduce improvvisamente in una tragedia irreparabile: la schiavitù.

Questo tipo di transazioni hanno certamente il difetto di essere astratte, come le scritture che le registrano: da nessuna parte è considerato o calcolato il lavoro vivente del contadino nel suo aver contribuito a creare nel tempo le scorte del tempio; la sua fatica, la sua perseveranza di anni, la sua capacità di fronteggiare le più varie difficoltà personali e famigliari, tutta l'intensità massiccia e oscura della sua vita mortale, insomma, resta fuori dallo scritto; essa è unicamente affidata alla memoria orale, che è in sé evanescente; svanisce infatti come il suono delle parole. Si potrebbe dire che tutto ciò era in qualche modo tenuto presente dalla benevola e poco analitica economia del dono, che concedeva all'inferiore la facoltà di "restituire" secondo i suoi mezzi. Ma l'economia della scrittura, così flessibile e duttile nel registrare ogni particolare, non lo è affatto nello stabilire le quantità e i tempi di restituzione. Questa è del resto la sua ragion d'essere. Peraltro, se nessun debito venisse esattamente e rigidamente registrato, come potrebbe reggersi la nuova economia complessa? Come potrebbe salvaguardarsi dalla pigrizia, dalla trascuratezza, dalla frode, dall'imprevidenza, che generano alla lunga deca-

dimento e miseria? Sono le contraddizioni e le domande che aveva affrontato Mandeville.

Con la fonetizzazione della scrittura cuneiforme è possibile dunque registrare nuovi particolari sul contratto, stabilendo condizioni aggiuntive a quelle dell'originario prestito generico. Lo scritto *resta*: il suo corpo *signato* si contrappone di fatto al tipo di debito qualitativo e generico che caratterizza una società tradizionalmente fondata sull'economia del dono. La verità oggettiva e indiscutibile dello scritto si oppone alla verità "simbolica" dell'oralità: lettere o quasi-lettere contro immagini e figure "retoriche". Ecco che il potere morale del donatore si trasforma via via in potere strettamente economico: potere come possesso di "cose" e, per loro tramite, del lavoro di persone. Comincia a crescere enormemente un processo di arricchimento illimitato, cui si accompagna, come sempre accade, un processo di illimitato impoverimento: in una società complessa, ricchezza esagerata di pochi e pauperismo dei più sono infatti un unico fenomeno (anche questo Mandeville l'aveva chiaramente capito e notato).

Con l'inizio della registrazione scritta del debito siamo infatti ai primi passi della "grande società" di Mandeville. La registrazione scritta ha il merito di consentire la gestione ordinata ed efficiente di sempre più numerose unità produttive, sparse in territori sempre più estesi. Di qui la nascita della burocrazia amministrativa. Essa comporta l'allentarsi dei vincoli personali. Ormai la fredda e impersonale amministrazione burocratica sostituisce e media i rapporti del sovrano e del sacerdote con i sudditi e i fedeli.

Più in generale si potrebbe dire che la verità del mondo si lega sempre più alla verità oggettiva dello scritto. L'evento, il suo senso originariamente "cosmico", si circoscrive e si riduce nella sua registrazione, cioè nella verità universale del significato, del prodotto, del risultato "astratto". Alla lunga la sacralità dell'evento sarà sostituita dalle pretese universalistiche del Dio della scrittura: la grande rivoluzione della logica e della teo-logia metafisica è già in cammino.

La pratica e la mentalità burocratiche generano la logica della "istituzione", con tutto il bene e il male che da sempre ne deriva; per esempio la grande efficienza e permanenza oggettiva e sovraindividuale degli "interessi" del-

la istituzione, ma anche l'indifferenza cinica e crudele nei confronti dei destini personali.

Vediamone in dettaglio alcuni aspetti.

L'istituzione incarna verità sovraperpersonali, universali e oggettive: ecco che il principio di non contraddizione, generato dalla permanenza dello scritto (ciò che è scritto è scritto: questa è in sostanza tutta la verità del famoso principio di non contraddizione, indebitamente sopravvalutato dai filosofi), *vale di più* del principio di carità e di solidarietà. Il singolo non è autorizzato a violare la logica oggettiva della istituzione: il funzionario può bensì provare soggettivamente pietà amichevole nei confronti del contribuente moroso, ma questa non è una "buona ragione" per indurlo a infrangere le regole: di fatto *non può* farlo, le regole stesse sono lì a impedirglielo.

Qui possiamo ravvisare la radice prima della istituzione di una "sovranità giuridica" che è superiore alla stessa volontà del sovrano. La scienza del diritto e in generale tutta la mentalità "scientifica" e "giuridica" muovono qui i primi passi: c'è un'inflessibile e inviolabile verità asettica, non importa se occasionalmente ingiusta o persecutoria, che regge l'amministrazione "pubblica". Questa appunto è la prima nascita della "verità pubblica", che è sempre verità "scritta".

Ne deriva che il potere contrattuale scritto, il potere economico in senso stretto, sormonta le relazioni e le dipendenze sociali direttamente agite e visute. La mediazione del "pubblico" crea di fatto una separazione prima sconosciuta: gli "inferiori", ora divenuti i "poveri", sono esclusi in vari modi dalla partecipazione alla comunità sociale: o perché resi schiavi; o perché impossibilitati comunque a prendere decisioni di valore pubblico: sono gli "interessi" dei ricchi a decidere per tutti.

Il potere della istituzione, essendo "contrattuale" (definito dallo scritto), è strutturalmente indifferente agli eventi naturali e storici "non previsti" (cioè non scritti). In tal modo esso incarna una "oggettività" uguale per tutti: giustizia astratta e apparente, perché essa eguaglia "teoricamente" i contraenti, ma premia di fatto il contraente ricco, che può far fronte agli incidenti e agli imprevisti della vita e non ha bisogno di "eccezioni". L'ingiustizia della "oggettività", la sua falsa "uguaglianza" risalta facilmente al confronto con l'or-

ganizzazione della società del dono, nella quale chi aveva di più dava di più e così gli altri, in proporzione "oggettiva".

Proprio nel contratto la scrittura mostra la sua forza livellatrice astratta. Dietro la maschera della "oggettività" e della "legalità" il contratto pone due contraenti "uguali" (il liberismo, come sappiamo, li suppone anche "liberi" di operare la transazione nel modo in cui la compiono). Naturalmente questo, in moltissimi casi, non è vero. I contraenti non sono affatto "uguali in potere" e in bisogni, e niente affatto liberi di decidere se accettare o meno il contratto, ma le loro differenze non sono registrate, sebbene continuino ovviamente ad agire fuori e nonostante il contratto. Questo è il principio stesso della democrazia meramente "formale": tutti, grazie alla scuola "pubblica", oggi sanno leggere e scrivere; tutti votano alle elezioni. E così pure tutti, o tendenzialmente tutti, guardano la televisione e "navigano" in internet: cosa in tal modo siano davvero in grado di sapere, di capire e di decidere è un'altra questione, sulla quale le "istituzioni" tendono a sorvolare.

Riflettiamo sulle conseguenze derivate dal nuovo potere economico monetario. Si tratta di conseguenze che, innescate dalla pratica della scrittura, non sono "previste" o maliziosamente volute dagli attori originari e dagli utenti; tuttavia esse allevano un po' alla volta utenti maliziosi e ipocriti.

Così in Mesopotamia i sempre più ricchi e autonomi (e incontrollabili) sacerdoti allentano via via il loro legame, il loro debito "donativo", nei confronti del sovrano. I ricchi acquistano "esenzioni" dalle operazioni alle quali sarebbero tradizionalmente tenuti: per esempio persino l'obbligo militare è sostituito dal versamento di cifre in denaro. La cosa diviene "strutturale". Essa per esempio si ripete a Roma e nel tempo del medio evo feudale, generando la disgregazione del potere centrale dell'impero. Essa ha una sua presenza anche oggi: non sono infatti e per lo più i cittadini americani ricchi che vanno a combattere in giro per il mondo a "diffondere la democrazia", sono i poveri, le persone di colore, gli immigrati recenti ecc.).

Le conseguenze del nuovo potere economico reso possibile e garantito dalla scrittura nei confronti dei contadini nullatenenti sono facilmente immaginabili: il potere diviene di fatto uno strumento di schiavizzazione. Più sottili e complesse sono le conseguenze tra i pari grado della società: i sacerdoti,

i grandi funzionari, i nobili, la corte - tutte persone originariamente legate dai vincoli gerarchici della subordinazione reverenziale e morale sancita dalla società del dono. Ora l'uso di contratti scritti al posto di accordi e debiti personali "sulla parola" si diffonde, perché di fatto premia il contraente più ricco, che lo impone. Al potere morale si sostituisce così il potere del denaro e tutti debbono convertirsi alla nuova realtà, rincorrendosi in una gara di progressivo arricchimento. La società e gli stessi individui ne vengono travolti e stravolti: la corsa al potere del denaro diviene l'unico scopo "concreto" della vita sociale, poiché il più ricco gode del privilegio sommo in ogni campo.

In senso stretto si può dire che la qualità delle relazioni personali viene sostituita dalla quantità di informazioni recepite dal contratto scritto. La conoscenza e la fiducia personale divengono meno importanti. Il che è anche conseguenza dell'estendersi nel tempo e nello spazio del contratto, che sfrutta appunto una peculiarità della scrittura: posso accordarmi anche a grandi distanze con un altro e così pure posso prevedere conseguenze in tempi lunghi, per i quali le persone concrete divengono meno indispensabili: l'essenziale è che lo scritto sia sempre più dettagliato nello stabilire circostanze e responsabilità "oggettive" e che il potere pubblico, fondato a sua volta sulla scrittura, renda giuridicamente e fattualmente cogente il rispetto di tali responsabilità.

Ecco allora che il contratto diviene alla lunga un rapporto tra "estranei", cosa prima del tutto inconcepibile. Chi siano, da dove vengano, come vivano ecc. non li riguarda, così come non li riguarda ciò che nel contratto non è scritto (il privato e il pubblico fanno divorzio, grazie allo scritto, ne sono anzi conseguenza). Analogamente non li riguarda qualsivoglia evento o differenza pregressi oppure intervenuti in seguito: la transazione e le responsabilità oggettive stabilite restano quello che sono, qualsiasi cosa accada. Naturalmente le cose intanto accadono eccome anche fuori dalle previsioni del contratto e possono modificarne pesantemente le circostanze e gli esiti, ma il fatto è che ciò che non è scritto è come se non esistesse. *E di fatto alla lunga proprio non esiste*, almeno sul piano della oggettiva verità pubblica. Il culmine di questo processo lo verifichiamo in certo modo oggi: nel nostro mondo esiste o tende a esistere solo ciò che "fa notizia", che per esempio appare in televisione e negli altri strumenti di "informazione". Ciò che non raggiun-

ge questa "visibilità" e "fruibilità" pubbliche scomparire nel nulla ed è come se non accadesse o non fosse mai accaduto.

In generale si potrebbe dire che l'imporsi della scrittura e dell'economia del denaro tiene a battesimo i primi veri e propri "individui" (quelli che il liberalismo presuppone come realtà ovvie, assolute ed eterne), cioè le prime realtà personali "private", caratterizzanti la "coscienza interiore", contrapposte alla verità oggettiva pubblica. Individui di fatto "privati" della connessione che prima li legava strettamente al corpo della comunità sacrale.

Diciamo allora in sintesi della scrittura: essa è una pratica analitica, al tempo stesso astratta e disgregante. Queste sono sia le sue virtù, sia i suoi limiti.

La scrittura, registrando il debito, lo *quantifica*: non lo racconta, ma lo conta; e il contare dà luogo a un nuovo racconto: quello della "oggettività" del mondo e delle cose del mondo, esseri umani compresi.

Il contratto scritto, registrando le circostanze, le enuclea dalla vita complessiva e le fissa: le congela.

Ricordiamo ancora una volta ciò che accade in Mesopotamia. Ricorrendo al contratto circostanziato e preveniente il futuro, si evita la "rottura delle tavolette" (cioè la volontà "elargitiva" del re). Un accadimento diviene in tal modo *irrevocabile*: lo scritto vincola per sempre la voce al "detto" (cioè allo scritto che registra il "significato" del detto), non all'evento del detto e alla sua autorità proveniente dall'autorità della bocca che lo dice (la bocca del sovrano, *analogon* della voce e della volontà elargitiva del Dio).

Ora osserva bene: in questo modo il creditore si impadronisce *di ciò che resta fuori contratto*; cioè, in pratica, della vita, del corpo vivente del debitore: potenzialmente sino a che non pagherà (sino a che non "onorerà il debito", come si dice eufemisticamente); realmente se non paga. Allora mi diviene schiavo, protesi, del mio corpo e della mia vita, che lavora per me.

Riflessione a margine. Si potrebbe dire che la scrittura fisico-matematica moderna si impadronisce del corpo della natura, prevedendone e prestabilendone i movimenti e le prestazioni future. Se in tal modo la scienza si impadronisce del potere di creare la vita, restituendola poi all'individuo, ne deriverebbe il paradosso di individui "eterni", non più iscritti nella mortalità

(cioè il contrario di ciò che intendiamo sino ad ora per "individuo umano"). Quale "economia" ne deriverebbe allora? Lasciamo da parte queste fantasie fantascientifiche (ma non troppo) e torniamo a noi.

I grandi funzionari, i grandi sacerdoti di Babilonia, che prima agivano unicamente in nome del re, ora danno vita a contratti e a prestiti personali, cioè a operazioni commerciali vere e proprie: una specie di titolari di banche private, ha detto lo studioso Bulgarelli. Da questa nuova posizione di forza possono contrattare persino col re (la cui potenza dipende ormai dalla loro) privilegi e autonomie. E' un fatto che in Mesopotamia questi personaggi si riducono a coltivare il solo potere finanziario, lasciando il fastidio e i rischi del commercio agli stranieri (fenici, arabi, ebrei) e la guerra ai mercenari.

Va da sé che il potere centrale in tal modo si disgrega e si corrompe, sebbene resti relativamente potente ed efficiente sino a quando riesce a organizzare grandi eserciti: è certamente più potente delle piccole comunità agricole, per lo più inermi, e dei gruppi di predoni nomadi che infestano il territorio e perseguitano i contadini.

Vediamo bene qui il "teorema di Mandeville": al grande stato non è necessaria la virtù dei cittadini per sopravvivere (cioè la generosità, l'aiuto reciproco, la solidarietà ecc.). Al grande stato anzi, a differenza delle piccole comunità, è più utile e connaturato il "vizio", che consente di accumulare denaro e di pagare mercenari ecc. Si crea così quella opposizione di morale e politica che Mandeville, questo Machiavelli dell'economia, teorizzava.

Infine, come già sappiamo, l'ampliarsi a dismisura del potere analitico e quantitativo della scrittura e del denaro va a detrimento dei legami qualitativi personali e sostanziali, in favore di legami puramente quantitativi e formali. Nasce di qui e sempre più si afferma l'opposizione tra vita pubblica e vita privata. Se il contadino non paga il debito per le sventure e gli imprevisti della vita "sono affari suoi", dei quali il potere pubblico non ha da farsi carico.

Il fatto che l'incremento quantitativo della ricchezza e della potenza non abbia limiti (il PIL deve sempre crescere) non significa però che esso sia in grado di cogliere e far propria la verità profonda dello *status di necessità* della vita, cioè della sua riproducibilità qualitativa eterna. L'evento della vita, infatti, comporta una continua "rottura delle tavolette", nel senso che, come dice il proverbio, "l'uomo propone, e Dio dispone". L'evento cioè (divino o non

divino che sia) rende sempre *infectum il factum* della trascrizione; l'evento della vita, la sua complessa e incalcolabile potenza, non è né teo-logico né teo-cratice, né laico né profano (tutti questi significati "scritti" gli sono indifferenti, pur essendo figure del suo "far differenza"). Esso è infatti irriducibile a qualsivoglia scrittura (o significato), dei quali è piuttosto il continuo annullamento, la continua metamorfosi, nientificazione e catastrofe.

E così il vivente torna sempre di nuovo al *senso* della "vita eterna", al di là di ogni sapere scritto o di ogni contratto pubblico. Il potere, in ogni tempo, cerca bensì di "pre-scrivere" la vita e la morte, ma sempre vi è e vi sarà chi rischia appunto la morte pur di ribellarvisi.

Quanto alla filosofia, questo sapere indubbiamente originato a sua volta dalla scrittura, dall'alfabeto, ma non in essa risolvendosi (come sapeva già Platone), si potrebbe dire, in un senso figurato, che esso è il sapere che promuove la "rottura delle tavolette" dei saperi costituiti e delle loro scritture, liberando così sempre di nuovo l'esercizio della verità. Ma non è un caso che, nella società mercificata, dominata dal capitale finanziario e dalla logica di mercato, proprio la pratica filosofica venga sempre più emarginata e mortificata, tenuta lontana dai grandi luoghi "di massa" della presunta "formazione". Qui essa infatti non ha quasi più spazio o possibilità di esistenza, a meno che non si riduca a chiacchiera culturale, a estetica minimale, o a erudizione a buon mercato.

8. Il riconoscimento.

Vediamo ora il *riconoscimento*, seconda tappa della genealogia dell'individuo qui tentata. Possiamo definire il riconoscimento così: "esser *qualcuno* nella comunità di appartenenza". Ricordo che il riconoscimento l'abbiamo inizialmente articolato nei momenti della *identità*, del *senso* e della *stima* di sé, della relazione *amicizia/inimicizia* (amichevole inimicizia e viceversa).

Nessuno può "identificarsi" da solo. Il suo "essere" è, come sappiamo, *vita eterna anonima* (priva di "identità") e quindi non è originariamente né un "me" né un "io", che sono invece "averi" dell'individuo costituito.

L'identificazione avviene infatti e anzitutto per il dono del *nome*. "In nome del padre", dice la nota formula, riferita alla organizzazione della famiglia

patriarcale, nella quale il padre "fa dono" del suo nome alla moglie (evidentemente "identificata" e "assimilata", tramite la sua funzione generatrice, al padre) e ai figli, segna i viventi del dono generativo paterno. In questo senso la mentalità tradizionale per esempio dice: "Hai disonorato il mio nome", il che significa che qualcosa di eticamente rifiutato dalla comunità di appartenenza ha minacciato la "fama" del proprietario del nome, la quale fama, come sappiamo, è sentita come segno e strumento della sua vita eterna e della vita eterna della famiglia (del suo "buon nome").

Il nome designa dunque una "proprietà": *sono in proprietà del mio nome* (ho un "nome proprio") ed è così che ho la proprietà di *me stesso*. Naturalmente, per la natura stessa della proprietà e dell'avere, ho qualcosa avendola insieme originariamente come perdibile e perduta. Sono infatti sin d'ora "impropriato ad altri", ovvero alla logica e condizione del "riconoscimento". Il mio essere identitario, come dicemmo, non dipende da me; il mio averlo è originariamente segno della mia dipendenza, cioè della "espropriazione" del mio essere in funzione della "designazione" e "nominazione" stabilita da "altri". Anzitutto, dunque, in funzione del padre, poiché *ho* il nome del padre, così come la comunità si identifica avendo il nome del Dio. Analogamente si parla del "nome sacro della patria", in riferimento alla "madre comune".

In quanto la sua origine è comunitaria, il nome, almeno nella nostra tradizione culturale, non è mai strettamente individuale: è sempre il nome di qualcun altro in un senso simbolico (per esempio noi abbiamo comunemente i nomi dei santi cristiani: Pietro, Paolo ecc.: padri spirituali e protettori della nostra identità, cioè della nostra replica sociale nei loro confronti).

Il senso e la stima di sé dipendono dunque dalla "dialettica del riconoscimento", come avrebbe detto Hegel. Vediamone a modo nostro i tratti principali.

Anzitutto il processo del riconoscere riguarda colui che riconosce: costui ha infatti l'identità del "riconoscente" (di colui che riconosce) solo nel "riconosciuto". Riconoscendo diviene il riconosciuto riconoscente (che riconosce), esattamente come solo nel figlio il padre ha l'identità di colui che genera, cioè è riconosciuto come padre.

A sua volta il riconosciuto ha da essere *ricoscente* (nel senso dell'avere o sentire riconoscenza). In tal modo il riconosciuto ha però due debiti (non uno). Il primo debito riguarda il suo *dovere verso il passato*. Deve esercitare la sua riconoscenza nei confronti di colui che l'ha riconosciuto.

Il secondo debito riguarda invece il suo *dovere verso il futuro*. A partire dalla identità acquisita, egli diviene a sua volta colui che riconosce (che trasmette il nome). Questo secondo dovere è nel contempo un *potere*: il suo potere di "ricoscente" (di colui che riconosce). La dialettica del riconoscimento si svolge dunque tra dovere e potere, dove il potere si manifesta propriamente come *potere doveroso*.

Quello che abbiamo enunciato non è altro che il "principio della *responsabilità*". Così ragiona il padre nei confronti del figlio: "Poiché tu *sei* il mio *riconosciuto*, cioè *sei mio*, *sei come me* tramite il dono del nome che ti ho fatto e per il quale ti *riconosco*, allora è evidente che io sono *responsabile* del tuo futuro, che me ne devo fare carico, ti piaccia o no - questo non è importante". E in effetti egli pensa che, se non lo farà, ne andrà del suo *nome*,

Dunque il riconoscente, cioè colui che riconosce, si aspetta riconoscenza: gli è *dovuta*, poiché il riconosciuto, il destinatario del suo dono, è, nei suoi confronti, *in debito di sé*. *Come se io non avessi niente*

Ora, questa *attesa* può essere esaudita dal riconosciuto ("sarò come tu mi vuoi"), oppure può essere non esaudita ("non sarò come mi vuoi"). Ciò che importa notare è che la negazione dell'attesa (*non sarò come mi vuoi* e ti aspetti che sia) è resa possibile al riconosciuto proprio dalla *differenza originaria* tra vita vivente e nome. La prima, come sappiamo, sfugge e si oppone al secondo, sebbene possa farlo solo nello "stile" del nome, cioè della identità sociale costituita, nel cui ambito l'individuo, il "nominato", in quanto tale, è preso. Infatti il riconosciuto che viene meno ai suoi debiti di riconoscenza oppone solitamente delle "ragioni" (o "se le dà"): le richieste erano ingiustificate, ledevano la sua libertà, la sua dignità di "persona", erano "interessate", "egoistiche" ecc. A queste ragioni il riconoscente (colui che riconosce), non vedendosi riconosciuto, oppone a sua volta le ragioni proprie, senza che se ne venga a capo. Non è infatti questione di "ragioni", cioè di razionalizza-

zioni, che sono sempre postume e posticce e servono più alla contesa già accaduta che non alla sua soluzione.

Il problema infatti sta in ciò: *se, come e fin dove* il riconosciuto si identifica col *futuro* che gli è predisposto dal riconoscente (da colui che lo riconosce) a partire dal *passato*. Tuo bisnonno, tuo nonno e io siamo stati e siamo pastori: quindi anche *tu* sarai pastore; questa è la tua eredità, il tuo compito e il tuo destino.

In questo modo però entrambi, il riconoscente e il riconosciuto, sperimentano il disagio costitutivo della differenza che caratterizza il processo del riconoscimento e la sua relazione accomunante e distinguente. Ecco che tra i due poli si sviluppa allora una caratteristica *amichevole inimicizia*. E così il riconoscimento è anche *disconoscimento*, proprio come l'appartenenza ci risultò comportare anche inappartenenza. Infatti colui che riconosce, riducendo a sé il riconosciuto, ne disconosce proprio quella "identità" che gli conferisce; ma il riconosciuto, a sua volta, opponendosi a colui che l'ha riconosciuto, disconosce il suo stesso evento costitutivo di riconosciuto e il dono da cui discende interamente la sua identità.

Nondimeno il riconosciuto, nella sua per certi versi inevitabile e necessaria "ribellione" (nella quale ne va della sua stessa identità), mostra un *fatto incontrovertibile*: che il dovere verso il passato *non può mai trascurare la differenza del passato dalla sua origine*. E' qui la ragion d'essere della sua opposizione, e non in altre presunte "ragioni" o nella vacua contesa tra due identità separate (le cui ragioni non sono risolutive e in questo senso si equivalgono). Il passato non può essere assunto come un criterio assoluto, il che sarebbe unicamente feticista e idolatrico. In questo senso l'autorità del padre non è mai "assoluta" (e lo stesso è da pensarsi della autorità del Dio identificato con un nome proprio, cioè con un segno; e adorare un segno è appunto feticismo e idolatria).

Il riconoscente (colui che riconosce) è l'atto del passato. Esso è però già preso nella differenza del nome, cioè di un "avere" di cui fa dono e che trasferisce (estendendo il suo sogno e desiderio di vita eterna). Il riconoscente è quindi già nella differenza del nome rispetto alla sacralità della vita eterna, di cui è mero segno "in perdita", come sappiamo. Non può pertanto pretendere, questa differenza, di farla valere come se fosse assoluta.

In altre parole: rispettando la differenza del riconosciuto (la sua libertà e il suo potere verso il futuro), il riconoscente non riconosce l'individuo che ha riconosciuto nominandolo in quanto tale, cioè come questo individuo che porta il suo nome, ma riconosce e rispetta la irriducibile vita eterna che è nel riconosciuto come è in tutti (e che fa la differenza già all'interno del riconoscente, che di quella vita è segno, cioè anche perdita, distanza e differenza). Riconosce quindi che il riconosciuto è, come tutti, tramite e occasione del darsi della vita eterna in figura, in una metamorfosi continua delle figure che è appunto segno della eternità e inarrestabilità della vita. Lui l'ha generato, è vero, e l'ha riconosciuto; ma, più propriamente, è la vita eterna che è in lui, nel riconoscente, che ha generato e riconosciuto. E' la vita eterna dunque che il riconoscente riconosce, nel momento in cui impara il rispetto della differenza nei confronti del suo riconosciuto.

Quanto al riconosciuto, anch'egli, però, è di fronte alla vita eterna che è in colui che l'ha riconosciuto. Anche la differenza del riconoscente rispetto all'origine, alla sacralità originaria della vita eterna, è nondimeno un modo, una figura o una occasione della vita eterna, ed è questa che il riconosciuto rispetta, o ha il dovere di rispettare, non la figura determinata del riconoscente in quanto tale.

Vi è quindi infine la necessità di un rispetto reciproco. Riconoscente e riconosciuto (anche loro) non possono esistere separati, ma sempre in un'accesa dinamica di inimicizia amichevole e di amichevole inimicizia. Cioè in una passione reciproca, della quale le "ragioni dialettiche" volta a volta addotte sono solo la superficie insufficiente e ingannevole. *Uomo e Dio*

9. Il confronto.

Terzo momento della formazione dell'individuo, il confronto è direttamente introduttivo alla vita pubblica o "politica". Al suo interno si consuma infatti il passaggio dall'individuo ancora circoscritto dalle relazioni famigliari (dalle relazioni "materne" della appartenenza/accoglimento) all'individuo propriamente sociale. Sulla base delle nozioni della nostra tradizione culturale qui entriamo, per così dire, nel regno del padre: primo modello propriamente "sociale" ammirato ed emulato, ed è chiaro che nell'emulare vi già un

germe di contrapposizione agonale, cioè di quella socievole insocievolezza che, come diceva Kant, caratterizza l'essere umano.

Ricordo infatti che avevamo così articolato il momento del confronto: ammirazione/emulazione; impulso agonale/rivalità; collaborazione/conflitto.

Questi momenti articolati, in particolare ammirazione, emulazione, collaborazione, rivalità e conflitto, sono presenti e in movimento ovunque gli individui agiscano: entro la famiglia, nelle istituzioni, nei rapporti di lavoro come di gioco, nell'arte come nella guerra, nella religione come nella politica, nell'amicizia come nell'amore e così via. Si potrebbe dire che questi rapporti di confronto già agiscono tra i gemelli in gestazione nel ventre materno; questo fatto "naturale" indica in realtà la radice "evenemenziale" del confronto. Infatti ciò che diciamo dell'individuo non è che la figura stessa dell'evento in quanto *Urteil*: originaria divisione e dispersione, movimento del "via da tutti i dove", come dicemmo in un altro corso di lezioni.

Un grande pontefice mormorò, sul letto di morte, "*Ut unum sint...*". Richiamando tali parole, egli incarnava esemplarmente la sua funzione sacerdotale, memore e testimone dell'unità sacrale del genere umano. Tuttavia l'unità è appunto memorabile e augurabile sempre a partire dalla già avvenuta dispersione; in ogni caso essa è realizzabile e auspicabile solo attraverso la dispersione, esattamente come il non poter esistere separati presuppone l'avvenuta separazione. In altri termini: l'uno comunitario riproduce, a qualsiasi livello del vivere sociale, la china dissolutiva che va dall'ammirazione al conflitto. Ricordando le celebri analisi di Sartre, si potrebbe dire che l'unità degli intenti e dell'azione accada solo eccezionalmente, per esempio nel momento del "gruppo in fusione", quando la ribellione rivoluzionaria ha dissolto l'ordine esistente e ne va elaborando un altro; ma non appena questa restaurazione dell'ordine necessario sarà compiuta, il processo dialettico-conflittuale riprenderà il suo corso.

Quindi: se accoglimento e riconoscimento declinano la fondamentale appartenenza, entro l'appartenenza stessa i poli negativi (disappartenenza, disriconoscimento ecc.) si traducono nella costitutiva oscillazione dell'individuo tra ammirazione collaborativa e rivalità conflittuale. Ne è sintomo e segno il flusso continuo di chiacchiere, maldicenze, malevolenze, insinuazioni, calunnie, menzogne, indiscrezioni che attraversano quotidianamente ogni con-

dominio, ufficio, scuola, ministero, convento, palestra, officina del mondo. Davvero la voce dell'uomo sociale è una "tromba di guerra", come disse Hobbes. } → p. 112

Venendo ai nostri problemi, si deve dire dunque che la rivalità è l'altra faccia dello scambio. Rivalità sia per essere (la pura dedizione dell'amore è insostenibile) sia per avere (un tratto di egoismo è costitutivo, come voleva Mandeville).

La rivalità è "economicamente" ineliminabile, perché essa concerne la funzione del "resto", senza il quale, come sappiamo, non può esservi scambio e appropriazione ("proprietà"). Ma noi sappiamo che il "resto" è poi la differenza dall'immemoriale dell'origine, cioè della vita eterna.

Resto è il corpo vivente mortale (o in quanto "avere mortale"), il cui "stato di necessità" è che, essendosi separato dalla vita eterna, non può vivere o sopravvivere separato. Esso abbisogna dell'altro corpo separato, cioè della sua differenza determinata relazionalmente, ovvero sessualmente (prima decisiva determinazione di ogni individuo). Questa necessità sessualmente *signata* è appunto il segno della differenza dall'origine; ovvero è segno dell'evento della dispersione come prima "proprietà" dei corpi mortali (la loro determinazione sessuale reciproca, appunto). Attraverso l'unione con la tua differenza sessuale (da me) recupero la vita eterna "in figura". Cioè in figura di genitore che si sa "eterno" nel figlio, saputo appunto come figlio (sapere precluso all'animale, che non ha figure né nomi da conferire alla prole).

Possiamo allora dire: *il primo "resto" è il corpo sessuato*. Esso è offerto allo scambio al fine della realizzazione del desiderio di vita eterna (come diceva appunto Aristotele).

Il corpo sessuato è così il portatore di quel *resto originario* che è la vita eterna perduta: essa è simbolicamente testimoniata, appunto, dalla differenza sessuale (i due sessi uniti, dice Alfred Kallir, sono il primo simbolo o il simbolo per eccellenza, raffigurato in vari modi nei grafi preistorici; ma si ricordi anche il mito dell'ermafrodito e la sua interpretazione in Freud, a proposito dei due impulsi fondamentali *Eros e Thanatos*: cfr. il secondo vol. delle *Figure dell'enciclopedia* ecc.). Il corpo sessuato, resto *signato* dalla separazione originaria, è offerto dunque come oggetto di scambio.

In altri termini (e come già dicemmo): la differenza dall'origine accade in figura di differenza dall'altro corpo sessuato in quanto *simulacro* della vita eterna: differenza di *due resti scambiabili*.

Ma vediamo ora ciò che *resta* a seguito dell'unione sessuale. Naturalmente i figli (replicanti a loro volta in sé la differenza sessuale), considerati 1. come dono degli Dei (per questo Abramo non può respingere l'ingiunzione di immolare Isacco); 2. come dono reciproco della donna e dell'uomo. I figli sono pertanto "proprietà" dei genitori, il loro "potere" di scambio economico.

Sappiamo che dietro ogni proprietà o possesso c'è un "essere al posto di", cioè un *segno* (l'avere, in generale, come segno dell'essere "perduto"). I figli, in possesso dei genitori, segnalano l'avere dei genitori al posto del loro *non essere più* vita eterna (unione ermafrodita originaria).

Ecco dispiegarsi davanti al nostro sguardo la radice economica della vita mortale. Avere (come essere perduto) significa "avere il resto in cambio di quell'essere", resto incarnato dai figli. Questo avere può allora essere scambiato, e in effetti lo è: il figlio maschio subentra in cambio del lavoro del padre, cioè come suo schiavo, sue braccia e suo "bastone della vecchiaia"; la figlia femmina come scambio e dono matrimoniale per l'ampliarsi del "potere" generativo della famiglia, cioè della sua vita eterna.

Ogni avere è segno del non esser più: esso è un resto non per aggiunta (come già si disse), ma per sottrazione dalla vita eterna. Ciò si riflette sulla nozione stessa di identità: essa equivale infatti a un esser segno e quindi a un resto o residuo; il che accade in forma duplice: resto del *corpo* per differenza interna dal *nome*. Il corpo è "esposto" alla sua vulnerabilità, ma anche il nome lo è, in quanto la fama del nome può essere, come già vedemmo, compromessa o "disonorata".

In questo modo l'identità prende il posto dell'essere unico, indeclinabile, assoluto della eternità della vita (si potrebbe dire: come l' "Unico" di Stirner). L'identità infatti è essenzialmente relazione agli altri: ciò che *sono* ai loro occhi (e invero o più esattamente ciò che "ho" ai loro occhi: questo corpo, questa fama, questi averi). L'identità sessuale stessa è quella che è in relazione a come essa viene presa dalla identità opposta (non esiste un essere maschile o femminile in sé, ma solo una relazione reciproca: avere un'identi-

tà maschile per un'identità femminile e viceversa, in innumerevoli figure di metamorfosi e di scambio).

Sappiamo che a partire dalla identificazione dell'individuo tramite il nome e nel nome, il corpo si configura come *resto*. Ecco allora che il corpo può essere scambiato, cioè barattato, "dato in cambio di", "prostituito".

10. La politica come economia dei corpi.

La prima economia politica qui descritta è quella incentrata sulla economia del dono. Il dono promuove l'appartenenza e l'accoglimento. Dono accogliente nella appartenenza.

Poiché il dono è un atto qualitativo spontaneo, cioè non misurabile, non quantificabile, non trascrivibile, non prevedibile, esso è anche *inalienabile*. La "vita buona", il "viver bene" aristocratici non possono essere comprati o venduti, non possono essere barattati. Anticamente, come sappiamo, né la terra né l'appartenenza a essa possono essere alienati. L'*oikos*, la casa, è un possesso e un'economia comune, comunitaria, ed è simbolo di vita eterna.

Questo *scambio simbolico* genera nondimeno la sua *politica di potenza*: in forza del dono elargito, *tu* mi appartieni. Questo esercizio della forza dà luogo a sua volta a due conseguenze. Da un lato esso *rassicura* (io sono la tua casa inalienabile); ma proprio per questo anche *genera angoscia*: timore di inappartenenza, di non essere o di non esser più accolto e riconosciuto: effetti diretti dell'avversarsi tramite la identificazione che, come ogni avere, è sempre in potenziale perdita o minaccia di perdita. Non c'è poi dubbio che il potere simbolico ne profitti, per dominare e controllare gli individui subordinati.

L'angoscia di cui parliamo è anche la radice prima dei più arcaici e profondi disagi psichici e delle più minacciose e distruttive turbe dell'identità, come testimoniano gli impulsi sadomasochisti e narcisisti.

Con l'avvento della scrittura, lo scambio economico originariamente simbolico diviene, come sappiamo, *scambio segnico*. Qui dominano la scena il baratto dei corpi e il denaro. I loro averi correlativi generano al tempo stesso *compiacimento* (il "piacere" di cui parlava Mandeville) e quindi o proprio per ciò *paura*: timore che il bene posseduto venga sottratto. Esso è infatti

eminentemente vulnerabile nella sua natura intrinsecamente barattabile, scambiabile, alienabile.

A questa paura corrispondono, sul piano psichico, i fenomeni del feticismo, della idolatria e in generale della superstizione.

Consideriamo la cosa con attenzione. Come si sa il baratto (per baratto intendiamo, diversamente dalla accezione comune, non il solo scambio di cose, ma anche lo scambio tramite il denaro; è infatti utile alla chiarezza del nostro cammino riservare la parola 'scambio', come sin qui abbiamo fatto, a un uso più generale e originario) il baratto, dunque, esige alla sua base il *consenso*. Ma, se deve esservi consenso, già intuiamo che il suo correlativo opposto, il *dissenso*, non può a sua volta mancare.

In altre parole, c'è una "violenza" intrinseca nello scambio modellato sul baratto (appropriazione di cose con cose o di cose con denaro). C'è la violenza di un generico conformismo intersoggettivo che rispecchia in sé la stessa violenza convenzionale del linguaggio comunicativo: devo attenermi al valore medio delle parole, attribuito loro dall'anonima imposizione "si parla così per intendersi", se voglio appunto comunicare.

Come sappiamo, attraverso il segno del denaro il corpo-resto della vita eterna viene via via desacralizzato e ridotto a corpo-cosa, significante privo in sé di significato. Per questo il baratto confina sempre con la violenza. Essa diviene palese nella rapina (le popolazioni nomadi delle origini si trasformano in un misto: un po' mercanti, un po' predoni, a seconda delle circostanze). Ma anche la transazione per denaro contiene una violenza nascosta.

La violenza insita nello scambio tramite il denaro sta in ciò: che chi scambia per denaro in realtà *ha perso tutto*. In altri termini: *ha perso il mondo intero*. Esattamente il medesimo accade alla parola divenuta segno convenzionale: il suo rapporto simbolico col mondo cade nell'oblio e svanisce. Chi scambia per denaro può riacquistare ciò che ha perduto solo appunto ricomprandolo col denaro, quindi senza mai potersene garantire "simbolicamente". Il segno del denaro si imprime sulla "cosa" acquistata e la designa "mia" solo provvisoriamente e per convenzione.

L'economia del denaro scalza insomma ogni "appartenenza inalienabile", ogni possesso inalienabile della "casa" (dell'*oikos*), della "patria". Neppure la vita appartiene più "in proprio" agli individui, ma solo al prezzo stabilito da

altri individui: essi stabiliscono il prezzo che è necessario pagare per vivere (il che vale anche per ognuno di loro). Infatti l'antico accoglimento e riconoscimento simbolico tramite il nome si è di fatto completamente tradotto in segno-merce, ovvero si è "mercificato". Nonostante le asserzioni in contrario da parte delle varie garanzie giuridico-costituzionali o statutarie, questa mercificazione della vita comunitaria governa nel profondo gli individui sociali. Ne è oggi un segno la "fuga in Occidente" delle popolazioni povere, che non godono più nei loro paesi dell'accoglimento ancora ispirato grosso modo a un'economia del dono e che neppure posseggono gli strumenti per una sostenibile economia moderna. Corrono pertanto verso una "liberazione" che è insieme una nuova forma di schiavitù.

Da questi fatti deriva una costante crescita della *aggressività*, che è effetto di una *paura immedicabile*: paura della propria immanente e imminente alienazione. La paura genera a sua volta il desiderio di *accumulazione senza limiti*, allo scopo di preservarsi dalle minacce del caso, del tempo e della storia. Tuttavia, come sappiamo, niente basta a garantire il possesso di ciò che è già strutturalmente perduto. Le dinamiche contemporanee del capitale finanziario, estremo e feticistico rimedio alla paura e motore della rapina universale che sfrutta le opportunità del mercato globalizzato, ne sono un eloquente segno.

Incentrate sul denaro, le comunità umane sperimentano di fatto una crescita costante, quantitativa e qualitativa della guerra, che soprattutto negli ultimi secoli dilaga sul pianeta in parallelo con la crescita dell'economia produttiva e della cosiddetta civiltà (Mandeville non si faceva in proposito illusioni). Non si tratta infatti della "permanenza di strutture psichiche ereditate dalla barbarie", come si ama talora dire e credere. Certo, la nostra sensibilità psicologica moderna inorridisce di fronte ai costumi cosiddetti barbari, e ce n'è motivo; tuttavia dovrebbe ancor più inorridire di fronte alla violenza incommensurabile della guerra moderna, che, tra l'altro, ha sempre più coinvolto e devastato le popolazioni civili inermi, per non parlare dei genocidi programmati (tuttora in corso sul pianeta) e così via. E' del resto naturale che la crescita delle conoscenze e delle capacità tecnologiche si applichi anche agli strumenti bellici e alla conduzione delle guerre, così come è innegabile che i

conflitti ispirino notevoli progressi scientifici e tecnici: sono i paradossi della società complessa, dove i vizi sono virtù e viceversa.

Proprio la crescita delle conoscenze e delle tecnologie, innescando la produzione industriale, fa sì che anche per ragioni strutturali interne (e non solo o non tanto per il desiderio di accumulazione suscitato dalla paura) il mercato universale e il capitale finanziario esigano una *crescita infinita*: è il ben noto parametro del "prodotto interno lordo" (PIL), che sempre deve crescere, se non si vuole precipitare nella recessione e nella povertà. A prima vista ciò appare incomprensibile. Misurando l'economia in base alla logica della semplice vita (dell'essere semplicemente in vita), sembrerebbe sufficiente chiudere ogni anno i conti in pari: siamo ancora vivi e vegeti e tanto basta; approssimativamente così ragionava infatti l'economia arcaica, fondata sui prodotti ciclici della terra e sull'economia del dono. La natura provvede da sé a riciclarsi, solo che l'uomo sappia accompagnarla nei modi dovuti, che già Esiodo insegnava. Ma con la nascita della produzione industriale, fondata sul "macchinismo" e sull'estendersi dei prodotti e degli scambi, il circolo naturale della vita eterna non basta più all'economia: vi è un'usura non naturale, che la natura appunto non può sanare. Per dirla banalmente: le macchine non si aggiustano da sole e non tornano giovani a ogni capodanno, e neppure possono riprodursi come fanno gli esseri umani (di qui il sogno fantascientifico odierno di macchine-computer che siano in grado di riprodurre se stesse). Scienza, scrittura, tecnica, macchinismo, tempo lineare e consumo sono infatti fenomeni congruenti.

Il capitale finanziario, oggetto totalmente spersonalizzato, genera per riflesso nel possessore un soggetto del tutto anonimo, modellato appunto sulla "società anonima a responsabilità limitata" (di qui i crimini e gli orrori compiuti nel mondo dalle società multinazionali, dove la logica dell'impresa, cioè dei suoi profitti, simile alla logica delle tavolette dichiarate indistruttibili, inibisce ogni remora o controllo politico o morale). Il soggetto del capitale finanziario è un astratto possessore di cose astratte, "ultrasensibili" (si noti che ultrasensibile è appunto il valore del segno nella scrittura alfabetica: la pura idea o modello convenzionale classificatorio della 'a', della 'b' ecc.).

Questo *possesso deludente* cade inevitabilmente nel circolo della "coazione a ripetere": accumulare per accumulare, senza un altro perché (è il riflesso

"psicologico" della logica del PIL). Qui vediamo bene la connessione tra piacere e paura indicata in precedenza. La potremmo non a caso esemplificare con la passione sensuale: amore "fissato" nel possesso del corpo desiderato. Il possesso ossessivamente ripetuto del corpo è un modo per fronteggiare, senza peraltro aver successo, la paura di perderlo. Possederlo di continuo garantirebbe che se ne ha appunto il possesso; ma ogni atto di possesso ripetuto ribadisce anche la perdita strutturale originaria che è propria di ogni avere, mostrando la sua "fissazione" già alienata, già perduta nella sua inconcludenza. L'unico modo per guarire da questa fissazione è infatti la progressiva perdita del piacere suscitato dai segni del possesso e quindi dalla perdita del desiderio, ovvero dalla rinuncia al possesso.

11. Ancora sul confronto e sulle sue conseguenze.

Le considerazioni sin qui emerse consentono un'ulteriore specificazione del tema del confronto, elemento costitutivo della formazione dell'individuo di cui già l'essenziale è stato indicato. Qui, a partire da un'appartenenza già accaduta, osserviamo come accada il confronto tra pari e poi tra subordinati.

Il confronto tra pari: esso genera emulazione, per desiderio, appunto, di riconoscimento. Al limite il desiderio dell'individuo ambirebbe a conseguire il riconoscimento di essere il primo: *primus inter pares*, come recita la formula della oligarchia aristocratica.

L'emulazione ispira l'azione che, manifestamente, desidera l'esercizio di un potere riconosciuto con la relativa fama del possesso di esso. In sostanza: essere il "padre", colui che distribuisce la vita eterna, essendone il tramite simbolico. Di qui le tradizionali immagini del sovrano "padre del suo popolo", sino, in tempi moderni, alla ridicola pretesa del padrone capitalista di essere il "padre dei suoi operai"; ma ancora oggi, in tempi ormai lontanissimi da ogni aristocrazia, risuona talora la retorica asserzione: "Siamo tutti una famiglia", propinata dal datore di lavoro ai suoi impiegati.

Si tratta dunque, tramite il potere (il potere di vita), di *esorcizzare la morte*. Questa è la vera ragione che fa sì che il desiderio di potere, tra gli umani, sia così straordinariamente diffuso, suscitando tra loro non di rado una "lotta

a morte". E' in fondo questa la risposta mancata al Trasimaco della *Repubblica* di Platone. Egli sostiene che il potere è, all'origine, la conseguenza del semplice imporsi della forza; ma perché gli esseri umani vogliono il potere? Perché ne perseguono ostinatamente il desiderio sino a mettere a repentaglio, col ricorso alla forza, la loro stessa vita? Freud direbbe: perché è appunto la morte a essere in gioco. Nella sfida a morte il vincitore intende mostrare a se stesso e agli altri la propria intangibilità dalla morte, cioè la propria eternità immaginaria. (Platone)

Questo non è tutto. L'emulazione tra gli individui ispira azioni che, esibendo il "potere" (la "potenza"), mirano a ottenere un riconoscimento sessuale. Ma questa non è che una conseguenza strutturale di quanto già abbiamo detto: nell'emulazione che desidera riconoscimento si annida, si maschera e si nasconde il *desiderio fondamentale*: generare, "conoscere" e perciò possedere in senso sessuale ciò da cui non si può vivere separati (dove il carattere "erotico" della conoscenza, che bene intese Platone e che Nietzsche assimilò senz'altro alla "volontà di potenza", camuffata magari nella filosofia da "volontà di verità").

Diventare il primo (o sostituirsi a lui, come nel caso dell' "Edipo" familiare) non significa altro che godere di un privilegio sessuale, il che trova innumerevoli conferme. A che gioverebbe altrimenti ottenere il potere? Ovunque esso si è incarnato in poteri assoluti e tirannici non c'è da stupirsi di trovarlo regolarmente coinvolto in banali orge e in consimili depravazioni, prepotenze e privilegi in favore dei suoi detentori. C'è, è vero, anche l'esempio del potere desiderato ardentemente e poi esercitato da individui del tutto asettici e frigidì (così si dice per esempio di Robespierre ecc.); ma, guarda caso, si tratta immancabilmente di uomini e donne affetti da ossessione moralistica, da rigidità e aridità erotica o addirittura da impotenza: esatte incarnazioni, cioè, del medesimo nel segno del contrario. Non è raro imbattersi in questi frigidì dittatorelli o dittatorelle da ufficio o da agenzia, e invero in tutti i livelli della scala sociale e intellettuale, che pensano solo ad acquisire potere sugli altri e che si comportano con tutta la spietatezza inflessibile di colui o di colei che neppure può dare sollievo alla sua malsana passione con momenti di abbandono "carnale".

Nel gioco della emulazione abbiamo a che fare, essenzialmente, con la *comunità fraterna*, cioè con la comunità dei fratelli e delle sorelle, non a caso desiderosi di riconoscimento dal genitore opposto e in continua emulazione col proprio; desiderosi quindi di colmare la separazione costitutiva dell'essere umano e di accedere così alla vita eterna.

Il confronto tra subordinati. I subordinati costituiscono una comunità di pari che è però subordinata a qualcuno (la "comunità fraterna" allargata, appunto). Il confronto tra loro genera il desiderio di riconoscimento privilegiato (essere il preferito del superiore). Poi, quando ciò sia possibile, il desiderio di prendere il posto del superiore ereditandone il potere. Infine il desiderio di esibire-stabilire, in confronto con gli altri subordinati, la propria superiorità e fortuna sessuale. Non è necessario svolgere analiticamente queste sin troppo evidenti indicazioni. Come si dice, sono cose che tutti sanno, anche se magari non ci pensano e non ne considerano il lato "economico", limitandosi a quel "moraleggiare" un po' saccate e un po' pettegole del quale, non senza ragione, Mandeville sospettava.

Diciamo invece che proprio i lati "negativi" che accompagnano il confronto e che lo nutrono generano tutti gli "orrori" dell'umano. Ma il confronto è una necessità strutturale dell'individuo e in questo senso gli è costitutivo: sua proprietà "genetica" inalienabile come inalienabile è il sapere della morte che è in lui e che lo genera come individuo separato.

Bisogna aggiungere, per quanto terribile sia il riconoscerlo, che violenza, crudeltà, odio, invidia, gelosia e via di seguito, in quanto esprimano l'autoaffermazione della vita "individuata" di contro alla morte "saputa", contengono, nonostante tutto, un tratto *vitale*. Tratto affetto nondimeno dalla costitutiva contraddittorietà del vivere umano.

Si consideri infatti: gli individui si concedono non di rado a una gara mortale allo scopo di esorcizzare la morte, ma così facendo ne aumentano certamente l'incidenza e in molti casi la anticipano nel proprio destino personale. Inoltre gli individui si affannano per garantirsi ossessivamente i "segni" del proprio potere vitale; ma assorbiti in questa tragica e demenziale impresa, di fatto "cosalizzano" la loro vita e anticipano la morte che vorrebbero sfuggire

nella loro rigida immagine umana, pietrificata e infelice. Le conseguenze in ogni senso "economico", più propriamente le devastazioni e gli sprechi di ogni felicità e di ogni avere che derivano da queste strutturali contraddizioni sono ovviamente enormi: esse mostrano l'estrema difficoltà di pervenire a "viver bene" su questa terra, perché la ferita originaria che genera la condizione umana non è "razionale" e non è perciò definitivamente e adeguatamente sanabile con l'intervento della ragione, che pure resta indispensabile e talora efficace.

Diamo ora uno sguardo riassuntivo ai tratti principali della nostra genealogia dell'individuo (del suo essere soggetto delle sue pratiche di vita e di sapere, ma, ancora prima, del suo esser soggetto *alle* pratiche di vita e di sapere).

Costitutiva dell'individuo è l'*appartenenza*. Essa è la condizione prima per quegli esseri che non possono vivere separati, ma che, proprio per questo, separati sono già. Tale condizione delimita lo "stato economico" dell'individuo, le modalità del suo vivere di fatto e il suo desiderio di vivere bene. Questo desiderio si segnala anzitutto come desiderio di accoglimento: dono unilaterale "materno" che comporta subordinazione ed educazione. Da tutto ciò deriva che l'individuo, per diventare tale, per appartenere ed essere accolto, deve affrontare il contrasto, al limite insanabile, con l'anonima vita eterna che è in lui, sicché ai margini dell'appartenenza e dell'accoglimento gli si disegnano gli orli della inappartenenza e del non accoglimento.

Questo destino dell'individuo umano è conseguenza del suo iscriversi nel sapere della morte di cui la parola, il nome e infine, per differenza interna, il corpo sono i *resti*. Questi suoi "averi" costituiscono la sua prima "proprietà": proprietà impropria, la cui natura è l'esser sempre già perduta o in corso di perdita immedicabile. Di qui il cammino dell'economia, dapprima rappresentato dalla comunità del dono, fondata sul sacrificio e sul rapporto tra persone; poi dalla comunità del baratto, fondata sul rapporto tra cose, prime fra tutte la scrittura e il denaro. Nasce allora il "surplus" e con esso l'organizzazione burocratica della società complessa: la "mercificazione" della comunità umana è in cammino.

Diciamo ora del *riconoscimento*. L'uno individuale originariamente disperso e insieme accolto nella appartenenza ha bisogno di essere riconosciuto nel suo sé per derivarne appunto consapevolezza e stima di sé. I primi passi di questo processo sono quelli che il confronto preciserà nel senso della emulazione, in cui già traspare peraltro un primo tratto antagonistico, che diverrà in seguito essenziale. Nel confronto si manifesta infatti la socievole insocievolezza degli esseri umani, la loro amichevole inimicizia. Essa si preannuncia già nel rapporto tra riconoscente (colui che riconosce) e riconosciuto: entrambi abbisognano l'uno dell'altro, scambiandosi il dovere e il potere, sino alla definizione della responsabilità come potere doveroso. Di qui la necessità del rispetto reciproco tra le generazioni, il che non esclude, ma anzi implica, anche un disconoscimento insanabile tra gli individui, a causa di una differenza che prende le sue misure dalla differenza originaria tra la vita eterna e il riconoscimento scandito dal dono del nome.

Il riconoscimento apre così la strada al *confronto*, cioè alla rivalità come conseguenza dello scambio egoistico per essere e per avere. Qui ravvisiamo in concreto la radice economica della vita umana, la sua declinazione sessuale (il corpo sessuato come primo "resto" scambiabile) e il suo concentrarsi sul resto del figlio, prima proprietà "sociale".

Lo scambio è dapprima simbolico. Esso si articola tra assicurazione e angoscia e ha il suo fulcro nella "potenza" (*potentia generandi et essendi*), le cui degenerazioni psicologiche sono il narcisismo e il sadomasochismo. Di qui i "mali" del vivere umano: la crudeltà, l'odio, l'invidia, la gelosia, il sospetto ecc.

In seguito lo scambio, per le ragioni che sappiamo, diviene segnico. Esso si articola tra compiacimento e terrore, dando luogo alla "violenza" (origine della componente psicologica del feticismo, donde l'idolatria e la superstizione). Il fatto è che con l'avvento della scrittura e del denaro l'abito della proprietà comporta automaticamente la perdita totale del mondo e del sé nella mercificazione universale (invero un processo che già era in cammino nell'universo della proprietà simbolica, già essa distanziata dalla vita eterna e perduta in se stessa).

La mercificazione comporta la lotta a morte per il dominio della terra, nella forma della guerra, cioè del conflitto armato permanente (dell'armamento

come preoccupazione continua degli stati e come mercato internazionale). Per contro la pace diviene un concetto intellettualistico e retorico: scrittura, denaro, capitale, industria, mercato, scienza e tecnica, queste essenziali "concorrenze" della modernità, non possono che auspicarla in teoria (per esempio predicando la prosperità e la giustizia nella forma della "democrazia universale") e disattenderla regolarmente nella pratica.

Parte terza: L'economia del viver bene.

1. Ricapitolazione e approfondimenti.

Da dove vengono gli esseri umani? Dal "paradiso dei primati"? Dalla incommensurabilità della vita eterna senza nome? Come immaginare quella che Nietzsche ha definito "la più lunga storia dell'uomo"?

Abbiamo accennato all'uomo raccoglitore e all'uomo cacciatore: piccole comunità nomadiche nelle quali già ci sono capi e gerarchie (eredi degli antichi maschi "naturali", tra i primati, col loro harem di femmine). Ecco questi ominidi che vagano attenti e circospetti per la savana africana (così pare). Vivono, tra continui pericoli, alla continua ricerca di cibo, con i piccoli da trasportare e da nutrire, una vita breve e intensa, a tratti drammatica, perché nessuno, si potrebbe dire, muore nel suo letto. Le notti e i giorni, i mesi e gli anni si succedono sui loro corpi in marcia: nomadi disperati, nomadi felici (come direbbe Chatwin). Il sole e la pioggia, e la voracità degli sciacalli e degli avvoltoi, distrugge e cancella i loro cadaveri insepolti: non c'è "resto". Solo la silenziosa e grandiosa indifferenza dello scenario della vita eterna.

Stiamo parlando di centinaia di migliaia di anni fa: che ne sappiamo veramente? Difficile dirlo, eppure è di là che veniamo e certamente molto di allora, sia pure in una metamorfosi continua, è ancora con noi, tra noi e in noi. Osservatevi anche solo nelle cerimonie che fate, che ognuno fa, prima di disporsi a dormire: nel suo accucciarsi circospetto, nelle sue preventive azioni maniacali e "magiche" volte all'ordinamento e al controllo di ciò che ci circonda nel sonno, e così via.

Quando, a partire dal semplice grido delle voci, risuonarono le prime parole? Forse fu allora che comparvero gli Dei, questi compagni inseparabili e fatali di ogni comunità primitiva a noi nota. Quando e perché, però, il piccolo gruppo alzò le palme e piegò le ginocchia e la fronte, divenendo "umano"? Perché lo fece? Per quale "ragione" o "stato di necessità"?

Immaginare esseri umani privi di parole e ignari di divinità è un puro non senso: non è mai esistita una cosa simile, e neppure può esistere, pare. Immaginare una pre-umanità animale è insieme ovvio e impraticabile: è infatti

l'essere umano che, per retroflessione e per differenza da sé, vede e dice l' "animale" come sua genealogia e preparazione. L'intero mondo viene allora alla parola: esso non sarà mai più quel che possiamo immaginare (certo in errore) che fosse.

Quando risuonò la parola, dunque, tutti si donarono al Dio e proprio così l'uno si donò all'altro e divennero *l'un l'altro*: una "comunità". Ecco che ebbe allora inizio una vicenda "economica" senza fine.

L'uno si diede all'altro donandosi a se stesso, dice per esempio Rousseau; ma - bisogna aggiungere - anche perdendosi nell'altro e in se stesso. Non possono più vivere separati (se mai lo furono), ma certo, anche, ora lo *sono* separati, nel momento stesso in cui scoprono la loro "dipendenza". Ecco che in questo ambiguo e contraddittorio stato di necessità gli esseri umani trovano casa (*oikos*), cioè un destino economico che li costringe a perderla di continuo questa casa, questo "avere", a doverla sempre di nuovo cercare come "viandanti", sospesi tra la vita eterna e la morte, la memoria e l'immemorabile: né l'una cosa né l'altra, ma in certo modo entrambe.

Tutto l' "umano" è così già entrato in gioco, con la sua differenza costitutiva e col suo "resto" conseguente: nome e fama, corpo e morte, proprietà e scambio. Resto e bene comune dei cacciatori sono per esempio le prede, consumate in comune nel banchetto sacrificale: il Dio ha concesso la sua carne per la vita eterna del gruppo che ha visto la morte e se ne vuole affrancare. Il Dio è il dono originario per i suoi adoranti, è la loro ostia sacrificale. Come si arrivò a tutto questo?

Quale terrore insopportabile suscita il *sapere*, in quanto sapere della vita e della morte, sapere dell'albero della "scienza"? Quale primordiale orrore? La vita è sopportabile solo nell'incoscienza e nell'oblio? Cioè nell'eternità di un presente senza tempo? Ma se posso nominare il prima e il poi, l'angoscia diviene insopportabile e bisogna provvedervi con qualche "invenzione"?

La tranquilla pace e vita del gregge, dicevano Leopardi e Nietzsche. Forse che l'inautenticità della chiacchiera quotidiana (come diceva Heidegger), nel suo continuo "distrarci" (il nostro mondo è oggi il culmine della "distrazione" programmata: neppure un istante senza musicchette idiote e spot pubblicitari che risuonano dappertutto; e i ragazzini che non sono più capaci di concentrazione oltre i tre minuti, che parlano e "comunicano" tra loro di conti-

nuo senza dire nulla e senza neppure respirare: non sia mai che intervenga una pausa paurosa e molesta che interrompa il provvido *ta-ta-bum ta-ta-bum* ossessivo ricoprente il nulla), la chiacchiera e la futilità, quindi, come propaggine "culturale" dell'istintivo oblio animale: gregge umano che si tiene lontano da ogni sapere, che non ne vuol sapere, che si rifiuta cioè alla coscienza della vita e della morte?

A partire dalla cosiddetta rivoluzione neolitica (15.000-12.000 anni fa) cominciamo a poterci fare idee più dettagliate. L'umanità nomade in gran parte si arresta. La capanna o la tenda di pelli sostituisce il giaciglio occasionale. Il Dio degli animali si associa al Dio delle stagioni, che concede il frutto sedentario della domesticazione e della coltivazione. Ecco sorgere i villaggi di 200, 300, anche 500 individui. Devono difendersi dagli assalti dei nomadi predoni e anche dalle loro reciproche scaramucce: nascono le divinità del conflitto e della guerra e si configura l'etica amico/nemico, nonché la sua conseguente "politica", come diceva Polemarco nella *Repubblica*.

L'appartenenza al villaggio ha ora il suo ulteriore *resto* nella accumulazione delle scorte di cibo, sementi, attrezzi ecc.: il "bene comune", diceva Aristotele. La presenza stessa della scorta, del deposito, promuove ed è segno di una nuova *temporalizzazione*; ecco un nuovo "presente" (una nuova forma di dono - "presente" significa infatti anche dono, nel senso del "fare un presente a qualcuno"). Il corpo si stacca sempre più dall'azione immediata e diretta e crea una nuova "oggettività" (crea per esempio il vasellame preistorico, custodito nella casa), crea un nuovo tipo di "resto". Come accade tutto ciò?

Facciamo un passo indietro. Osserviamo per esempio la scena di un gruppo di leoni e leonesse, con i loro cuccioli, che divorano la zebra che hanno catturato (quanti documentari cinematografici ce l'hanno mostrato...). Maschi e femmine, dopo aver cacciato (soprattutto le femmine) con intelligenza strategica coordinata, ora non donano e non scambiano. Si espandono in un presente del *fare* senza tempo, senza previsioni e senza resti. Agiscono semplicemente il pasto, con un fare intento e temporaneamente mansueto. Non prevedono e non calcolano, e soprattutto non ringraziano. Non hanno infatti né passato, né presente, né futuro, nessuna "proprietà" o "resto" del fare: vivono

come itinerari della mera eternità inconsapevole, fuori dal tempo e dalla morte. Si potrebbe dunque dire: senza reverenze o arcani timori, agiscono *transitando*, ossia vivendo e morendo la loro eternità. Infatti non possono "avere" la vita eterna che "sono", e perciò neppure perderla. Possono solo dilatarla presenzialmente al di là della memoria e del tempo (della memoria del tempo).

Nel gruppo umano le cose vanno diversamente, perché la parola ha "ritagliato" e "oggettivato" una *presenza* fluente ma "memorabile". Articolandosi sulle articolazioni del fare corporeo e dei suoi gesti, la voce si rende idonea a contrassegnare e a fissare analiticamente il "fare" nei suoi elementi e passaggi costitutivi (in realtà essi divengono tali proprio per lo specchio della voce che li costituisce nominandoli); la voce proietta così nel suono il "che cosa" del "che" di quel fare *che* agisce e che fa. In certo modo lo dice a se stessa, dando vita al sé. In questo modo la voce "tiene in presenza" e, riflettendosi sull'enunciante, sul sé, lo fornisce di immagini interiori; ovvero: la voce memorizza per quanto può, e così serba traccia del passato nel presente.

Staccandosi dal gesto, il gesto vocale, che risuona per tutti in comune, *fa segno* a tutti (e li rende "i tutti" rimbalzati e interiorizzati dal gesto della voce). Questo rimbalzo è quel resto comunitario essenziale che è il *nome*. La voce diviene allora corpo *signato* dal nome: così la voce nomina evocando e ricordando.

L'intersoggettività del nome crea i soggetti del nome: primi individui che appartengono agli altri per la loro "fama" e che *hanno* insieme un corpo per differenza dal nome (gli animali, dicemmo, non *hanno* "corpi"; li hanno solo "per noi"). Per questa via gli esseri umani escono dalla vita eterna inconsapevole del puro fare ed entrano nel tempo della voce e del suo presente oscillante (sempre già passato nella memoria, sempre già sul punto di avvenire nel futuro della previsione).

Il resto del corpo è anzitutto resto dell'azione: ciò che resta indietro "segnato" dall'azione e disponibile all'uso come proprietà del corpo-strumento. Su questa base e modello nascono gli strumenti-cose (prolungamenti del corpo, diceva Husserl): estratti e astratti tramite la parola dall'azione, questi oggetti-cose permangono a loro volta nella semplice presenza di una disponibilità sempre riattivabile. Nasce il corredo degli utensili (ignoti agli animali),

dalle semplici cose e strumenti che il nomade porta con sé e conserva sotto la tenda alle molto più numerose e complesse cose del contadino. Le cose conservate misurano nuovi spazi di tempo, scrivono altrimenti il tempo in base al loro uso (non altro è, in effetti, il tempo che scrittura: *tempografia* e non chissà quale mistero o quale enigma, come da sempre allucina la superstizione umana).

Nel 3.000 a.C., dicemmo, l'aratro, la ruota, la trazione animale diedero luogo a un nuovo senso del tempo, dello spazio e della vita, cioè a quella economia del tempio e del palazzo che porta con sé l'organizzazione burocratica degli scambi, tramite la scrittura delle tavolette e l'invenzione del denaro. Con questi nuovi strumenti gli umani si vengono via via appropriando dell'immagine della loro vita, tradotta in un "fatto economico" relativamente controllabile. Essi sanno ormai compiutamente di avere la proprietà di vivere e di morire e di doverne fronteggiare le conseguenze con intelligenza.

La presenza fissata e fermata nel nome; il nome incarnato nella cosa custodita nella semplice presenza: di qui una determinante genealogia della presenza e dell'assenza, poiché gli umani, appropriandosi della presenza, impadronendosi del tempo nelle cose e delle cose nel tempo, nel contempo fatalmente si espongono alla loro perdita. Possesso e perdita, come sappiamo, fanno uno.

Ecco che gli umani, nominando la presenza della cosa, ri-conoscendola nel presente, per esempio la preda, ne ravvisano anche la costitutiva provenienza dall'assenza: è presumibilmente così che nasce nella presenza l'angoscia del passato e del futuro, l'angoscia del tempo. Avvolta nell'incertezza e nella mutevolezza continua, la presenza viene avvertita come effetto di un *destino*: atteso, desiderato, temuto, invocato; ovvero come un dono o una punizione. Allora gli umani riempiono le caverne di graffiti e di disegni magici e miracolosi: perché il far scaturire l'animale in figura dal ventre oscuro della caverna è un po' come farlo scaturire dal ventre della madre natura, garantendosi la sua futura disponibilità per sopravvivere.

Non c'è dubbio che memoria e timore testimoniano del sentimento umano di essere espropriati della vita eterna, privati del paradiso delle origini; il che accade loro in quanto impropriati nella parola. E' così che essi divengono in un certo senso proprietari di tutte le cose nel detto e tramite il detto.

Proprietari di ciò che "prima", nell'immemorabile del senza tempo, erano e avevano senza saperlo (cioè senza "averlo"): "prima" del varco-voragine della parola (è lei che dice "prima"). Quindi proprietari della loro vita per differenza dalla morte; proprietari del loro corpo per differenza dal nome; proprietari del loro nome per differenza dalla partecipazione all'intersoggettività dei nomi di tutti gli altri compagni. Tutte queste cose divengono così, potenzialmente, *resti* scambiabili a partire dal primo scambiabile: il corpo sessuato.

La natura di questi "resti", incarnati nel detto, nel "significato" delle parole, articola, come dicemmo, la presenza, temporalizzandola in modi peculiari. (Si noti: la filosofia, soprattutto la logica, trascurano per lo più questa genealogia "economica" dei significati e li trattano come se fossero stabili realtà in sé o segni oggettivi di realtà in sé). Ecco per esempio che il resto nel granaio, la scorta di cereali e di sementi, articola a suo modo il tempo, segnala il passato e il futuro e ne affetta in conseguenza le menti e le immaginazioni umane. Esse organizzano via via il "mondo agricolo", con i suoi peculiari spazi e tempi, con la sua economia materiale, col suo *ethos*, le sue credenze, i suoi miti, i suoi riti. E così la vita vi si iscrive transitando, vi si rinnova e vi si perde: figura di verità assolutamente adeguata in sé e nel tempo presa in un cammino di erramenti, di "errori" che ne segnano di continuo la trasformazione, sebbene questa possa restare a lungo inavvertita.

Riflettiamo ancora una volta sulle straordinarie conseguenze che derivano dalla introduzione della scrittura propriamente detta.

L'oralità del mondo agricolo crea cose-significati, letteralmente *mythoi*, racconti, cioè un sapere di discorsi. Ma la scrittura realizza invece l'*oggettività*. Dall'oggetto memoriale all'oggettività universale, dunque: costituzione di una "entità mentale" indipendente, sia dall'azione vivente, sia dalla memoria attiva della oralità dicente.

Nell'oralità la produzione di oggetti-resti permane in un vincolo costitutivo con l'azione, col suo modellarsi contemporaneo nella sapienza delle mani e del racconto che accompagna e orienta il fare. Le cose accadono nella circolarità del saper fare e del saper dire. Il loro tempo sorge ai limiti di questa azione duplice e in gran parte sfuma con essa; non si fissa né si registra altro-

ve se non sullo scorrere momentaneo del giorno e della notte, nella ciclicità delle stagioni e nel circolo ritornante degli anni celebrati memorialmente dalle ritualità festive. Nessuna "cumulazione storica" del tempo, ma il suo inserimento totale nella sacralità della memoria comunitaria rivolta alla ciclicità eterna della vita.

In questa dimensione d'esperienza la natura dello spazio e del tempo, la loro misura, sono legate anzitutto alla corporeità fungente dell'agire; anche la memoria ne è interamente affetta: questo è tutto ciò che il contadino "sa". Ciò che va al di là della sua persona sono i riti, le feste, le credenze, le azioni comuni, i costumi condivisi, i ruoli tradizionali, le nascite e le morti, i matrimoni e i battesimi, tutti gli eventi ripetuti nella memoria pubblica comunitaria. Ogni resto memoriale è direttamente connesso al transito vivente degli accadimenti e vi si conforma in uno stile mitico e sacrale. Gli Dei, i Demoni, gli Antenati, così come i fenomeni celesti, gli avvenimenti miracolosi, gli eventi antichi e archetipici, le origini ancestrali ecc. ne sono gli "oggetti", in una vaghezza d'essere che non è quella della semplice presenza delle cose materiali, ma neppure quella della pura fantasia: è una sorta di super-realtà, diceva Kerényi, fissata e ripetuta nel ricordo ancestrale.

Con tutto ciò, quello che accade a queste popolazioni alla lunga cade nel nulla; esattamente come per la vita degli individui: nonostante le loro tombe, alla lunga non ne è nulla, non se ne sa più nulla. D'altra parte, questo ineluttabile esito di nulla, cui tutti siamo destinati in quanto comunque eredi della oralità costitutiva del senso dell'umano, suggerisce per converso l'indistruttibile eternità del mondo; di fronte a essa gli umani non sono che "foglie al vento", come diceva Omero, affetti dalla evanescenza delle ombre. L'incombenza distanziante e dileguante del mondo sprofonda eternamente in se stessa e ci trascina con sé, nel suo gorgo annichilente.

In certo modo analoga è anche la sorte degli oggetti materiali di quelle culture: resti e tracce di essi permangono, durano sino a noi; essi però, privi come sono di ogni scrittura, a parte l'originaria scrittura del mondo e delle cose connessa al fare umano, non possono *dire* di sé. E così ci interroghiamo sulla loro misteriosa "identità": che era questo? a cosa serviva? Solo riuscendo a riconnetterli a pratiche di vita definite e ancora per noi comprensibili riusciamo a recuperare il significato, spesso non più che ipotetico.

Vediamo invece cosa accade con l'avvento della tavoletta e della scrittura del debito, come si disse: ecco emergere un nuovo tipo di *resto* che produrrà alla lunga un nuovo mondo e un nuovo senso del mondo. Dal momento in cui il debito umano verso gli Dei è oggettivato e materializzato, esteriorizzato nello scritto, gli Dei cominciano a impallidire; le loro figure cosmiche vengono meno. Gli Dei muoiono, ha scritto il poeta René Char, solo a stare tra noi. E in effetti già la loro primigenia apparizione nel nome era anche un segno di commiato e di addio.

La tavoletta: anzitutto una *cosa* che sta per un'altra *cosa*. Non un segno che la *evoca*, come fa la parola, ma che piuttosto la *rappresenta*; comincia il regno della rappresentazione: cosmo alla lunga "psichico" nel quale siamo ancora presi (ma, io credo, ne stiamo appunto fuggendo, se no non lo vedremmo: fuggendo verso dove?). La tavoletta sta nella sua semplice presenza persistente a *testimoniare* dell'altra "cosa". La persistenza è infatti nient'altro che una "memoria trascritta": da un segno vivente a un segno inerte. Non un'immagine o fantasma della vita vivente, ma appunto una "cosa rappresentativa" (come un cippo di confine): propriamente un segno, il primo segno vero e proprio. Ne siamo ancora così affetti che equivocchiamo: riteniamo che la "persistenza delle cose" (delle cose "esterne", dice il senso comune, costruito nel suo "interno" come riflesso psichico della rappresentatività della scrittura) sia un loro tratto "in sé", una "realtà assoluta", laddove, abbiamo detto, non è che il risultato della memoria trascritta e materializzata in segni e tracce del supporto di scrittura.

Dunque la tavoletta sta per un'altra cosa. Per quale ragione? Perché l'altra cosa non è qui. Prima della tavoletta cose analoghe la preparavano o ne preparavano la funzione: per esempio, questo bastoncino di terracotta sta per "brocca di birra". Esso infatti è durevole, a differenza dell'altra cosa, la birra, che non lo è (così come non sono durevoli i suoni o segni della voce). Infine perché l'altra cosa è in realtà una *transazione*: il bastoncino sta qui a testimoniare che ti ho dato da bere una brocca di birra. Il bastoncino, dunque, come *pegno* del tuo debito.

Ma ora si noti: l'inerzia dello scritto, la sua persistenza appunto, lo estranea dalla pratica che l'ha prodotto. Non così la memoria vivente che esige di essere sempre di nuovo riattivata e ricostruita. Lo scritto sta lì, senza bisogna

d'altro per sussistere della sua costitutiva "oggettività": esso è a suo modo imm modificabile e irrevocabile (se non per manomissione). Il tema della manomissione è immenso e ci condurrebbe rapidamente ai problemi odierni, al problema dei "falsi" (per esempio nell'arte) o ai problemi della "costruzione genetica" di "cloni", ma qui non possiamo occuparcene. Guardiamo invece lo scritto anche dal lato del significato che esso registra.

Diversamente dalla cosa dell'oralità, dalla cosa detta, che rimanda all'insieme di un'azione finalizzata (non ci sono singole parole per una mentalità orale; le parole stanno all'interno di frasi che stanno all'interno di azioni; è la scrittura che separa le parole e che le tratta come oggetti scritti, come lemmi, appunto, di un dizionario), la cosa scritta viene sottratta da ogni commercio di cose e di azioni; quindi fatta valere per se stessa. Anche le circostanze che la scrittura può registrare, automaticamente si universalizzano in astratto: la birra che hai bevuto diviene *la birra* (la sua immagine concettuale, la sua controparte ideale - che in verità nessuno può bere); la brocca che la conteneva il semplice segno di una misura; che ciò sia avvenuto alle undici del mattino (così sta scritto), di nuovo non dice di nessuna ora o mattino concreti: indica solo un modo per orientarsi nelle coordinate del debito, cioè della transazione trascritta, e così via.

Lo scritto nella sua persistenza *immutabile* fa sorgere allora l'idea di un "passato" come *resto* irreversibile: ciò che è stato è stato; ovvero: ciò che è stato scritto, poiché permane, resta così com'è, è stato scritto così com'è stato scritto e tale per sempre resterà; la sua "oggettività" non consente dubbi o variazioni. Il passato mitico, il suo ritorno circolare e rituale era tutt'altra cosa, così come la poesia orale degli aedi, che sempre di nuovo, rammemorandola, la variavano.

Anche il futuro si modifica: sulla base dei segni presenti esso si configura ora come *previsione* calcolabile. L'oggettività dello scritto si rovescia sul futuro, trasformando il tempo futuro nella possibilità di esercitare un controllo sulla vita: la tua vita è affetta e controllata dal debito qui scritto: una eredità, un pegno appunto, che non potrai più cancellare.

Il nodo di questo passato e di questo futuro è allora l'oggettività del presente "in sé". Non la presenza vivente del mondo esperito, ma l'idea di un mondo che se ne sta oggettivamente così com'è in assoluto, cioè sciolto da

ogni incontro ed esperienza. Siamo abituati a pensare così l'oggettività del presente, ovvero di ciò che *c'è* (sebbene sappiamo che stabilire cosa sia questo *c'è*, fermare e fissare questa presenza sia, di fatto, impossibile: la realtà *vera* del presente ci sfugge sempre tra le dita). In realtà questo presente non è nient'altro che la traduzione, nel presente intrascrivibile, della "oggettività" che lo scritto ha conferito al passato e al futuro. Emerge allora la concezione comune del tempo: un mero succedersi di punti-ora, una linearità e spazialità dileguante, come il supporto della tavoletta dilegua allo sguardo nel corso della lettura.

Il resto oggettivo e oggettivato della scrittura è, per eccellenza, il segno dell'avere e della proprietà. In origine, sappiamo, la proprietà è del tempio, cioè del Dio; poi diviene segno del debito e diviene per ciò stesso "denaro", segno di una transazione vivente trascritta. Il resto oggettivato è ciò che, appartenendomi, mi *rappresenta*. Esso mi dà "valore" (primo emergere della nozione economica di valore). Qualcosa dunque mi appartiene, per esempio la tavoletta in cui è scritto il tuo debito: a differenza della mia vita *transitante*, questo "avere" resta, simulando un'eternità che non è della mia vita. Ma questo è appunto ciò che "vale"; ecco come il "valore di verità" assume connotati oggettivi, ossia "mercificati": la mentalità della "logica corrente" è in cammino, nel suo concepire la verità come adeguazione alla "cosa" (piuttosto che all'evento inoggettivabile del mondo).

Intorno al 2.500 a.C. la scrittura cuneiforme si fonetizza. Lo scritto non trascrive e non cattura più solo le cose dette dalla parola, ma la parola stessa nelle sue articolazioni. Il suo trascorrere come *flatus vocis* si iscrive su un corpo permanente che perdura. L'eternità del presente transeunte si coagula in una traccia scritta oggettivata e perdurante.

L'eternità transeunte: questa espressione va contro la nostra mentalità comune. Solitamente la presenza eterna la pensiamo come ciò che *sta*, che non diviene, che non si muove. Ma questa è appunto una conseguenza della scrittura. La presenza eterna né permane né sta, poiché le due cose sono correlate e la presenza eterna non è una cosa. Solo in relazione alla permanenza di un corpo posso percepire e misurare il movimento. Qualcosa si arresta e allora ecco che il movimento emerge nella presenza. Invece la presenzialità indeclinabile del Dio (o del mondo) è un eterno darsi *transitante* della presenza,

o vita *transitante* che propriamente né si muove né sta. Ma se astraggo e incorporo un elemento di questo transitare, ecco che costruisco un astratto presente permanente alla luce del quale il divenire si espande all'indietro e in avanti, dandomi l'idea dello scorrere o del divenire del movimento dal passato al futuro attraverso il presente.

Accontentiamoci di questa rapida notazione e torniamo a noi. Parti del mondo, già articolate dalla voce, vengono dunque fissate dalla scrittura fonetica in segni, tacche, grafi del supporto. Ulteriori aspetti dell'esperienza vivente vengono così "trascritti", resi cose oggettive permanenti di contro alla fluente vita: cose es-proprie dalla vita fluente e im-proprie nella scrittura. E' così che le cose si precisano tramite lo scritto nella loro "individualità" oggettivata, cose mai esistite prima in questa forma, ma confuse nelle pratiche viventi della voce e dell'azione. E' così che nasce l'individuo ana-grafico: Serse, figlio di Dario, della tribù degli Achemenidi, nato a... ecc.

Il soggetto anagrafico vede il suo corpo tradotto in uno scritto: corpo segnato dallo scritto, scritto che lo caratterizza non per un generico debito di riconoscenza e di subordinazione rispetto al "dono" ricevuto, ma per un debito individuato e determinato, cioè esattamente monetizzato. L'individuo da riconoscente è divenuto *responsabile*: deve *rispondere* dello scritto e di ciò che vi è scritto. Perciò dall'essere genericamente in debito, un debito incalcolabile e inestinguibile, egli passa all'*avere* un debito, che dovrà estinguere, se vorrà continuare a vivere a suo modo, nei tempi e nei modi prestabiliti.

In tal modo l'oggettività permanente dello scritto si sostituisce all'appartenenza comunitaria vivente. Il contratto scritto incarna una oggettività verificabile e pubblica. Per contro e per differenza da esso ecco che emerge l'individuo privato con il suo "vissuto soggettivo" (prima figura *economica* dello psichico; per esempio: soggetto preoccupato e angosciato dai suoi debiti; se non paga, sono "affari suoi"). Questa nuova soggettività si differenzia dalla differenza originaria tra vita anonima fungente e accoglimento-possesso del nome come segno di appartenenza comunitaria e sacrale. Nasce insomma una nuova figura del soggetto.

Di contro a essa si staglia quella oggettività "pubblica" (nel senso, cioè, di "verificabile") dello scritto nella quale non è difficile ravvisare il primo germe di una concezione "scientifica" della realtà. Ecco che l'idea di un "con-

tratto sociale" come fondamento che legittima il potere politico mostra bene il parallelismo, più volte qui richiamato, tra democrazia moderna, scienza moderna e capitalismo.

La nuova forza del contratto differenzia la vita privata "soggettiva" dalla sua "rappresentanza" pubblica e dal suo "valore" sociale, ormai incarnato dalla scrittura (non dalla fama orale delle azioni, ma dagli "averi"); quindi infine dal denaro: esso stabilisce ciò che ognuno *vale* per contratto. Fine della comunità sacrale, con le sue costitutive subordinazioni gerarchiche, le sue eredità e i suoi vincoli di riconoscimento e di riconoscenza; a queste antiche gerarchie "moralì" si sostituiscono ormai le pure e semplici differenze di classe, cioè di patrimonio: un processo che è facilmente ravvisabile nella storia greca o in quella romana. Dal rapporto personale al rapporto tra estranei costitutivi, dunque, cioè costituiti come tali dal contratto.

Il contratto eguaglia bensì i contraenti, ma solo astrattamente; esso cioè li oggettiva nella trascrizione estemporanea del puro atto di scambio isolato come tale; infatti la scrittura del contratto, come sappiamo, prescinde dalla vita vivente dei contraenti, dal loro passato, presente e futuro concreto, e non può che prescindere. Scambio di meri corpi, di corpi-cose, di cose-denaro, al posto di legami di riconoscenza. Pagamenti, non restituzione di doni.

Pertanto lo scritto genera alla lunga *un nuovo tipo di realtà*, ovvero di *sens*o della medesima. Questo senso si potrebbe così esprimere: ciò che non è conforme allo scritto, così come ciò che non vi è registrato, non è propriamente "reale"; infatti è come se non esistesse, poiché non ha peso e non produce effetti: non lascia traccia. Il suo culmine negativo lo sperimentiamo forse oggi nella forma: ciò che non è "scritto" sul monitor della televisione, ciò che non vi è "rappresentato", non è avvenuto.

Proprio così, però, il significato scritto o trascritto mostra il suo limite e la sua insufficienza nella comprensione della vita. Nel contempo pone il problema della sua straordinaria efficienza, che è poi la ragion d'essere immediata della sua pratica.

Più in generale potremmo dire che ora vediamo bene la differenza tra l'evento e il significato (che è peraltro sempre evento *del* significato). La potremmo esprimere anche in questa forma: che il sapere non è la vita, ma che una vita priva di una qualche forma di sapere non sarebbe vita "umana". Non

c'è sapere senza vita, ma non c'è "viver bene" senza sapere. Di che sapere e di che "umano" si tratti è però a sua volta un problema eminentemente "economico" stabilirlo.

2. La mercificazione fatale.

La nostra genealogia dell'individuo, cioè la ricostruzione genetica della costituzione dell'individualità sociale, ha tolto palesemente ogni fondamento all'ideologia liberista e all'empirismo filosofico al quale non di rado essa si riferisce. L'individuo non è affatto una realtà o sostanza ultima e la società non è per nulla il "prodotto" delle sue azioni: come abbiamo visto, la questione è ben altrimenti complessa. Così pure, lo scambio originario non è un "baratto", fondato sull' "interesse" soggettivamente calcolato dagli operatori della transazione: queste sono mere astrazioni di comodo e indebite retroflessioni della mentalità capitalistica sette-ottocentesca sull'intera sterminata vicenda e storia dell'umanità. La cosa è talmente evidente che non è il caso di insistervi oltre.

Ciò che invece va ora sottolineato è che proprio il mondo che l'ideologia liberistica difende e giustifica è in realtà responsabile di taluni effetti decisamente negativi, effetti che non possono non vedersi e che sono stati da tempo denunciati. Questo mondo "liberistico" e "liberalistico" del capitale e del mercato 1. devasta ogni esperienza di *appartenenza*; 2. perverte il *riconoscimento*; 3. sotto l'egida della "concorrenza" promuove un universale *antagonismo* che scatena, come aveva compreso Mandeville, qualcosa di incontrollabile e di inarrestabile: l'oggettivazione e mercificazione totali, cui inevitabilmente si accompagna la conflittualità globale. Non a caso vediamo qui in gioco, e in realtà sull'orlo di un esito catastrofico, proprio i parametri fondamentali della costituzione della vita sociale e degli individui che ne sono il risultato.

Questo è però ben lungi dall'essere tutto. Arrestarsi a questa denuncia totalmente "negativa" sarebbe ben poco produttivo e soprattutto inadeguato ai fini di una reale comprensione. Bisogna sempre tener presente il paradosso di Mandeville: esso insegna che la vita della società complessa, soprattutto nella sua configurazione moderna estremamente potenziata e diffusa, contie-

ne in sé una *contraddizione insanabile* (quale società peraltro non contiene la sua?).

Questa contraddizione è spesso vissuta e denunciata come *declino dei valori*. La faccenda dei "valori" risuona stucchevolmente da ogni parte. Ogni parrocchia se la appropria; ogni raggruppamento politico, anche quelli più palesemente corrotti, con a capo farabutti che violano impudentemente la legge e che corrompono coloro che dovrebbero controllarli o denunciarli, si riempie la bocca con espressioni come "difesa dei valori", "ritorno ai valori" e simili. Spiriti che si definiscono "moderati", dall'aria mite, pia, ma anche furbetta, si alleano con i corruttori, ma sempre in nome dei "valori", e così via. Ai valori immancabilmente si appellano tutte le opposizioni, nessuna esclusa, nella convinzione palese che loro li difenderebbero davvero e che i loro valori, comunque, "valgono di più".

Bene, a tutti costoro bisognerebbe anzitutto ricordare che un po' di consapevolezza e di cultura filosofica li affrancherebbe, quanto meno, dal dire sciocchezze. Ragionare infatti "per valori" (ci ha per esempio insegnato Heidegger) non significa altro che questo: aver posto al centro dell'esperienza sociale l' "uomo misura di tutte le cose", ossia una concezione già completamente alienata e mercificata, sulla scorta di un antropologismo dogmatico e superstizioso. D'altra parte, non ci sono "valori", se non appunto nello scambio di mercato, assunto come valore assoluto: economicismo che va in parallelo con l'antropologismo ispirato dalla presunzione umana di essere il centro e il fine dell'intero universo. Proprio il contrario, quindi, di ciò che si vorrebbe dire e "difendere" con la parola 'valori'.

Per parte nostra abbiamo visto che la nozione di valore nasce appunto nel passaggio dalla società "simbolica" alla società "segnica", fondata sul denaro. Valore e denaro sono tutt'uno, sicché chi parla di valori è di fatto un nichilista ("Che è nichilismo?" chiedeva Nietzsche, e rispondeva: "Il fatto che i supremi valori perdono valore"). Magari e per lo più è un nichilista inconsapevole, ma proprio per ciò è un nichilista ancor più "efficace", poiché, nella sua inconsapevolezza, è di fatto connivente o complice della sua impotenza. In altre parole: è proprio lui il primo a non credere e a non seguire i valori che dice.

Al di là delle parole (nondimeno rivelatrici degli sfondi ideologici di coloro che parlano), il cosiddetto declino dei valori è in realtà l'effetto di una ben precisa esperienza, che da tempo si impone e che domina sempre più ogni ambito dell'esperienza personale e sociale. Si tratta infatti del declino progressivo dei costumi dell'appartenenza legati alle società fondate sull'economia del dono: ecco semplicemente il punto. Sono questi costumi che declinano, non i "valori" intesi in senso assoluto (cioè astratto e perciò né difendibile né restaurabile: chi si propone di "difendere" i valori mostra già che, se devono essere difesi e non si impongono da soli, evidentemente non valgono più nulla e sono irrimediabilmente perduti; l'ostinazione conservatrice e reazionaria rispetto al tempo è solo un ulteriore passo nell'abisso, una prova in più del disvalore dei pretesi valori violentemente supportati).

Da tempo, lo vediamo, vengono meno i costumi legati a un'integralistica concezione sacrale della comunità umana: proprio la modernità sancì la separazione della dimensione "pubblica", del tutto indifferente al senso religioso della vita, quindi assolutamente agnostica, dalla dimensione "privata", nella quale ognuno sarebbe invece libero di coltivare le sue personali credenze e convinzioni. Col tempo la "laicità dello stato" ha però imposto a tutti nuovi costumi (e ancora oggi la si difende contro ogni tentazione di "integralismo religioso", giudicato socialmente negativo e quindi di fatto condannato anche nell'individuo).

Questa nuova concezione "laica" (più esattamente non confessionale, non religiosa) della comunità, determinata, com'è ovvio, non da un semplice mutamento di opinioni, ma dalle diverse condizioni di vita, di lavoro e di scambio, ha portato con sé il declino dell'etica della *venerazione*, del *rispetto* e del *sacrificio*. Le costituzioni moderne degli stati promettono ai cittadini felicità e prosperità mondane, non sacrificio e umiliazione, magari per essere degni della vita dell'al di là.

Tutto ciò ha mutato profondamente i rapporti tra le persone: la pura e semplice subordinazione gerarchica è sentita ovunque, in Occidente, come qualcosa di negativo, di "cattivo", di insensato. Ciò vale anche per l'autorità, da sempre esercitata nella famiglia: ai figli non si comanda più; con loro si dialoga. Con le donne, poi, il rapporto, almeno a parole, è paritetico, e così via. Il tutto può agevolmente riassumersi così: i costumi dello scambio sim-

bolico, essenzialmente fondati, come abbiamo imparato, sul rapporto di subordinazione rispetto alle persone, sono completamente tramontati. I "vecchi", gli "anziani", lungi dall'essere i capi indiscussi della comunità, piccola o grande che sia, vanno gentilmente spediti in appositi istituti, oppure utilizzati come personale di servizio qualificato nella custodia dei bambini.

Il declino delle relazioni simboliche non può essere sottovalutato. Si tratta infatti di una componente "strutturale" della condizione umana, strettamente connessa, come sappiamo, al sapere del mortale e al suo costitutivo desiderio di vita eterna. E' concepibile un'umanità affrancata da questo desiderio? Si tratta di un impulso, come abbiamo visto, pre-individuale, che, da decine e forse centinaia di migliaia d'anni, dal profondo governa, nel bene come nel male, l'economia generale della vita comunitaria e sociale. Immaginare che questo impulso, esemplificato tra l'altro dalla "religiosità popolare" e sinora assai più potente di ogni ragionamento o principio razionale, possa del tutto venir meno sembra essere una concezione largamente intellettualistica e quindi utopica.

Tuttavia noi sappiamo che lo scambio simbolico è esso stesso abitato da un destino irreversibile: quello di produrre comunque un *resto oggettivabile*. E' proprio l'originaria "scrittura" dei corpi a determinare l'irreversibilità temporale: la definitezza di ogni "avere" è quell'unità di misura identificante (il "mio" corpo, la "mia" vita) che, separando l' "avere" dalla vita eterna, ne mostra l'irreversibile dissoluzione metamorfica. Ogni determinazione individuata nel "sapere", ogni avere-sapere, non è che *esposizione* "oggettivata" e per ciò stesso già "perduta", già irrimediabilmente esiliata (dalla vita eterna) nella sua radice e nel suo destino.

L'appartenenza, prima radice della formazione dell'individuo sociale e personale, non può che divenire, via via, da simbolica a segnica. Essa è dapprima totalmente partecipativa, personale, "corporale": il Dio è qui tra noi, nelle membra sanguinanti della vittima; il Dio è l'esercizio della sessualità e il prodotto del ventre femminile; il Dio è la selva, la fonte, la caverna in cui abitiamo e viviamo, al riparo dai nemici, e così via. Poi il Dio diviene, col tempo, sempre più "spirituale", ubiquo, ultrasensibile, "mentale": è ciò che accade paradigmaticamente in Grecia, con l'affermarsi dei segni della scrittu-

ra alfabetica e dei saperi "razionali" che ne derivano. Da Senofane in poi la sacralità assume la veste della "teologia": un Dio che è "tutto mente", mente infinita e universale. L'appartenenza si "volatilizza": eccoci cittadini del mondo, abitatori del cosmo; in concreto: utenti di aeroporti.

Il riconoscimento in base al dono del nome, e alla fama che ne deriva in virtù delle "buone azioni", abbiamo visto che si sposta fatalmente sempre più verso la oggettivazione della persona in astratti "averi": non la "storia" di una vita o di un'impresa genera davvero riconoscimenti, ma la sua "rappresentazione" oggettivata nelle scritture pubbliche e soprattutto avvalorata dal potere che deriva dagli averi: cose e denari.

Il confronto, da emulazione che aggrega, che non esclude mai l'altro (nella società gerarchica il subordinato è comunque mantenuto nella appartenenza, non è mai escluso di diritto o di fatto dalla comunità), diventa concorrenza che spietatamente elimina e distrugge. Già lo diceva Mandeville: la concorrenza induce la specializzazione e la specializzazione cancella completamente i perdenti, cioè li costringe a cercare altrove i mezzi per sopravvivere. La concorrenza genera l'opposizione ricchi/poveri e i poveri sono via via emarginati dalla società, resi estranei e ostili alla comunità medesima in cui vivono. E' il caso, oggi, delle case dei ricchi, negli Stati Uniti, nel Messico, anche nella civile Europa: case organizzate come piccoli fortificati, case blindate per reggere l'assalto dei maleintenzionati, munite di televisori, sorvegliate da uomini di guardia su torrette, protette da rapine e rapimenti. I nomadi predoni sono di nuovo alle porte.

Del resto, come si può reggere una concorrenza che, contro gli edulcorati principi liberistici che stanno solo sulla carta (del tipo: "vinca il migliore"), si avvale in realtà di ogni sorta di privilegi e di risorse, a cominciare da un incolmabile vantaggio di partenza? Il destino della gara è segnato. L'unica possibile reazione è allora la violenza palese (contro la violenza mascherata dei falsi principi).

Il processo di oggettivazione, innescato da ciò che qui chiamiamo baratto (lo scambio mercificato, sorretto dal denaro), trasferisce sempre più appartenenza e riconoscimento in corpi estranei, che divengono *segni* di "valore". Mandeville parlava in proposito del vizio del "lusso". Oggi potremmo parlare della ossessione della "immagine", seguace delle più incredibili mode (come

andare in giro mostrando le mutande, firmate per chi può): è questa immagine il segno di "appartenenza" e di "riconoscimento", cioè il configurarsi o immaginare di configurarsi "socialmente" come ricchi, giovani, disinvolti, desiderabili, felici, spensierati, invidiabili e così via.

Non è peraltro il caso di "scandalizzarsi": in ogni tempo il conflitto generazionale e soprattutto il conflitto economico e sociale ha generato mode e stili di vita avvertiti come immorali o come viziosi per la loro estraneità ai costumi tradizionali. I gruppi eredi del potere consacrato o codificato (coloro che incarnano il massimo riconoscimento sociale, per esempio gli anziani, oppure i ceti aristocratici, i militari piuttosto che gli intellettuali e simili) ravvisano, nei nuovi costumi, non tanto ciò che dicono palesemente (il disordine morale, la volgarità e stupidità intellettuali ecc.): queste cose capita magari davvero che ci siano, ma non è questo che li inquieta; se fossero più attenti alla radice delle loro emozioni e più sinceri con se stessi, ravviserebbero, nelle loro reazioni, semplicemente la paura e il dispetto di vedere impallidire di fatto il loro potere, il loro prestigio e il consenso che lo accompagnava. Temono insomma la loro scomparsa e disintegrazione e se ne difendono con l'astio e il pregiudizio, non senza una quota di invidia inconfessata verso i loro stessi provocatori.

In conclusione: la "mercificazione" delle relazioni umane è un processo fatale e irreversibile. Come esso in particolare si produca cercheremo ora di indicarlo, sia pure in termini molto generali.

3. La borghesia e il denaro.

Veicolo e medio sociale del processo di mercificazione è, in generale, la borghesia: non per caso una classe tradizionalmente "moralistica" (il moralismo come copertura dei suoi "vizi" costitutivi: l'amore per la "roba" e l'oscuro desiderio di potere, utilizzato come controllo discreto, inapparente, ma tenacissimo). La borghesia si incunea tra i due estremi della condizione sociale arcaica, cioè tra aristocrazia e popolo (due estremi che, pur opponendosi, si intendono benissimo, poiché hanno una medesima radice: essi condividono molti lati della rispettiva visione del mondo, laddove sono entrambi in fiera opposizione con la borghesia, i cui "valori" - come l'ordine, il denaro, la mo-

destia un po' ipocrita, il senso del dovere, la dedizione al lavoro, il decoro formale ecc. - essi disprezzano).

Le analisi di Marx sulla classe borghese moderna sono tuttora canoniche: una classe il cui destino è, appunto, lo sradicamento mercificato, che non potrà che coinvolgerla, segnandone la scomparsa. Tuttavia una classe che ha il merito storico grandissimo di aver prodotto la *ricchezza* (tramite industria e capitale), avviando l'umanità intera a uscire dal suo perenne stato di sostanziale miseria.

Come si forma la condizione borghese? Cercheremo di darne un'idea riferendoci esemplarmente al mondo antico.

Facciamo di nuovo un salto indietro, alla tarda età del bronzo in Grecia (2.800-1.100 a.C.). Si succedono in quel tempo la civiltà minoica a Creta (caratterizzata per esempio da un sistema di scrittura arcaico definito Lineare A) e poi la civiltà micenea, determinata dalla invasione dorica (Lineare B). Come in Mesopotamia, ma in proporzioni assai diverse per la natura dei territori e la scarsità della popolazione, si sviluppa in questo periodo in Grecia la caratteristica civiltà del palazzo, con la relativa economia a noi nota. E' significativo che col 1.100 la scomparsa dell'economia palatina segni anche la scomparsa, per diversi secoli, della scrittura: non è più necessario registrare il debito.

Tra il 1.000 e l'800 a.C. nascono le prime *poleis* o città stato, che intorno al 700 a.C. assumono una forma di governo aristocratica. Più tardi si avrà la rivoluzione popolare e l'imporsi della forma democratica. Ormai la scrittura alfabetica è ovunque moderatamente diffusa.

Questo il quadro generale. Tra il 1.100 e il 700 a.C. si svolge la cosiddetta età omerica, caratterizzata dal dominio dell'*oikos* aristocratico: economia della terra governata da un'aristocrazia di sangue, cioè ereditaria. E' l'età degli "eroi" (invero una società molto povera, rurale e rozza, se confrontata con gli splendori della civiltà mesopotamica).

L'*oikos* aristocratico si basa su un'economia di scorte, formate da capi di bestiame e poi da cereali, olio, vino ecc. Gli aristocratici abitano palazzi moderatamente sfarzosi: stoffe preziose, armi, gioielli, tripodi, vasi ecc., tesau-

rizzati per alimentare il nome e la fama a per far fronte ai gravosi impegni della economia del dono e dell'ospitalità tra pari grado.

Entro l'*oikos* non esistono scambi commerciali (solo piccoli mercatini locali). Le popolazioni sono tenute al tributo al sovrano e il palazzo provvede alle redistribuzioni. Il popolo considera il suo signore un padre padrone e un diretto protettore. E' per esempio significativo che in Omero la parola *èmporos* (da cui l'italiano 'emporio') significhi "viaggiatore" (da *poros*); solo in età classica verrà a significare "mercante". Tutto ciò che proviene dall'estero, infatti, è in mano ai naviganti fenici ed entra nella società aristocratica solo eccezionalmente. In generale siamo dunque di fronte a un'economia largamente autarchica e sostanzialmente povera. Un'economia senza "resto" e senza scrittura in senso proprio.

Il potere degli eroi-sovrani si fonda essenzialmente sul consenso tacito dei propri pari, cioè sulla tradizione mitica e l'eredità di sangue. La sua prima origine sono state evidentemente le imprese predonesche, i bottini e i saccheggi di guerra, la cattura di schiavi ecc. Poi tutto ciò si tramanda di generazione in generazione. Questo potere, e le sue relative ricchezze (considerate solo in paragone con la povertà del popolo contadino), è in qualche modo in relazione con l'origine mitologica degli eroi, che si raccontano e si tramandano in vario modo come discendenti degli Dei. Fondamentale quindi è il fatto per cui, in questa società aristocratica, è il potere "mitico" e "morale" che conferisce ricchezza e non viceversa; la ricchezza, cioè, non è concepibile che conferisca potere. E in effetti nessuno può conseguirla, al di fuori del potere aristocratico; quindi la direzione e connessione percorribile è una sola: dal potere (prestigio, fama, riconoscimento ecc.) alla ricchezza. Non esiste altra via.

Come si forma però una comunità aristocratica? Proviamo a immaginarlo sinteticamente. Supponiamo che un gruppo di nomadi si renda sedentario. Ha già i suoi capi, rappresentati dagli uomini più forti, audaci, intelligenti, ma le nuove esigenze del villaggio richiedono decisioni e divisioni di compiti che possono funzionare solo con l'accordo di tutti. Si forma allora una tipica forma di governo elementare e arcaico, quello della assemblea degli uomini liberi, di fatto però dominata dall'autorità degli anziani e dei più valorosi.

Questi formano un po' alla volta una accolta di famiglie che si considerano "superiori" perché più ascoltate e seguite. I suoi membri si scambiano riconoscimenti, onori, doni e favori: sono di fatto i più autorevoli della comunità, i più rispettati e temuti; col tempo divengono un vero e proprio ceto chiuso.

Alla loro chiusura hanno un diretto interesse: sia perché l'esclusività della appartenenza rende quest'ultima più ambita e più onorevole; sia perché la chiusura porta con sé la necessità di una mutua difesa dei comuni interessi e privilegi dalle minacce esterne e rende quindi tutti automaticamente più potenti.

Ecco il ceto aristocratico in formazione. I suoi membri sono tenuti a una rigida etichetta comportamentale, perché chi perdesse il consenso e la stima degli altri, potrebbe solo incamminarsi sulla via dell'esilio e quindi della rovina. I costumi di questa aristocrazia li sappiamo. I suoi membri vivono in ozio, cioè ritengono disdicevole ogni forma di lavoro coatto (sebbene non disprezzino il lavoro manuale in sé, come vediamo accadere in Omero). Le loro attività principali, oltre a governare l'assemblea degli uomini liberi, sono ovviamente le imprese che conferiscono onore e fama degna di memoria. Legati come sono a un intreccio strettissimo di doveri reciproci, a doni di ospitalità e di collaborazione bellica, non ricavano, si disse, potere dalla ricchezza, ma di una certa ricchezza non possono comunque fare a meno. Quindi sono costantemente impegnati in guerre e razzie, che rinnovano fama, onore e mezzi per sostenere gli impegni della economia del dono.

Come si vede, questa aristocrazia conferma pienamente il peso determinante delle tre componenti da noi indicate; infatti il consenso aristocratico si basa anzitutto sulla appartenenza (appartenenza sancita dalla discendenza di sangue), sul riconoscimento (il buon nome e la fama) e infine sulla emulazione reciproca degli eroi nelle imprese appunto...eroiche (razzie, rapine, duelli, ammazzamenti e altre consimili piacevolezze).

Ora diamo uno sguardo agli altri "uomini liberi" (la stragrande maggioranza) che non vengono accolti nel ceto aristocratico, che ne restano ai margini o ne cadono fuori: essi non riescono ad acquisire con la forza e il beneplacito degli altri una proprietà terriera da lasciare in eredità ai discendenti e in questa società la proprietà della terra, non sancita da leggi o documenti (che non esistono) ma dalla tradizione, è l'unico bene reale, continuativo e consistente.

La terra è l'unico vero "tesoro", l'unica riserva di ricchezza (così in sostanza si penserà sino ai fisiocratici moderni, cioè prima della rivoluzione industriale: la terra è l'unica cosa che ha "valore", l'unico consistente supporto del valore, di cui il denaro sarà, per molto tempo, una mera replica minore).

L'uomo libero senza terra è dunque un uomo "oscuro" (non lascia alcun nome e fama a discendenti insediati su una terra, che è il vero e proprio *contrassegno* di nobiltà, donde modernamente si trae sovente anche il nome: il Marchese di Roccacannuccia e simili). Uomo oscuro e "cattivo", rispetto agli aristocratici che sarebbero i "migliori" (come dice la parola), i "buoni", cioè i "virtuosi" (nel senso della parola greca *areté* o della parola latina *virtus*, che non hanno, come si sa, un senso morale, ma operativo funzionale: l'arte di aver successo in ciò che si fa), l'uomo libero senza terra può quindi vivere solo vendendo il suo lavoro agli aristocratici (bracciante, pastore ecc.).

Come si vede, la società aristocratica ha bensì nel riconoscimento reciproco il fondamento del suo potere e prestigio; tuttavia già si incammina nel destino della estraneazione oggettivata, poiché è la proprietà ereditaria della terra che in ultimo la garantisce, nonché la possibilità di procurarsi i corpi mercenari da mettere al lavoro a suo profitto. Questa forma di proprietà privata (diversa dalla moderna, ma comunque del tutto ignota alla società *nomade*) è insieme la sua forza e la sua debolezza.

All'inizio dell'ottavo secolo a.C. si verificano insieme la diffusione dell'alfabeto e, a metà del 700, l'introduzione della moneta coniatata. Sappiamo già che questi sono segnali eloquenti sia di un generale processo di arricchimento, sia del diffondersi della conflittualità sociale. Il diritto consuetudinario sfuma nel passato e comincia a prender piede una legislazione burocraticamente fondata ed esercitata sulla base della scrittura.

Episodio fondamentale di questo periodo (che si ripeterà tale e quale a Roma) è pertanto la contesa per ottenere *leggi scritte*. Il popolo si ribella all'autorità assoluta dei signori e sovrani. Si verifica allora un passaggio capitale, nella storia della civiltà, in quanto un po' alla volta muta completamente il concetto di giustizia. Anticamente giusto è ciò che viene stabilito dall'autorità costituita e in nome di tale autorità. Giusto quindi è ciò che vogliono e stabiliscono gli Dei e conseguentemente giusto è ciò che, in loro nome o per

il potere che da loro discende, decide il re (per esempio, giusto è sacrificare Ifigenia, come decide Agamennone sulla base del vaticinio del sacerdote Calcante). Questa è la giustizia della *themis* che in sostanza dice: giustizia è ciò che il re dice che è giusto. E' il detto del re, la sua autorità "orale", che rende giusto il verdetto. Il re è infatti tradizionalmente anche il giudice del suo popolo, colui che dirime le liti e che assegna i compiti e i doveri, i premi e le punizioni. Questa giustizia ha la sua garanzia nella "bontà" aristocratica.

Col tempo tuttavia la cosiddetta bontà aristocratica si corrompe; sempre più spesso i suoi interessi si trovano in diretto contrasto con gli interessi di coloro che amministra ed è naturale che il popolo, visto che c'è la scrittura, pretenda di ottenere una giustizia "oggettiva", equamente ripartita (la *dike* appunto), perché garantita dalla persistenza e consultabilità "pubblica" dello scritto. Dopo molte lotte il popolo si impone: gli aristocratici dovranno d'ora in poi fare i conti con l'autorità "formale" della legge; non possono più fare quello che vogliono.

Tutta questa emblematica vicenda suggerisce una breve riflessione marginale. Come abbiamo visto, è a causa dell'introduzione della scrittura fonetica che il processo di indebitamento, incamminandosi assieme a quello della concentrazione e dell'ammassamento di beni e di ricchezze prima inesistenti, produce la rovina progressiva degli uomini liberi: inchiodati alla inflessibile e irrevocabile "pubblicità" oggettiva dello scritto, in gran numero cadono schiavi dei loro creditori. E' singolare allora che proprio il popolo esiga l'estensione alle leggi di quello strumento, la scrittura, che è stata la prima causa della sua rovina. Tuttavia i nullatenenti non hanno altra strada per affrancarsi dalla manifesta prepotenza "soggettiva" dei nobili, sempre meno *aristoi*. Devono percorrere sino in fondo il destino "oggettivante" della scrittura, nonostante le sue astrazioni e contraddizioni formalistiche. Essere uguagliati dallo scritto non è sempre un vantaggio, per chi parte svantaggiato nella lotta per sopravvivere; nondimeno è l'ultima speranza che resta a chi è ormai senza protezione e senza difesa: una lezione che dobbiamo tener presente in vista di ciò che diremo più avanti.

Torniamo a noi. Il diffondersi dell'economia della scrittura e del denaro accresce di continuo la popolazione dei senza terra con i piccoli proprietari in crisi di indebitamento o già caduti in rovina. Nel contempo si sviluppano i

commerci e le guerre di conquista di nuove terre. Gli antichi aristocratici si trasformano sempre più in un nuovo ceto di grandi proprietari terrieri, avulsi dall'ancestrale rapporto con la comunità della quale erano originariamente i protettori e i capi morali. Ora c'è solo opposizione tra ricchi e poveri e aperta competizione dei ricchi tra loro. E' in questo periodo che ha inizio il disprezzo per ogni lavoro manuale, divenuto contrassegno della condizione servile.

Ecco che la fama e il riconoscimento a loro volta si modificano: non sono più conseguenza di imprese leggendarie, di magnificenze munifiche e simili, ma molto più prosaicamente discendono dal possesso *in solido* di terre e denari. Comincia il regno della proprietà privata e l'economia del baratto commerciale. Si noti: come il segno della voce diffondeva la fama nel mondo della oralità, così il segno del denaro testimonia della "virtù" nel mondo della scrittura. Il segno scritto prende il posto della voce (che peraltro era già a suo modo un segno) e il denaro sostituisce l'antica virtù.

Così esteriorizzata e materializzata nel denaro, la virtù diviene qualcosa di cui è possibile esibire e vantare il possesso senza un corrispettivo di "virtù" interiori: esattamente come accade col discorso scritto, che posso tenere presso di me o fare mostra del suo possesso senza averne interiormente inteso alcunché. E' appunto il caso di Fedro descritto da Platone: egli si fa bello dello scritto imparato a memoria; una "sapienza" di cui invece si fa beffe Socrate, che rivendica una sapienza e una "ricchezza" posseduta nell' "anima". Ma non è che con questo Platone intenda semplicemente un ritorno indietro all'antica società aristocratica (chi legge così non ha capito). Non c'è possibilità di ritorno: una volta che il nuovo supporto ha sostituito l'antico, in quanto effetto irrevocabile di una sinergia di pratiche di vita e di sapere che costringe gli esseri umani a una nuova "scrittura" del mondo e delle cose, anche il luogo e il senso dei significati personali e sociali non può che mutare. Inarrestabile si mette in moto il processo che modifica valori e stili di vita, oggetti e sensi di verità; nel contempo le vecchie figure tramontano: i signori come i servi, le antiche ricchezze come le povertà dileguano per sempre.

Intorno al 680 a.C., come abbiamo detto, si diffonde dalla Lidia la moneta coniata. La ritroviamo poi a Mileto, a Samo, a Efeso ecc. A Egina, in Grecia, compare dopo il 665. La moneta coniata rende possibile il diffondersi del

commercio internazionale; immense fortune si vengono allora creando in tempi brevi; lussi dapprima sconosciuti conquistano i palazzi nobiliari. Da ciò derivano due conseguenze decisamente strani. La prima è che l'acquisto all'estero di grandi ricchezze si ripercuote in patria: personaggi che non avevano compiuto localmente nulla di memorabile, degno appunto di riconoscimento "aristocratico", ora si impongono a tutti per le loro ricchezze accumulate altrove. In secondo luogo questi nuovi ricchi, privi di tradizione, del tutto "oscuri", ormai minacciano palesemente il predominio e il prestigio degli aristocratici, che si vedono costretti a entrare in forme di competizione puramente fondate sulla ricchezza materiale. Queste due conseguenze, nel loro intreccio, non sono altro che quella nascita ideale del ceto borghese che cercavamo.

Segno eloquente di questa trasformazione è la celebre legislazione di Solone (594-593 a.C.), seguita al vano tentativo delle leggi di Dracone (621 a.C.) di arrestare la degenerazione prodotta dalle lotte intestine. Solone impone la cancellazione dei debiti e la liberazione degli schiavi; proibisce di ridurre i cittadini in schiavitù a causa dei debiti; impone inoltre un limite all'acquisto di terre e soprattutto divide l'intera cittadinanza in quattro classi, a seconda del loro censo, cioè della loro ricchezza (l'unità di misura adottata è il medimmo, equivalente a una misura di olio o vino, a una pecora o a una dracma d'argento, del peso di 4,336 grammi). Ecco che il denaro sostituisce definitivamente l'eredità di sangue.

La concezione arcaica della proprietà conferma in sostanza la nostra analisi. L'essere umano sociale ha, tramite il suo divenire sociale, la *proprietà* di ciò che è; in tal modo però il suo essere si oggettiva (anzitutto nella proprietà del nome) ed entra così nella possibilità di "perdersi": il suo essere è sempre essere *per* un altro ed è qualcosa solo in quanto *ha*. Il suo avere esige nel contempo il riconoscimento dell'altro, affinché glielo assegni o glielo conceda come "suo proprio". In conclusione: 1. ognuno, ogni essere sociale, diviene in se stesso una *esteriorità* (per esempio *ha* un corpo che può di continuo perdere ecc.); 2. si rappresenta all'altro tramite un'*esteriorità* (avere fama, avere ricchezze ecc.). In ogni momento questo suo "avere" gli può quindi essere tolto o non riconosciuto.

In questo senso l'essere sociale è iscritto in un'alienazione originaria e costitutiva. Hegel e Marx la attribuivano al *lavoro*, cioè alla necessaria riduzione del corpo a mero strumento; tuttavia la radice sembra essere più profonda: anche tolta l'alienazione sociale del lavoro, resterebbe, pare, un'inquietudine costitutiva che investe la corporeità come tale, per esempio nella sua differenza sessuale, su cui già si è ragionato.

Torniamo al denaro, in particolare alla moneta coniata: essa opera una vera e propria *reductio ad unum* di tutti i possibili oggetti di scambio e di tutte le merci. Essa è al tempo stesso riserva del valore, misura del valore e mezzo di scambio. Ma procediamo con ordine.

Originariamente la voce invoca il Dio, cioè dà il nome alle cose (in origine tutte le cose sono "rivelazioni sacre"): è questo nominare che costituisce le cose come cose. Il che significa che nel linguaggio sono depositate, poste e tenute in serbo tutte le cose possibili, in quanto nominabili. Naturalmente ciò non significa che prima del linguaggio, non essendoci le "cose", che sono prodotte dalla articolazione linguistica, non ci sia nulla, e neppure che ci sia qualcosa. Per noi, entrati nel linguaggio, ogni esserci ed esser-là è di fatto una retroflessione del nominare, un vedere dicente: è quel resto del fare che precede il resto del fare nominante e al quale il fare nominante sempre di nuovo si riferisce nei suoi modi.

In un certo senso, quindi, la parola *conia* la voce, le imprime il suo "sigillo", assegnandole un *valore* nello scambio comunicativo. Unita al gesto, cioè al corpo comunicativo, la voce coniata è, in un certo senso, il segno originario. Ma questa natura di segno emerge soprattutto con la scrittura, e in particolare con la scrittura alfabetica, la quale riduce l'intero mondo espressivo dell'oralità a un *tratto* comune (le "lettere"), astraendo da tutto il resto. Questo manufatto *coniato* dall'alfabeto è così un vero e proprio segno, cioè una cosa al posto di un'altra.

Potremmo esprimerci in questo modo: *segno originario*: quella riserva di valore che è il linguaggio; *segno per eccellenza*: ciò che può scambiarsi, stare al posto di un altro; *segno vero e proprio*: le precedenti potenzialità opportunamente incorporate (per esempio nell'argento o nell'oro) - e questo è appunto il denaro! E così il denaro, frutto dell'alienazione originaria, è in

cammino sin dall'inizio - beninteso: "noi umani" prima dell'alienazione non ci eravamo.

Il denaro anticipa nel suo corpo lo scambio sulla base del *resto*, cioè la riserva di valore che esso incarna. In tal modo è insieme il segno per eccellenza e il segno vero e proprio: ciò che può essere scambiato con tutto (come "idealmente" fa il linguaggio). Il denaro è perciò una messa in riserva del valore e il principale mezzo di scambio.

Ma come accade la *misura* del valore? Lo scambio incentrato sul dono, come sappiamo, dice l'appartenenza, non l'equivalenza delle "cose" donate, che anzi sono sempre o sovrabbondanti o manchevoli. Il dono sancisce infatti l'ineguaglianza, non l'uguaglianza: tratto dominante delle società aristocratiche, modellate sulla disuguaglianza costitutiva uomo/Dio, vita mortale/vita eterna. Lo scambio del baratto, fondato sulle cose e il denaro (come noi qui intendiamo, allargando la nozione di baratto), pone invece proprio il problema della equivalenza, cioè, come anche si dice "soggettivamente", della "convenienza". Vi è quindi la necessità di un'unità di misura.

Qui è da ravvisarsi la radice economica prima della scrittura matematica. E poiché conoscere è sempre porre un'equivalenza tra qualcosa e qualcos'altro, cioè tradurre qualcosa in qualcos'altro, ovvero stabilire un'equivalenza tra un segno e il suo significato, ogni conoscenza è allora riconducibile a un'operazione economica (economia della vita in figura di conoscenza). Sin d'ora possiamo ravvisare la radice di quell'unità di oggettività, matematica e scienza moderna, assieme alla quantificazione convenzionale dei rapporti economici, politici e sociali, che sarà destinata a imporsi nell'età moderna in Occidente.

Resterebbe da dire del V secolo, con l'avvento della democrazia e dell'impero ateniese. Atene impone ovunque le sue misure, i suoi pesi e soprattutto il suo denaro: la famosa "civetta" d'argento, che diviene allora qualcosa di simile a ciò che, in tempi moderni, sarà la sterlina o il dollaro. Atene è il centro del mercato "mondiale" di allora.

I signori del commercio divengono i padroni assoluti della ricchezza finanziaria, mentre la ricchezza immobiliare eguaglia ormai quella terriera degli antichi aristocratici. A questo trionfo del valore del denaro fanno da op-

portuno contrappeso alcuni costumi ancora modellati sull'antica economia del dono; per esempio le "liturgie", cioè donazioni alla città e alla popolazione, che peraltro procacciano fama pubblica e riconoscimento sociale al donatore, necessari per ottenere poi anche il consenso democratico in politica.

Il medesimo accade in sostanza anche oggi, per esempio con la già citata pratica dello "sponsor". Diverso è invece l'ulteriore sistema di segni con i quali è catturato il consenso democratico popolare: essi sono infinitamente superiori a quelli antichi e divengono perciò anche il principale luogo e oggetto del conflitto politico. Ma questa è appunto un'altra storia.

4. Il tradimento del liberismo.

Un'altra storia o ancora la stessa, a seconda di come la consideriamo. Il mercato realmente mondiale di oggi dà luogo ai fenomeni complessi della cosiddetta "globalizzazione", per la quale è per esempio importante consultare il libro cit. di Joseph E. Stiglitz. E' un fatto che l'economia internazionale di mercato, sempre più dominata dagli interessi e dai movimenti del capitale finanziario, produce un'universale sradicamento dalla appartenenza e dal riconoscimento: un processo in larga misura distruttivo per tutte le economie "deboli", ma distruttivo anche delle identità delle culture "forti".

L'appiattimento mercificato di tutte le umane relazioni fa sì che persino il paravento moralistico (che nel corso dell'800 aveva per esempio ispirato un misto di ideologia patriottico-populista e di buoni affari della borghesia al potere, qualcosa come: prima i garibaldini e poi, al seguito, i grandi banchieri internazionali) venga cinicamente meno: ormai la politica è sempre più mera e confessa corruzione; governi e multinazionali sono amministrati da gaglioffi privi di scrupoli e mascalzoni, non di rado in combutta con la criminalità organizzata, la quale arriva a ispirare leggi in suo favore o a contribuire a eleggere i presidenti del più potente stato della terra.

La cultura è a sua volta sempre più emarginata o impotente: in sostanza la sua mercificazione coincide con la sua sempre più esasperata specializzazione, che la rende inidonea a qualsivoglia intervento organico o a un riconoscibile peso politico e responsabilità morale. Dove non sia tale, cioè specialismo rinchiuso, allora la cultura diviene chiacchiera da massmedia, mera ide-

ologia, discorso ingenuamente quanto interessatamente "moralistico" che ispiri comizi da operetta e linguaggi da caserma e da postribolo alle foci dei fiumi o sulle rive dei laghi: "sacralità" da osteria e patriottismo o populismo da circo, che manda in visibilio spettatori sempre più rozzi e ignoranti di tutto, salvo del loro piccolo e privato interesse di bottega.

Questo però non è davvero tutto: arrestarsi a una lettura superficialmente e sin troppo agevolmente critica del nostro tempo lascia intendere che sia magari desiderabile, oltretutto fattibile, una sorta di *ritorno all'economia del dono*; quasi che i problemi terribilmente complessi del presente possano risolversi con una cosiddetta "restaurazione dei valori" e una rapida "cosmesi" (magari a suon di legnate). In realtà un ritorno all'economia del dono, col suo cumulo non indifferente di dolore, di asservimento e di ferocia, non solo è impossibile e assurda, ma neppure in nessun caso augurabile. Nessuna cosa o possibilità esiste al di fuori delle concrete pratiche di vita e delle loro conseguenze molteplici: non torneremo più, noi moderni occidentali, a credere negli Dei pagani e a organizzare sacrifici in loro onore; analogamente i costumi della società del dono non possono più vivere tra noi.

Cerchiamo nondimeno di stabilire alcuni punti fermi. In una società complessa, e profana o "laica", come si ama dire, contano più le *conseguenze* dei principi: questa proposta di capovolgimento dell'attenzione tra principi e conseguenze dei medesimi è, se bene intesa, di straordinaria portata politica. La modernità ha combattuto tenacemente, e talora anche eroicamente, per stabilire e rendere universali alcuni ben noti principi (spesso riassunti nella triade famosa "libertà", "uguaglianza", "fraternità"). Non si tratta certo di svalutare superficialmente questi principi; si tratta piuttosto di risolversi a constatare che essi sono però sempre più divenuti oggetto di una mera ripetizione retorica priva di effetti reali. Per esempio, le cosiddette "garanzie costituzionali" diventano chiacchiere, se non sono accompagnate da concreti strumenti di controllo e di valutazione dei risultati, democraticamente resi davvero disponibili. In effetti si può ben dire che è qui che si gioca il futuro della cosiddetta democrazia mondiale: non è possibile che essa resti, com'è ora, affidata a consigli di amministrazione segreti e inaccessibili, a sale ovali supportate dal braccio armato di organizzazioni di agenti segreti che svolgo-

no impunemente le loro criminali imprese in tutti i paesi del mondo, e a una stampa prezzolata che, fingendo di informare, di fatto disinforma, distrae e svia la pubblica opinione.

Detto questo molto in generale, non dobbiamo però dimenticare ciò che abbiamo imparato da Mandeville e cioè che in una società complessa come la nostra le conseguenze non sono né programmabili, né controllabili o governabili dall'alto: è necessario, per così dire, un continuo "decentramento in esercizio". Ciò che è allora politicamente efficace, non è il lasciare mano libera agli interessi privati, che di fatto esercitano un'azione protezionistica a senso unico (anche se affermano il contrario), ma è lo sforzo reiterato di togliere progressivamente i maggiori condizionamenti materiali e spirituali che frenano l'effettiva e la necessariamente differenziata creatività in tutti i luoghi della terra.

Si potrebbe osservare che questo cammino verso una nuova figura della libertà di iniziativa è in qualche modo strutturalmente connesso col destino del segno, in quanto "resto" umano da sempre in cammino: l'interpretazione infinita, di cui parlarono sia Nietzsche sia Peirce, allude appunto al togliimento della superstizione dell' "oggetto", della "cosa", e a un retroflettersi della dinamica e dell'economia del segno su se stessa, così da dileguare ogni volta nel suo stesso evento.

Cosa questo significhi emergerà, confido, via via; ma intanto sottolineiamo che anche la società dello scambio mercificato, cioè della economia capitalistica incentrata, come dicemmo, sulle dinamiche intrinseche del capitale finanziario dominatore dei mercati, produce e promuove a sua volta degli *effetti* che sono *sentiti* come conseguenze *positive*. Conseguenze che chiamano in causa la strutturale natura dell'essere umano in quanto (dicemmo tempo fa) costitutivamente "viandante", cioè sempre in cammino, sicché per lui "ne va" della "verità", in modo tale che la verità di continuo muta: la capacità di accoglierla appunto nelle sue figure mutevoli, ovvero di riconoscere il suo cammino "in errore", è parte essenziale della nostra dignità razionale.

Primo effetto innegabile della società "moderna" è, dunque, la *produzione di ricchezza*. Di essa è parte cospicua la straordinaria messe di scoperte scientifiche e di applicazioni tecnologiche; scienza, industria e capitale: tre fenomeni omologhi, dicemmo più volte, capaci di generare conseguenze ed

effetti in ogni senso epocali, dei quali nessuna persona in buona fede e di buon senso potrebbe negare la desiderabilità e l'importanza.

Secondo effetto e conseguenza è la formazione in Occidente della *coscienza critica*, e in particolare della consapevolezza "storica", che si potrebbe definire l'altro lato della nostra cultura scientifica: una cultura "razionale" sempre più informata dal processo inarrestabile della "ricerca".

Infine (ed è il tratto economicamente più importante) assistiamo alla liberazione dell'individuo dal *debito*. Questo è appunto l'effetto della uscita progressiva dalla società e dall'economia del dono. Ciò comporta, per l'individuo sociale moderno, che finalmente i diritti sormontano o almeno eguagliano i doveri. Ciò comporta un'attenuazione del sentimento dell'essere in colpa: all'etica del sacrificio subentra un'etica della realizzazione personale; all'etica del padre subentra un'etica del figlio (processo non a caso ravvisabile anche nelle correnti attuali della teologia). Ne derivano soggetti, non solo affrancati, almeno in parte, dal sentimento del "peccato originale" e della "dipendenza ontologica", ma soprattutto liberati dalla oppressione delle eredità di sangue, di razza e infine di sesso, quanto meno in un processo tendenziale.

Naturalmente sarebbe molto ingenuo e irrealistico considerare questi effetti come portatori di risultati solo positivi; c'è un lato oscuro e distruttivo, ci sono conseguenze alienanti e degenerative in ognuno di questi effetti che abbiamo elencato: sarebbe molto facile ricordarli (già in parte li abbiamo fatti) ed è comunque necessario tenerne conto.

L'insieme degli effetti "positivi" potrebbe essere ora ricondotto a un elemento comune, elemento determinante e qualificante la società attuale: la sua possibilità, in gran parte ancora solo "ideale", e però anche e forse sempre più "reale", di diffondere "*occasioni*" alla portata di tutti: questo è certamente il perno della *condizione democratica*, supportata dalle risorse dell'industrialismo e del mercato come condizioni necessarie. Questa, si potrebbe aggiungere, è anche la ragione profonda per la quale, dovunque e nonostante le contraddizioni e le violenze che pure e certamente non mancano, tutti mostrano di *desiderare* il nostro modello di vita e di aspirare alla nostra *economia*. Vero è, come è stato notato, che noi non abbiamo lasciato e non lasciamo molte altre alternative praticabili o immaginabili, il che indubbiamente

limita in parte il significato dell'universale consenso e induce ulteriori approfondimenti e riflessioni.

Le imprese economiche del capitale hanno senza dubbio coltivato e diffuso, come un riflesso a specchio sui soggetti sociali, quegli effetti, giudicati comunemente come risultati "positivi", che sopra abbiamo succintamente elencato (e, naturalmente, altri ancora che si potrebbero aggiungere). E' vero però che l'ideologia capitalistica ha trovato comodo farsi bella di questi "valori" per promuovere molto più l'espansione illimitata, e non di rado distruttiva, del semplice profitto economico, ovviamente in favore degli stessi capitalisti e dei loro interessi privati, che non il diffondersi pubblico delle "occasioni" di cui diciamo; ma questo non toglie l'elemento centrale di cui stiamo discorrendo: il tratto economico principale della moderna economia consiste nella diffusione di occasioni, o, come anche si dice, di "opportunità" per la maggior parte delle persone, senza discriminazioni di sorta (visto che ogni appartenenza "qualitativa" è così impallidita da divenire ininfluente come una pura curiosità "biografica").

Il moltiplicarsi delle opportunità dà naturalmente luogo a fenomeni contraddittori: se incrementa la ricchezza, nel contempo ispira un consumismo sciocco ed esasperato; se favorisce la realizzazione delle aspirazioni personali, nel contempo converte il riconoscimento nel mero possesso privato di opportunità: nuovo segno della potenza, e così via. In generale si potrebbe dire che l'etica del "viver bene", che dà il titolo al nostro corso, tende oggi a identificarsi con qualcosa di simile a una *mobilità assoluta*, che esplode in direzioni multiverse. Tutti corrono, nessuno sta fermo: bisogna cogliere al volo le occasioni dove l'informazione universale le segnala e le propone; persino la cultura si identifica con un'informazione freneticamente velocizzata: non sai chi era Napoleone? Nessun problema (dice in inglese la voce del pappagallo): guarda in Internet (così ne saprai ancora meno - ochei).

Dietro a questi fenomeni facilmente ridicolizzabili stanno però necessità più profonde. L'informazione globalizzata per un lato si fa carico del nostro costitutivo "stato di necessità", vale a dire di quella *distanza* per cui gli esseri che non possono esistere separati da sempre anche lo sono; per un altro lato diviene essa stessa un nuovo "stato di necessità" che ci proietta continuamente altrove, cioè sempre più "a distanza" da ciò che sino a poco tempo fa, e in

parte ancora, consideravamo le nostre radici, le nostre identità e appartenenze. Stato di necessità "informativo" che *non* colma la distanza (come potrebbe?), che anzi la replica a dismisura (più corro, più devo correre, più mi avvicino, più mi allontano), sino al rischio di colmare noi stessi di vuoto e di distanza, ma che in ogni caso declina la nostra distanza costitutiva in una nuova figura con la quale dobbiamo fare i conti e alla quale dovremo, volenti o nolenti, assuefarci.

Questo processo manifestamente inarrestabile dà luogo peraltro a un risultato di evidenza e rilevanza universale; si potrebbe definirlo così: la esplosione e dissoluzione delle sostanze individuali (invero un processo che sembra essere solo agli inizi). Non può essere diversamente, se è vero che la diffusione di occasioni e di opportunità nella società del cosiddetto benessere di massa, della informazione e del mercato disperde inevitabilmente i legami di appartenenza e vanifica, già solo moltiplicandoli, i criteri di riconoscimento. L'apparire sostituisce infatti sempre più l'essere (da tempo lo si dice e lo si constata), tanto più perché l'apparire si mercifica, genera e muove flussi imponenti di denaro e diviene quindi oggetto sommo del desiderio di potere sociale. E' così che spettacoli facinorosi diventano "concerti", passerelle postribolari "arte della moda" ecc. I criteri di "valore" sono praticamente polverizzati in un universale "opinare" indotto dalle tecniche illusionistiche dei "pubblicitari", grazie alle quali la mercificazione guadagna terreno. Come potrebbero coltivarsi, in un tale "clima", identità mature, vigorose e originali, soggetti realmente critici e consapevoli?

Assistiamo così al perverso programmatico di quell' "individuo" sulla cui sostanza e presunta libertà naturale il liberismo sosteneva di fondarsi: non soltanto quella sostanza, presa in assoluto, è un sogno ideologico, come la nostra genealogia ha inteso mostrare, ma per di più, in modo a tutta prima stupefacente, proprio la pratica economica liberistica dissolve quel tanto di individualità e di libertà che la storia aveva prodotto in Occidente. In realtà, insistendo sull'individuo e sui suoi presunti inalienabili diritti di proprietà, il pensiero liberista difende un feticcio e nel contempo espropria l'individuo proprio del suo cammino verso l'autonomia (anche se sostiene il contrario e anche se, malgrado tutto, non può fare a meno, in qualche misura, di promuoverlo quel cammino).

Così facendo, potremmo dire, *il liberismo tradisce se stesso*. Esso esalta l'esercizio della differenza in modo distruttivo, trasformando l'emulazione (tratto costitutivo del soggetto, come sappiamo) in concorrenza esasperata e vera e propria guerra commerciale senza esclusione di colpi (come spionaggio, ricatti, corruzione ecc.). Il liberismo traduce sempre più la iscrizione della differenza nel *resto* canonico del denaro sino al punto di trasformare questo prezioso volano dell'economia nel suo fine ultimo e nell'unico scopo e movente dello scambio. Infine il liberismo porta a compimento quel processo (a suo tempo analizzato) di estraneazione ed esclusione dalla appartenenza subordinata che alimenta oggi in tutto il mondo la diffusione di immense masse di lavoratori-consumatori totalmente soggetti ad abissali disuguaglianze economiche e, di conseguenza, a una effettiva totale minorità sul piano della rappresentanza politica (non certo sufficientemente medicata dalle cosiddette "libere elezioni") e della protezione sociale e giuridica (a sua volta non garantita dai tribunali e dalle carte scritte). Si tratta di miliardi e miliardi di esseri umani (Mandeville se ne era reso conto).

Nella società liberista, contro i suoi stessi principi, si forma una nuova aristocrazia del denaro, un vero e proprio ceto di capitalisti i quali difendono accanitamente e con ogni mezzo il loro potere esclusivo, *mantenendo al loro interno la logica arcaica del dono*. Questo oggi ha un nome preciso, sebbene qui usato in senso molto universale e generico, e si chiama "mafia".

Si ricordi: i principi liberistici difendono ed esaltano l'economia di mercato perché, dicono, in essa si produce ricchezza senza uso della forza, perché è la libera scelta e non la potenza a decidere: sappiamo tutti che questa edulcorata favola è lontanissima dal vero. Nelle grandi dinamiche del mercato, decisive per le economie nazionali, è proprio la potenza che agisce e che si ha di mira; interessi costituiti orientano, limitano, decidono, con pressioni e ricatti di ogni sorta.

E' un fatto dunque che solo i detentori dell'unico "avere" modernamente efficace e riconosciuto, vale a dire il capitale finanziario, possono tenere insieme le ragioni del clan familiare e dei rapporti di riconoscimento tra "uguali", nel contempo governando accortamente l'economia mondiale ai fini esclusivi del profitto personale. E' quindi a sua volta un fatto che poche decine di famiglie in tutto il mondo hanno in mano i destini economici del plane-

ta. La loro unica preoccupazione è quella di dotarsi di "coperture politiche" in grado di "addormentare" politicamente le masse dei consumatori, garantendo loro una qualche forma, reale o immaginaria ma comunque bene accettata o tollerata, del "viver bene" collettivo (impresa non indifferente).

Naturalmente anche queste "famiglie arcaiche", in totale scollamento rispetto al movimento della vita attuale e alle sue possibilità profonde, sono affette dalla universale motilità, inquietudine e metamorfosi: esse allevano la loro stessa autodissoluzione, alimentata dalla continua sostituzione dei vecchi padroni mafiosi dei due continenti con nuovi soggetti-clan o padrini di ultima generazione.

A noi non resta che ribadire l'illusorietà di qualsiasi pretesa di un ritorno all'economia del dono: la verità è che ce n'è ancora troppa di questa economia sulla terra! E così non si tratta di rinunciare ai benefici dell'economia di mercato e allo scambio universale reso possibile dalla duttilità del denaro. Si tratta, al contrario, di portare sino in fondo la logica della "oggettivazione" che ci caratterizza; si tratta, per esempio, di rendere ancora più "astratto" il denaro, espropriandolo totalmente dalla dipendenza arcaica dell' "avere" in figura proprietaria. Si tratta inoltre di oltrepassare l'astratto formalismo giuridico degli stati moderni non sostituendolo con immaginari principi "sacrali" o "sostanziali", ma anzi liberandolo da ogni retorica, per una sua traduzione efficacemente "funzionale", cioè in base alle conseguenze e non ai meri principi; senza più superstizioni, dunque, ma nella consapevolezza di potersi assumere la responsabilità *etica* di formulare, come diceva Nietzsche, "nuove tavole di valori" (anche se la parola "valori", come sappiamo, è poco adeguata a ciò che stiamo suggerendo).

5. La tomba e la fama.

Cerchiamo di tirare, per l'ultima volta, le somme del nostro cammino. Anzitutto con un avvertimento. Tutto ciò che diciamo in forza delle nostre considerazioni genealogiche non ha ovviamente l'insensata pretesa di guardare e di giudicare le cose dal di fuori o dall'alto, in una sorta di allucinata e immaginaria "oggettività": anche la nostra genealogia è una "forza economica in campo", un esercizio del proprio "stato di necessità"; in particolare dello sta-

to di necessità in cui viene oggi a trovarsi la riflessione filosofica quando si faccia carico dei suoi problemi e paradossi, della propria debolezza e della propria forza. Anche per questa riflessione la questione è di superare, per quanto possibile, la costitutiva separazione dalla verità, inaugurando, almeno per sé, un "viver bene" l'esperienza filosofica e il suo esercizio.

C'è così uno sprofondare del soggetto filosofico in se stesso, che è poi un tratto essenziale del sapere filosofico (almeno una volta nella vita, diceva Husserl, pensando a Socrate, ad Agostino, a Cartesio, è necessario tornare in se stessi, alla ricerca di un senso "auto-bio-grafico" dell'esperienza filosofica). Di questa profondità oscura del soggetto e del soggetto filosofico qui non ci possiamo specificamente occupare: lo metteremo probabilmente a tema, se potremo, l'anno prossimo.

Abbiamo detto: primo resto è il corpo, che emerge per differenza dal nome, dalla *vox* incisa dal significato. Il corpo è così la condizione genealogica dell'economico, cioè della vita dei "separati" nel sapere: da quando cioè l'economia della morte ha preso casa nella vita. Il corpo dunque come primo "avere". Avere il corpo, esserne proprietario, non significa solo il semplice agire, ma il *portarlo all'azione*, e cioè l'usarlo consapevolmente come strumento. In altri termini: sapersi *com-portare*, ovvero sapersi portare con gli altri.

Questo sapere è infatti l'assoggettarsi all'*ethos* comunitario, a un agire in comune che è condizione di appartenenza alla comunità. Questo assoggettarsi è il rispetto dei divieti fondamentali: non mangiare (omicidio), non copulare (incesto), non lasciare insepolti (empietà, il contrario della *pietas*). In una versione "edipica" moderna (e invero più ristretta e modesta, di certo meno "ancestrale"): non mangerai tuo padre, non copulerai con tua madre, non li lascerai dimentichi e insepolti, privati della vita eterna della fama. Tutti questi divieti, limitando e orientando il desiderio, in realtà lo potenziano e lo custodiscono. Essi incarnano il desiderio di *appartenere*, attraverso la buona fama, il nome, e così fanno del sapere della morte qualcosa che, dividendo dalla vita eterna, crea le premesse per la riunificazione, invero mai compiuta e mai definitiva, dei membri della comunità umana.

Sul corpo, dunque, *si iscrive la legge*. Il suo sapersi comportare dà luogo allo *scambio*, regolandolo. Abbiamo così la prima realizzazione dell'economico secondo la logica del *dono*. Dono anzitutto del nome che segna l'appartenenza comunitaria e che garantisce dal Dio il dono della vita eterna; dono che va sancito e ricambiato col *sacrificio*: pasto comunitario, "titanico", orgia legittimata, nella quale il desiderio, appropriandosi del corpo, ne restituisce una parte (il "resto comunitario", in un certo senso il "tesoro" primordiale). Il sacrificio della vittima è così il pegno di un patto di vita eterna: il corpo della vittima (l'ostia sacrificale) in cambio della vita eterna per la comunità.

Forse fu questo "sentimento sacrificale" la salvezza prima del gruppo umano che aveva visto la morte e rischiava il completo annientamento: ripetizione per coloro che hanno visto la morte dell'azione dell'animale che rischia la propria vita per la prole. E anche tra gli umani, allora, subordinazione della vita del singolo all'universale nome e voce della comunità "spirituale" di coloro che si "riconoscono" (prima apparizione dell'ultrasensibile del concetto, direbbe Hegel, e della immortalità dello spirito, come disse Husserl alla fine della *Krisis*). D'altra parte si potrebbe dire che l'individuo animale (individuo solo per noi, per il nostro sapere antropologico) è una funzione della circolazione della vita, così come l'individuo spirituale ne è un rimbalzo interno tramite il nome e la parola.

Il corpo iscrive in sé il suo essere pegno di vita eterna. Ecco che si "agghinda" totemicamente nel nome del Dio, che si camuffa per recarne l' "insegnamento" (in questo senso la bandiera è poi considerata "sacra" e ci si gioca la vita per difenderla - vedi oggi però la sua significativa mercificazione "ironica"), che celebra danzando la sua fama eterna. Il corpo umano danza "rivestito" dal mito del Dio nella festa del suo rito-sacrificio.

In questo modo il corpo diviene il primo supporto di scrittura e lo è ancora oggi. Di qui l'origine dei tatuaggi (oggi tornati di moda), dei monili e della moda in generale: fenomeno che Mandeville assimilava al "vizio" narcisistico ed esibizionistico, ma che in realtà ha anche radici più profonde, poiché segna e scrive l'appartenenza, l'accoglimento e l'emulazione, nel segno dell'universale conformismo che caratterizza l'essere sociale. Anche l'arte, la

tecnica artistica, ne è partecipe e anch'essa ne patisce oggi l'universale mercificazione.

Il corpo in movimento regolato è dunque il primo linguaggio evocativo ed espressivo umano: infatti il movimento regolato (il *rythmos*) allude alla distanza e all'altrove, li "chiama". Ecco comparire, come dicemmo, il "viandante", l'essere affidato al movimento, o alla verità in movimento, verità del ritmo e del rito che proprio per ciò non si può arrestare: è nella sua natura, o nella natura del suo profondo, di muoversi e di manifestarsi in figure, al contrario di ciò che vorrebbero gli ingenui avversari del cosiddetto "relativismo", i quali sognano una verità immobile, ovverosia morta e stecchita (il che non significa dar ragione ai meri relativisti, invero ancor più sprovveduti dei primi). Tutto l'immenso fenomeno dell'arte umana si genera di qui, da questo movimento e ritmo primordiali, che sono, come intuì Aby Warburg, una sorta di radice o di fenomeno "biologico" iscritto nell'umano della parola e dell'espressione (cfr. *Il rituale del serpente*, trad.it., Adelphi, Milano 1998).

Il corpo iscritto nel nome è quindi un "movimento pubblico": ciò che si è pronti a fare in comune (per usare la celebre formula di Peirce), l'un con l'altro e l'un l'altro, testimoni del Dio, *nomina Dei*. Le conseguenze di questo fare si scrivono, così, nell' "abito" (e ciò spiega perché assegniamo tanto valore economico ed etico alle conseguenze).

Iscritto nel nome, il corpo è "segnato" di immortalità e "assegnato" alla vita eterna. Infatti è esso stesso luogo, oggetto e motivo di scambio in funzione della vita eterna, nelle figure del cibo e del sesso. E' di qui che scaturisce la necessità della *tomba*: prima universale scrittura antropologica (ove le tombe, lì gli umani). La tomba è infatti l'ultima scrittura del corpo, ridotto a mero "resto", poiché la tomba è custode della fama e del nome. In sintesi: il corpo vivo, cioè in azione, in movimento, è il primo avere il cui "aver da essere" è appunto il nome, la fama: promozione della vita eterna nel commercio e scambio col cibo e col sesso. Ma il corpo morto, il corpo senz'arte, cioè senza ritmo e movimento, il corpo inerte (*iners*, fuori dell'*ars*, cioè che non danza più) non può più farlo. Per questo nasce l'obbligo di assicurargli il *nomen* attraverso la fama e la vita eterna garantite dal sepolcro. Questa è propriamente la *pietas* e il *religiosum* (ciò che lega gli umani tra loro e col Dio), nonché parte essenziale del *sacerdotium* (del far accadere il sacro e la pietà).

La tomba è dunque il *resto* emblematico, ovvero ciò che resta "al di là" della vita mortale: segno di scambio tra genitori e figli; i figli cioè restituiscono ai genitori il dono della vita eterna che è stata loro trasmessa.

La tomba è pertanto il modello di tutti i veicoli della fama, cioè della appartenenza al nome e alla sua vita eterna. Analoga (e forse più potente) è la funzione originaria della poesia: onorare e conferire fama eterna alle imprese viventi. Siamo infatti nel mondo dell'oralità, in cui la poesia è il *resto* ritmico-musicale della memoria collettiva (il "mito"). Si potrebbe dire: compiere azioni sino a donare la vita per ottenere la fama "poetica": questo è il caratteristico fare (*poiein, poiesis*) del mondo degli eroi, cioè l'azione degna di merito e di memoria (ma in fondo siamo ancora lì: perché si scrivono libri, si arredano case e giardini ecc.?).

Riassumendo: lo scambio, reso possibile dal resto del corpo, garantisce la vita eterna: unica via per coloro che, essendosi separati, non possono vivere separati, unica loro possibilità di vivere "in salvo", cioè di "viver bene" ("come si deve", dice l'etica popolare). Nel mondo animale la circolazione della vita avviene con lo scambio del corpo col corpo; nel mondo umano, invece, con lo scambio del corpo col nome (innescato dal sapere di morte): non è sufficiente il commercio sessuale di fatto dei corpi; se vuoi il mio corpo (dice di nuovo l'etica popolare), devi sposarmi, cioè darmi il "nome". Scambio del mio avere il corpo per avere il nome; "valide" (cioè letteralmente "rituali") sono allora per gli umani solo le unioni "santificate" dal rito (le altre unioni non sono "umane" e perciò sono proibite). E' significativo che il nostro tempo si stia così decisamente allontanando da questi costumi primordiali e ancestrali; esso accetta ormai come pacifiche le "unioni di fatto" e chiede in vari luoghi il riconoscimento pubblico delle unioni omosessuali, almeno apparentemente estranee al dono della vita eterna. Questo, naturalmente, non significa affatto una "regressione al mondo animale", che è per l'essere umano del tutto impossibile e immaginaria: la questione è ben altrimenti complessa e concerne la "mobilità" moderna, il modo in cui l'essere umano "danza" oggi le figure della verità, della vita e della morte.

Avere il nome è dunque segno e pegno di vita eterna. Conseguo il corpo alla morte, generando, in cambio della fama della tomba, dei figli e delle opere (generazione "spirituale"), cioè in cambio della memoria comunitaria

del nome. All'inizio questo nome è il segno della necessaria *appartenenza*: sono per esempio accolto nella *vox materna* ritmico-cullante della nenia e della favola, mio primo *oikos*, prima cellula cinetica che mi chiama alla appartenenza e alla vita degli umani; ninna-nanna che mi colloca nella nuova casa "mortale", sedando la mia angoscia comprensibile e promettendo un risveglio sereno di accoglienza, nella casa degli umani. Poi il nome si configura come possesso delle "insegne" del gruppo che mi dona il *riconoscimento* (si pensi ai riti di iniziazione, alle cerimonie di passaggio all'età adulta e simili). Infine, l'estendersi della scrittura del corpo-avere in averi esterni (dei quali la tomba è il primo modello) genera il processo di *emulazione* (date un'occhiata anche oggi al Cimitero Monumentale di Milano) e la elaborazione dei riconoscimenti reciproci tramite l'ufficio del dono. Che altro sono, in fondo, i doni degli amanti e degli amici se non segni eloquenti di un "non ti scordar di me"?

6. Il sapere e l'oggettivazione.

Tutti questi resti e doni non sono invero molto durevoli: appartengono a un'umanità prevalentemente iscritta nella oralità o addirittura a un'umanità ancora nomade. Quando l'umanità si arresta, si passa dal corpo animale al corpo terra, cioè alla metafora della *Dea genitrix*. Freud potrebbe forse dire che con l'agricoltura gli esseri umani trovano una via traversa e simbolica per contravvenire al divieto dell'incesto. In altri termini: uscita dalla economia della *animalitas* verso un'economia della *humanitas* (da *humus*, terra). Comincia il processo di sfruttamento del pianeta, l'impadronimento progressivo della sue forze "magiche" che, sotto il segno simbolico della proibizione dell'incesto, giunge oggi a un nodo altamente problematico. Nel contempo si mette in cammino l'*antropocentrismo*, e con esso il declino irreversibile del mondo del "sacro" (degli animali sacri). E' per questo che opporre in filosofia all' "umanismo" il ritorno all'essere inteso come patria (*Boden*) e sangue è fortemente ambiguo e pericoloso, cioè a rischio di violenza regressiva.

Come sappiamo, il corpo-terra produce quel resto durevole che innesca lo scambio del baratto, potenziato dal denaro: lo scambio tra persone si oggettiva nello scambio tra cose. Qui in rapida successione possiamo fissare le

grandi tappe dell'economia fondiaria, dell'economia mercantile e infine dell'economia capitalistica e finanziaria: processi millenari che si innescano l'uno nell'altro, con intrecci volta a volta complessi.

Nell'economia capitalistica si ha, al centro, la produzione coatta della *manodopera* nella Inghilterra del '700: acquisto di corpi viventi espulsi dalle terre comuni e dalle piccole proprietà in rovina, avviati nelle fabbriche e oggettivati nel lavoro produttivo industriale. Questa "oggettivazione" e "alienazione" prosegue inflessibile: buona parte del lavoro del corpo viene tradotto, esteriorizzato e ritrascritto nelle macchine: dall'operaio al computer.

Questa nuova scrittura modifica profondamente il senso stesso della produzione; si potrebbe dire: dalle merci alle pure funzioni e da queste alle informazioni, vera e propria merce privilegiata del nostro tempo. E si potrebbe altresì osservare che già nell'antichità il lavoro degli schiavi aveva reso possibile una forma arcaica di capitalismo; però è solo la scrittura tecnologica della scienza moderna che può produrre quel corpo-macchina riflesso che è il corpo-compratore-consumatore di massa: produzione della "meccanicità" stessa dello "spirito" e compravendita "democratica" del voto e del consenso.

Questo sguardo d'insieme ci consente di dire che l'economia del resto e come resto ha, sin dalle origini, il suo fulcro nel processo di *oggettivazione* (o *estranazione*). Lo scambio ha la sua origine, come sappiamo, dal sapere, che è sapere di morte, sapere del corpo mortale come primo "avere" oggettivato. Infatti il sapere è oggettivazione. Per questo l'evento del sapere, cioè dell'essere umano mortale, è inoggettivabile, non può divenire "oggetto saputo"; esso è infatti l'*esterno* del sapere. Il che non significa che sia un'altra *cosa* dal sapere o distinta dal sapere, poiché è appunto l'evento del sapere che "distingue" al suo interno le "cose".

In questo senso possiamo dire che il sapere è "economico" e che l'economia è "sapere". Tali espressioni non intendono suggerire che la scienza sia un agire meramente pratico e non conoscitivo, come in passato taluni sostennero. La scienza è conoscenza, ma la conoscenza è appunto una pratica innescata dalla distanza e differenza agita e trascritta nella voce e nella scrittura; quindi "oggettivata" nei segni della voce e della scrittura. Il conoscere è anzitutto "trascrizione", configurazione di un supporto, e la scienza moderna è in particolare un certo tipo di trascrizione e di elaborazione del supporto; il che

dà luogo a conseguenze "economiche" relative al senso della vita e della morte (del "mortale").

In un altro senso si può dire che il sapere è produzione dell'*analogon*, della analogia nel senso della "ripetizione". Il sapere è infatti pratica produttiva dei segni dell'essere in vita (degli *analogia*). In questo senso Cartesio, il geniale teorico dell' "automa", aveva ben ragione di indicare nella medicina, in quanto *cura* del corpo e dell'anima, il culmine della rivoluzione scientifica moderna (si veda il *Discorso sul metodo*); si potrebbe anche dire: realizzazione moderna, tramite la scienza, del progetto di radicale trasformazione antropologica che è in Platone la filosofia intesa come fondamento della politica.

Tutto ciò va quindi letto così: il sapere e la sua oggettivazione come tentativo di impadronirsi della vita e lotta a morte contro la morte. Il che sarebbe possibile solo traducendo interamente la vita in un "avere", cioè in una "proprietà": una *proprietà medica (biologica)*. Vediamo subito il paradosso che qui emerge: come si può tradurre l'evento della vita in una proprietà senza per ciò e nel contempo "perderla"? Forse che il mio "spirito" completamente "oggettivato" nella memoria di un computer (progetto che è di fatto oggi allo studio) non sarebbe appunto "morto"?

Fare della vita un resto permanente; una trascrizione indelebile; qualcosa come una moneta indistruttibile: non è questo ancora il sogno della tomba e della fama perenne?

Quali che siano le risposte possibili a questi interrogativi inquietanti, resta il fatto che il segreto economico della oggettivazione appare sempre più oggi come il corrispettivo della creazione del corpo scritto del sapere. Progetto scientifico di *avere* la natura come resto "scritto" (come "formula": ciò che i fisici inseguono come sogno della "formula unitaria" che "spiega" tutto). E così, progetto del capitale di possedere il meccanismo economico della produzione della vita come resto infinitamente barattabile (prodotto interno lordo all'infinito, prodotto "eterno" lordo). Infine, progetto della democrazia: avere il consenso dell'intera comunità come garanzia a priori del voto scritto e resto addomesticato della legge.

Non il "lavoro" quindi, come riteneva l'economia classica, ma il sapere è l' "avere" per eccellenza: l'economia del mercato globale lo sta variamente mostrando (ed è a ciò che va ricondotto l'apparente paradosso di un'economia

sempre più definita dal "terziario", cioè dalla informazione e dai servizi - ormai prossimi al 70% - e non dal lavoro produttivo). Ma cos'è dunque il sapere? Se è, come diciamo, una proprietà, allora sappiamo anche che non può essere né eliminata né salvata: non può in particolare essere salvata dal suo *costitutivo essere in errore*. Il sapere infatti, abbiamo detto, non può impadronirsi del suo stesso evento, sicché, come ogni avere, è nella condizione di doversi esporre a un continuo *transitare nella distanza*, sia colmandola, sia, proprio per ciò, riproducendola in una nuova figura (figura di verità).

Il corpo, oggettivato in corpo-cosa, può infatti teoricamente anche permanere indefinitamente, esattamente come il mondo; ma il sapere, cioè il mondo *significato*, come figura dello spirito, cioè della interiorizzazione della differenza dell'evento, non può che vivere morendo, cioè transitando in figura in nuove scritture e su nuovi supporti: il suo "errore" e il suo "errare" sono condizioni strutturali del suo esserci e del suo manifestarsi in figure viventi-transitanti.

Dobbiamo imparare a guardare genealogicamente il sapere come l'effetto di un'infinita espansione oggettivante. La sua "volontà di conoscere" ha la propria "economia", la sua casa e la sua vita, ovvero anche il suo stato di necessità, nell'*infinito*. Da Copernico a Bruno, da Spinoza a Hegel, il pensiero filosofico l'ha a suo modo compreso. Sapere "pubblico", cioè "verità pubblica in cammino", diceva Peirce. In movimento verso dove? Ora si potrebbe rispondere: in cammino verso l'oggettivazione della vita eterna (o della eternità della vita). Quindi la conoscenza come funzione economica del corpo "separato" nel sapere e dal sapere.

Pensando al segno e alle categorie della informazione, si dovrebbe anche dire: progetto di rendere *nota* la vita trascrivendola interamente in un corpo-oggetto. Formulazione che si attaglia perfettamente agli attuali studi sul "codice genetico" e sul "genoma". Questo non è che la ricordata intuizione dell'automa cartesiano che comincia il cammino della sua realizzazione. In sostanza, per la filosofia, è ancora la realizzazione del sogno del *Timeo* di Platone: ricostruire l'universo come un *analogon* dell'idea.

Ancora Platone può venirci in mente se osserviamo l'odierno proposito cosmologico di render *noto* l'universo: cosmologia e genetica, il grande e il piccolo, vanno a braccetto, appunto come nel *Timeo*. Infine, proposito di

render *noto* l'individuo sociale, tramite internet e "realtà virtuale". L'aver fama diviene così il sogno della costruzione di un sepolcro elettronico permanente (che corre peraltro il rischio di continuare a girare nel *cyberspazio* come una galassia spenta, una stella morta o un buco nero informatico).

Queste considerazioni mostrano, se non altro, la tenacia del passato e la forza determinante delle "origini": nulla di nuovo in questa traduzione della vita in *notizia*: memoria, storia, racconto oggettivato, *rumor*, opinione. Oggettivazione e mercificazione della vita che da sempre produce, per riflessione e contraccolpo, una nuova figura della interiorizzazione, cioè dello spirito, dello spirito "umano".

Ciò che nel tempo è andato distrutto, "nientificato", non è infatti, come erroneamente spesso si crede, lo "spirito", ma semplicemente la *materia* delle sue oggettivazioni, i supporti successivi delle sue "scritture". E con la materia della scrittura, anche la *figura* della scrittura (la sua transitante figura di verità) che ha appunto preso corpo in quel transito materiale e che ha *fatto corpo* con esso. Dunque infine anche la figura dello spirito retroflesso: intenebbabile a sua volta come tutte le figure. Ed è *questa* perdita, ciechi come siamo alle altre a lei presupposte, che ci addolora, che ci contraria, che ci rende sovente ostili alla vita e insofferenti al transito in cui siamo coinvolti.

Abbiamo delle ragioni, poiché è terribilmente doloroso vedere Venezia sprofondare dentro la sua antica laguna e per il momento deformarsi e mascherarsi nell'idiota percorso delle "mercerie per giapponesi". Abbiamo delle ragioni, ma non abbiamo "ragione": non la ravvisiamo davvero come "nostra" nel suo transito; anzi: nel nostro.

7. L'economia delle occasioni.

Il processo di oggettivazione è connesso alla nullificazione del possesso della cosa e di ogni pretesa proprietà su di essa. Il transito è sempre "*segnato*": segnato dalla differenza e dall'altrove del segno e pertanto interamente assegnato al segno e al suo costitutivo "mancare" o "venir meno".

Il "viver bene" (il nostro tema) non può quindi mai identificarsi con uno *stato* o *possesso*. Niente infatti è più minacciato di uno "stato"; niente genera più angoscia di ogni "possesso"; niente suscita più aggressività del timore di

perdita che accompagna gli "averi". L'aggressività è a sua volta il contrario della condizione del "bene pubblico", cioè della pubblica concordia e della pace.

Viver bene significa invece *fronteggiare con successo lo "stato di necessità"* in cui siamo iscritti: cioè l'essere separati nel "sapere". Si tratta allora di opporre alla necessità sempre rinascita un *progetto*; si tratta cioè di trarre profitto dall'esser "gettati" nella vita, come diceva Heidegger: un profitto "economico", cioè un prendervi casa. L'apertura del progetto, l'apertura al progetto è così la nostra più efficace e più opportuna "economia politica".

Aprirsi al progetto non significa però sottometterne il transito e l'esito, sia pure provvisorio, al nostro desiderio, ma anzi accoglierlo nella sua *espansione* che, trascinandoci, anche ci travalica: accoglierlo nella sua espansione sovra-individuale (essendo l'individuo non il fondamento, ma, come abbiamo visto, sempre il risultato - essendo essenzialmente il soggetto un supergetto, direbbe Whitehead).

Quindi è la ricca individualità delle *occasioni* la figura del nostro transito nel tempo del liberismo e della tecnica: moltiplicazione ed estensione delle occasioni e, nel contempo, necessariamente, abbandono, limitazione o abolizione delle figure della proprietà individuale.

Quest'ultima è senza dubbio la cosa più difficile e problematica. Essa comporta l'imponente e impressionante processo di distruzione del vecchio "io" cui assistiamo in ogni luogo della terra: la dissoluzione irreversibile della sua "identità" e del suo riconoscimento "simbolici". Naturalmente tutto ciò va di pari passo con la contemporanea metamorfosi del corpo e del senso del corpo. Ecco ciò che ogni giorno si sgretola (e nascostamente anche si ricompone) nella vita "moderna". Mandeville vi leggeva l'opposizione tra morale ed economia; in realtà si tratta dell'impallidire delle "soggettività" e delle "corporeità" tradizionali in favore della moltiplicazione delle occasioni.

Tutti nel mondo, dicemmo, sembrano desiderare il nostro benessere, che per molti equivale a una figura sognata del "viver bene"; dovrebbe però esser loro ben chiaro che accogliere il nostro progetto, la sua "furia sradicatrice" (come diceva Heidegger), comporta la cancellazione dei tratti tradizionali degli individui, della fisionomia delle famiglie, delle gerarchie sociali, delle relazioni sessuali, nonché comporta trasformare le antiche "appartenenze"

simboliche, sorrette dall'economia del dono, nei disagi e nei pericoli moderni della proprietà borghese e piccolo-borghese e nelle nevrosi dell'io psicologico "privato".

L'espansione sovraindividuale del progetto nella molteplicità socialmente disponibile delle occasioni sembra quanto meno esigere due condizioni: 1. il riorientamento del processo di mercificazione (di "produzione"); 2. La trasformazione profonda del capitale finanziario (cioè della nozione di denaro in quanto oggettivazione del resto per eccellenza, o scrittura economica essenziale - il che fa il paio con la scrittura matematica nella scienza naturale moderna).

Si potrebbe sinteticamente dire così: la mercificazione toglie progressivamente se stessa incarnandosi proprio nella pura *funzionalità* del denaro, ridotto a quello che in fondo da sempre idealmente o potenzialmente è: puro mezzo o "medio" segnico; quindi *supporto di transito delle occasioni* (esca delle conseguenze).

Possiamo tentar di pensare questo "riorientamento" a partire dallo stato di necessità della parola (soglia, come sappiamo, dell'umano e cioè della "economia" della vita e della morte). L'evento della parola (il "nome") produce infatti il *resto* (cioè la "cosa", l'"oggetto" per un "soggetto"). Esattamente ciò che resta nel transito inqualificabile, incalcolabile e inalienabile della "vita eterna". Per esempio, io dico "casa" ed evoco così la risposta comprensiva comune, o comunitaria; si determina in tal modo la nascita del "significato pubblico" della parola detta: esso *resta disponibile* per tutti. Il "dizionario mentale" è così il primo "tesoro" della comunità.

Segnando la presenza con l'astrazione del segno del nome (ovvero: traducendo la presenzialità eterna del presente nel dono della parola, del suo attrarre e concentrare l'attenzione, del suo intendere e attendere-a, del suo suscitare l'attesa e il desiderio) la parola si dà (e dà per retroflessione al soggetto) *tempo e luogo*: ecco i primi più generali supporti delle occasioni. La "casa" è ora qui, poi là, prossima e remota, visibile o nascosta, tangibile o immaginaria ecc. Proprio così la parola segnala la natura "segnica", cioè a distanza, di ogni "cosa": possesso sempre rinnovabile e imperfetto, aperto a conseguenze al limite imprevedibili e incontrollabili. La parola segnala cioè

il costitutivo essere in transito del parlante, il suo costitutivo *movimento* (*kinesis*) e la necessaria nullificazione progressiva del suo sapere in cammino, il suo essere cioè costitutivamente *in errore*: "via da tutti i luoghi", "via da tutti i dove" che pretendano una impossibile "definizione" e "senso" e origine assoluti.

Vediamo allora che lo "stato di necessità", l'*economia* della parola è la *progressiva cancellazione del suo sapere* ("ora" è giorno, "ora" è notte, e semplificava Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*). Questa cancellazione non è però né il difetto né la bancarotta o la rovina del sapere; al contrario: è esattamente il suo cammino infinito (ciò che Peirce indicava come processo illimitato della verità pubblica).

Ogni sapere dicendo segna il transito dileguandovisi. Il sapere è infatti e anzitutto *flatus vocis* come figura dell'evento; e poi è traccia scritta sulla sabbia: Il sapere in quanto di-segno, sigillo dileguante della vita eterna e della sua "verità" (*sigillum veri*). Questo "passaggio alla scrittura" è decisivo per il sapere: con l'avvento dell'alfabeto e poi dei segni geometrici "euclidei" e dei segni algebrici "cartesiani" lo avvia a un esito di "oggettivazione" infinitamente perfettibile; un esito che è insieme un potenziamento senza limiti delle sue possibilità "architetoniche" (*ars inveniendi*) e il massimo rischio di inganno e di superstizione (ciò che Husserl chiamava "naturalismo" in quanto limite ideologico della scienza moderna, della scienza "galileiana").

Si noti infatti: "cosalizzando" la voce nel manufatto permanente delle lettere incise su un supporto, la scrittura mostra implicitamente l'*incongruenza paradossale* tra la *presenza* (in quanto transito vivente del corpo in azione, compreso il corpo della parola agita e vissuta) e il mero *presente* dello scritto, in quanto esso, per così dire, *resta lì*: morta spoglia, resto inerte, sepolcro del niente. Lo scritto, diceva bene Platone, "non risponde": esso sta a testimoniare un "già passato" del quale nessuno in presenza può più assumersi la "responsabilità". In altri termini: ciò che *era* presenza, si è fatto presente e in esso dilegua. Di qui la necessità della *infinita interpretazione*: lo scritto contiene infatti un "segreto" irripetibile, un segreto che può solo essere ripetuto nella sua irripetibilità, cioè transitato indefinitamente su nuovi supporti interpretativi: sapere progressivo che né può né deve chiudere i conti, ma che

anzi deve sempre riaprirli secondo il destino, o il senso, che è proprio della scrittura e di ogni scrittura.

Bisogna guardarsi dall'equivocare questo processo intendendolo superficialmente come un "indebolimento" del concetto di verità (ne è invece la comprensione adeguata, poiché la verità è un evento, un evento di figure, e non una "cosa" esterna alle figure); oppure opponendogli non si sa quale ritorno a una "oggettività" del mondo, in accordo con una sorta di realismo ingenuamente prefilosofico a sua volta "fissato" nel considerare anche il mondo, non come un evento, ma come una "cosa" definita e definibile "in sé". Non si tratta di "decidersi" per l'oggetto o per l'interpretazione, cioè per le opposte superstizioni ideologiche odierne del relativismo e del realismo. Si tratta di comprendere filosoficamente (che, certo, è un po' più complicato).

Lo scritto dunque, nella sua incollabile differenza dal vissuto eterno (quella differenza che in ogni istante è qui), esige e insieme nullifica l'interpretazione. Per questo il mondo, in quanto è sempre per noi anche mondo "saputo", promuove, accadendo, un'inarrestabile "oggettivazione": una oggettivazione già sempre iniziata e già sempre da compiere. Il mondo è (nel senso di *eviene*) nella oggettività della sua figura transitante. Figura che, in quanto "avuta nel sapere", riproduce per ciò stesso la differenza dell'evento, cioè l'inesauribile, incalcolabile, imprevedibile ricchezza e sovrabbondanza della *presenza* (ciò che, dicemmo sopra, ci "trascina" oltrepassandoci).

Ma proprio così la scrittura promuove il togliimento della sua stessa mercificazione; cioè il togliimento della sua superstizione in quanto superstizione della oggettivazione e della "cosa".

Da tutto ciò deriva la reale e impellente "questione economica" (invero la questione, in certo modo, di sempre, poiché essa concerne lo "stato di necessità" del sapere in quanto ogni sapere è "separato", cioè iscritto nella separazione originaria - di ciò che, nel contempo, non può sussistere separato: come potrebbe infatti esservi presente senza presenza?). La questione economica potremmo esprimerla così: si tratta di portare la nostra attuale visione delle cose all'altezza di ciò che (ci) accade. Infatti non sono le "cose" in quanto tali che fanno problema: esse comunque accadono come oggettivazioni interne delle nostre pratiche di vita e di sapere e accadono peraltro in un'infinita

catena di relazioni, secondo figure di complessità irrisolvibile (come aveva intuito Mandeville); complessità del "grande" come del "piccolo", del "gigantesco" della nostra epoca (come diceva Heidegger) e dell'ultrasensibile dei nostri saperi.

Il problema, quindi, siamo "noi", o più propriamente, il problema è: che cosa abbiamo in mente (e anche: cos'è e dov'è la mente - in proposito si ascoltano, non a caso, le più esilaranti idiozie, del tipo: i neuroni e il teatro, i cervelli e le vasche da bagno e simili). Del resto è da sempre vero che l'essere umano si trova nello stato di necessità di modificare di continuo la sua "visione del mondo", la sua "ideologia", in accordo con il modificarsi delle figure delle sue oggettivazioni. Il che modifica anche, di continuo, quel che siamo soliti chiamare mente e, corrispettivamente, la nostra relazione con quel resto fondamentale che, come sappiamo, è il corpo.

Questa necessità della modificazione porta con sé la *necessità del progetto*: sempre di nuovo è necessario riorientare il costitutivo impulso e desiderio nei confronti della vita eterna perduta. Ma come si articola il "progetto"? Torniamo anche qui a considerare l'originaria esperienza della distanza segnata dall'avvento della parola.

Il progetto umano, in quanto contrassegnato dal sapere della morte e dal desiderio della vita eterna, imprime nella voce l' "astrazione" dell'azione; cioè la orienta secondo il desiderio (in generale, di riunificare il separato). La "scrittura" della parola è il desiderio, nelle due forme fondamentali, diceva già Platone nel *Teeteto*, del nome e del verbo. Il nome è, come sappiamo, evocativo del corpo del Dio e, per metafora e trasferimento, del "tuo" corpo: il corpo dell'altro costitutivo del "sé" (la madre, il padre, il partner sessuale, il figlio ecc.). Il verbo invece sollecita e stimola il tuo corpo a "comportarsi" conformemente al mio desiderio.

Accontentiamoci di queste succinte indicazioni per osservare che ogni segno, vocale e scritto, è peraltro *in debito* nei confronti della complessità del transito dell'azione; proprio così ogni segno è appunto "economico": fornisce sapere e insieme sapere di morte (cibandosi del frutto dell'albero della conoscenza, Adamo ne viene nel contempo destinato alla morte). C'è un debito del segno perché ogni azione vivente, nelle sue infinite relazioni implicite ed

esplicite, è il transito di una "istantanea" azione o "istantaneo" evento del mondo.

Nell'azione il mondo è *messo in prospettiva*, è collocato in un *orizzonte*. E' così che il corpo-transito di vita eterna, accadendo in figura agita, diviene corpo-*signato* disponibile (resto potenziale implicito; per esempio: sempre di nuovo l'infante, avendolo "fatto", solleverà il capo dal guanciale della culla per osservare i genitori).

Ora, la voce-stimolo segna e accompagna a sua volta l'azione e così coordina e orienta l'attenzione e predispone il corpo ad azioni "educate", tratte fuori dalla mera istintività e consegnate a un avere-sapere come proprietà disponibile implicita del corpo medesimo: "so" come si deve fare per mettersi in piedi aggrappandosi al passeggino.

Il passaggio dalla voce-stimolo che accompagna l'azione e in qualche modo anche la orienta inconsapevolmente, alla *vox significativa* (alla voce-parola) è appunto il passaggio alla "scrittura" del desiderio nella voce cui prima si accennava. Infatti la *vox significativa* non nasce presumibilmente nell'azione o contemporaneamente all'azione, ma anzi nella sua assenza e nel buio dell'attesa che genera il desiderio del ritorno (del ritorno della luce). Origine notturna del "grido" che segna e segnala "per tutti" il riconoscimento diurno del ritorno del sole, si diceva in una esemplificazione delle *Figure dell'enciclopedia*. E' nel sogno della luce, che accompagna il terrore dell'oscurità, che si coltiva, che si alleva la caratteristica "assenza" della parola e del concetto: quella assenza che la rende appunto "significativa". Il vuoto ultrasensibile del concetto non è infatti altro che la "cosa desiderata" nella sua assenza costitutiva.

Platone agganciava l'ultrasensibile del concetto a quelle immaginarie "cose" ultrasensibili che sarebbero le pure idee o essenze, dando così avvio, nel contempo, al sapere scientifico (all'*episteme*) e alla superstizione "ontologica" dell'Occidente. Tuttavia di due cose fondamentali Platone si era reso conto: del fatto che alla base del sapere "concettuale" c'è il desiderio (l'*eros*) e che questo desiderio era, negli umani incatenati nella caverna, cioè prigionieri dell'oscurità e delle ombre, essenzialmente desiderio di "concepire" (il conoscere intellettuale si radica nel conoscere sessuale). Questo è il problema politico-economico fondamentale della comunità umana. La filosofia come

educazione dei "guardiani" privati di ogni possesso ne sarebbe, per Platone, la soluzione.

Torniamo a noi. La parola, in quanto sapienza "riconoscente" della luce e delle tenebre, della vita e della morte, oggettiva, oralmente prima e scritturalmente poi, il mondo nel desiderio: *desiderio di appropriazione della vita*, ossia *desiderio di produzione di corpi viventi* (concepimento che diviene conoscenza e viceversa). Questo e non altro è da sempre il progetto economico-politico, sebbene articolato, nel tempo, in innumerevoli transitanti e divenienti figure.

Come sappiamo, il corpo è il "resto", cioè il luogo economico per eccellenza. Quindi il progetto politico è anzitutto la produzione di corpi-cose in quanto prolungamenti strumentali del corpo vivente (del *Leib*, diceva Husserl): dalla selce lavorata alle odierne tecnologie; nel contempo appartiene al progetto politico anche la riproduzione sessuale, in quanto tra gli umani essa diviene segno, occasione e norma di specifiche relazioni socioculturali; quindi la produzione di macchine-automi (come dicemmo, dalla catena di montaggio del lavoro operaio alla produzione computerizzata); infine (e siamo all'oggi) la produzione "tecnica" di corpi viventi (la cosiddetta ingegneria genetica ecc.).

In un certo senso, *allevamento* di corpi. Nel contempo: produzione tecnica di anime: l'informazione e l'informatizzazione globalizzate. In una formulazione più sintetica: il progetto economico-politico come *produzione dei soggetti*.

In un senso molto generale, la storia delle comunità umane non è mai stata, in ultimo, altrimenti caratterizzata o caratterizzabile se non come produzione dei soggetti comunitari. Noi diremmo, con le nostre categorie: appartenenza tramite accoglimento condizionato dalla *educazione*, replicata e rinforzata tra i soggetti dalla emulazione. Ogni società umana ha infatti consapevolmente o inconsapevolmente educato i suoi membri, il che significa che ne ha "informato" il comportamento (l'*ethos*). I cinesi Ming facevano cinesi Ming e gli inglesi vittoriani inglesi vittoriani. Ma oggi, in forza del dominio imperialistico delle scritture occidentali sulle forme del sapere, il progetto si è ulteriormente approfondito o radicalizzato: non la semplice educazione del e al comportamento (che pure continua, soprattutto grazie ai modelli media-

tici di massa - mentre la scuola e la cultura superiore sono pressoché esautorate), ma la *produzione materiale oggettiva dei corpi* e poi, ovviamente, delle anime, riflesse dal successo progressivo di questa operazione "tecnica". (Se si tratta di produrre in senso "letterale" il soggetto, di produrlo "in carne e ossa", si comprende allora la gravidanza "etica" del progetto genealogico che qui perseguiamo; esso induce i soggetti a rivolgere l'attenzione al loro stesso evento, distogliendoli dalla superstizione rivolta agli oggetti interni alle pratiche, compresa ovviamente la pratica che ha la pretesa, e in molti sensi anche la possibilità, di produrre appunto i futuri "soggetti").

In almeno tre sensi potremmo articolare il progetto economico-politico della odierna *produzione* del soggetto. Anzitutto il processo che ha di mira l'impadronirsi del corpo vivente: sua traduzione in un "avere-sapere" (rendere noto, disponibile, manipolabile il "codice" della vita e delle varie forme di vita - già sono allo studio sperimentale inventive e graziose combinazioni, come cani con teste di gatto o gatti con teste di cane; del resto già abbiamo frutta di sintesi: le, peraltro eccellenti, pesche-noci ecc.; ma anche creare la vite da vino nei tempi preistorici non fu impresa così dissimile...).

In secondo luogo il processo che ha di mira l'impadronirsi del soggetto psichico. In un certo senso, non più che un ultimo "accidente" di una lunga storia, quella che ha prodotto lo "psichico" e il "privato" grazie alla instaurazione della verità pubblica della scrittura (una storia che noi vedemmo nascere sulle tavolette mesopotamiche che registravano il "debito").

In terzo luogo il processo che ha di mira l'impadronimento della dinamica dei segni e cioè delle informazioni. Questo processo è il più economicamente evidente e di immediata comprensione. La categoria dell'informazione, come è stato variamente notato, attraversa ormai quasi ogni forma di sapere. L' "informazione" governa la biologia non meno della cosmologia ecc.; di certo governa l'economia, ispirando operazioni di mercato "in tempo reale", cioè trasferimenti giganteschi di capitale finanziario che generano, in ogni luogo della terra, effetti "capitali" di vita e di morte. Non è mai stato tanto vero come oggi il celebre motto di Peirce, secondo il quale il soggetto è "là dove produce effetti".

Questo significa che mai come oggi i confini del soggetto umano si sono protratti al di là della sua semplice vivente presenza. Già la voce e il vocabo-

lario mentale delle parole "spiritualizzava" il soggetto, rendendolo sin dall'inizio *ubiquo* (come il buon Dio...); la scrittura fece il resto, creando una permanenza nuova del soggetto nello spazio e nel tempo. Oggi la cosa si è estesa in misura incomparabile. Le nostre "anime di carta" (cioè educate dalla letteratura, ovvero dalla rivoluzione del libro e della stampa) si associano sempre più a corpi pensati come protesi e infine alla progettazione di veri e propri corpi di automi, meccanico-elettronici, biologici o un misto di entrambi. E' facile allora vedere come questa avventura tecnologica dissolva totalmente le tradizionali nozioni di individuo e di proprietà: questo è poi un esito "economico" tra i più rilevanti, con il quale sarà impossibile non fare i conti.

Non è un caso, per esempio, che oggi si discuta, sia pure paradossalmente, degli eventuali diritti "sindacali" di automi o di macchine "pensanti"; d'altra parte, le nozioni tradizionali di individualità e proprietà pongono problemi, se applicate a embrioni, al seme e all'ovulo conservati in frigorifero, alle opere letterarie e musicali che circolano in internet, all'uso indiscriminato di banche dati, all'impiego in laboratorio e alla conseguente pubblicazione "scientifica" di residui cellulari o reperti fisiologici conservati negli ospedali, e così via. E' palese che le antiche nozioni giuridiche di individuo e proprietà non sono più all'altezza della complessità delle pratiche di vita oggi correnti o imminenti: il diritto è antiquato, non meno della nozione economica di lavoro, perché non è più sorretto da una filosofia congruente con i nostri problemi di vita e di sapere, con la nostra "sensibilità", e perché manca appunto quella che definimmo una visione delle cose all'altezza delle nostre esperienze e delle nostre pratiche concrete.

Queste considerazioni non ci abilitano di certo a formulare dall'alto, con presunzione pari alla inconsapevolezza, quale sarebbe la formula ottimale odierna del "viver bene", cioè del come si possa oggi perseguire la realizzazione di una "vita umana" degna di essere vissuta. In ogni tempo, del resto, la soluzione non fu mai una sola e i punti di vista furono sempre relativi e in connessione dialettica tra loro; oggi la cosa è certamente ancora più complessa, per la molteplicità dei destini individuali sulla terra e per l'incremento delle possibilità e, come noi diciamo, delle "occasioni" modulate in una

sterminata e diveniente pluralità di forme. Tanto per dire, le antiche competenze e le antiche professioni da tempo non descrivono più in modo efficace o veritiero i modi della produzione, le forme di lavoro, le richieste di mercato e i profitti possibili ecc.

Quello che certo possiamo aspettarci è, come del resto sempre, una riconfigurazione dinamica della appartenenza, del riconoscimento e dell'emulazione, cioè delle fondamentali figure del desiderio, della necessità e della mancanza che identificano la vita umana su questa terra. Abbiamo proposto di leggere queste gigantesche trasformazioni in corso come il possibile estendersi planetario di "occasioni", in quanto eventi della riconfigurazione della vita del corpo (e quindi dell'anima che ne deriva per riflesso). Riconfigurazione radicale del "resto" economico per eccellenza, sino alla dissoluzione del concetto "ontologico" di individuo (l'individuo, invece, come una funzione e una relazione segnica in cammino) e del concetto di proprietà (non più "egoisticamente" identificata col possesso familiare arcaico, ma completamente risolta nel suo essere mezzo, strumento, funzione sociale).

Ricordiamo almeno due esempi che sono in proposito significativi. Il primo riguarda la discussa pratica della *clonazione* (già applicata con qualche successo agli animali). Il corpo clonato si configura allora come un deposito "economico" di organi ecc. Il che si riflette sul nostro stesso corpo vivente, inevitabilmente pensato a sua volta come un mero aggregato di organi (già ora "scambiabili"); il "soggetto" ne uscirebbe e rientrerebbe a piacere. Si suole dire che tutto ciò pone problemi "etici", come se l'etica fosse in qualche misura inamovibile. In realtà tutto ciò pone problemi "filosofici", che purtroppo le varie bioetiche odierne, per lo più di un'ingenuità desolante, ma anche le varie "filosofie" diffuse sul mercato, non hanno alcuna possibilità di comprendere e quindi di avviare a soluzione.

Il secondo esempio è l'*eutanasia*, che si potrebbe definire così: libertà dalla morte intesa come destino e sua metamorfosi in "qualità di vita" soggettivamente valutabile. Vorrei ricordare che il personaggio "nichilista" dei *Demoni* di Dostoevskij dimostra la non esistenza di Dio, e quindi l'acquisizione di una nuova libertà umana, proprio suicidandosi: invero, una geniale intuizione letteraria. Infatti l'eutanasia riduce la morte a un "avere", a una "pro-

prietà" a disposizione dell'individuo che, facendosene padrone, di fatto desacralizza la vita profanando la morte.

Qui, come al solito, non si tratta, in filosofia, di "militare" pro o contro: si tratta di comprendere che cosa è in gioco nel problema, senza preconcetti e ideologie prefabbricate. E in gioco vi è di sicuro molto. Da un lato il "mortale" cambia senso, nel momento in cui riduce la morte a un episodio "biologico", riconducibile a saperi tecnico-operativi e a valutazioni "psicologiche"; dall'altro è impossibile non osservare il nesso tra il divieto di uccidere (fondamento di ogni umana convivenza) e il diritto di morire. Uscire dalla morte-destino non equivale peraltro a recuperare il soggetto della vita eterna: esso rimane ai margini di una vita che, come diceva l'agnostico Chauncey Wright, "basta a se stessa"; quindi di una vita interamente desacralizzata, senza più fini o sensi "trascendenti", entro la quale anche la nozione di soggetto e di desiderio mutano decisamente. Viver bene significherebbe allora anche poter disporre della propria morte, soggetta a decisione individuale (nel contempo la scienza combatte per sconfiggere, in tutti i modi possibili, la morte del corpo e della psiche). Ma non bisogna dimenticare che a noi è risultato che ogni "possesso", ogni "avere", è già anche una perdita, ogni proprietà un'improprietà, ogni assegnazione di "valore" anche una svalutazione, e infine ogni antropologismo e umanismo un contemporaneo rischio di disumanizzazione.

Un panorama senza dubbio tanto inquietante quanto sollecitante o esaltante. Il cristianesimo promette la vita eterna del corpo recuperato dopo il "giudizio" (e il pagamento del "debito"). San Paolo saggiamente avvertiva che non si deve pensare a questo nostro corpo, appunto mortale, decaduto col "peccato originale", non si deve pensare a una sua età anagrafica definita: nessuno rinascerà col corpo dei vent'anni piuttosto che dei sessanta e così via; il corpo dell'al di là sarà un "nuovo" corpo (ovvero quello originariamente "perduto"), un corpo "di luce", per sua natura eterno. Forse, potremmo supporre, fatto di quella luce che il primo grido della umana parola invocò nell'abisso sterminato del passato e la cui eco ancora risuona, in attesa di una verace risposta in un inimmaginabile e imperscrutabile futuro.

Postscriptum: Le macerie e lo spirito.

E' stato di recente pubblicato un frammento di lettera del 1925, lettera scritta da Ludwig Wittgenstein e forse indirizzata alla prediletta sorella Hermine (*Licht und Schatten*, Haymon Verlag, 2005, segnalato da Franco Volpi).

In questo frammento sinora inedito leggiamo: "Della civiltà non rimarrà che un cumulo di macerie e di cenere, ma sopra le ceneri aleggerà lo spirito". A questo spirito, dice poi Wittgenstein, solleva la filosofia, "purché la si pratici come una composizione musicale, alla maniera di un'arte e con devozione quasi religiosa".

Si potrebbe commentare così: lo spirito non viene *dopo* le macerie, non è un "resto" (le macerie lo sono). Esso è, per noi, la contemporaneità del transito, la sua presenza impresentificabile, irriducibile all'oggetto del sapere e alle sue relative figure. La filosofia, pertanto, non è semplice oggettivazione del sapere, ma esercizio, o arte, della sapienza transitante (vivente).

Ogni civiltà trapassa; essa consiste e persiste solo in quanto viene di continuo reinterpretata, reincorporata e trasferita su nuovi supporti, destinati a loro volta alle macerie e alla cenere. Non bisogna affatto temere la "relatività" delle figure dell'infinito evento di verità: solo i dogmatici, e cioè i paurosi dello spirito e i feticisti della verità, la temono. Interpretare è invece, ogni volta, "rimettere in gioco" la verità, a partire dalle conseguenze prodottesi, in quanto "occasioni" di vita oltre le macerie.

Ciò comporta, indubbiamente, una sorta di "devozione", cioè una comprensione del carattere finito" di ogni figura della vita, fosse pure quella della "vita eterna" umanamente nominata, desiderata e immaginata. Una comprensione, dunque, della dipendenza umana da ciò che non si può "possedere" o ridurre a semplice oggetto di desiderio.

Questa comprensione "economica" del vivente umano e del suo "stato di necessità", ispira allora un'etica dell'esercizio, un'arte del transito, in cui la figura della verità è insieme il tutto, *per noi*, e il "vuoto a perdere", dal suo punto di vista. Arte della inesprimibilità del sapere ogni volta ri-raffigurato e "mostrato" (come appunto diceva Wittgenstein alla fine del *Tractatus*). Arte in cui "il resto è silenzio".

2004-05

Il percorso del volume prende le mosse dalla *Favola delle api* di Mandeville e dai problemi posti dalla rivoluzione economica della modernità. Questi problemi, ancora così attuali, sono ricondotti alle origini delle dinamiche del dono e dello scambio, in quanto condizioni della vita sociale. Quali ne siano oggi le prospettive a fini di una "buona vita" è il tema finale della ricerca.

Carlo Sini insegna Filosofia Teoretica (Università degli Studi di Milano). Accademico dei Lincei, è autore di numerosi saggi, alcuni dei quali tradotti in varie lingue. La sua ultima opera – in sei volumi – è *Figure dell'enciclopedia filosofica* (Jaca Book, Milano 2005).

Presso CUEM sono pubblicati i volumi riguardanti le sue lezioni universitarie.

ISBN 8860010276



9 788860 010278